وزارة التعليم العالي والبحث العلميّ
جامعة بابل
كليّة العلوم الإسلاميّة
قِسم علوم القرآن/ الدراسات العُليا

أثر مَنظُومة عُلُومِ القُرآنِ والتَّفسِيرِ فِي التصدي للمُتَخَيَّل الدِّينـي

(دِرَاسَةٌ وصفيّة)

أُطْرُوحَة مُقَدَّمَةٌ إِلَى مَجلِسِ كُلِّيَة الْعُلُوم الإسلاميّة ــ جَامِعَةُ بابل
وَهِيَ جُزْء مِن مُتَطَلَّبَات نَيلِ شهادة الدُكتُورَاه فِي عُلُومِ الْقُرانِ
مِن قِبَلِ الطَّالِبِ
(عَبدِ اللَّه عَليَّ هَاشِم إبراهِيمَ الزعيليّ)

بإشراف
أ.د. جبار كاظِم الْمُلَّا

١٤٤٥ هـ ٢٠٢٣ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ وَبِٱلْحَقِّ أَنزَلْنَٰهُ وَبِٱلْحَقِّ نَزَلَ ۗ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿١٠٥﴾ ﴾

صدق الله العلي العظيم

(سورة الإسراء ، الآية: ١٠٥)

الإهداء

إِلَى ... وَلِيّ الْمُؤْمِنِينَ ، وَبَوارِ الْكافِرِينَ ، وَمُجَلّي الظُّلْمَةِ ، وَمُنِيرِ الْحَقّ ، وَالنَّاطِقِ بِالْحِكْمَةِ وَالصِّدْقِ .. إِمَام زَمَانِي الْمَهْدِيّ الْمُنْتَظَر

إِلَى ... شُهَدَاءِ الْأَسْلَامِ وَالمَذْهَبِ ... حبًّا وَكَرَامَةً .

أهدي هذا الجهد المتواضع

الباحث

شكـر وعرفـان

عَنْ أَبِي عَبْدِ الله (عَلَيهِ السَّلام) ((**اشْكُرْ لِمَنْ أَنْعَمَ عَلَيْكَ،وَأَنْعِمْ عَلَى مَنْ شَكَرَكَ**))

أصول الكافي،الكليني:٢/٦١.

الْحَمْدُ لله عَلَى مَا عَرَّفَنا مِنْ نَفْسِهِ وَأَلْهَمَنَا مِنْ شُكْرِهِ وَفَتَحَ لَنَا من أبوَابِ الْعِلْمِ بِرُبُوبِيّته وَدَلَّنَا عَلَيْهِ مِنَ الإِخْلاَصِ لَهُ فِي تَوْحِيدِهِ...

بعد أن مَنَّ عليَّ الحقّ سبحانه بفضله فأتممت هذه الأطروحة، كان محتماً عليَّ من باب العرفان، ومقابلة الإحسان بالإحسان، أن أتقدم بالشكر والامتنان إلى كل من مدّ لي يد العون في إتمام هذا العمل، لذا افتتحُ شكري بأسُتاذي الدكتور المفضال **جبّار كاظم الملَّا**، الذي ارفدني بملاحظاته الدقيقة وتوجيهاته القيمة إذ كان له الفضل – بعد توفيق الله تعالى – في تصويب الأخطاء وتقويم الاعوجاج الذي اعترى هذا البحث ،وأتقدم بالشكر الجزيل لأساتذتي الأفاضل في كلية العلوم الإسلاميّة الذين تتلمذت عندهم وأفدت من علمهم .

وأُبدي شكري الخالص إلى كُل من آزرني في طلب العلم ، من أصدقاء وزملاء والى عائلتي الثقل الأكبر في تحملهم معاناتي ، أرجو من الله أن يسدد خطاهم ويحفظهم جميعاً.

والحمد لله ، وأزكى الصلاة ، وأتم التسليم على نبيه الصادق الأمين وعترته الطيبين.

قائمة المحتويات

ت	الموضوع	رقم الصفحة
١	**الآيّة القرآنيّة**	**أ**
٢	**الإهداء**	**ب**
٣	**شكر وعرفان**	**ج**
٤	**قائمة المحتويات**	**د- ز**
٥	**المقدمة**	**٢-٧**
٦	**الفصل الأوّل** : **إشكاليات مصطلح المُتخَيَّل ومساراته المعرفيّة**	**٩-٥٣**
٧	**المبحث الأوّل : في مفهوم المُتخَيَّل**	**٩-٣١**
٨	**المطلب الأول:** التعريف بالمتخيَّل الديني	**٩-١٥**
٩	**المطلب الثَّاني** : المتخيَّل في المنظومة الإسلامية	**١٦-٢١**
١٠	**المطلب الثالث:** المتخيَّل في المنظومة الفلسفيّة	**٢١-٣١**
١١	**المبحث الثاني: التداخل المعرفيّ لمفهوم المتخيَّل**	**٣٢-٤٥**
١٢	**المطلب الأول:** التداخل المعرفيّ للمتخيَّل	**٣٢-٣٤**
١٣	**المطلب الثاني** : علاقات المتخيَّل المعرفيّة	**٣٤-٣٧**
١٤	**المطلب الثالث:** مُصطلحات مقاربة لمُصطلح المتخيَّل	**٣٧-٤٥**
١٦	**المبحث الثالث : مفهوم المتخيل في الدراسات القرآنية المعاصرة**	**٤٦-٥٣**
١٧	المطلب الأول: مصطلح المتخيل ومشتقاته في الدراسات القرآنية	**٤٦-٤٧**
١٨	**المطلب الثَّاني** : الدَّراسات القرآنيّة المعاصرة وسماتها	**٤٨-٥٣**
١٩	**الفصل الثاني** : **المُتخَيَّل في الدِّراسات القرآنية المعاصرة** (**الأساليب والمرجعيات**)	**٥٤-١٠٠**

٢٠	**المبحثُ الأوَّل :أساليب المُتخَيَّل في الدِّراسات القرآنية المعاصرة**	**٧٤-٥٦**
٢١	الفرعُ الأوَّل :أسْلُوب التَّناص	**٥٩-٥٦**
٢٢	الفرع الثاني: أسْلُوب الرمز	**٦٣-٥٩**
٢٣	الفرع الثالث : أسْلُوب المجاز	**٦٦-٦٣**
٢٤	الفرع الرابع: أسْلُوب التمثيل	٦٩-٦٦
٢٥	الفرع الخامس : أسلوب التضّخيم	٧١-٦٩
٢٦	الفرع السادس: أسْلُوب التقديس	٧٤-٧١
٢٥	**المبحث الثاني: مرجعيَّاتهُ من خارج الفكر الإسلاميّ**	٨٩-٧٤
٢٦	المطلب الأوَّل : الموروث الأسطوري	٨٠-٧٤
٢٧	المطلب الثاني : مرجعيّة الكتب السماويّة السابقة	٨٧-٨٠
٢٨	المطلب الثالث : مرجعيّة الفكر العربيّ الجاهليّ	٨٩-٨٧
٢٩	**المبحث الثالث :مرجعيَّاتهُ من داخل الفكر الإسلاميّ**	١٠٠-٩٠
٣٠	أولاً : القُرآن الكرِيم	٩١-٩٠
٣١	ثانياً: الحديث النبوي	٩٦-٩١
٣٢	ثالثاً: السيرة النبويّة	٩٨-٩٥
٣٣	رابعاً: المحدثون	٩٨-٩٦
٣٤	خامساً: المفسرون	٩٨
٣٥	سادساً: العقل الجمَّعيّ	١٠٠-٩٩
٣٦	**الفصل الثالث :إشكاليّة المُتخَيَّل الديني في منظومة علوم القرآن**	١٦٨-١٠١
٣٧	**المبحث الأوَّل : إشكاليّة المُتخَيَّل في الوحي**	١٢١-١٠٣
٣٨	المطلب الأوَّل :ماهيّة الوَحْي	١٠٧-١٠٣
٣٩	المطلب الثاني : تفسير الوحي في الفكر الفلسفي	١١١-١٠٧
٤١	المطلب الثالث : إشكاليّة المُتخَيَّل في الوحي عند الفكر الحداثي	١١٧-١١١
٤٢	المطلب الرابع : رؤيويّة الوحي المُتخَيَّل	١٢١-١١٧

٤٣	**المبحث الثاني : إشكاليّة المُتخَيَّل في الإعجاز القرآنيّ**	١٢٢-١٤٤
٤٤	المطلب الأوَّل : الإعجاز القرآنيّ	١٢٢-١٢٥
٤٥	المطلب الثاني : صناعة المُتخَيَّل للمعجزة :	١٢٥-١٢٩
٤٦	**المبحث الثالث : إشكاليّة المُتخَيَّل في أسباب النزول**	١٣٠-١٣٢
٤٧	المطلب الأوَّل :أسباب النزول عند علماء القرآن	١٣٠-١٣٢
٤٨	المطلب الثاني : تاريخيّة أسباب النزول	١٣٢-١٣٧
٤٩	المطلب الثالث : المُتخَيَّل ووظائفه في أسباب النزول	١٣٧-١٤٤
٥٠	**المبحث الرابع : إشكاليّة المُتخَيَّل في القصص القرآنيّ**	١٤٥-١٦٨
٥١	المطلب الأوَّل : إشكاليّة المُتخَيَّل في القصص القرآنيّ	١٤٥-١٤٨
٥٢	المطلب الثاني :التحليل الفكر الحداثي للقصة القرآنيّة	١٤٨-١٦٢
٥٣	المطلب الثالث: واقعيّة القصص القرآنيّ في الفكر الإسلاميّ	١٦٢-١٦٨
٥٤	**الفصل الرابع : إشكاليّة المُتخَيَّل في تفسير المفاهيم الغيبيّة**	١٦٩-٢١٠
٥٥	**المبحث الأوَّل : إشكاليّة المُتخَيَّل في تفسير الجِنّ**	١٧١-١٨١
٥٦	المطلب الأوَّل : الجِنّ في المُتخَيَّل الإسلاميّ	١٧١-١٧٧
٥٧	المطلب الثاني : الشياطين/إبليس في المُتخَيَّل الإسلاميّ	١٧٧-١٨١
٥٨	**المبحث الثاني : إشكاليّة المُتخَيَّل في تفسير الملائكة**	١٨٢-١٩١
٥٩	المطلب الأوَّل : الملائكة في المُتخَيَّل الإسلاميّ	١٨٢-١٨٤
٦٠	المطلب الثاني : جبرائيل في المُتخَيَّل الإسلاميّ	١٨٤-١٩١
٦١	**المبحث الثالث : إشكاليّة تفسير المُتخَيَّل لمفهوم الجَنّة والنّار**	١٩٢-٢٠٩
٦٢	المطلب الأوَّل : تفسير المُتخَيَّل لمفهوم الجَنَّة والنَّار في تأويل الحداثيّ	١٩٢-٢٠١
٦٣	المطلب الثاني : مفهوم الجَنَّة والنَّار في تفسير الإسلاميّ	٢٠٢-٢٠٩
٦٤	خاتمة البحث ونتائجه	٢١١-٢١٣
٦٥	قائمة المصادر والمراجع	٢١٥-٢٤٧
٦٦	الخلاصة باللغة الانجليزيّة	A-C

المُقَدِّمَةُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المُقَدِّمَةُ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين وخاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الأخيار المخلصين.

ما انفك القران الكريم موضع عناية الدراسين والمنشغلين في استنطاق آياته المباركة، والوصول لكنوزه العظيمة لينتفع بها الإنسان في رحلة رقّيه وكماله، والاستزادة من المنهل الثر والمكنز المعرفيّ، بما يتناسب مع العطاءات العلمية المتجددة والمستوى المعرفي الذي وصل إليه الإنسان، وذلك الاستنطاق يتحمله المفسر بما وسع وضاق بمدركاته التفسيرية ورتبته المعرفية، ونرصدُها في تعدد التفاسير وتنوعها، فمن البديهيّ أن نلمح هذا التعدد والتنوعّ في القراءات التفسيرية، بلحاظ قابلية هذا النصّ الخالد على التفاعل والانطباق على مصاديق عدّةٍ.

وتلك العلاقة بين القران الكريم والمفسر، قائمةٌ على ضوابط وشروط ووفق محددات أصولية مُحكمة، إلا إن مع تقدم الأزمان، ظهرت رؤى جديدة وتحديات كبيرة أخذت بطبيعة الحال موقع المواجهة والتحديات مع الآراء والنظريات التي تبناها منظومة الفكر الإسلامي لاسيما في موقع الموروث التفسيري الإسلامي، تلك التحديات أظهرت عنوان الشك والاستفهام والشبهات واتخذت نمطًا نقديًا وجهدًا في اشتغال مساحة واسعة من الفكر الإسلامي وأولت الاهتمام بما دوّنه علماء التفسير عبر التاريخ في ضوء اجتهاداتهم وفهومهم والاهتمام الآخر تجلى في موضوعات علوم القران ومفاهيمه.

ومن ذلك ظهرت خيوط لاتجاه فكري معيّن ، ينظر إلى كلّ أمرٍ مذكور في الموروث لا يتلائم مع ذوق الباحث ممّن يحملون نمطًا ثقافيًا أو أيديولوجيًا معينًا، ينظر إليه على أنه من وحي الخيال، وركز هذا الاتجاه على أن ينظر إلى الموروث الإسلامي بأنه مسكون بالخيال، وأنّ المقولات التي تراكمت عبر الأجيال ما هي إلا نتاج خيال خصب استطاع توسيع ما هو واقعي

وضيق في إطار حدود معينة، والخروج به إلى فضاءاتٍ رحبةٍ غير منظورة من قبل المصدر، وإما أن يكون ما جاء في التراث عبارةً عن اختلاق لا علاقة له أصلا بالواقعة، ومن هنا تطلب الكَشِف عن تلك المقولة، ومعرفة مدار اثرها في دائرة اهتمام الدراسات المعاصرة وضبطِ تطبيقات هذا الاتجاه على وفق نتاجاتهم الفكرية.

موضوع البحث وأسباب اختياره:

يهدف البحث إلى فتح مسارات أثر علاقة النص وشراح النص المتمثل بالمفسرين مع مفهوم المتخيل مع رصد لأهم الاتجاهات والآراء التي تعاملت مع تلك العلاقة، وبيان المرجعيات الناظرة إلى تلك العلاقة، فتتناول البحثُ إشكالية المفهوم ومرجعايته مع اهم التطبيقات التي رصُدت في مجال التفسير وموضوعات علوم القران.

أما الداعي للاختيار ،فلابدّ من القول: إن الموضوع محطَّ البحث والدرس المستمر، ولزوم تسليط الضوء على مسارات الحركة الفكرية النقدية التي اهتمت بالقرآن الكريم وعلومه، بعد أن شهد ميدانُ الدراساتِ القرآنيّةِ في العُقود الأخيرة تنوعاً ملحوظ، ومَرَدُّ ذلك اعتماد مناهجَ حديثةٍ في الوصفِ والتحليلِ والنقدِ والتفسيرِ، إذ تركت لنا، وما زالت بصماتٍ ومواقفَ متعددةً ومتنوعةً في ترسُّم فهم النصّ القرآنيّ، وإن الموضوع المُنتخب أُوقد فتيل الجدال بين الخطاب الإسلامي التقليديّ والخطاب الحداثيّ، الأمر الذي يدعو إلى ضرورة معرفة قضاياه الجوهرية، والخروج بتصور صحيح يُساهم في دعم الاتجاه السديد.

فرضية البحث:

إن فرضية البحث وجوهرها تحاول الإجابة على مجموعة من الأسئلة والإشكاليات من أهمها:

١) هل لعلوم القرآن والتفسير أثر في المتخيل الديني وما هي مساحة هذا الأثر ؟

٢) هل الفكر الإسلامي يستوعب الإشكاليات والشبهات المُثارة على منظومته؟ وهل له القابلية في دفعها لما تحتوي خزانته المعرفية من أدوات وأصول الفكرية.

٣) ما هو أثر المسار الخاطئ لتوظيف المتخيل الديني في موضوعات علوم القرآن والتفسير في الفكر الحداثي والأستشراقي؟

٤) وهل يمكن أسلمة المصطلح بنحو المقاربة أو التبيئة وجعله خاضعاً المنظومة الفكرية الإسلامية ؟

٥) ما هي المعيار والضوابط لإحكام الدراسات القرآنية المعاصرة ذات المنهج الحداثي وجعلها متوافقة مع المنظومة الفكرية الإسلامية ؟

أهمية البحث :

تتحقق أهمية البحثِ بالمرتبة الرئيسة في ظل ما يأتي:

١) الكشف عن أثر المتخيل في الدراسات القرآنية المعاصرة، بوصفه محل إشكالية في ممارسة التطبيقية على علوم القران والتفسير.

٢) بيان الاتّجاهات الفكريّة التي تعاطت مع المتخيل ضمن مسارات معرفية مختلفة ومدى نزوح تلك الاتجاهات بالمتخيل في مجال الفكر الدينيّ.

٣) تنْضِيجُ الرؤية الفكرية الإسلامية ، لحل الإشكاليات التي دخلت ساحتها الفكرية لاسيما مع بزوغ حركات الحداثة وفلسفاتها، ومعاينة مدى تأثير مساحة النقد والتشكيك في منظومتها، ورصد مدى انسجامهما مع تلك الإشكاليات.

الدراسات السابقة:

لا ريب أنَّ هذه الدراسة قد تناولت دراساتٍ لها مَسِيس ببعض الدراسات التي أخذت المتخيل في منظومة الفكر الإسلاميّ من حيث الاستعمال في التفسير والقضايا الفكرية المختلفة، تبنى المنصف الجزار في كتابه (المِخْيَال العربيّ في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول) ووحيد السعفي

في (العجيب والغريب في كتب التفسير ، ابن كثير انموذجا) وعلي المخالبي في كتابه (ادم والتاريخ) و عبيد خليفي في (صورة علي بن ابي طالب في المِخْيَال العربيّ الإسلاميّ) ومن استعمال وتبنى اصطلاح المتخيَّل في ضوء الدَّراسات التطبيقية نحو نتاجات بسام الجمل (ليلة القدر في المتخيَّل الإسلاميّ) و (جدل التاريخ والمتخيَّل : سيرة فاطمة) و باسم المكي في (المعجزة في المتخيَّل الإسلاميّ) و (متخيل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدس والقرآن الكريم) لـ محمد يوسف إدريس ، وسلسلة محمد كريم الكواز في متخيل الغيب الإسلاميّ .

وهناك بحوث منشوره كإشكالية المتخيل في التراث الإسلامي، لعدنان هاشم الحسيني ، ونظرية المتخيل الديني واثرها في تشكيل الحديث النبوي لمحمد رمضان رمضاني.

وفي ضوء ذلك تعدّ هذه الدراسة هي الأولى في جامعات العراقية تعنى بترسُّم المتخيل في بيان أثره في علوم القران والتفسير، ومن هنا فان هذه الدراسة جابهتها بعض صعوبات منها:

١) جِدّةُ الموضوع ، لكونه يخصّ مفهوم ظهر للساحة الفكرية حديثًا من حيث التوظيف، مما عسّر المهمة عليّ فتطلّب الأمر قراءة تلك الاتجاهات الفكرية قراءة فاحصة واعية دقيقة.

٢) صعوبة الركون إلى موقف محدد لدى بعض الباحثين الذين وظفوا المتخيل في دراساتهم وعدم بلورة حدوده بشكل جيد ودقيق.

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج الوصفي والاستقرائي بعرض الأقوال والآراء ومناقشتها ونقدها أحياناً فضلاً عن ذلك التطرق إلى جوانب التعريف ببعض القضايا الفكرية الدينية المقارنة مع المقاربات معرفية، والتوسع في المطالب العلميّة رغبةً وحرصاً في الظفر بالمخرجات دقيقة.

خطة البحث:

قامت هذه الدراسة على أربعة فصول جاء **الفصل الأول** بعنوان (إشكاليات مصطلح المُتخَيَّل ومساراته المعرفيّة)أوضحنا المقصود من مفهوم المتخيل في اطار مساره المعرفي مع بيان

علاقته بباقي المصطلحات الحافة به والتداخل المعرفي في الحقول المختلفة وكما تضمن الفصل إشارة مفهوم الدراسات القرآنية المعاصرة وسماتها .

في الفصل الثاني ، ناقشنا أساليب ومرجعيات المتخيل ضمن مدار الدِّراسات المعاصرة ، بعد أن رصدنا تلك الأساليب والمرجعيات مُدرجة ضمن دراسات ومؤلفات وشرعنا في جمعها وواضحنا معالم اشتغالها ضمن مطالب تأصيلية .

أما **الفصل الثالث**، فجاء بعنوان (إشكاليّة المُتخَيَّل الديني في منظومة علوم القرآن)،إذ كان بمثابة نقطة ارتكاز لدى القائلين باثر المتخيل في الفكر الإسلامي، إذ تضمن تطبيقات للموضوعات علوم القران وتاريخه .

وجاء **الفصل الرابع** –وهو خاتمة الفصول لهذه الدراسة– مخصصاً لبيان (إشكالية المتخيل في تفسير المفاهيم الغيبية) تناولت فيه اهم المفاهيم الغيبية ضمن ثلاث مباحث، كان الأول مداره حول مفهوم الجن والثاني في تفسير الملائكة وجبرائيل مع مبحث الأخير وإشكاليّة تفسير المُتخَيَّل لمفهوم الجَنَّة والنَّار.

ثم تحصّلت الدراسة على جملةٍ من النتائج، عرضت لها في الخاتمة.

أهم المصادر المعتمدة في البحث:

أنَّ سَعَة الدراسة وتفرُّعها ، يقتضي سَعَةً وتنوعاً بالمصادر والمراجع، فموضوع الدراسة قائم على إشكاليات عديدة اقتضى ذلك التنوع مما حدا بالباحث إلى الرجوع إلى خزانةٍ من المصادر والمراجع سواءٌ أكانت كُتُباً مطبوعة أم أبحاثاً أو رسائل وأطروحات جامعية أو مواقع الكترونية موثقة، اهتمت بالتفسير، وعلوم القرآن، والدراسات القرآنية والفكرية المعاصرة.

وفي ختام هذه المقدمة، وأنا اكتب سطورها الأخيرة، يطيبُ لي أن أقدم شكري العظيم ،وامتناني الوافر للمشرف على هذه الدراسة الأستاذ الدكتور جبار كاظم الملّا المُوقّر؛ لما أبداه من ملحوظات قيّمةٍ، وآراء سديدة أفادت الباحث والدراسة.

إنَّ صنيعي هذا جاء خالصاً لوجه الله تعالى، فان كان صواباً–هو ما ارجوه وآمله–فبها ونعمت، وإن شابه التقصيرُ، فهو جهد الإنسان الضعيف، سائلاً الله العلي القدير أن يجعل هذا العمل مما أنال به شفاعة القرآن الكريم، وما توفيقي إلا بالله (سبحانه وتعالى)عليه توكلت وإليه أنيب.

الباحث

عبد الله علي هاشم الزعيليّ

الفصل الأول : **إشكاليات مصطلح المتخيل ومساراته المعرفية**

المبحث الأول : **في مفهوم المتخيل**

المطلب الأول: التعريف بالمتخيَّل الديني

المطلب الثَّاني : المتخيَّل في المنظومة الإسلامية

المطلب الثالث: المتخيَّل في المنظومة الفلسفيّة

المبحث الثاني: **التداخل المعرفيّ لمفهوم المتخيَّل**

المطلب الأول: التداخل المعرفيّ للمتخيَّل

المطلب الثاني : علاقات المتخيَّل المعرفيّة

المطلب الثالث: مُصطلحات مقاربة لمُصطلح المتخيَّل

المبحث الثالث : **مفهوم المتخيل في الدراسات القرآنية المعاصرة**

المطلب الأول: مصطلح المتخيل ومشتقاته في الدراسات القرآنية

المطلب الثَّاني : الدَّراسات القرآنيّة المعاصرة وسماتها

المبحث الأوَّل: في مَفهُوم المتخيَّل

المطلب الأوَّل: التعريف بالمتخيَّل الدِّينِيّ

المتخيَّل الدِّينِيّ: مركب أضافي من (المتخيَّل) و (الدين)، لذا نعرفهما كلاً على حده ثم نعرف المتخيَّل الدِّينِيّ كمركب إضافي.

أولاً: المتخيَّل في اللغة

لكل مُصطلح جذره اللغوي وبيئته الذي نُحت منها وتشكّل عبر سيرورة إلى الوجود ومن أجل ذلك نطالع إلى معرفة على معنى (المتخيَّل) في ضوء الثقافة المعجميّة العربيّة، وللأجل ذلك كان الانتخاب للسان العرب لابن منظور(ت٧١١هـ) لما فيه من إحاطة بالمفردة مع رصد دلالات المُصطلح و إرجاعه إلى جذره اللغوي **(خَيَلَ)**، فمدار المعنى وفق دلالات التاليّة:

١- **الظَنّ** : ((خالَ الشيءَ يَخالُ خَيْلاً وخِيلة وخَيْلة وخالاً وخِيَلاً وخَيَلاناً ومَخالة ومَخِيلة وخَيْلُولة: ظَنَّه وفي المثل: من يَسْمَعْ يَخَلْ أَي يظن))[١].

٢- **التشبّه والاشتباه** : ((وخَيَّل عليه: شَبَّه. وأَخالَ الشيءُ: اشتبه))[٢].

٣- **التهمة** : ((وخَيَّل عليه تخييلاً: وَجَّه التُّهمَة إليه))[٣].

٤- **الغيم الواعد بالمطر** : ((والسحابة المُخَيِّل والمُخَيِّلة والمُخِيلة: التي إذا رأَيتها حَسِبْتها ماطرة، وفي التهذيب: المَخِيلة، بفتح الميم، السحابة، وجمعها مَخايِل، وقد يقال للسحاب الخالُ، فإذا أَرادوا أَن السماء قد تَغَيَّمت قالوا قد أَخالَتْ، فهي مُخِيلة، بضم الميم، وإذا أَرادوا السحابة نفسها قالوا هذه مَخِيلة، بالفتح. وقد أَخْيَلْنا وأَخْيَلَتِ السماءُ وخَيَّلَتْ وتَخَيَّلَتْ: تهيَّأَت للمطر فرَعَدَتْ وبَرَقَتْ، فإذا وقع المطر ذهب اسم التَّخَيُّل))[٤].

---

(١) لسان العرب، ابن منظور:٢٧٢/١١.

(٢) المصدر نفسه :٢٧٢/١١.

(٣) المصدر نفسه:٢٧٢/١١.

(٤) المصدر نفسه:٢٧٣/١١.

٥- **الخليق** : ((وكلُّ شيء كان خَلِيقاً فهو مَخِيلٌ؛ يقال: إن فلاناً لمَخِيل للخير. ابن السكيت: خَيَّلَت السماءُ للمطر وما أَحسن مَخِيلتها وخالها أَي خَلاقَتها للمطر))[١].

٦- **الشخص و الطيف** : ((والخَيال والخَيالة: الشخص والطَّيْف. ورأَيت خَياله وخَيالته أَي شخصه وطَلعْته من ذلك))[٢].

٧- **الإشكال** : ((قال: هذا الأَمر لا يُخِيل على أَحد أَي لا يُشْكِل. وشيءٌ مُخِيل أَي مُشْكِل))[٣].

٨- **الوهم**: ((وخُيِّل إِليه أَنه كذا، على ما لم يُسَمَّ فاعله: من التخييل والوَهْم))[٤].

٩- **الظل**: ((الخَيال لكل شيء تراه كالظِّل، وكذلك خَيال الإِنسان في المِرآة، وخَياله في المنام صورة تِمْثاله، وربما مَرَّ بك الشيء شبه الظل فهو خَيال، يقال: تَخَيَّل لي خَيالُه))[٥].

مما سبق نستخلص إن مادة (خَيَلَ) ومشتقاتها في لسان العرب أكثر خصوبة واتساعاً، اشتقاقًا ودلالة ويدور في فلك الظن وتوجيه التهمة والتشبه وتصور خيال الشيء في النفس والاشتباه والتوهم والإشكال، أن هذه الدلالة وأكثر معانيها كما يبدو تستند في بنيتها العميقة إلى معنى اللاّيقين وعدم الراحة أو التأكد من الشيء، وفي مقابل هذه الاستعمالات السلبية والمتنوعة للمتخيل نجده يرد في سياقات يؤدي معاني إيجابية؛ كأن يوصف بالخليق، والسمح، والحاث على الخير، والسحاب الممطر.

ثانياً: المتخيَّل في الاصطلاح

إن إشكاليّة تعريف المُصطلح معقدة ويتعذر البت فيها وضبطها وتوحيدها بين التصورات المعرفيّة المختلفة، لأنّه لم يستقم على تعريف واحد لدى الدارسين، حيث نجد تباين واختلاف المراجع في ضبط مَفهُومه لأنه؛ فضاء لا حدود له كما يصعب ادعاء القبض مَفهُوميًا على

---

(١) لسان العرب، ابن منظور: ٢٧٣/١١.
(٢) المصدر نفسه: ٢٧٧/١١.
(٣) المصدر نفسه: ٢٧٢/١١.
(٤) المصدر نفسه: ٢٧٨/١١.
(٥) المصدر نفسه: ٢٧٧/١١.

مقوماته، وإن ظهور مُصطلح (المتخيَّل) كان متأخرًا بالمقارنة مع مُصطلحي (الخيال) و(التخييل) والمتتبع التاريخي لبداياته يجد أن الدارسين قد انتقلوا من دراسة الخيال ((باعتباره ملكة ذهنيّة دائمة الانفلات إلى دراسة المتخيَّل بوصفه شكلا من أشكال تجلي الخيال، ونشاطًا ذهنيًا قابلًا للرصد والضبط على مستوى طبيعته الماديّة ونسقه العلائقي والحركي))[١]حيث تجاوزوا البحث في ماهيّة الخيال باعتباره ملكة ذهنيّة غير ملموسة إلى البحث في نتائجها وتجلّيها الذي يمكن تتبعه نظرًا لطبيعته الماديّة الملموسة.

لذلك عُرف المتخيَّل بإنّه((صورة الخيال وقد تحولت من مستواها الذهني المجرد والباطني فتشكلت في قالب تمثيلي ومظهر إيحائي ملموس))[٢].

وعُرف كونه عاملاً رمزياً يساهم في حركة التاريخ وتشكيل الجماعات، فقيل:((عبارة عن نسق مترابط من الصور و الدلالات و الأفكار المسبقة التي تشكلها كل فئة أو جماعة أو ثقافة عن نفسها و عن الآخرين. فكل جماعة تشكل صوراً و أحكاماً عن الجماعات الأخرى و يتم ترسيخ هذه الصور و الأحكام في الوعي أو اللاوعي الجماعي بمرور الزمن و بالقوة الماديّة أو الثقافيّة التي يتمتع بها التمثيل))[٣]

ومن عدَّ المتخيَّل ((من معطيات الواقع المادي لوصف الأشياء التي لا وجود لها إلا في مخيلة الإنسان، وبهذا المعنى تتقاطع مع مرادفات الخيال، وقد تطورت دلالتها إلى ما يخلقه الذهن بواسطة الخيال وإلى ما ليس واقعيًا واِستعمل هذا المُصطلح بمعنى الإدعاءات الباطلة والمظاهر الوهميّة))[٤].

وعليه فإن المتخيَّل هو المرحلة الانتقاليّة من الخيال إلى مظهر مجسد وملموس، وبأنه تصور ذهنيّ يمكن أن يتوافق مع الواقع ويمكن أن يتنافى معه.

---

(١) التخيل والشعر، يوسف الإدريسي :١٤٢.

(٢) الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، يوسف الإدريسي: ٢٧.

(٣) تمثيلات الآخر، نادر كاظم: ٢٠.

(٤) الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، يوسف الإدريسي: ٢٧-٢٨.

ثالثا: الدين في اللغة والاصطلاح

١- الدين في اللغة:

ورد في معجم اللغة العربية أن ((الديان من أسماء الله عز وجل.. معناه الحكم القاضي... والديان القهار وقيل الحاكم والقاضي، وهو فعال من دان الناس أي قهرهم على الطاعة.

ويقال: دنتهم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا...

والدين الحساب؛ ومنه قوله تعالى: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤ ﴾ [١]

والدين الطاعة، وقد دنته ودنت له؛ أي أطعته...

والدين الإسلام... والعادة والشأن ...

وقيل معناه مالك يوم الجزاء...

والدين الله من هذا إنما هو طاعته والتعبد له))[٢].

٢- الدين في الاصطلاح:

تباينت وجهات نظر العلماء والفلاسفة حول تحديد مَفهُوم الدين، فكلاً يراها حسب اتجاهاته الفكرية واختصاصه العلمي، ففي الفكر الإسلامي: التعريف في الفكر الإسلامي يتمحور حول عطاء النص وما يفرزه من من تداعيات على صعيد المعاني والمفاهيم والتصورات، من ذلك انه عُرف:((أنه وضع إلهيٌ سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم، إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال))[٣].

وعرفه الشيخ مصباح اليزديّ:((الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والأحكام العمليّة الملائمة لهذا الإيمان))[٤]، هذا التعريف اشمل وادق لتأكيده على جانبين، الأَوَّل يتمثل بالإيمان، والثَّانِي بالعبادات، وهو اختص بالديانة السماوية ويترتب على ذلك إخراج الديانات الوضعية من التعريف.

---

(١) الفاتحة/ ٤.

(٢) لسان العرب، ابن منظور: ٥/٨٥٠.

(٣) كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، التهانوي : ٤٠٣

(٤) دروس في العقيدة الإسلاميّة، مصباح اليزديّ:٢١.

وأما تعريف الدين في الفكر الغربي: يعتمد على مبادئ النظرية والبنية الذهنية تشكلت خلال الصيرورة التاريخية، أي ليست لها (ماهية مسبقة) كما الحال في الثقافة الإسلامية، يقول حسن حنفي:((إن الوعي الأوربي حصيلة حضارة "طردية" في حين أن الوعي الإسلامي في وضع حضارة "مركزية"))[١].

في ضوء ذلك يرى الفيلسوف(كانت)[٢]، أن الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية سامية[٣].

ويعرف (شلاير ماخر)[٤] ان الدين هو خضوعنا لوجود لا يناله ادراكنا ، أو انه خضوع الإنسان الى موجود أسمى منه[٥].

أما (دوركهايم)[٦] فيرى ان الدين هو عبارة عن مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم المقدس والتي تنظم سلوك الإنسان حيال هذا العالم، بحيث تؤلف هذه المجموعة وحدة دينية تنظم كل من يؤمنون بها[٧].

ويرى (تايلور)[٨] الدين بأنه الإعتقاد في الكائنات الروحية أو الإعتقادات في الموجودات الروحية[٩].

---

(١) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي:٨٣.

(٢) إيمانويل كانت، هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر، أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة ، من مؤلفاته نقد العقل المجرد. ينظر: الفلسفة الحديثة امل مبروك:١٧٥.

(٢)ينظر: الإجتماع الديني، احمد الخشاب:٧٥ .

(٤) فريدريش دانييل شلايرماخر فيلسوف واللاهوتي ألماني(١٧٦٨-١٨٣٤م)، له عدة مؤلفات منها: الإيمان المسيحي طبقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية، الأخلاق الفلسفية، دروس في علم الجمال. ينظر : معجم الفلاسفة ، جورج طرابيشي:٣٩٦.

(٥) ينظر: مبادئ علم الإجتماع الديني، روجيه باستيد، ترجمة محمود قاسم:٢٣.

(٦) إميل دوركايم (١٨٥٨ – ١٩١٧م): فيلسوف فرنسي، ومؤسس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع، اعتنى بتدريس علم الاجتماع والتربية، وله عدة مؤلفات: التربية الاخلاقية والانتحار، وقواعد المنهج في علم الاجتماع. ينظر: قواعد المنهج في علم الاجتماع، إميل دوركايم:٣ ومابعدها.

(٧) ينظر: الإجتماع الديني، احمد الخشاب:٨.

(٨) تايلور إدوارد بيرنت (١٨٣٢-١٩١٧م) : أنثروبولوجي أنجليزي ساعدت دراساته على تحديد مجال الأنثروبولوجيا وتطوّر الاهتمام بها، كان أستاذا للأنثروبولوجيا بجامعة أكسفورد من ١٨٩٦م إلى ١٩٠٩م ، من أهم كُتبه الثقافة البدائية ، والأنثروبولوجيا. ينظر: الموسوعة العربية الميسرة :٢/٩٢٠."

(٣) ينظر: تايلور، احمد ابو زيد: ١٣٢..

إن مضامين تلك تعريفات منطلقة من مجالات البحث الإنساني والاجتماعي،، بالتالي ركزت على أساس وجوهر الدين أي الاعتقاد في الكائنات فوق الطبيعية والاتصال بالمقدس أو التركيز على التعريفات الوظيفية أي ما يفعله الدين، الذي يمدنا بالشعور بالمعنى المطلق[١].

رابعاً: تعريف المتخيَّل الدِّينِيّ

الاقتراب من دراسة المتخيَّل في الفكر الدِّينِيّ لم يلتفت إليه إلا في الدَّراسات المتأخرة لا سيما في ضوء العلوم الإنسانيّة وتضخم دورها، مما شكل المتخيَّل بُعداً أساسياً لفهم الظواهر الاجتماعيّة وله دور في المعرفة الانسانيّة، وإذ تعددت مرجعيات ومنطلقات التي تناولت دراسته من خلال بحوث المتخصصين الكثيرة، في الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا والأدب، وقد تضافرت الجهود لتؤسس لمبحث المتخيَّل، وتطور مُصطلحاته ومفاهيمه ومناهجه، فأدى ذلك إلى أنماط عديدة فيه، مثل المتخيَّل الأدبيّ، والمتخيَّل السياسيّ، والمتخيَّل الاجتماعيّ، والمتخيَّل الدِّينِيّ، وعليه كان الدين له الحظوة في هذا الميدان من حيث دراسته، على الرغم من أن مبحث المتخيَّل الدِّينِيّ حقلاً خصباً في الساحة المعرفيّة ،ويذهب أركون إلى القول بوجود متخيل دينيّ مشترك لدى أديان الكتاب كلها وتشترك به كل المجتمعات التي عرفت ظاهرة الوحيّ أو معطى الوحي كما يسميه، ويصفه بأنه ((بنيّة متكاملة تدخل في التركيبة النفسيّة الفرديّة والجماعيّة على السواء ، ويتيح لنا أن نفهم الآليات العميقة لكيفيّة اشتغال المجتمعات البشريّة وحركيتها))[٢]، وفي ضوء ذلك إن من مقتضيات الدراسة أن نقف على تعريفات المُصطلح ، بغيّة تحديد وضبط مدار الفضاء المعرفي للبحث، لذلك وجدنا شحّة في التعريف الاصطلاحي ووقفنا على بعضها، ومما رصدناه التعريفات الآتيّة :

---

(١) ينظر: دراسات في الإجتماع الديني، سامية مصطفى الخشاب :٣٠.

(٢) الإسلام والتاريخ والحداثة :١٨.

١) هو((جملة المنتجات السيميائيّة ،اللغويّة أو غير اللغويّة ، التي يصطنعها الإنسان الدِّينِيّ في علاقته مع المفارق والمطلق أو المحايث من اجل الإجابة عن أسئلة البدايات والدنيويات والأخرويات بعضها أو جميعها))[١].

٢) هو((قناة إمداد يلجا إليه الإنسان بغيّة خلق توازن نفسي حتى لا تتصدع العقيدة عنده ، فينشط الخيال لترسيخ الدين ، وبلورة الضمير الدِّينِيّ الناشئ ، ويجعل المجتمع المسلم يحقق توازنه في تنظيمه الداخلي ، وفي علاقته بالكون في ضوء توزيع جديد للأدوار ، وإخفاء مستحدث للقداسة على عناصر الفضاء المحيط ، وبهذه الصنعة ظهرت منظومة من التصورات المتلاحقة والمتكاملة تكون فيها المِخْيَال الاجتماعي بألوان المِخْيَال الدِّينِيّ))[٢].

يوسع الباحثون من دائرة المتخيَّل الدِّينِيّ فيجعل علم الاجتماع والنفس والمنتج السيميائي ترتبط بتشكيل المتخيَّل لدى الإنسان الدِّينِيّ ويلجأ إليه بعدّه السبب لتسريخ الدين وتنظيم التوازن الداخلي للإنسان وجعل المتخيَّل مكون أساسي وموجه يُتسدعى للحفاظ على عقيدته.

وبناءً على ذلك يمكن استظهار تعريفٍ إجرائيّ للمتخيل الدِّينِيّ ترشح للباحث، مفاده هو: تلك التصورات والتمثُّلات ذات الأساس الدِّينِيّ إذْ ينهل مُنتج المتخيَّل من المعين الدِّينِيّ بما يمتلكه من نظام صور و رموز ويكون له الأثر على ما ينشده الإنسان ويرغب في بناء وجوده وكينونته على نحو ما يريد من مجموعة مطامح أو تعبير عن النفس من حالات الذي يجعله متفوقاً بشيء وهو قابل للتحريك والانشغال كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

---

(١)المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مقال منشور في موقع مؤمنون بلا حدود .

(٢) المخيال العربي في الاحاديث المنسوبة إلى الرسول، منصف الجزار:١٣.

المطلب الثَّانِي : المتخيَّل في المنظومة الإسلامية

يحاول البحث الوقوف على بعض الإشارات لمَفهُوم المتخيَّل ومشتقاته، ومكامن فضاء اشتغاله في ظلال المنظومة الإسلامية، في ضوء المدارات الآتية :

أولاً :المتخيَّل عند المفسرين:

وقف المفسرون على المتخيَّل عند تفسيرهم ما أفاد من دلالة اللفظ التخيّل في قوله تعالى:﴿ قَالَ بَلْ أَلْقُواْۖ فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴿٦٦﴾ ﴾[1]وقوله تعالى:﴿ قَالَ أَلْقُواْۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ وَٱسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَآءُو بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ﴿١١٦﴾ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَۖ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾ فَوَقَعَ ٱلْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴿١١٨﴾ ﴾ [2]

يقول الطبري في دلالة التفسيرية للّفظة:((خيلوا إلى أعين الناس بما أحدثوا من التخييل والخُدَع أنها تسعى))[3]،﴿وَبَطَلَ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾، قال:((من إفك السحر وكذبه ومخايله))[4].

وكشف الزمخشري أن التخيّل خلاف الحقيقة ولا واقع له وهو ضرب من الباطل ﴿ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ ﴾ أروها بالحيل والشعوذة وخيلوا إليها ما الحقيقة بخلافه[5] كقوله تعالى ﴿ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ﴾، وعند تفسير قوله تعالى :﴿ فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [6](ما يأفكون) ((ما يقلبونه عن وجهه وحقيقته بسحرهم وكيدهم ويزورونه فيخيلون في حبالهم وعصيهم أنها حياة تسعى بالتمويه على الناظرين))[7].

وعقب الرازي في تفسير قوله تعالى:﴿أَلْقُواْۖ فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ ﴾، فقال:((لو كان السحر حقا، لكانوا قد سحروا قلوبهم لا أعينهم؟ فثبت أن المراد أنهم تخيلوا أحوالا عجيبة مع

---

(1) طه/٦٦.

(2) الأعراف/ ١١٦ – ١١٧.

(3) جامع البيان: ٢٧/٩.

(4) جامع البيان:٢٩/٩.

(5) الكاشف ، الزمخشري:١٠٣/٢.

(6) الشعراء/ ٤٥

(7) الكاشف ، الزمخشري:١١٣/٣.

أن الأمر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه. قال الواحدي: بل المراد سحروا أعين الناس، أي قلبوها عن صحة إدراكها بسبب تلك التمويهات، وقيل إنهم أتوا بالحبال والعصي ولطخوا تلك الحبال بالزئبق، وجعلوا الزئبق في دواخل تلك العصي، فلما أثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت كثيرة جدا، فالناس تخيلوا أنها تتحرك وتلتوي باختيارها وقدرتها))[1].

ويتبين إن معنى التخيل في أقوال المفسرين هو ضرب من الخداع، فقد صور السحرة الحبال والعصي وفق تمويه إلى حيات تسعى وهو بخلاف الحقيقية، ويستنتج في ضوء ذلك مقدرة المتخيَّل وقوته على صناعة الصورة وإتقانها واثرها في المتلقي.

ثانياً: المتخيَّل عند البلاغيين

إن ظهور المتخيَّل في ميدان الاشتغال البلاغي بلحاظ اصطلاح التخييل، جاء في سياق المُعطى الفلسفي الإسلامي، وبعدها استفاد علماء التفسير والبلاغة من ذلك المُعطى، إلا أن ذلك يكشف لنا أن بدايات المَفهُوم كان حاضراً في نتاجات الأَوَّلى للبلاغيين، فالذي حمل أبا عبيدة معمر بن المثنى (٢١٠هـ) على تأليف كتابه (مجاز القرآن) هو السؤال في المتخيَّل الذي ليس له حقيقة مدركة في الحس ولا صورة متحققة الخارج، عندما سُأل عن مسألة، في قوله تعالى:﴿ طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ٦٥ ﴾ [2]، وإنما يقع الوعد والإبعاد بما عرف مثله وهذا لم يعرف فقال أبو عبيدة: إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم أما سمعت قول امرئ القيس.

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال

و هم لم يروا الغول قطّ، و لكنّه لمّا كان أمر الغول يهولهم، أو عدوا به[3].

واخذ التخييل مساره عبر المجاز، فنجد علي بن عيسى الرماني(ت٣٨٦هـ) قد ادخل هذا المَفهُوم تحت باب التشبيه، وفسره بوجوه أربعة[1]:

---

(1) مفاتيح الغيب ، الرازي:١٤/٢٠٣.

(2) الصافات/ ٦٥.

(3) ينظر: حياة الحيوان الكبرى ، كمال الديم الدميري:٢٣٤.

١- إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، كتشبيه المعدوم بالغائب، نحو قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ ٣٩ ﴾ [٢].

٢-إخراج ما لم تجر به عادة، إلى ما قد جرت به، كتشبيه البعث بعد الموت بالاستيقاظ بعد النوم، ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا كَمَآءٍ أَنزَلۡنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخۡتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلۡأَرۡضِ ﴾[٣].

٣- إخراج ما لا يعلم بالبديهة، إلى ما يعلم، منه تشبيه إعادة الأجسام بإعادة الكتاب، كقوله تعالى:﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ ﴾[٤].

٤- إخراج ما لا قوة له في الصفة، إلى ماله قوة فيها، نحو قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ كَٱلۡفَخَّارِ ١٤ ﴾[٥].تشبيه قد أخرج مالا قوة له في الصفة إلى ماله القوة وقد اجتمعا في الرخاوة والجفاف.

ونجد أيضاً في الاستعارة ويعدها ابلغ من الحقيقة[٦]، ومثل لذلك، في قوله تعالى:﴿ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلۡغَيۡظِۖ كُلَّمَآ ﴾[٧]، الرماني لم يصرح بمَفهُوم التخييل في باب التشبيه والاستعارة ، وانما جاء في سياق التعبير عن التخييل بالتمثيل والتصوير، وهما مصطلحان وردا رديفين وقريبين من التخييل.

---

(١) ينظر: النكت في إعجاز القران ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القران، الرماني :٨١-٩١.
(٢) النور/ ٣٩.
(٣) يونس/٢٤
(٤) الجمعة/ ٥.
(٥) الرحمن/ ١٤.
(٦) ينظر: النكت في إعجاز القران ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القران ، الرماني :٨١-٩١.
(٧) الملك/ ٨.

إلى أن جاء عبد القاهر الجرجاني(ت٤٧١هـ)،واستقر مصطلح التخييل وتضح معناه ودلالته، وفص القول في موضوعاته، وميز بين التخييل وبين الاستعارة والتمثيل وغيرهما، وقسم المعاني إلى قسمين: عقلي وتخييلي، والتخييل عنده هو الذي لا يمكن أن يقال ((إنه صدق، وإن ما أثبته ثابت، وما نفاه منفي، وهو مفتن المذاهب، كثير المسالك، لا يكاد يحضر إلا تقريبا، ولا يحاط به تقسيما وتبويبا، ثم إنه يجيء طبقات ويأتي على درجات، فمنه ما يجيء مصنوعا قد تلطف فيه واستعين عليه بالرفق والحذق، حتى أعطي شبها من الحق، وغشي رونقا من الصدق باحتجاج يخيل، وقياس يصنع فيه ويعمل))[١]،وتقرير ذلك إن الجرجاني جعل المعاني التخييلية ليست صادقة، لأنها ضرب من الخداع وتغيير الحق، وغير منضبطة، ولا تستند إلى الحقيقة، وفي ضوء ذلك فرق بين الاستعارة والتخييل ولذلك رفض الاستعارة التخييلية التي تقوم على تخيل الأشياء، وصور وهمية لا واقع لها، وأبعادها عن الاستعارات في القران الكريم.

وفي ضوء تلك لمحة لبعض علماء البلاغة، كان المتخيل ومشتقاته ضمن سياق البياني، تمثل بالرعيل الأول من الشعراء واللغويين والمتأدبين، وتبلور منه مفهومها المبكر للخيال والتخييل، وإعلان اللحظة التأسيسية مثلها عبد القاهر الجرجاني الذي كان أول بلاغي خصص مبحثا لدراسة مفهوم التخييل وتحديد طبيعته الفنية وخصائصه التمثيلية.

ثالثاً: المتخيَّل عند اهل الحديث

تمثل المتخيَّل عند الوضاعين والمختلقين لصناعة الحديث، في ضوء استعمال قوة المتخيَّل في الوضع وتشكيل الاحاديث، فكان الحديث الموضوع من ابرز مصاديق التمثل : هو الحديث المكذوب، المختلق، المصنوع، يعني الكذب والدسّ والاختلاق والنسبة إلى رسول الله(صلى الله عليه واله) أو من نزّل بمنزلته، بغير حقّ، والتسمية مأخوذة من الوضع بمعنى الاختلاق[٢]، يقال:

---

(١) أسرار البلاغة :٢٣١.

(٢) ينظر: اصول الحديث ، عبد الهادي الفضلي : ١٣٢.

وضع الرجل الحديث: افتراه وكذبه واختلقه[١]، مما شكلت ((حركة الوضع في الحديث على تبلور نوعٍ من الوعي السطحي عند المسلمين، وهنا يمكن التركيز على القصّاصين الذين أغرقوا سوق الحديث بمرويات القصص المثيرة للأنبياء والأئمة والصالحين والأَوَّلياء، وكذلك قصص الحروب والمغازي. فقد بالغ هؤلاء في هذه الروايات التي أتوا ببعضها من كتب اليهود والنصارى وغيرهم، وصار همّ الناس وفهمها للدين قائماً على حال قصصية سردية خيالية؛ لكثرة هذه الروايات التي ألقيت بينهم))[٢]، مما شُيدت العلوم النقدية في السند والمتون والفت الكتب والموسوعات تبحث في أحوال الرواة وأوضاعهم وعمّن رووا، وعمّن روى عنهم، وبُذلت جهود مضنيّة في الجرح والتعديل في تتبع أحوال الرواة على كل جوانب الحديث.

رابعاً: المتخيَّل في علم الأخلاق

إن مجال تناول الاصطلاح جاء في سياق تركيبة قوى النفس ومنشأ النزاع والتجاذب بين تلك القوى، وهذا مطلب مهم ومرتبط بعلم الأخلاق ارتباطٌ وثيق[٣]، فمصطلح "المتخيَّلة" التي اعدّها السيد الخميني أول شرط لمجاهدة النفس ((اعلم أن الشرط الأَوَّل للمجاهد في هذا المقام (جهاد النفس) والمقامات الأخرى، والذي يمكن أن يكون أساس التغلُّب على الشيطان وجنوده، هو إمساك طائر الخيال))[٤] ولسيطرة على تلك القوة ومسك زمام التحكم حتى لا تقع في مهاوي الخيالات الفاسدة والباطلة على((الإنسان المجاهد... أن يمسك بزمام خياله وأن لا يسمح له بأن يطير حيثما يشاء، وعليه أن يمنع من التحليق في الخيالات الفاسدة والباطلة، والمعاصي والشيطنة، وأن يوجه خياله دائماً نحو الأمور الشريفة))[٥]، ان المسك بزمام قوة المتخلية، يُنجي الانسان من

---

(١) ينظر: معجم الوسيط: ١٠٨٣.

(٢) دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، حيدر حب الله:٤٤١-٤٤٢.

(٣) ينظر: في ظلال العقيدة والاخلاق ، كمال الحيدري: ٥٩.

(٤) الأربعون حديثاً، الخميني: ٤٥.

(٥) المصدر نفسه: ٤٥.

الضرر ويأتي ذلك في ضوء فاعلية قوة العقلية التي تميز بين الخير والشر والصفات الذميمة والحميدة، للسيطرة على تلك القوة وكبح جماحها.

المطلب الثالث: المتخيَّل في المنظومة الفلسفيّة

الفرع الأوَّل : في الفلسفة اليونانيّة

تدين بعض المقولات والنظريات في الفلسفة الإسلاميّة والغربيّة الحديثة للفلسفة اليونانيّة التي تعد إرثاً حضارياً وإنسانياً في حل المشكلات الإنسانيّة والاشتغالات الفكريّة التي تشرَّب منها كل الدارسين حديثاً وقديماً، وانطلقوا منها في التأصيل لكثير من القضايا المعرفيّة، وإذ حاول الفكر اليوناني بحسب توجهاته إلى فهم الخيال وتفسيره والعنايّة بالبحث فيه.

يُعد أفلاطون من بين الفلاسفة اليونان الذين اشغلهم جدل أمر الخيال، وحيث عُدَّ بوصفه أول من قدم نظريّة حول مَفهُوم الخيال مستندة إلى مفاهيم وأحكام، فأفلاطون في جمهوريته الفاضلة يهمش الخيال بإعتباره دنيء وخسيس، فهو يعبّر عن الزلات والأحداث والوقائع الباطلة التي لا تؤدي إلى منافع وأن العقل هو الملكة الفطريّة المعبرة عن الحقائق الكونيّة والجوهريّة، ومنه نلاحظ أن أفلاطون لم يحدد مَفهُوماً واضحاً للخيال فهو يعتبره وسيلة الإيهام والتضليل[1]، وإذ ((ينبع مَفهُوم الخيال والتخييل لدى أفلاطون من نظرته العامة للشعر. فكل الفنون عنده قائمة على المحاكاة، والشعر من بينها إلا أنه يرى أن المحاكاة الشعريّة تفسد أفهام السامعين لكونها تقدم معارف غير حقيقيّة، ومزيفة، لاعتمادها على المحسوسات هذه الأخيرة جزئيّة لا ترقى إلى الحقيقة التي لا يمكن إدراكها إلا عن طريق العقل))[2]، لذلك((فأفلاطون بإسم الحقيقة والفضيلة يحقر المحاكاة، وجميع الفنون التي تعتمدها وخصوصًا الشعر موجبًا طردها من دولته المثاليّة : دولته عقليّة منظمة، والشعر عاطفي قلق فضلا عن أنه ضار حقير))[3]، حيث ذهب أفلاطون إلى أن ((التخيل والتذكر، وإدراك المحسوسات المشتركة هي وظائف خاصة بالعقل لا الحس، وأن أعضاء

([1]) الجمهورية، افلاطون:٣٧٢-٣٧٥.

([2]) الخيال والتخيل عند حازم القرطاجني : ١٣.

([3]) نظريات الشعر عند العرب، مصطفى الجوزوط :٩٠.

الحس لا تدرك الخصائص المشتركة بين موضوعات الحس، وإنما يدرك ذلك العقل، والتخيل عنده يرسم في موضوعاته التي تصبح مادة التفكير))[1]، وهكذا يؤدي التخيل وظيفتين :استعادة صور المحسوسات واستخدام الصور الحسيّة في التفكير الذي لا يراه أفلاطون يرتقي إلى مستوى العلم والمعرفة ، لكن يغلب على مَفهُوم الخيال عنده أنه معتّم وفوضوي المعالم، لا يقود إلا إلى الزلل والتضليل والإيهام.

وأما أرسطو ،فاهتم بالخيال وعده ملكة إنسانيّة من بين ست ملكات هي: التغذيّة والولادة، والإحساس، والرغبة، والحركة، والخيال، والعقل [2]وبهذا الترتيب ومادام الخيال ملكة، حسب التصور الأرسطي، فهو يملك بضرورة دوراً وقيمةً، وبهذا اختلف أرسطو عن أستاذة أفلاطون، وأصبح الخيال معه قوة من بين القوى الإنسانيّة.

والخيال عند أرسطو ((حركة يسببها الإحساس، بحيث لا يتأتى للخيال أن يوجد بدونه وهما أي الإحساس والخيال مختلفان ومتى لم يوجد الخيال والإحساس لم يتأت وجود التصور conceptionوليس الخيال والتصور بمتطابقين))[3] أي أن أرسطو يرى أن الإحساس هو الذي يسبب الخيال وبدونها لا يوجد التصّور، و((أما المتخيَّل فهو شيء متميز عن الإحساس والتفكير، ولو أنه لا يمكن أن يوجد بدون الإحساس، وأنه بدون تخيل لا يحصل الاعتقاد .... وأن التخيل ليس إلا قوة أو حالة نحكم بها، ونستطيع أن نكون على صواب أو خطأ))[4]وإذا كان التخيل لدى أفلاطون يرتبط بعالم المثل والمحاكاة، فان أرسطو اهتم بالمحاكاة أيضاً لكنه ربط بين الإنتاج للصور داخل العقل البشري وبين المثيرات الحسيّة الطبيعيّة.

([1]) الخيال مَفهُوماته ووظائفه، عاطف جودة نصر: ١١.

([2]) ينظر: كتاب النفس ، أرسطو: ٥٠-٥١.

([3]) الخيال مَفهُوماته ووظائفه، عاطف جودة نصر :٩.

([4]) معجم المصطلحات الأدبية في اللغة والأدب، مجدي وهبة :٩١.

الفرع الثَّانِي : المتخيَّل في الفلسفة الإسلاميّة

أما في الفلسفة الإسلاميّة فإننا نقف أمام مجموعة من الآراء ارتبط المتخيَّل في كتابات العلماء الأوائل، نجد **يعقوب بن إسحاق الكندي** (ت٢٥٦هـ) وهو من أعلام الفلسفة الإسلاميّة يشير إلى مَفهُوم قريب من التخيل وهو(التوهم) ويعرفه بأنه: ((هو الفنطاسيا، قوة نفسانيّة ومدركة للصور الحسيّة مع غيبة طينتها، ويقال: الفنطاسيا، وهو التخيل، وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها))[١]، فالمُصطلح الفلسفي (Phantasia) فنطاسيا يترجم تارةً بكلمة التوهم، وتارةً بكلمة التخيل عند الكندي، فهو يشير إلى قوة ذهنيّة أو نفسيّة داخليّة تمكّن الفرد من إعادة استحضار الصور بعد غياب مرجعيتها الماديّة والواقعيّة، و بالتالي هو الملكة الداخليّة التي تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج الصور، اسماها (القوة المصورة) أو (التخييليّة) إلى وجود (القوة الحسيّة) و (القوة العقليّة) و(القوة المصورة) وهي ((القوة التي تتوسط في التصور السيكولوجي القديم، ما بين الحس والعقل ، وتمارس نشاطاتها في مادة الصور التي تنطبع في الذهن مع عمليّة الإدراك الحسي))[٢]، وعليه فإن الكندي فهم (التخيل) على أنه قوة ابتكاريه تفيد من الحس إلا أنها تستطيع استحضار صور الأشياء (وبعد غيبة طينتها) وهذه القوة التركيبيّة هي التي تجعلنا ((نتخيل رجلا في هيئة الطير أو سبعا ناطقا))[٣].

يرى **الفارابي(ت ٣٣٩هـ)** في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) أن النفس الإنسانيّة تتجزأ إلى قوى خمس هي: (القوة الغاذيّة ، القوة الحاسة (الحواس الخمس)، القوة المتخيَّلة، القوة الناطقة، القوة النزوعيّة)، ويعرف الفارابي القوة المتخيَّلة بأنها قوة ((يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها))[٤]ونجد (الفارابي) لم يعطي معنى محدد للتخيل وطبيعته واكتفى بالتحدث عن الأثر الذي يتركه العمل الأدبي في المتلقي إذ يقول:((ويعرض لنا

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، الكندي: ١ ،١٦٧.

(٢) الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور:١٧.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية، الكندي: ١,٢٩٩-٣٠٠.

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي: ٨٧.

عند استماعنا الأقاويل الشعريّة عن التخيل الذي يقع عنها في أنفسنا شبيه بما يعرض عند نظرنا إلى الشيء الذي يشبه ما تعاف: فإننا من ساعتنا يخيل لنا ذلك الشيء أنه مما يعاف فتنفر أنفسنا منه فنتجنبه وأن تيقنا أنه ليس في الحقيقة كما خيل لنا فنفعل فيما تخيله لنا الأقاويل الشعريّة، وإن علمنا أن الأمر ليس كذلك، كفعلنا فيها ولو تيقنا أن المر كما خيله لنا ذلك القول، فأن الإنسان كثيرا ما تتبع أفعاله تخيلاته أكثر مما تتبع ظنه او علمه لأنه كثيرا ما يكون ظنه او علمه مضادا لتخيله فيكون فعله الشيء بحسب تخيله ل بحسب ظنه او علمه، كما يعرض عند النظر إلى التماثيل المحاكيّة للشيء و إلى الأشياء الشبيهة بالأمور))[1]، استند وأحال الفارابي إلى الأثر النفسي للتخييل ((وأثره النفسي عنده ، يشبه المحاكاة في الفعل التمثيلي المأساوي عند أرسطو ...وهذا يعني إن الفارابي يفهم التخييل على انه الإيحاء أو خلق حالة نفسيّة في ذات المتلقي ، هي القبول او النفور))[2]، فهو يقرب بين التمثيل والمحاكاة بكون وظيفتهما وان التخييل وهو غايّة المحاكاة.

كما يرى الفارابي أن العلم بالأشياء قد يكون ((بالقوة الناطقة وقد يكون بالمتخيَّلة، وقد يكون بالإحساس))[3]وتكون المعرفة بالقوة المتخيَّلة بطريقتين، أولاً بفعل القوة المتخيَّلة في ضوء ((تخيل الشيء الذي يرجى ويتوقع، أو تخيل شيء أو تمني شيء ما تركبه القوة المتخيَّلة، والثَّانِي ما يرد على القوة المتخيَّلة من إحساس شيء ما، فتخيل إليه من ذلك أمر ما أنه مخوف أو مأمول أو ما يرد عليها من فعل القوة الناطقة))[4]ويرى الفارابي أن هذه القوى هي في الأصل نفس واحدة، وتتكامل فيما بينها، فالقوة الغاذيّة هي شبه مادة القوة الحاسة، والقوة الحاسة هي صورة في القوة الغاذيّة، والقوة الحاسة هي شبه مادة للقوة المتخيَّلة، والمتخيَّلة هي صورة في الحاسة، والقوة المتخيَّلة هي شبه مادة للقوة الناطقة، والناطقة هي صورة في المتخيَّلة، والقوة الناطقة حسب

([1]) إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي:١٩.

([2]) المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، محمد عزام :١٧٨.

([3]) آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي: ٩٠.

([4]) المصدر نفسه:٩١.

الفارابي ((ليست مادة لقوى أخرى، فهي صورة لكل صورة تقدمتها، أما النزوعيّة فإنها تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيَّلة والناطقة))[1]إذن القوة المتخيَّلة هي مادة القوة الناطقة التي هي صورة للقوة المتخيَّلة.

أما **ابن سينا(ت ٤٢٨هـ)** فأعطى للظاهرة حظها الوافر خصوصًا في كتاب **(النفس)**، لأنه استطاع تمثل الفلسفة اليونانيّة وخاصة المواقف الأرسطيّة المتعلقة بالتخييل والمحاكاة، ثم نقل هذه المفاهيم ليبلورها في أرضيّة ثقافيّة جديدة هي الثقافة العربيّة الإسلاميّة ، وتجاوز رأى أرسطو حول التخيل بأنه (إحساس ضعيف) جاعلًا منه ثاني قوى الحس الباطن ومكانها مقدم الدماغ ويسميه (المصورة) حيث أنها ((القوة التي تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئيّة، وتبقى فيه بعد غيبة المحسوسات))[2].

وتجاوز ابن سينا المدركات البصريّة، ليستحضر التخييل الذهني القائم على الصور السمعية والحركيّة (الفعليّة) مركزًا على الطريقة التي يتولدها التخييل في النفس ((وطرق وقوع التخييل في النفس إما أن تكون بأن يتصور في الذهن شيء عن طريق التفكير وخطرات البال، أو بأن نشاهد شيئا فنتذكر به شيئا آخر، أو بأن يحاكي له الشيء بتصوير نحتي أو خطي أو ما يجري مجرى ذلك أو أن يحاكي له الشيء بتصوير نحتي أو خطي أو ما يجري مجرى ذلك أو أن يحاكي له صوته أو فعله أو هيأته بما يشبه ذلك من صوت أو فعل أو هيئة أو بأن يحاكى له معنى بقول يخيله لها، أو بأن يوضع لها علامة من الخط تدل على القول المخيل، أو بأن تفهم ذلك بالإشارة))[3] إذن فالتخييل عند ابن سينا لا يأتي بطريقة واحدة بل هو

وركز ابن سينا إذن في تعريفه للتخييل على جانبه الوظيفي وأثره النفسي أكثر مما ركز على عناصره الجماليّة، يقول ابن سينا: ((التخييل هو انفعال من تعجب، أو تعظيم، أو تهوين، أو

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر الفارابي :٩٢.

(٢) النجاة في المحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ابن سينا: ١٦٣.

(٣) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني: ٨٩-٩٠.

تصغير، أو غم، أو نشاط من غير أن يكون الغرض بالمقول إيقاع اعتقاد البتة))[1]وبهذا يستعيد جانب التصديق فمَفهُوم الصدق واللاّصدق في الإنتاج التخييلي يصبح بدون جدوى كما هو الحال في الشعر.

وأكد على تصور معرفي مهم، القوة المتخيَّلة من شأنها أن ((تركب بعض ما في الخيال مع بعض ، وان تفصل بعضها عن بعض))[2] وهذه الوظيفة تبرز الإمكانيّة والقدرة لهذه القوة الإبداعيّة والتركيبيّة ، لتشكيل أشياء جديدة ، و نلمح عند ابن سينا في كتابه «التعليقات»؛ إذ يرى إن الخيال يتوسط بين النفس المتهيئة لقبول المعرفة وبين العقل الفعال الذي يفيض المعرفة على النفس، مؤكد بأن للخيال دورة في التحصيل والاستنباط والتصور، فهو يعين كما يعين الحس في العلوم المختلفة كإدراك الأشكال الهندسيّة مثلا، إلا أنه، كما يرى ابن سينا، في العلوم العقليّة والأفكار الخالصة على خلاف ذلك[3]، ولقد أصبح للخيال، من منظور ابن سينا، دوره في المعرفة الإنسانيّة وفي بناء العلوم، وهو يعين كغيره من الملكات في إدراك الأشياء، وتقديم تصور حولها، وإن كان حضوره مقيداً بعض الشيء، لأنه في العلوم العقليّة وفي مجال الأفكار الخالصة يتأخر الخيال ويقصر عن فهمها، ويتقدم العقل لأداء مهمته في تشكيل وعي عقلي خالص عنها.

وعند صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) الذي يُعَد ذا المنظومة المعرفيّة إذ تتركز على ثلاثيّة المنهج القران والعرفان والبرهان أو النصَّ والكشف والبيان، يتجلى مَفهُوم الخيال لديه في ضوء تعريفه انه ((هو القوة التي تختزن الصور الموجودة في الحس المشترك ، ونبرزها وقت الحاجة))[4] وأطلق عليها لفظ (المصورة)، وقد ساق الشيرازي عدة أدلة على إثبات وجود قوة الخيال ومغايرتها للحس المشترك، منها إن وظيفة قوة الحس المشترك هي «القبول»، أما وظيفة الخيال فهي قوة الحفظ ومعناه أن الحس المشترك هي «القبول» ، أما وظيفة قوة الخيال فهي

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني: ٨٩-٩٠.

(٢) الإدراك الحسي عند ابن سينا، محمد عثمان نجاتي: ١٩٤.

(٣) ينظر: التعليقات، ابن سينا :٨٣-٨٤.

(٤) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي: ٢٦٦.

«الحفظ» ومعناه أن الحس المشترك حين يقبل الإحساسات الخارجيّة كاللمس والسمع، يقوم الخيال باختزان تلك الإحساسات ويلاحظ أن أساس القبول ومصدره هو الإمكان والاستعداد، في حين أن مصدر الخيال هو الوجوب والفعليّة. أي إن القبول هو تقبل شيء لم يوجد بعد، بينما الحفظ هو الحفاظ على شيء موجود، وهذا ما تفرد به الشيرازي عن ابن سينا[١]، وإن الحس المشترك يحكم على المحسوسات، بينما الخيال يحفظ صور هذه المحسوسات ولا يمكن أن يكون الشيء الواحد حاكما وغير حاكم في موقف واحد ومن جهة واحدة، ويتفق الشيرازي في ذلك مع ابن سينا الذي يرى أن صورة المحسوس تحفظها قوة الخيال، وليس لها حكم البتة، بعكس الحس المشترك الذي يحكم بجهة ما أو بحكم ما [٢]،لكن ابن سينا يذهب إلى ماديّة الخيال، بينما يؤكد الشيرازي على مفارقة قوة الخيال للمادة، حيث يقول: ((والعمدة إثبات أنها قوة جوهريّة باطنيّة غير العقل وغير الحس الظاهر))[٣].

الفرع الثالث : المتخيَّل في الفلسفة الغربيّة

قد أحدث **رينيه ديكارت**[٤] **(ت ١٦٥٠م)** تحولًا هائلًا في صيرورة الفكر الغربي إذ أكد على عد العقل أداة أساسيّة لاكتساب المعرفة، والملكة التي تعطي للكائن قيمة لوجوده، ولقد أقصى ديكارت المخيلة من فلسفته لصالح **الكوجيتو**[٥] لأنها تعتبر المخيلة عنصر يشوش على عمل العقل أو أنها خداعة لذلك اعتبر ديكارت أن المخيلة (سيدة الخطأ والضلال) وبذلك حكم على المخيلة بالتهميش وإن العقل هو وحدة صاحب السلطة ولا يمكن للحواس فضلًا عن قوة المتخيَّلة

---

(١) الشفاء، الطبيعيات، ابن سينا: ١٦٧.

(٢) ينظر:الحكمة المتعالية، صدر الدين الشيرازي: ٨ /٢٦٣.

(٣) المصدر نفسه :٨ /٢١٤.

(٤) رينيه ديكارت (١٥٩٦م– ١٦٥٠م) فيلسوف وفيزيائي ورياضي فرنسي ، يعد مؤسس الفلسفة الحديثة. ينظر: معجم أعلام المورد، منير البعلبكي:١٩٦.

(٥) (باللاتينيّة: Cogito, ergo sum) هو المبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان وهو عبارة عن قضية منطقية ترجمتها بالعربية(أنا افكر إذا أنا موجود).

في إدارة الأشياء وفهمها ((أن الأجسام ذاتها لا تُعرف حقاً بالحواس، أو بالقوة المخيلة، وإنما بالإدراك وحده. هي لا تُعرف لأنها تُرى، وتُلمس، بل لأنها تُفهم، أو تُدرك بالذهن))[١].

أما **كانت (ت١٨٠٤م)** فأكد على الدور الوظيفي المتميز والفعال للخيال في مختلف الأنشطة الإدراكية وأن للخيال سلطة خفيّة يتمكن من خلالها الربط بين الملكات، في ربط المدركات الحسيّة وبين آليات الإدراك الذهنيّة عن طريق التركيب بينها، وهو ما يجعل الخيال بوصفه وسيطاً ضرورياً بين الحس والفهم، انه العامل المشترك الذي يؤلف بينهما ، تأليفاً منتجاً وفاعلاً ، بمعنى أن المخيلة تبدع (رسوما تخطيطيّة) رموز تنتظم تحتها الحدوس الحسيّة، فلا يمكن أن نفكر في الدائرة دون رسمها في أذهاننا ولا نفكر في الزمان دون رسم خط مستقيم في مخيلتنا[٢]، ((ومعنى أن هذا المخيّلة تفرض على الحدس أو(العيان) الحسي عملا أوليا هو عبارة عن عمليّة تنظيم أو تأليف رمزي (تشبيهي) يكون بمثابة تمهيد للتأليف الذهني الذي ستحققه المقولات))[٣]، ويركز كانت على العلاقة القائمة بين الحس والعقل والخيال.

وتقدم الفيلسوف الفرنسي **سارتر**[٤] **(ت١٩٨٠م)** حول طبيعة الخيال /المتخيَّل من خلال كتابيه (الخيال imagination ١٩٣٦م) و(المتخيَّل L'imaginaire ١٩٤٠م)،فيعرف سارتر عمليّة التخيل او التصور imagination بأنها ((العمليّة التي تتولد عنها الصور في شعور الفرد))[٥].

---

(١) مقال في المنهج، ديكارت:١٩٢.

(٢) ينظر: من المخيلة إلى المخيال، محمد بوال، بحث منشور في مجلة مجلة الواحات للبحوث و الدراسات، العدد١٣، ٢٠١٣م ،ص١١٠.

(٣) كانت أو الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم: ٧١.

(٤) جان بول سارتر(١٩٠٥م-١٩٨٠م) روائي وكاتب مسرحي وفيلسوف فرنسي، زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية، من اثاره كتاب (الوجود والعدم). ينظر: معجم أعلام المورد، منير البعلبكي:٢٢٩،

(٥) المصدر نفسه:١٤٥.

يعد سارتر أن المِخْيَال مجموعة من الخصائص، **الأَوَّلى** تتمثل في كونه شكلًا من أشكال الوعي المتعالي، أما الخاصيّة **الثَّانِية** فتتمثل في أن موضوع المِخْيَال يعطى بطريقة مباشرة كما هو، أما الخاصيّة **الثالثة** فتتمثل في كون الوعي المتخيَّل يتجاوز موضوعه وينفيه[١].

ويكشف التحليل **الفينومينولوجي**[٢] لظاهرة الخيال حسب سارتر، عن نوعين من النفوس البشريّة، فهنالك ((نفوس تختار عالم الواقع، وهناك نفوس تختار عالم الخيال، أي أن هناك نفوسًا واقعيّة ونفوسا متخيلة))[٣]فالخيال عند سارتر هو ((موقف واختيار لعالم، أو هو بالأحرى انتقال من عالم الواقع إلى عالم يصنعه المتخيَّل بنفسه))[٤] فالمِخْيَال عند سارتر يطرح موضوعه كما لو كان عدمًا، ما يجعله رمزًا لكل فكر وحتى يكون الوعي قادرًا على التخيل يجب أن يكون حرًا. يستند **جليبر دوران (ت٢٠١٢م)**، في مقاربته للمتخيل، خاصةً في كتابه " البنيات الأنثربولوجيّة للمتخيل" إلى دراسة الأنثربولوجيّة التي يعرفها ((مجموعة العلوم التي تدرس الجنس البشري دون الاعتماد على أفكار مسبقة ودون الاعتماد على أفكار مسبقة ودون المراهنة على اونطولوجيا نفسيّة ليست في الواقع سوى روحانيّة مغلّفة او على اونطولوجيا ثقافيّة ليست عموما سوى قناع لموقف يربط كل الظواهر بعلم الاجتماع))[٥] ، إذ يرى جليبر دوران ان للفكر الغربي ((تقليداً ثابتاً هو التقليل من الأهميّة التكوينيّة للصورة الذهنيّة والأهميّة النفسيّة لدور الخيال))[٦]، لذا أوجب النظر على عد إن المِخْيَال بُعد أساسي من أبعاد الإنسان ، لذا حاول رصد مجموعة من المقاربات السابقة وقدم لها نقداً فوقف عند علماء النفس الكلاسكيين الذين خلطوا بين الصورة

---

(١) ينظر:المتخيل والتواصل، محمد نور الدين أفاية: ٢١.

(٢) الفينومينولوجية الظاهراتية ،هي فلسفة تقوم على العلاقة بين الفكرة والواقع ونقطة البداية عندها هي الخبرة الحدسية للظواهر، ثم الانطلاق من تلك الخبرة لتحليل الظواهر ، بدأت مع (هيجل)و(هوسرل) ومن أعلامها (هايدغر)و(سارتر)و(ريكور)،ينظر:المعجم الفلسفي ،جميل صليبا:٣٥/٢.

(٣) التحليل النفسي الوجودي، خديجة العزيزي :١٧٩.

(٤) المصدر نفسه :١٨٢.

(٥) الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، جيلبير دوران:٢٠.

(٦) المصدر نفسه:١١.

الذهنيّة والإدراك بما هو تذكر ورجع لما قدمه برغسون مستندا إلى آراء سارتر والذي تحول الخيال معه إلى ذاكره ، ووقف على أطروحات سارتر وباشلار لما لهما من اثر على الدَّراسات السابقة واللاحقة[١].

وإذ يهتم الناقد الأنثربولوجي بالكشف عن السياقات الثقافيّة والاجتماعيّة في المجتمع من خلال النصَّ الأدبي، الذي يساعد في الكشف عن اللاشعور الجمعي او المِخْيَال الاجتماعي المنبني على العادات والتقاليد والمعتقدات ، فالنصَّ ذو محمول ثقافي واجتماعي، وكما يرى جيلبير دوران فإنه لا يمكن الفصل بين العلوم الاجتماعيّة والدَّراسات الأدبيّة، وهذا ما يسميه بـ"المسيرة الأنثربولوجيّة" والتي يعرفها بأنها ((التبادل الدائم الذي يوجد على مستوى التخيل بين الغرائز الذاتيّة والتمثليّة وبين العوامل الموضوعيّة الصادرة عن المحيط الكوني والاجتماعي)) فقد درس المتخيَّل باعتباره منطقة تبادل بين مختلف الحقول المعرفيّة والأنطولوجيّة والأنثربولوجيّة والنفسيّة، وهو يعرف المِخْيَال بأنه((المسار الذي يتشكل فيه ويتقولب تصور شيء ما من خلال الحاجات الغريزيّة للشخص، والذي تفسر فيه التصورات الشخصيّة بالتكيف المسبق للشخص في محيط موضوعي)) فهناك تفاعل بين فعل التخيل، والمحيط الاجتماعي والمادي للإنسان، فالمِخْيَال حسب دوران هو ((مجموع الصور والعلاقة بين الصور المكونة ل أرس المال المفكر فيه لدى الإنسان المدرك لإدراكه L'homo-sapiens))[٢] ويشير المتخيَّل هنا إلى مجموع الصور والرموز ، كما يشمل مختلف ((المظاهر الفكريّة والعلامات الثقافيّة في حياة الانسان، ومن ثم يعتبر تراثا حضاريا ورصيدا تعبيريا مشتركا بين الإنسانيّة جمعاء منذ أقدم العصور وإلى الآن))[٣]ونستنتج في ضوء عرض الآراء والنظريات لدى فلاسفة اليونان والإسلام والغرب، ما يلي:

١) إن مَفهُوم المتخيَّل مر بمراحل تاريخية ومسار معرفي كان في بداياته في الحاضنة الفلسفية اليونانية، ولمع بمصطلح الخيال وقُدم كقوة حافظة وملكة إنسانيّة، ومن ثم ظهور اصطلاح التخييل، وهذا تم تأصيله مع الفلاسفة المسلمين خطط لها في مظهره الفلسفي الفارابي وابن سينا، والتخييل نابع نتيجة لأسباب مختلفة؛ عن طريق التفكير أو التذكر المشاهدة أو محاكاة

---

(١)ينظر: الأنثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، جيلبير دوران: ١١.

(٢) مخيال العنف في الرواية الجزائري:١٠٦.

(٣) الخيال والمتخيل، يوسف الإدريسي: ١٤٢.

بواسطة النحت أو التصوير، أو محاكاة بواسطة الصوت أو الفعل أو الهيئة، وعن طريق محاكاة بالقول أو العلامة الخطيّة، ولما له من الأثر النفسي على المتلقي.

٢) بعد أن استعمل الخيال كمُصطلح حضوره في الحقل الفلسفي التجريدي، انتقل مُصطلح المِخْيَال والمتخيَّل كحضور في البحث الأنثروبولوجي والاجتماعي، مع ظهور الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة، وصار نظاماً من الرموز والصور والتمثلات، وتميز بالحركية والفاعلية وقيمة معرفية.

٣) تلك الآراء والنظريات الفلسفية في المتخيَّل والمصطلحات الحافة به، أخذت مساراً في توظيف في مجال الدراسات الدِّينِيّة ومحاولات تطبيق حضور المتخيَّل في الفكر الدِّينِيّ، لاسيما الفكر الإسلامي إذ برز اتجاه فكري، ينظر إلى كلّ أمرٍ مذكور في التراث الإسلامي، ينظر إليه على أنه من وحي المتخيَّل، وبأنه مسكون بالخيال، وأنّ المقولات التي تراكمت عبر الأجيال ما هي إلا نتاج خيال خصب استطاع توسيع ما هو واقعي وضيق في إطار حدود معينة، ومن ذلك سعت إلى توظيف المقولات الفلسفية الإسلامية في إثبات وتمكين آراءهم كنظرية سكون المتخيَّل في الوحي.

المبحث الثَّانِي: التداخل المعرفيّ لمَفهُوم المتخيَّل

المطلب الأَوَّل: التداخل المعرفيّ للمتخيَّل

قبل الاشتغـــال في المتخيَّل ارتأى البحث في المُصطلحات الحـافة بمُصطلح، خـاصة الخيـــال والتخييل والمِخْيَال، هذه المُصطلحات التي تنتمي إلى جذر واحد، ولكن كل مُصطلح ينتمي إلى مجال معين ويحمل مفاهيم ودلالات خاصة.

أولًا: الخيال

عرفه الجرجاني بأن الخيال:((هو قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما اِلتفت إليها، فهو خزانة واسعة وممتلئة بالمشاعر والأحاسيس التي تنطلق وفق الدفقة التي تفرزها المدركات العقليّة))[١]، فالخيال قوة حسيّة تحفظ الإبداعات والمحسوسات في الداخل فهو خزانة واسعة وممتلئة بالمشاعر والأحاسيس التي تنطلق وفق الدفعة التي تقرها المدركات العقليّة والنفسيّة، وأنه الصورة الذي يستطيع من خلالها أن يرسم للفكر البشري مختلف الأنشطة سواءً ذهنيّة أو نفسيّة[٢].

والخيال يساعد في إيقاظ العواطف الكامنة لدى الإنسان، فهو قوة تنقله من تعامله مع ما هو سائد ومألوف إلى ما هو غير مألوف وسائد عن طريق تحقيقه لرغباته وطموحاته التي لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع فهو ((قوة داخليّة نفسيّة موجودة في كل إنسان سليم الآليات النفسيّة أو العقليّة وتظل هذه القوة في حالة كمّون حتى تجد ما يحثها على الخروج من الكمون إلى الظهور))[٣]أي أن الخيال قوة كامنة عند كل إنسان سليم وخروج هذه القوة للظهور يكون نتيجة لمحفزات ودوافع تدفعها للخروج من كمّونها.

ثانيا : التخيل

يعد التخيل قوة تساهم وتساعد الإنسان في الإنفتاح على عوالم أخرى غير العالم الحقيقي والموضوعي الذي يعيش فيه وعليه فقد((سمي التخيل تخييلًا في اللغة اليونانيّة من الضياء فإنه مشتق فيها منه، وكما أن الضياء يرى كل ما فيه وكل ما يحتوي عليه، كذلك يرى التخيل ذاته

---

(١) التعريفات:١١٤.

(٢)ينظر: المتخيل السردي في الرواية التاريخية، الشيماء لبصير :٩.

(٣)الخيال أداة للإبداع، الحسن الحايل:٣٠.

والفاعل له))[1]والتخيل هو ((قدرة الإنسان على رؤيّة وتشكيل الصور والرموز العقليّة للموضوعات والأشياء والإحساس بها بعد اختفاء المثير الخارجي))[2] وعليه فإن التخيل هو قدرة الإنسان على تشكيل الصور والرموز والإحساس بها بعد اختفاء المؤثرات الخارجيّة التي تحفزها على الظهور، فإن التخيل ينتج عنه تولد للصور خارج العالم المحسوس.

ثالثًا: التخييل

يشير لفظ التخييل إلى الأثر الذي يبقى في النفس والذهن فقد أشار عبد القاهر الجرجاني(ت ٤٧١هـ) إلى هذا المُصطلح، في قسم المعاني فيقول: ((إن الّذي أريده بالتخييل هاهنا ما يثبت الشاعر أمرًا غير ثابت أصلًا، ويدعي دعوى لا طريق إلى تحصيلها ويقول قولًا لا يخدع فيه نفسه ويرى بها ما لا ترى))[3].

والتخييل هو((تحويل للمسموع إلى مرئي أو ما يشابه المرئي من خلال النسق اللفظي وحده، وهو أمر لا يتحقق بغير استخدام الصور المحسوسة))[4]إنه مقترن بالمتلقي والذي يكوّن صورة ذهنيّة في ضوء تأثره وانفعاله بالصور الفنيّة، فالتخييل هو نتاج تفاعل المتلقي مع المبدع.

وقد استعملت في مجال الخيال من أجل خلق تخييل وإبداع وهي كما عرفها حازم القرطاجني:((الذي يدركه بالحس فهو الذي تتخيله النفس لأن التخييل تابع للحس))[5].

ويعرف التخييل على أنه ((انفعال ذهني لا واع تستجيب به النفس لمقتضى الصور الفنيّة، فتقوم بطلب موضوعها أو تنفر منه وتتفاداه، فهو نتاج تفاعل جمالي بين الشاعر والمتلقي يتمخض عنه وعي جديد بالعالم والأشياء))[6] وعليه فإن التخييل انفعال ينتج من الذهن دون وعي وذلك عن طريق الاستجابة للصور الفنيّة فتتقبله النفس أو تنفر منه.

وعليه يمكن ترسيم تلك مقاربة بين المُصطلحات الذات صلة بالمتخيَّل على غرار : المخيلة والخيال والتخييل والتخيل والمخيل((أما المخيلة فآلة مقرها الدماغ، والخيال هو النشاط الذي تقوم

---

(١) التخييل والشعر، يوسف الإدريسي: ٨٩.

(٢) التفكير وأنماطه ، رعد مهدي رزوقي وجميلة عيدان سهيل: ١١٠.

(٣) أسرار البلاغة في علم البيان : ١٩٨.

(٤) التخييل نظرية الشعر العربي، صلاح عيد: ٨٣.

(٥) منهاج البلغاء وسراج الأدباء:٩٨.

(٦) التخييل والشعر، يوسف الإدريسي: ٢٥.

به المخيلة فيتجلى ذلك النشاط صورًا ،أما التخييل والتخيل فيحيلان على كيفيّة تشغيل الصورة أو توظيفها بما هي نتاج الخيال في ترسيمة التواصل، فمن جهة الباث هو تخيل، و من جهة المتلقي هو تخييل، ومن جهة الكلام بحد ذاته/ الرسالة فهو مخيَّل))[١].

وفي ضوء ذلك فإن كل من المُصطلحات، الخيال، التخيل، التخييل، المتخيَّل، تشير بوصفها إلى لحظة نفسيّة إدراكيّة في العمليّة التخييليّة((فالتخيل يعني التمثل الذهني للموضوع المُخيل، والمخيل هو الفاعل للتخييل والباث للموضوع الخيالي، أما التخييل فهو الانفعال النفسي بالموضوع المخيل والانسياق الذهني والعاطفي لمقتضاه التأثيري))[٢].

المطلب الثَّانِي : علاقات المتخيَّل المعرفيّة

يقودنا البحث عن المتخيَّل واثر علاقاته المعرفيّة وتداخله مع بعض المفاهيم، من تلك :

اولاً : المتخيَّل والعقل

العقل بوصفه((جوهر مجرد عن المادة، وهو الذي يدرك المعاني الكليّة والحقائق المعنويّة))[٣]ويعد مصدر وعي الإنسان ومعرفته، وفي المسار الحديث أُعيد التفكير في المتخيَّل بوصفه احد شروط الوعي، فالمتخيَّل اليوم ((لا يُطرح بوصفه نسقًا موازيًا أو مقابلًا للعقل فحسب، وإنما كأحد شروط الوعي الإنساني سواء بمعناه التاريخي والأنثروبولوجي المباشر أو الأنطولوجي المركب))[٤]، ومن ربط المتخيَّل **بالعقل** ورأى أن هناك علاقة متينة بينهما و((بأن المتخيَّل مرتبط بشكل حميمي بالعقل والمعرفة، الأمر الذي يعني أنه لا توجد معرفة تخييليّة صرفة، لأن كل معرفة هي معرفة عقليّة في بنيتها أو طبيعتها، وما المتخيَّل إلا وسيلة لتفعيل وتحسين تلك الماهيّة))[٥] أي أن العقل ينتج المعرفة والمتخيَّل وسيلة لتفعيل وتحسين تلك الماهيّة فلا عقلاني وحده ولا متخيل وحده، وكلاهما يشكلان معرفة.

---

(١) الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلامي، لطيفة كرعاوي: ١٨.

(٢) التخييل والشعر، يوسف الإدريسي: ٨٩.

(٣) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري: ٥١٩.

(٤) المتخيل بين الائتلاف والاختلاف، عماد صولة:١٥.

(٥) المتخيل في الرواية الجزائرية من المتماثل إلى المختلف، أمينة بلعلى:١٨.

ثانياً: المتخيَّل واللغة

اللغة هي وسيلة التواصل بين البشريّة و الكاتب للإبداع والخلق والتعبير يمكّن منتج الخطاب من التعبير عن مكنونات النفس البشريّة ومن إستجلاء خباياها ورصد إحباطاتها وملذاتها، أفراحها وأحزانها فاللغة هي المادة الخام لرصد ذبذبات النفس البشريّة ورسم معالمها وسماتها وان اللغة وسيلة لكشف الفكر ومن مقتضياته وبوصفها معين لا ينضب من المفاهيم والمُصطلحات يتزود منه كل مجال معرفي حسب حاجته ،وان كينونة المعاني تتم من خلال وجود تمثله الصورة الذهنيّة لمدركات العالم الخارجي، ووجود آخر تمثله دلالة الكتابة على الألفاظ الدالة على الصور الذهنيّة وبذلك تكون اللغة هي الكاشف عن جوهر الخيال، والعاكس له على مرآة الوجود بعد أن كان حبيس العدم، ولولاها لبقيت المعاني في الذهن، ولم نتمكن من التعبير عنه[١]،((إن الصور الذهنيّة التي تنطلق من الخيال أو من الذاكرة، أو الصورة الفجائيّة التي تدخل الوعي هي أشباح صور... فهي لا تعبر عن شيء قبل أن يدخل فيها عنصر هام وهو عنصر إشاري ورمزي... فالإشارة شيء ضروري لخروج الخيال من ذاته من العدم إلى الوجود))[٢] لكن اعتبار الصورة الذهنيّة صورة لا تعبر عن شيء أمر فيه نوع من المبالغة والغلو فهذه الصور هي المادة الخام، والأساس الذي ينطلق منه المبدع للإبتكار والتفرد، ولولاها لغدت اللغة قوالب فارغة لا تعبر عن شيء، فاللغة أمر أساسي لنقل المعاني الذهنيّة والتعبير عنها، لكنها منفردة لا تعكس أي شيء[٣]،((والمتخيَّل مرتبط بحركة الصورة في النصَّ وتبايناتها وإيحاءاتها وإمكانات دلالتها ضمن مبدأ التماسك النصَّي، وعلى هذا الأساس يتحدد المتخيَّل بنمط تركيبه من العلاقات القائمة بين الصورة داخل النصَّ كله، وهي علاقات يحصل بها ما يسمى الانسجام، الحميم كما يقتضيه الأدب الحديث))[٤].

---

(١) ينظر: الخيال والتخيل عند حازم القرطاجني: رشيدة كلاع:٤١.

(٢) الإبداعي الخيالي، سامي أدهم :٥٠.

(٣) الخيال والتخيل عند حازم القرطاجني : ٣٧.

(٤) معجم السرديات ، محمد القاضي وآخرون:٣٧٢.

ثالثا : المتخيَّل والواقع

أنّ العلاقة بين المتخيَّل والواقع تنطلق من كون((المتخيَّل بناءٌ ذهنيٌ، أي أنه نتاجٌ فكريٌ بالدرجة الأَوَّلى، وليس إنتاجًا ماديًا، في حين الواقع هو معطى حقيقي وموضوعي، وإنّ المتخيَّل يحيل إلى الواقع ويستند إليه، في حين أنّ الواقع يحيل إلى ذاته))[١] ولأن المتخيَّل مستقى من طبيعة مجردة وغير ملموسة تبنى عن طريق الواقع وهو بناء فكري ذهني يمكن إدراكه من خلال الفكرة بينما الواقع معطيات حقيقيّة موضوعيّة في كونه يحيل إلى ذاته، ولأن((المتخيَّل نوعا من الممارسة لهذا الواقع))[٢].

وفي ضوء ذلك ، إنّ المتخيَّل نوع من الممارسة لهذا الواقع، وهذه الممارسة تكون في شكل إعادة إنتاجه وترتيب علاقاته أو تشكيله من جديد لأن طبيعة المتخيَّل مهمة بالدرجة الأَوَّلى لأن الواقع هو معطى حضوري يمكن أن يدرك بالحس وتلمس آثاره بالملاحظة العينيّة، في حين أن المتخيَّل بناء ذهني، خفي لا يدرك إلا بإعمال الفكر والنظر عدا المواد التعبيريّة التي يستعملها؛ لأنها تتكون من مجموعة من العلامات (الرموز اللغويّة)، التي تنتظمها بنيّة فنيّة وذلك للتعبير عن واقع معين يكون المتخيَّل فيه هو الحامل للواقع لأنه مرتبط به عضويا[٣].

رابعاً: المتخيَّل والتاريخ

إن التاريخ ((واقعًا ومسارًا وسيرورة موضوعيّة يشمل ما يجري في المجتمع من أحداث وتطّورات وصراعات منفصلة عن الّذات والنظرة الفرديّة))[٤]وان البُعد التاريخي يمثل إحدى المميزات الأساسيّة التي يتسم بها الوجود البشري، إذ تمثل حوادث الماضي في توجه مستقبله لتجسد له طموحاته لذا نجد حافظ على تراثه ودونه، أذن يندرج التاريخ ضمن الحقول العلوم الإنسانيّة فالتاريخ، إذن علمٌ ينصب على ماضي الإنسان، ويمثل بذلك محاولة لاستعادة حدث فريد

---

(١) جماليات المكان في قصص سعيد حورانية ، محمدي محمد محبوبة: ٣٩.

(٢) المتخيل في الرواية الجزائرية ، آمنه بلعلى :٥٥.

(٣) ينظر: فضاء المتخيل، حسين خمري:٤٤.

(٤) الّرواية التاريخية في الأدب العربي الحديث ، حسن سالم هندي إسماعيل: ١٨.

زال وانقضى وذلك من خلال استنطاق الآثار والوثائق المرتبطة به، ومعنى ذلك أن الحادثة التاريخيّة لا يتم التعرف عليها بشكل مباشر بل يعتمد المؤرخ على المخلفات الدالة عليها، سواء كانت إراديّة خلفها الإنسان كشاهد عليه للأجيال اللاحقة ، في ضوء ذلك ليس هناك عامل أحادي يجسم حركة التاريخ ويحكم العلاقات بين الأفراد والجماعات والثقافات، فالعامل المتخيَّل يلعب دورًا لا يقل أهميّة في ذلك نجد متخيل عند اركون يدل((على شيء مشكل تاريخيًا في الذاكرة الجماعيّة أو في الذهن، وهو قابل للاستثارة والتحريك كلما دعت الحاجة إلى ذلك وفي أي لحظة بشكل لا واعٍ))[١] يشير كون المتخيَّل متشكل في ثقافة المجتمع وهو قابل للتحريك لإن له طبيعة ديناميّة وحيويّة، وان اشتغال المتخيَّل داخل النصَّوص يخضع في الغالب إلى مجموعة من الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة الثقافيّة التي ينتمي إليها المِخْيَالي، في هذا السياق يقول هاشم صالح ((لا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخيّة الأحداث التأسيسيّة والشخصيات الكبرى المندمجة، لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس... وبالتالي فلا يستطيع ان يفهم إنها مشروطه بالتاريخ أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ ، وهذا هو معنى المِخْيَال أيضا (L,imaginaire)))[٢].

المطلب الثالث: مُصطلحات مقاربة لمُصطلح المتخيَّل

هناك اصطلاحات في تطبيقاتها العمليّة تكون قريبة أو مطابقة لمُصطلح المتخيَّل، وحتى تتبيّن العلاقة بين المتخيَّل والاصطلاحات القريبة منها لابد من التعريف بأهمها.

أولا : الفنتازيا: هو لفظ لاتيني الأصل يرجع إلى كلمة (phantasia) استعمله أرسطو وعنه انتقل إلى فلسفة القرون الوسطى للدلالة على الصورة الحسيّة في الذهن[٣]هذا لفظ قد يأتي

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي ،محمد أركون:١٢.

(٢) الفكر الإسلامي، محمد أركون :٢٠.(الهامش)

(٣) ينظر: معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة، والمهندس كامل :١٦٦.

((بمعنى المخيلة تارة، والخيال المبدع أخرى، كما يأتي للدلالة على الهلوسة والصورة المتخيَّلة))[١]،وأول من استعمله في الفكر الإسلاميّ هو الكندي، فقد وردت في رسائله الفلسفيّة، إذ قال:((إنّ التوهم هو الفنطاسيا، وهو قوة نفسانيّة ومدركة للصور الحسيّة مع غيبة طينتها، ويقال الفنطاسيا هو التخيل وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها))[٢]،ويلاحظ من كلام الكندي أن المُصطلح عنده بقي يتأرجح بين التوهم والخيال، بينما نجد (جميل صليبا) قد دمج المَفهُومين في حدّه (للفنطاسيا) فقال: ((ونحن اليوم نطلق فنطاسيا على كل تخيل وهمي، متحرر من قيود العقل أو كل فاعليّة ذهنيّة خاضعة لتلاعب تداعي الأفكار، أو على كل رغبة طارئة لا تستند إلى سبب معقول))[٣]، ومن أشار إلى أن مُصطلح الفنتازيا هو عمليّة تشكيل تخيلات لا تملك وجوداً فعلياً، ويستحيل تحقيقها[٤]والفنتازيا في أبسط تعريفاتها هي:((خرق للقوانين الطبيعيّة والمنطق، بيد أنها من ناحيّة أخرى تؤسس منطقها الخاص بها، الذي يعكس جوانب من "منطقنا" أو "قوانيننا" المألوفة))[٥].

---

(١) العجائبية في أدب الرحلات، الخامسة علاوي:٦٠.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية:١٦٧/١.

(٣) المعجم الفلسفي، جميل صليبا:١٨٦.

(٤) ينظر: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش:١٧٠.

(٥) أدب الفنتازيا مدخل إلى الواقع، ت. ي أبتر :١٠.

ثانياً : الأسطورة

الأسطورة، جذورها في اللغة: ((يقال: سطّرَ فلان علينا تسطيراً، إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل، وأسطورة: هي أحاديث لا نظام لها بشيء، ويسطر معناه: يؤلف ولا أصل له))[١] وفي لسان العرب ((الأساطير: الأباطيل، والأساطير: أحاديث لا نظام لها))[٢] ولها واقع صيرورة زمنيّة ((وللأسطورة واقع في الزمان الغابر ثم خرج واقعها عن الحقيقة وتجسّم كثيراً، فهي في الأصل كلمة تاريخ (History) ثم تحولت إلى أسطورة، ولما كانت مرتبطة بالمعتقدات فقد قابلت في العصر الحاضر كلمة ميثولوجيا (Mythology) والتي هي القصص والملاحم التي تتخذ من الآلهة وأنصاف الآلهة موضوعاً لها))[٣]و قيل في تعريفها: ((هي حكايّة مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معان ذات صلة بالكون والوجود، وحياة الأنسان))[٤]وبوصفها تفيد الأسطورة في الغالب مجموعة الحوادث القديمة المحفوفة بالمبالغات[٥]ولا تعدم أي أمة من الأمم، في تراثها، من الأسطورة، فـ((كل الشعوب عرفت الأسطورة والتقت عندها.. فهي تراث الإنسان حيثما كان وأينما كان على بعد المكان.. وعلى اختلاف الزمان، يلتقي الإنسان بالإنسان عند نسيج الأسطورة المتشابه الموحد.. ومنه يستمد الإنسان عطراً لا ينمحي، يذكره بقدرته على الخلق والمحاكاة والإبداع))[٦] وللأسطورة تجلياتها في بنيّة العقل الإنساني عامة، ومنه العقل العربيّ، وقد ظلت

---

(١) كتاب العين، الفراهيدي: ٢١٠/٧.

(٢) لسان العرب، ابن منظور: ٤١٩/٤. مادة (سطر).

(٣) المعجم المفصل في الأدب، محمد التتونجي: ٩١/١.

(٤) الأسطورة المصطلح والوظيفة، فراس السواح ، موقع معابر الألكتروني:
http://www.maaber.org/third_issue/mythology_1.htm

(٥) المصدر نفسه.

(٦) أدب الأسطورة عند العرب، فروق خورشيد: ٣.

فاعلة ومتفاعلة مع الموروث السردي العربيّ، ومع المتخيَّل في كتب السيرة والتاريخ وكتب العجائب والكونيات[١] ومن حيث الخصوصيّة والمعيار ((لا يعرف للأسطورة مؤلِّف معين، لأنها ليست نتاج خيال فردي، بل هي ظاهرة جمعيّة يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأملاتها، ولا تمنع هذه الخصيصة الجمعيّة للأسطورة من خضوعها لتأثير شخصيات روحيّة متفوقة تطبع أساطير الجماعة بطابعها وتحدث انعطافاً دينياً جذرياً في بعض الأحيان))[٢]، و((يحافظ النصَّ الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن، وتتناقله الأجيال مادام محافظاً على طاقته الإيحائيّة بالنسبة إلى الجماعة... غير أن خصيصة الثبات هذه لا تعني الجمود او التحجر لأن الفكر الأسطوري يتابع على الدوام خلق أساطير جديدة، ولا يجد غضاضة في التخلي عن تلك الأساطير التي فقدت طاقتها الإيحائيّة او في تعديلها))[٣]، كما أن الأسطورة تؤسس نسقاً ثقافياً يمكن بتتبعه أن نصل إلى المنظور الثقافي الذي شكّل رؤيّة العالم الخارجي عند خالقي الأسطورة ومتلقيها على حدّ سواء، وتشتمل الأسطورة على تراث تراكمي إنساني منفتح على مختلف الحضارات التي سادت ثم بادت، وبهذا تكون الأسطورة أشبه بالنصَّ المفتوح القابل دائماً للقراءة والتلقي والتأويل [٤].

ثانيا : الخارق : الخارق في اللغة : اسم فاعل مشتق من الفعل خرق، يقطن ذات البُعد الدلالي الذي يقطنه (العجيب)، ويدور معناه بمدار (التحير والدهشة والفزع)، فقد ورد في المعاجم العربيّة :

---

(١) ينظر: السرد العربي القديم، ضياء الكعبي: ٤٣.

(٢) الأسطورة المصطلح والوظيفة، فراس السواح ، موقع معابر الألكتروني:
http://www.maaber.org/third_issue/mythology_1.htm

(٣) المصدر نفسه .

(٤) ينظر: السرد العربي القديم، ضياء الكعبي: ٤٣.

((قد أَخْرقتُه أي أدهشته ، وقد خرِق خرقاً فهو خرقٌ : دَهِش، وخرق الظّبْيُ : دَهِش فلَصِقَ بالأرض ولم يقدر على النهوض ، وكذلك الطائر إذا لم يقدر على الطيران جزعاً ، وقد أَخْرقه الفزع فخَرِقَ))[1]واقرب التصور من حيث المقاربة هو دلالة على أمر معاجز الأنبياء وكرامات الأَوَّلياء،ضمن حديث الأمور الخارقة للعادة ، و((إن القرآن يقتص و يخبر عن جملة من الحوادث و الوقائع لا يساعد عليه جريان العادة المشهودة في عالم الطبيعة على نظام العلة و المعلول الموجود، و هذه الحوادث الخارقة للعادة هي الآيات المعجزة التي ينسبها إلى عدة من الأنبياء الكرام كمعجزات نوح و هود و صالح و إبراهيم و لوط و داود و سليمان و موسى و عيسى و محمد ص فإنها أمور خارقة للعادة المستمرة في نظام الطبيعة))[2]، تلك الحوداث الخارقة أوقفت الدَّراسات المعاصرة واتخذت منحى القراءة النقديّة لاسيما في دائرة الفكر الإسلاميّ، من تلك ما ذهبت اليه من كون المعجزة في الإسلام إنما هي تخييل لجملة من الأدبيات الواردة في ديانات مختلفة، استطاعت الخروج من أسر الواقع، وأسر النصَّ، فكان الحديث عن معجزات صناعيّة قائمة على التخيل والإفراط فيه، ولا يمكن القول بوجودها على ناحيّة صحيحة، بل يمكن القول بأن الإيمان هو الذي خلق المعجزة[3]، ويقول الجابري في هذا السياق:((هناك روايات تحدثت عن

([1]) لسان العرب، مادة(خرق).

([2])الميزان في تفسير القرآن: ٧٥/١.

([3])ينظر: المعجزة او سبات العقل في الإسلام، جورج طرابيشي :١٧٩.

أمور كثيرة نسبت إلى النبي صل الله عليه وسلم على أنها معجزات له، من النوع الخارق للعادة، وكلها أحاديث آحاد، ومعظمها من النوع الذي يتساهل فيه رجال الحديث))[١].

ثالثاً: العجيب والغريب

اقترنت هاتين اللفظتين اقتراناً تلازمياً، ومن الصعوبة الفصل بينهما، وربما تداخلا حتى استُعمِل أحدهما مكان الآخر، ولعّل انطلاق هاتين اللفظتين ((من أرضيّة لغويّة دلاليّة مشتركة، وهي الغموض وغير المألوف))[٢]،فكلمة العجيب احتوت في التراث المعجميّ العربيّ على وفرة وثراء دلاليّ على مختلف تصريفاته يورد ابن منظور معان اللفظة ((العُجْب والعَجبْ : إنكار ما يرد عليك لقلة اعتياده ؛ و العجب: النظر إلى شيء غير مألوف ولا معتاد))[٣] ، و يرى الراغب الأصفهاني (التعجب) : ((هو حالة تعرض للإنسان عند الجهل بسبب الشيء))[٤] ، ويعرف الجرجاني العجب ((انفعال النفس عمّا خفي سببه))[٥] والذي يبدو أن" العجيب" لا يحصل من الشيء المألوف، ومداره هو جهل سبب حصول ذلك الشيء، أما مُصطلح العجائبي بوصفه مصطلحاً نقدياً فهو جديد ووافد من الغرب ، ظهر له عدد كبير من الترجمات، منها (الفانتاستيك، الغرائبيّة، الخارق، الخوارقي، العجائبيّة، الفانتازيا) ويقدم تودوروف تعريفًا للعجائبي على النحو التالي: ((العجائبي هو التردد الذي يحسه كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعيّة فيما يواجه حدثا

---

(١) مدخل إلى القران الكريم ، محمد عابد الجابري: ١/ ١٩٠.

(٢) السرد الغرائبي والعجائبي، سناء كامل شعلان :١٩،

(٣) لسان العرب، ابن منظور، مادة (عجب).

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني: ٥٤٧.

(٥) التعريفات، الجرجاني: ٨٥.

فوق الطبيعي حسب الظواهر. إن مَفهُوم العجائبي إذا يتحدد بالنسبة إلى مَفهُومي الواقع والمتخيَّل))[1]وينفتح العجائبي أمام المطارحات الشعبيّة والحكايات والمتخيَّلات الوهميّة ، مما يسمح بتوغله في داخل المرجعيات التاريخيّة والدِّينِيّة والثقافيّة ويتغذى منها وتتغذى منه.

والغريب: ((الغامض من الكلام ؛ وأغرب الرجل: جاء بشيءٍ غريب ؛ والغربة : النوى والبعد ؛ وشأْوٌ مُغرِّبٌ : بعيد... والغُربةُ : النزوح عن الوطن والاغتراب))[2]، وقد عرّف القزويني الغريب في كتابه (عجائب المخلوقات) بقوله: ((الغريب كل أمر عجيب، قليل الوقوع، مخالف للعادات المعهودة والمشاهدات المألوفة، وذلك إمّا من تأثير نفوس قويّة، وتأثير أمور فلكيّة، أو أجرام عنصريّة، كل ذلك بقدرة الله تعالى وإرادته))[3]، وقد أورد الجاحظ في "البيان والتبيين"– في معرض حديثه عن تعريفات البلاغة – مقولة لـ(سهل بن هارون)، مفادها: ((أن الشيء في غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما أعجب كان أبدع))[4].

رابعاً :المُدّهش

ما يلحظه عند قص أثر المُدّهش في معاجم اللغة أنها لا تبتعد عن العجيب والخارق فهي في بعض دلالاتها تدخل في دائرة (التحيّر)، بل أن هناك من يعرفها بالخارق، فقد ورد في

---

(1) مدخل إلى الأدب العجائبي: ٤٤.

(2) لسان العرب، ابن منظور ، مادة(غرب).

(3) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، زكريا بن محمد القزويني: ١٠.

(4) البيان والتبين، الجاحظ: ٨٩.

اللسان:((الدَّهَشُ: ذهابُ العَقْلِ من الذَّهَل والوَلَه وقِيل من الفزع ونَحوِه ، دَهِشَ دَهَشاً فهو دَهِشٌ، ودُهِشَ فهو مَدهوشْ، ودهِش الرجلُ بالكسر، دَهشاً: تحَيَّرَ، ويُقال: دُهِشَ وشُده فهو دَهِشٌ ومشْدُوه شدْهاً، والدَّهَشُ: مثل الخَرَقِ))[1] ويقابل المُدّهش بالفرنسيّة (le feerique) وتعني ((كل ما يرتكز على حضور الجنيات ، وما يصحب هذا الحضور من خوارق وغرائب إما بتدخل السحر والسحرة او الكائنات فوق الطبيعيّة))[2]،استعمال مُصطلح المُدّهش في متن الخطاب الحداثي للدلالة مفادها الإحالة وجود وقائع وحقائق ، لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس، قائمة على الوهم والتخييل ، موجودة في القرآن كثيرا، ومثلت قصص الأنبياء مجالا خصبا لاكتشاف هذا العجيب والمدهش، أو الساحر الخلاب كما يسمونه أحيانا[3].

خامسا: الحكايّة الخرافيّة

الحكايّة الخرافيّة هي((حكايات موروثة شعبياً تتصف ببعض الأعمال الخارقة، ولكن دون حكايات الجان، تتعلق بشخص واقعي او حدثٍ او مكان، والشعب صاحب هذه الحكايّة يعتقد بأنها واقعيّة جرت في زمن ماضٍ، وتتصل برجال صوفيين او قديسين أثرت عنهم خوارق وكرامات، ولكن لم تبلغ حد الخيال المجنح ولم تخل كائنات فوق الطبيعيّة ولكن أغلبها وهمي))[4] والحكايّة الخرافيّة في صورتها الأَوَّلى: ((مجرد خبر أو مجموعة من الأخبار التي تتصل بتجارب روحيّة

---

(1)) لسان العرب، مادة (دهش).

(2))العجائبية في أدب الرحلات، الخامسة علاوي :٦٤.

(3)) ينظر: الفكر الإسلامي، محمد اركون: ٨٤، ١٨٨، ١٨٩، ٢١٦.

(4) المعجم المفصل في الأدب، محمد التونجي: ١ /٣٧٤.

ونفسيّة عاشها الناس منذ القدم))[١] ومن السهل((أن نعثر على بذور الحكايّة الخرافيّة في جميع أنحاء الأرض، فنحن نعثر عليها عند شعوب الحضارات القديمة، كما نعثر عليها عند البدائيين في عصرنا الحاضر، وقد كانت بعض الشعوب تمتلك موهبة خاصة في خلق الحكايّة الخرافيّة مثل الهنود والعرب والكلتيين، إذ صاغوها في صورة فنيّة))[٢] ، ولقد كانت الحكايات الخرافيّة ((ترتبط دائما بالأساطير وحكايات البطولة، كما أنها اقتحمت عالم الشعر الرسمي وعالم القصص والملاحم والروايات فأضفت عليها كلها حيويّة خاصة وجدة))[٣]،وفي ضوء ذلك اعتبرت بعض الفلسفات ((إن المِخْيَال او الخيال مشكل من الحكايات الخرافيّة والتصورات الوهميّة والحكايات الشعبيّة والعقائد الأسطوريّة))[٤].

ونستنتج في علاقة المتخيَّل بكل هذه الألوان، هي أن المتخيَّل يقطن تخوم تلك المفاهيم، وفي غياب ترسيم الحدود لابد أن يحدث تداخل لهذه الألوان المتتاخمة، وحينئذٍ لا عجب أن أياً منها يغذي ويتغذى على الآخر، مع احتفاظ كل منها بميزته التي يمتاز بها عن غيره، وفضلاً عن ذلك كانت قراءات المعاصرة المتبنيّة للحضور المتخيَّل في الفكر الإسلاميّ تعول على تلك المقاربة في إيرادها كمساحة واضحة وفاعلة، وتناولت كممارسة غطت عبر الأزمان قضايا الفكر الإسلاميّ وما زالت تعمل في تفعيلها.

---

(١) الحكاية الخرافية، ديرلاين، فردريش فون:٦.

(٢) المصدر نفسه:١١.

(٣) الحكاية الخرافية، ديرلاين، فردريش فون:١١.

(٤) متخيل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، حمادي المسعودي: ١٨٢.

المبحث الثالث : مَفهُوم المتخيَّل في الدراسات القرآنية المعاصرة

المطلب الأَوَّل: مصطلح المتخيَّل ومشتقاته في الدراسات القرآنية

ساهمت الدَّراسات المعاصرة بإيراد المتخيَّل في الفكر الإسلاميّ، وكان التعاطي وفق ذلك ضمن اتجاهات فكريّة تناولت المتخيَّل ومدى فاعليته وحضوره وموانع اشتغاله، وفي إطار ذلك حضر المتخيَّل ضمن فضاءات الفكر الإسلاميّ وشكل المُصطلح إشكاليّة ضمن أطروحات المفكرين من خلال تداخله مع مُصطلحات أخرى ، ونظراً لتشعبه مع مجالات متعددة ، لذا نبين لاهم من اهتم من المفكرين بمُصطلح المتخيَّل والإحاطة قدر الاستطاعة من استعمل الاصطلاح، استعمل محمد عابد الجابري مُصطلح (مِخْيَال) ويرى ان كلمة مِخْيَال فيها ((شيء من معنى الالة والوسيلة والأداة وشيء من معنى المبالغة (السلطة) ...لان المِخْيَال الاجتماعي هو عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر ، فهو كـ"منظار" نرى من خلاله " حقيقة الأشياء" أي نعطيها معنى))[1]، أما ما توجهه إليه محمد الجويلي لتوظيفه مُصطلح " مِخْيَال" لأن ((مِخْيَال على وزن مفعال ، صيغة اسم الالة في اللغة العربيّة ، وذلك ما نقصده في استعمال هذا المَفهُوم ، فما يهمنا هو الآلة التي بواسطتها ينتج العربيّ المسلم قديما الصور والتخيلات أي البحث في آليات التخيل في الحضارة العربيّة الإسلاميّة قديماً في المجال السياسي))[2]ونجد محمد لطفي اليوسفي يبرر استعماله المتخيَّل بدلًا عن مِخْيَال؛ لان اسم الآلة يدل على الجماد والميت ولا يفي بالحاجة ((ويمكن لمُصطلح متخيل أن يفي بذلك نتيجة كونه إنما يدل على حشد من الرموز والشخصيات التي تمد الطاقة الحركيّة بما به من تنظم التمثلات الفرديّة ان تعرفها على العالم))[3]، وهاشم صالح مترجم نتاجات (محمد اركون) يختار مُصطلح " متخيل" بوصف دلالته((تدل على شيء متشكل تاريخياً في الذاكرة الجماعيّة او في الذهن، وهو قابل

---

(1) العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته:١٦.

(2) الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي: ٢٤.

(3) فتنة المتخيل : ١ /٢٣.

للاستثارة والتحريك كلما دعت الحاجة إلى ذلك... ان المتخيَّل هنا عبارة عن شبكة من الصور التي تستثار في اي لحظة بشكل لا واع وكنوع من ردة الفعل))[1]، وبهذا المعنى يعد استحضار للقبليات المسبقة من الأحكام التي يكنها مجموعة اتجاه أخرى وتلك الأحكام التي تستحضر الراسخة في الوعي الجماعي تستثار في أي لحظة دعت الحاجة لها، ويوظف المغربي الميلودي شغموم مُصطلح (المتخيَّل) في كتابه (المتخيَّل والقدسي في التصوف الإسلاميّ) مبررا ذلك كون المتخيَّل مَفهُوم ((أوسع كمن دنيوي ،مَفهُوم يضم الوهم والضلال كما يضم الواقع والحقيقة))[2]مستعمل ذلك كمَفهُوم إجرائي، أي كمَفهُوم غير مطلوب لذاته، في ضوء الاضطراب والخلط الاصطلاحي لدى الكثير من الدَّراسات التي تناولت مُصطلح المتخيَّل والمُصطلحات الحافة به ، نستنتج أن استعمال المتخيَّل كمُصطلح حضوره في الحقل الفلسفي والنقدي بينما حضور مُصطلح المِخْيَال في البحث الأنثروبولوجي والاجتماعي، وكلاهما كان محط تناول في الدراسات القرآنية المعاصرة.

لذلك اختلفت الدَّراسات المهتمة في الفكر الإسلاميّ باستعمال المُصطلح، نجد هشام جعيط استخدامه مُصطلح (مِخْيَال) في سلسلة كتبه حول السيرة النبويّة ، وتبنى المنصف الجزار في (المِخْيَال العربيّ في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول) ووحيد السعفي في (العجيب والغريب في كتب التفسير ، ابن كثير انموذجا) وعلي المخالبي في كتابه (ادم والتاريخ) و عبيد خليفي في (صورة علي بن ابي طالب في المِخْيَال العربيّ الإسلاميّ) ومن استعمال وتبنى اصطلاح المتخيَّل في ضوء الدَّراسات التطبيقيّة نحو نتاجات بسام الجمل (ليلة القدر في المتخيَّل الإسلاميّ) و (جدل التاريخ والمتخيَّل : سيرة فاطمة) و باسم المكي في (المعجزة في المتخيَّل الإسلاميّ) و (متخيل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدس والقرآن الكريم) لـ محمد يوسف إدريس ، وسلسلة محمد كريم الكواز في متخيل الغيب الإسلاميّ .

([1]) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟:١٢.

([2]) المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي:٧.

المطلب الثَّانِي : الدَّراسات القرآنيّة المعاصرة وسماتها

وعلى أساس رصد نتاجات والممارسة التطبيقيّة، احتضنت مشاريع الفكريّة العربيّة على حضور المُصطلح المتخيَّل ودلالاته وضمن مساحة النقد في المشهد الفكري الإسلاميّ ووثقنا تلك الاتجاهات بضابطة الدَّراسات القرآنيّة المعاصرة.

القسم الأَوَّل : الدَّراسات القرآنيّة المعاصرة في ضوء قراءة أصوليّة منضبطة

يُقصد بالدَّراسات القرآنيّة المعاصرة في ضوء قراءة أصوليّة منضبطة: هي القراءة التي تخضع لشروط وضوابط تحكم عمل المفسر بوصفها تفترض البحث عن المعنى داخل النصَّ، مع الاستعانة بمعايير عقلائيّة وشرعيّة من خارج النصَّ أو من داخله والاستفادة من الظهور القرآنيّ وأساليب المحاورة العربيّة التي جرى عليها القرآن الكريم[١]،فقد أسس المنهج الأصوليّ في فهم النصّ القرآنيّ والاستنباط منه على مجموعة من الضوابط والشروط والقواعد ، ويعدّ التقييد بهذه الشروط أمراً ملزماً للحصول على قراءة سليمة للنص الشرعي وتخطي هذه القواعد والضوابط والشروط وعدم التقيد بها في القراءة والتفسير يؤدي الى تحريف النصّ عن دلالته.

والمعاصرة تعني: مواكبة التطورات التي تحصل في المجتمع من دون التأثر بالوافد الغربي، وتحديث وتجديد وسائل الفهم دون التخلي عن المبادئ التي نؤمن بها[٢] .

القسم الثَّانِي: الدَّراسات القرآنيّة المعاصرة في ضوء قراءة حداثيّة غير منضبطة

الدَّراسات القرآنيّة المعاصرة في ضوء **قراءة حداثيّة غير منضبطة** وهي القراءة التي اعتمدت في تطبيقها على النصّ القرآنيّ على مناهج العلوم الإنسانية، وفلسفات التأويل الحديثة، التي تبنى أصحابها فلسفات ومذاهب غربية حديثة ، محاولة تجاوز الأدوات والأصول المنهجية التراثية/التقليدية، في ضوء تسليط أدوات النقد الحداثيّ المستلهم من التجربة الغربية منطلقة في

---

(١) ينظر: نقد القراءات الحداثية القرآنية عند آركون، قاسم البيضاني: ١١٧، وينظر: مقولات حداثية، سعيد العكيلي: ٢٢٦

(٢) ينظر: قراءة دينية في قضايا معاصرة، حسان محمود عبد الله: ١٣٥.

التطبيق دون مراعاة طبيعة النصّ القرآنيّ ،ومراعاة الأدوات والشروط العلمية عند أهل الاختصاص.

والحداثة بهذا المعنى لا يمكن قبولها، فهي مذهب فكري جديد تأسس على وفق نظريات غربيّة تسعى لرفض الأفكار القديمة مطلقاً وإحلال أفكار جديدة محلها بغض النظر عن صحتها أو عدم صحتها[١].

ولعل من رادف بين القراءة المعاصرة والحداثيّة ناظرٌ إلى القراءة المعاصرة المتطرفة[٢]، وعلى أساس التفريق بينهما فلا يكون المعيار في قبول القراءة أو رفضها هو التحديد الزمني لتلك القراءة، فليس كل تعاملٍ معاصرٍ مع القرآن مرفوضٌ، ولكن القراءات المرفوضة هي ((تلك القراءات المرتبطة بفلسفة الحداثة التي تقوم على الآنيّة الزمنيّة، وعلى إسقاطات الفلسفات الغربيّة على النصَّ القرآنيّ مهما اختلفت طبيعتها عن طبيعته))[٣]، مستلهمه الأفكار والآراء من نتائج البحوث الاستشراقية النقدية في الفكر الإسلامي، ومحاولة لتفسير الإرث الإسلامي وفقاً لمقررات الفكر الغربي وإسهاماته.

ثانيا: سمات الدَّراسات المعاصرة غير منضبطة

وفي ضوء ذلك تميزت هذه القراءة التي اهتمت بالبحث في منظومة الفكر الإسلاميّ بعدّة سمات، على وفق مستويات منهجيّة، علميّة وفكريّة، وهي خليط من الفلسفات والإيديولوجيات، لذا نحاول الوقوف على ابرز ومعالم السمات وأهمها في مجال قراءاتهم للفكر الإسلاميّ.

١) **حاكميّة العقل** :إعطاء العقل سلطة مطلقة ،وكونه مصدراً رئيساً للفِكرِ وله القدرة الكاملة على استيعاب النصَّوص الدِّينِيّة وتحليلها وتقويمها، فضلاً عن ذلك جعل العقل الوريث

---

(١) ينظر: قراءة دينية في قضايا معاصرة، حسان محمود عبد الله: ١٢٨، ١٣٥.

(٢) ينظر :التواصل الحضاري ومَفهُوم الحداثة في قراءة النص القرآني، عمار التميمي: ٩، وينظر: القراءات المعاصرة في ضوء ضوابط التفسير: ٥٧.

(٣)القراءة الحداثية للنص القرآني، فاطمة الزهراء الناصري، بحث أُلقي في الندوة الدوليّة حول الحداثة الهويّة والثقافة ، في أبريل ٢٠١١م ، في جامعة محمد الْأَوَّل – الملكة المغربيّة.

للوحي بحجة أن النبوة أنهت دورها وحركتها التاريخيّة ليبدأ دور العقل، يقول حسن حنفي: ((ولا يعني اكتمال الوحي إلغاء الرسالات وإعدام الأنبياء، بل يعني أن العقل هو وريث الوحي، وأن الوحي قد أكمله وبه استقل الشعور))[1]وفضلا عن ذلك أكدت ضمن مشاريع على نقد العقل الإسلاميّ والضرورة القيام بدراسات حرة ولا مشروطة على ضوء معطيات الجديدة التي تمدنا بها الالسانيات وعلم الاجتماع وعلم التاريخ ... من اجل إعادة الاعتبار للعقل (الشفهي) الذي طالما همش من طرف العقل (الكتابي) ومن اجل التوصل إلى دور الذي يلعبه المِخْيَال والتأكيد على حضوره كمكون معرفي في تكوين الذات للجماعة البشريّة.

أنّ العقل في الفكر الإسلامي هو وسيلةٌ رئيسةٌ صالحةٌ للإثبات إلى صفّ البيان الشرعي، ولكن لا في نطاقه الواسع، فالعقل أداةٌ صالحةٌ للمعرفة، وجديرةٌ بالاعتماد عليها والإثبات بها، فيما لو أدّت إلى إدراك حقيقةٍ من الحقائق إدراكاً كاملاً لا يشوبه أيّ شكٍّ، فلا إفراط في الاعتماد على العقل حتّى فيما لا ينتج عنه إدراكٌ كاملٌ وجزمٌ ، ولا كفران بالعقل كأداةٍ للمعرفة[2].

٢) **أنسنة التراث الدِّينِيّ:** نظرة الاهتمام وفق هذا الاتجاه إلى الموروث الإسلاميّ التفسيري، على كون ممارسته واشتغاله وبقائه حاضراً في الوعي الإسلاميّ المعاصر، لذا عدّت التراث التفسيري، مقولات التراكميّة من النصَّوص حول النصَّ القرآنيّ إذ ألبستهُ ثوب القداسة ،فأصبحت مدخليّة معرفيّة للأجيال المتعاقبة[3]، وإذ لابد من قطيعة معرفيه مع الموروث حتى يتسنى من نقده والنظر فيه وعدت القرآن الكريم بنظر هذا الاتجاه قد تأنسن منذ أن تلفظ به النبي (ص) وتحول منذ تلك اللحظة من كتاب تنزيل إلى كتاب تأويل،

---

(1) من العقيدة إلى الثورة:١٢٤/٤

(2) ينظر :تاريخ الأصول ، مركز نون للتأليف والترجمة :٤٤.

(3) ينظر:في الائتلاف والاختلاف، ناجية الوريمي:٨٢ ، ينظر: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي، خالد غزال: ٢١٢ .

والمصدر الإلهي للنصوص لا يخرجها عن كونها نصوصاً بشريّة لأنها تأسنت، والنصَّ الخام المقدس لا يعنينا إلا منذ اللحظة التي تموضع فيها بشريّاً[١].

٣) **رفض التقديس للثوابت:** يذهب أصحاب هذه القراءة إلى أن إضفاء صبغة القداسة والتأكيد التي تميز بها النصَّ القرآنيّ ليست نابعة منه بل هي تاريخيّة، فمثلاً يعدّ نصر حامد أبو زيد النصَّ القرآنيّ انه خاضع للطروء والتحول فبعدما كان في طبيعته الأصليّة (نصاً لغوياً) تحول إلى شيء له قداسته بوصه شيئاً ؛أي حينما تصيّر المصحف إلى أداة زينة[٢]وبتقريب أن القدسيّة النصَّ ليست ذاتيّة بل أضيفت عليه، ولا يرى أي تعارض من استعمال المنهج اللغويّ التحليليّ عليه ،والخصوصيّة الأصليّة النابعة من إلهيّة مصدره، قال((قد يقال أن النصَّ القرآنيّ نص خاص ، وخصوصيته نابعة من قداسته وألوهيّة مصدره ، لكنه رغم ذلك يظل نصاً لغوياً))[٣]، فترى القراءة ،لزوم تفكيك التصور الذي يحمله الفكر الإسلاميّ عن القرآن الكريم، وتضيق مساحة المقدس حتى يتسنى إيجاد مساحة معرفيّة متحررة من سلطة المقدس ،فتعامل مع القرآن الكريم–بحسب هذه القراءة– على عدّه مقدساً أمر غير مسلّم به ،فلا يوجد شيء أو دليل يؤكد ذلك بحسب دعواهم[٤].

هذه الآراء خلاف ما هو واقع في منظومة الاحاديث التي تؤكد على مكانة القران وحث المسلمين على قراءة القران الكريم وتدبره، ويكفي القرآن عظمة ومنزلة وفخراً وشأناً أنه كلام الله العظيم، ومعجزة نبيه الكريم، وأن آياته تكفلت بهداية الناس في جميع أمورهم وشؤونهم، ﴿ هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾ ﴾[٥] ،وكمثال حول تقديس المسلمين للقران الكريم والحث على القران دلالة النصوص على أفضلية القراءة في البيوت

---

(١) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد ابو زيد:٩٢.

(٢) ينظر: مَفهُوم النص :١٢.

(٣)المصدر نفسه:١٨.

(٤) ينظر:الحداثة والقران، سعيد ناشيد: ٦٨.

(٥) آل عمران/ ١٣٨.

على القراءة في غيرها، ورد عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع): (إن البيت الذي يُقرأ فيه القرآن، ويُذكر الله فيه، تكثر بركته، وتحضره الملائكة، وتهجره الشياطين، ويضيء لأهل السماء كما يضيء الكوكب الدري لأهل الأرض. وإن البيت الذي لا يُقرأ فيه القرآن ولا يُذكر الله فيه، تقلّ بركته، وتهجره الملائكة، وتحضره الشياطين)[١]،وفق دلالة هذا الحديث، كيف أن المسلمين لم يولوا اهتماماً لقدسية القران الكريم؟.

٤) **توظيف ترسانة مفاهميّة:** اهتم الباحثون في مقاربة النصَّ الإسلاميّ بتدعيم ترسانة مفاهيميّة بمَفهُوم المتخيَّل الذي تمت بلورته في الدراسات الحديثة وفي ضوء ذلك حُشّدت حزمةٌ من المناهج الغربيّة ومنجزات العلوم الإنسانيّة ومنهجياتها كالألسنيّة، وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا والتحليلات الفلسفيّة الجديدة.

٥) **الرؤيّة الإسقاطيّة:** تميزت بعض القراءات الحداثيّة بالمنهج الإسقاطي وهو((عبارة عن تفسير الوقائع والنصَّوص بالإسقاط، أي أسقاط الواقع المعيش على الحوادث والوقائع التاريخيّة فهو تصور الذات في الحدث او الواقعة التاريخيّة))[٢] و((تفسير الأوضاع والمواقف والأحداث بتسليط خبراتنا ومشاعرنا عليها ، والنظر إليها من خلال عمليّة انعكاس لما يدور داخل نفوسنا))[٣]ويدخل في ضوء ذلك جميع القبليات الفكريّة التي تؤدي لتكوّن رؤيّة منسجمة مع المكون الثقافي للشخص، ((من خضوع الباحث لهواه وعدم استطاعته التخلص من الانطباعات التي تركتها لديه بيئته الثقافيّة المعينة))[٤]، وهذه الرؤيّة تقترب من منهج التفسير بالرأي. :

---

(١)الكافي، محمد بن يعقوب الكليني : ٢/ ٦١٠.

(٢)مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن، حسن عزوزي: ٣٣.

(٣) موسوعة علم النفس، أسعد رزوق :٤٠.

(٤)التراث والتجديد، حسن حنفي: ٩٠.

٦) **الرؤيّة الإلتقاطيّة:** وهو انتقاء رؤيّة معينة من بين النظريات والآراء المطروحة في أي حقل من حقول المعرفة[١] والاعتماد على بعض الآراء أو الاعتماد على بعض الروايات لتأسيس رؤيّة، لذا برزت الرؤيّة الإسقاطيّة بوضوح في كتابات المستشرقين والمتغربين وبعض الإسلاميّين، فأتبع المستشرقون والمتغربون منهج التشكيك بما هو قطعي وخصوصاً تشكيكهم بالوقائع التاريخيّة المرتبطة بتاريخ القرآن، وأسقاط الرؤيّة الغربيّة الماديّة على القرآن الكريم كالتعارض بين العلم والكنيسة، والتحريفات في العهد القديم والجديد، وغيرها من المبتنيات الفكريّة عند الغربيين[٢].

(١) ينظر: الدين والافكار الالتقاطية (القراءات المتعددة والبدع) مقال منشور في موقع الشيخ مصباح اليزدي.

(٢) ينظر:التأويل والهرمنيوطيقا، محمد تقي فعالي: ١٦-١٩.

الفصـل الثانـــي

المُتخَيَّل في الدِّراسات القرآنية المعاصرة

(الأساليب والمرجعيات)

المبحثُ الأوَّل :أساليب المُتخَيَّل في الدِّراسات القرآنية المعاصرة

المبحث الثاني : مرجعياته من خارج الفكر الإسلامي

المبحث الثالث: مرجعياته من داخل الفكر الإسلامي

توطئة الفصل الثَّاني

أن الناظر للمشهد الفكر الإسلامي يلاحظ موجه من الكتابات التي انصبت على دراسة النص الديني قراءة وتأويلا ونقدا ، وهذا الاهتمام بالنص الديني منذ قرن ونصف القرن تقريبًا، كان مع حركة النهضة والإصلاح الديني ، وشكل هاجسًا للفكر الإسلاميّ ، ومما برزت نتيجة لذلك مشاريع فكرية متعددة التوجهات والآيديولوجيات ،سعت إلى تقديم قراءات ورؤى في تعامله مع التراث والاشتغال مع النص الديني ، والتعاطي مع المفاهيم المؤسسة في مجال الفكر الإسلاميّ أو محاولة زج ومزاوجة أو إدخال مفاهيم غربية للساحة الفكر الإسلامي ،أو إبراز مفاهيم مغيبة لم تنل حضها كفاية من الدرس والبحث.

انطلاقًا من ذلك في التعامل مع الأثر المتقدّم للمتخيّل((ظهرت خيوط لاتجاه فكري معيّن منذ سنواتٍ قليلةٍ في بعض الجامعات، ينظر إلى كلّ أمرٍ مذكور في التراث لا يتلاءم مع ذوق الباحث أو العقل الجمعي لفئة ممّن يحملون نمطًا ثقافيًا أو أيديولوجيا معينا، ينظر إليه على أنه من وحي الخيال، وركز هذا الاتجاه على أن ينظر إلى التراث الإسلامي بأنه مسكون بالخيال، وأنّ المقولات التي تراكمت عبر الأجيال ما هي إلا نتاج خيال خصب استطاع توسيع ما هو واقعي وضيق في إطار حدود معينة، والخروج به إلى فضاءاتٍ رحبةٍ غير منظورة من قبل المصدر، وإما أن يكون ما جاء في التراث عبارةً عن اختلاق لا علاقة له أصلا بالواقع))[1]،واندرج المتخيل ضمن مشاريع عديدة وتحت مسميات مختلفة من قبيل المتخيل الديني والسياسي والاجتماعي، سعت الدراسات في بلورته ببيان أثره على هُوِية الشُّعوب وما تحمله من تصورات، وابرزت مدى الدور الذي يلعبه في المعتقد الديني ومستوى تأثيره على الافراد والجماعات منعكساً على تصوراتهم وافعالهم ، وكذلك أُبرزت مكانته في الفكر الإسلامي في ضوء الخطاب التفسيري وآراء علماء الإسلام التاسيسية، وكان المنحى إظهار المتخيل بوصفه منتجًا و مساعدًا رئيسيًا في تشكيل الثقافي والتصورات الذهنية بحسب مقتضى تجلي المتخيل في مفهوم معين.

---

(1) اشكالية المتخيل في التراث الإسلامي، عدنان هاشم الحسيني: ١١٥.

المبحثُ الأَوَّل : أساليب المتخيَّل في الدِّراسات القرآنية المعاصرة

تمكن البحث من رصد بعض اهم الأساليب في ممارسة المتخيَّل، لدى القراءات النقدية التي يستدلون بها على وقوعها في الفكر الإسلاميّ، ومن تلك الأساليب:

الفرعُ الأَوَّل :أسْلُوب التَّناص

من الأساليب الأكثر شيوعاً واستعمالاً في الطرح لدى المستشرقين والحداثيين من حيث التوظيف على موضوعات القران الكريم، والقول في مساهمة النصوص السابقة كالتوراة والإنجيل في تشكيل النص القرآني، أو مرجعيات أخرى، وهذا الحضور كما يُدعى عمدّ إلى توظيف المتخيَّل باسترفاد أسلوب التناص وضمن الاشتراك في تقنيات الخطاب من المشابهة والمماثلة، في الأسلوب والعبارات والقصص والأفكار الرئيسية.

ومصطلح (**التَّناص**) من المصطلحات الحديثة التي تم التواضع عليها في مجال الدراسات الأدبية والنقدية هو أكثر هذه المصطلحات شيوعاً وانتشاراً في مجال الدراسات النقدية الحديثة، ويُمثل أحد المفاهيم المركزيّة النقديّة التي تشكل بؤرة تتولد فيها المصطلحات التي تدور حول النصّ وفهمه، وعُرف بانه ((عمل تحويل وتمثيل عدة نصوص يقوم بها نص مركزي يحتفظ بزيادة المعنى))[١]،ونجد رولان بارت وسع في تقنيّة التَّناص بوصفه أحد النقاد المتأخرين، إذ يؤكد أن((التَّناص يمثل تبادلًا حوارًا ورابطًا فعالًا بين نصين أو عدة نصوص، في النصّ تتصارع عدة نصوص مع بعضها البعض فيبطل أحدهما الأخر))[٢].

ونلمح أن التَّناص يمثل أتحاد مجموعة من النصّوص وتحاورها مع بعضها البعض، وبهذا التفاعل ينتج لنا نص جديد، ومن ثمَّ تتولد لنا نصوص متجددة ممزوجة بنصوص قديمة أو ويراد بهذا المصطلح نقدي وجود تشابه بين نص وآخر أو بين عدة نصوص، قد اتسع مَفهُوم التَّناص، وأصبح بمثابة ظاهرة نقديّة، جديرة بالاهتمام وشاع لدى النقاد الغرب فضلًا عن العرب.

وبالرغم من الاهتمام الفكر الغربي بالدراسة التَّناصيّة في المناهج الدرس الأدبي، إلا هناك طفرة وانتقال إلى دائرة النصّ المقدس وعدّه احد أبعاد النصّ الأدبي، مما حدا بالباحثين الغربيين إلى معالجة النصّ القرآنيّ بتلك المناهج النقديّة، لاسيما الفكر الاستشراقي في منتصف القرن

---

(١) التناص نظريا وتطبيقيا، أحمد الزعبي:١٧.

(٢) التفكيكية في الخطاب النقدي، بشير تيرويت وسامية راجح: ٦٠.

التاسع عشر واتبعه في ذلك الباحثين المستغربين، إذ تمثل في التشكيك في أصالة ومصدريّة النصّ القرآنيّ والتقليل من شأن تفرده وتميزه، والإلحاح على استعارة أكثر عباراته ومعارفه من التوراة والإنجيل، يقول نولدكه :((إن الإسلام في جوهره دين يقتفي آثار المسيحيّة أو بعبارة أخرى إن الإسلام هو الصيغة التي دخلت بها المسيحيّة إلى بلاد العرب كلها))[١]،وهذه التهمه الصقها نولدكه بالإسلام وبالنبي محمد (ﷺ) ليست بجديدة، كما اتهم المشركون بها قديما النبي الأعظم، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾ [٢]واعتبر جولدزيهر بأن النبي محمد(صلى الله عليه وآله وسلم) لم يأت بجديد، وأن الإسلام ما هو إلا نوعاً من الأفكار والآراء الهلينستيّة والتيارات والآراء الهنديّة والأفلاطونيّة الجديدة إلى جانب العناصر اليهوديّة والمسيحيّة، قال:((تبشير النبي العربي ليس إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينيّة عرفها واستقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهوديّة والمسيحيّة وغيرها التي تأثر بها تأثرا عميقا))[٣]هذا المزيج المنتخب يدخل في دائرة التشكيل التَّناصي وهذا توظيف مشوش ومضطرب في تفكيك النصّ الدِّينِيّ.

ويعد المتخيَّل في طول التوظيفات لدى الدِّراسات المعاصرة من حيث اشتغال المتخيَّل الإسلاميّ وكما يقررون بعدّه واعتباره((مجال المتخيَّل الإسلاميّ مجالاً تناصياً بامتياز، إذ نهل أساسًا من النصّين التأسيسيين للثقافة الإسلاميّة، وهما القران والحديث النبوي، وكذلك ما أختزل في المتخيَّل الجمعي من رواسب فترة ما قبل الإسلام، واقتبس أيضاً العديد من التصورات من ثقافات عديدة واديان مختلفة))[٤]،وهذا يعني التأكيد على تشكيل المتخيَّل للأفكار والمفاهيم بواسطة التداخل التَّناصي من روافد خارجيّة وداخليّة، ومنها إخضاع النصّ القرآنيّ لتلك الآليّة، كما ذكر أركون ((التداخليّة النصّانيّة بين القران والنصّوص الأخرى التي سبقته))[٥]وأن الخطاب القرآني قد

---

(١) تاريخ القران، تيودور نولدكه: ٩.

(٢) النحل/ ١٠٣.

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام، جولدزيهر: ١٢.

(٤) الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلامي، لطيفة الكرعاوي :١٥٦.

(٥) القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:٤٠.

صيغ أو ركب بصفته جهدًا ذاتيًا مبذولًا لرفع نفسه إلى كلمة الله الموحى وسلطته مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى، السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى[١].

لا يمكن التسليم بمقولة التناص بين القران الكريم والنصوص السابقة عليه، ضمن حيثية التماهي والاستدلال بل الإقرار أنّ العلاقة القران الكريم بالنص المقدس ليست علاقة اقتباس بل علاقة تناص قائمة على المشاكلة والاختلاف، والتفاعل بين نص ونص آخر والمفضي إلى وحدة النص الإلهي[٢]، فضلاً عن ذلك إن تلك القراءات غير ناظرة إلى تأسيسات النصّ القرآنيّ لواقع مختلف من حيث المغايرة وتصحيح للنصوص السابقة، وان جاء متفقاً بعض مع ما في الكتب السابقة وهذا يستوجب التصحيح والتقويم والاستدراك في الفائدة، لا سيما في التوراة و الإنجيل فلأنهما من مصدر واحد هو الله تعالى، وتلك الكتب السماويّة تأتي في سياق تعدد الرسالات ووحدة الهدف في الهدايّة، وعن أمكانيّة و((فاعليّة خاصة بالقران، يعيد بها إنتاج ما يحيل إليه ويضعه داخل سياق جديد وفضاء دلالي مختلف ينزع عنه تاريخيته وقدمه الزمني، ويخلق فيه طاقة تأثير وفاعليّة جديدة تخدم حدث الوحي الجديد من مسعاه لانتزاع الاعتراف وخلق حيزه الوجودي الخاص))[٣]وقد أورد ذلك القُرآن الكرِيم بشكل صريح ،قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِ ۚ فَٱسْتَبْشِرُوا۟ بِبَيْعِكُمُ ٱلَّذِى بَايَعْتُم بِهِۦ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿١١١﴾ ﴾[٤]و في قوله﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا ﴾ [٥]وفي قوله تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ

---

(١) القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:٢١.

(٢) القراءة الحداثية للنص القرآني ، حكيم السلطاني :٢١٥.

(٣) النص الديني في الإسلام، وجيه قانصو :٤٠٦.

(٤) التوبة/ ١١١.

(٥) المائدة/ ٤٨ .

ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾ [1]والخطاب القرآنيّ صريح على وحدة المصدر وانه غير منعزل عن سياق الرسالات السابقة.

الفرع الثَّانِي: أسْلُوب الرمز

من الأساليب التي توسل بها الخطاب الحداثيّ في ربط المتخيَّل بالرمزية والقول بتمظهرها في النص القرآني، ضمن أسلوب نقل ما هو محسوس إلى ما هو مفارق متعالي، موظف بطريقة خاصة غير معهودة في أنظمة الكلام، إذ يرى محمد أركون أنّها صفةٌ لازمةٌ للغة الدِّينِيّة، فيفترض ضرورة وجود نظامٍ رمزيّ، أو بناء لغويّ ذي طبيعة أسطوريّة موازٍ للغة الاعتيادية وغير مفارقٍ لها، يشترك معها في كلماتها وعباراتها لكنّه يحيل إلى دلالات أخرى لا يحويها معجم اللغة، ولا يمكن الكشف عنها إلّا باللغة الأسطوريّة الخاصّة بكلّ مجتمع أو أمّة[2].

والرمز في اللغة :الإشارة والإيماء[3]، وفي الاصطلاح الأدبي: هو تفاعل بين شيئين وأحداث علاقة بينهما من خلال جعل أحدهما إشارة لشيء محذوف فيكون أحدهم ظاهر والآخر خفي[4]، والرمز في النصّ الأدبي يعمل((على جعل نشاط الكلمات غير اعتيادي في نسيج اللغة الروائيّة فيأتي المعنى مضعفاً ومكثفاً ومشحوناً بالدلالات المتعارضة إلى أقصى حد ضمن هذا المركب الفني نتيجة لهذا النشاط اللغوي الرمزي))[5] والرمزيّة ((كلمة لا تقصد بذاتها، ولا تستعمل للمعنى الذي وضعت له، ولكن لعلاقتها بحقيقة أخرى، تثيرها هذه الكلمة في النفس، فالنهر يرمز إلى القدر، والليل يرمز إلى الظلم، والطائر يرفرف في الفضاء رمزًا للحريّة، وهكذا))[6] والرمز في دائرة الدِّراسات المعاصرة ((بعدٌ من أبعاد المتخيَّل الإنساني، وجزءٌ من تركيبة الفرد والجماعات

---

(1) الأعراف/ ١٥٧.

(2) ينظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون: ١٨٧ وما بعدها.

(3))ينظر: لسان العرب: ٣٥/٦.

(4))ينظر: اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص، رسالة ماجستير ، جامعة الشلف، الجزائر، أسية متلف: ٦١.

(5) المصدر نفسه: ٨١.

(6)) المبادئ التربوية والأسس النفسية في القصص القرآني، شاهر ذيب أبو شريخ:٢٢.

النفسيّة التي تتيح لنا، بعد الكشف عنها، فهم الآليات العميقة لكيفيّة اشتغال المجتمعات البشريّة وحركيتها، واستيعاب حقيقة ثقافتها، التي هي ليست خزانًا من المعلومات والمعارف، بل نظام سيميائي، يشتغل بواسطة الرمز، لمد النصّوص بالنماذج الشكليّة لتركيب رؤيته وفهمه للعالم الظاهر والخفي))[١]والمتخيَّل في دائرة الرمز يكون وفق نظام يتأسس عليه وأنه ((لا مناص من للمتخيل من الاستناد إلى الرمزي من اجل التعبير عن وجوده، فالمتخيَّل يفترض بالضرورة نظاماً رمزياً يتأسس عليه. وكذا الأمر بالنسبة إلى الرمزي الذي يفترض مقدرة تخييليّة يتجلى من خلالها))[٢]، ومن هذا المنطلق أن العلاقة بين ((الرمز والمتخيَّل قائمة على منطق التلازم، فالواحد منها يستدعي الآخر كي يحقق ماهيته، فإذا بالعلاقة بين هذين المَفهُومين دائريّة، فوجود المتخيَّل أو الرمزي يقتضي وجود الآخر))[٣] لذا عُد الرمز عنصرًا من العناصر المُشكّلة للمخيال ((والرمز له علاقة سببيّة بين داله ومدلوله، فهو ليس إعتباطيًا عشوائيًا، بل يقوم على عقد إجتماعي فهو ليس معطى طبيعي، أي للرمز علاقة بشكل أو بآخر مع موضوعه))[٤].

وارتبط اهتمام الاتجاه الحداثيّ بإبراز دور العامل الرمزي وهو عنصر دينامي متغّير؛ لكونه يخلق قراءةً جديدةً و يحتاج دومًا إلى تفسير، ولما له القدرة على إنتاج المدلولات بصورةٍ دائمةٍ ومتحّركةٍ ومتغّيرةٍ، وأن النظام الرمزّي يخضع للقراءة البشرّية، أي الانقطاع التاّم بين خالق النص وقارئه ليمارس ذلك القارئ سلطته في تأويل تلك الرموز بحسب السياق الثقافّي لذلك النص.

والبعد الرمزي يجعل النصّوص القرآنيّة، تحتمل العديد من القراءات الممكنة وتخلع على النصّ احتمالات وإمكانيات افتراضية عديدة للمعنى والدلالة، وهذا يأتي في طول القول برمزيّة النصّ الدِّينِيّ، لدى المدارس الغربية التي انطلقت في القراءة الرمزية للكتاب المقدس و من مبدأ أن الكون كله مليء بالرموز، يقول أورجيانوس(ت٢٥٤م) الذي ((أعتبر النصّ الدِّينِيّ بمنتهي

---

(١) النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، وجيه قانصو:٢٦٩-٢٧٠.

(٢) متخيل أحداث قصص الأنبياء والرسل:٧٦.

(٣) المصدر نفسه:٧٦.

(٤) الحكاية في المخيال الإجتماعي الجزائري، شوشان زهرة: ٣٢.

الغموض فلا يمكن التعبير عنه بغير الرموز، فالمقاربة الرمزيّة هي التي تقدم لنا المفتاح لفتح أقفال المختبئ وراء النصّ))[1]،ويستدعي ذلك فتح المجال لنسبيّة الفهم وعدم وجود حقيقة ثابتة لفهم النصّ، ويكون القارئ هو الذي يعطي المعنى الّرمز بحسب فهمه وإسقاطاته على واقعه وان اختلف عن القارئ الآخر، فمثًلا تتعّدد القراءات لرمزّية الكهف في قّصة أصحاب الكهف، فيذكر **سعيد الغانمي** عّدة قراءات للكهف، فقال: ((فالكهف موضوعةٌ غنّيةٌ معقّدةٌ مليئةٌ بالرموز الأدبّية، ويمكن تفسيرها تفسيرات متعددة تاريخّية وسياسيّة ونفسيّة وصوفيّة. فقد كان الكهف مأوى الإنسان الأوَّل قبل بناء المدن حيث كان الإنسان يتنافس مع الحيوانات. وهو يحمل في داخله ما يمكن أنُ يرمز به إلى ظلمة الّرحم في التحليل النفسّي. كماُ يمكن أن يفّسر باعتباره مصدَر من يقود القطيع الحيوانّي إلى عالم الفضاء الإنساني المنفتح كقائٍد سياسي. وبالطبع هناك الصورة الصوفّية للكهف التي ترمز للاستنارة، أو حتّى للانتصار على الزمن، كما في قّصة (النائمين السبعة) في الأدب البيزنطي أو (أصحاب الكهف) في القرآن الكريم))[2].

كما بالغ بعضهم في عدّ إبليس هو مجّرد رمز وقع ضحّية المخيال الأسطورّي للصراع بين الخير والشّر، فيقول **صادق جلال العظم** تحت عنوان ((مأساة إبليس)) ((كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسّميات حقيقيّة موجودة ولكّنها غير مرئيّة. إن تركيب اللغة يتطلّب منّي بطبيعة الحال أن أكتب وأتكلّم بطريقة معيّنة توحي في الظاهر وكأن الشخصّيات التي أذكرها موجودة بالفعل، ولكن يجب ألّا يخدعنا هذا الوهم اللغوّي.... كذلك عندما نقول: طرد اللهُ إبليس من الجّنة. يجب أن لا نظن بأن مثل هذه الحادثة وقعت في تاريخ هذا الكون؛ لأن مغزى هذا الكلام ومعناه يكمن في كونه رمزًا لا في كونه وصفًا لأحداث وقعت بالفعل))[3]،تلك القراءة تريد أن تأول النص من خلال لغته

---

(1) مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسبر :٦١-٦٢.

(2) فاعلّية الخيال الأدبي:٢١١.

(3) نقد الفكر الدينيّ:٨٦.

الرمزية وقطع العلاقة مع صاحب النص وحملها مع كل تجربة إنسانية وإسقاطها على الواقع البيئي المعاصر للقراءة.

وأما الرمزيّة في تداول الفكر الإسلاميّ ، فأنّ هناك من يرى الكثير من الرمزيّة في المفردات والعبارات القرآنيّة، ذكر السيد الطباطبائي: ((والكلام على الإشارة والرمز شائعٌ فيه، ولا سيما في أمثال هذه الحقائق من اللوح والقلم، والحجب والسماء، والبيت المعمور والبحر المسجور، فما يجب للباحث أن يبذل جهده في الحصول على القرائن))[١]ويبرز الرمز من خلال وجود الآيات المتشابهة في صنف الذي المتشابه الذي أستأثر الله بعلمه، ويبرز أيضًا، من خلال البطون القرآنيّة، ومن خلال الأحرف المقطعة، وبعض الكنايات والاستعارات والمثل والتشبيه[٢]، وهذا لايعني خروج القران الكريم عن طور اللغة العرفية بين الناس بل استعمل نفس اللغة العربية بجميع جوانبها، وذلك الالتماس الرمزي يتحرك ضمن ضوابط وفضاء محكوم بمتعلق لا يخرج لدائرة التفسير بالرأي، وفضلاً عن ذلك:

١) إن البناء العُقلائي مُستقر على الأخذ بالظواهر الكتابيّة أو الشفاهيّة، وجرى التخاطب والتحاور بين الناس وحجاجُ بعضهم بعضًا على وفق ما يظهر لهم من الكلام، وعليه أن النصّ القرآنيّ نزل بلغة العرب، والذي يقتضي أن تكون أساليب المحاورة خاضعة لتلك المنظومة، لذا نجد أن علماء المسلمين قد فسروا كلام الله على أساس ما يستظهرونه منه، وبنوا منظومتهم التشريعيّة والفكريّة على هذا الأساس.

٢) تضمن النصّ القرآنيّ مستويات من الخطاب: المستوى الإبداعي والتداولي، والإبداعي يقتضي استعمال الرموز، إلا أن رموز النصّ القرآنيّ ليست مخياليّة ولا استغلاقيّة، بل يمكن فكها من خلال القرائن الموجودة من القران الكريم نفسه أو في ضوء السنة الشريفة والخطاب الإبداعي يجعل النصّ متحركًا وغير محددٍ بزمانٍ أو مكانٍ؛ لأنَّ((تموقع الرمز الإسلاميّ (الدِّينيّ)

---

١) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ٣١/٢.

(٢) ينظر: الرمزية والمثل في النص القرآني، كمال الحيدري: ٤٥ ، ٥٠، ٦١.

ضمن السياق يُعطي النصّ (الخطاب) بعده الروحي الحضاري ويجعل النصّ الإسلاميّ بصفته نصاً حداثياً من حيث الرؤيّة ينمو خارج ذاته، ينشر وراء حدوده، منتجًا قراءته المتميزة ، ومحققًا متعته ولذته التي تؤشر على شخصيته الإسلاميّة))[١].

٣) يمكن اعتماده على الرمزيّة في نطاق معين وضمن ضوابط ومعايير محددة، كما القضايا الغيبيّة التي لا تدرك العقول كنهها وتضيق اللغة في التعبير عنها، وما يرتبط بالقضايا التشريعيّة لا بدّ من استبعاد منطق الترميز والتأويل عن نصوصها وإنما يُفترض تنزيلها على الفهم العرفي، بعيداً عن القراءة العقليّة الهندسيّة، لان القضايا العقديّة ذات المضامين الغيبيّة فإنّ طبيعتها تفرض استعمال لغة تناسب تجردها ودقة معانيها وعلو مضامينها وهذا سيترك تأثيره على عمليّة قراءة النصّ واستنطاقه وعدم التعامل معه بالتسامح عينه الذي يتعامل به مع النصّ التشريعي[٢].

٤) أنّ رمزية القران الكريم لا تعني عدم حكاية هذا مع الواقع، فعندما يحدثنا القران الكريم عن قصة ادم و حواء(ع) لا يعني ذلك قصة خيالية ولا واقع لها ومن الأخطاء حمل مقولة الرمزية في القران الكريم، كملها تعامل بعض المفسرين مع النصّ المسيحي أمثال **باول تيليش**[٣].

الفرع الثالث : أسْلُوب المجاز

المجاز هو وضع اللفظ على غير ما بني له اللسان[٤]،ويقابل المجاز الحقيقة وهي: ما سمي به الشيء في أصل اللغة وموضوعها[٥]، وقد وقع الكلام في حقيقيّة المجاز، فذهب بعضهم إلى أن الألفاظ إنما تستعمل في معانيها اللغويّة حسب الإرادة الاستعماليّة في جميع المجازات،

---

(١) اشتغال الرمز ضمن إسلامية النص، أسية متلف:٦.

(٢) ينظر: أصول الاجتهاد الكلام، حسين الخشن:٢٥٦-٢٥٧.

(٣) بول يوهانس تيليش هو فيلسوف وجودي مسيحي ولاهوتي ألماني أمريكي، إرتكزت فلسفته على إعادة فهم المسيحية على الأساس الوجودي وإعادة كتابة تاريخ اللاهوت العقائدي والفكر الديني، ينظر:الوجودية الدينية ، يمنى طريف الخولي:٤٩-٥٨.

(٤) التذكرة بأصول الفقه ، المفيد: ٣٥.

(٥) الفصول في الأصول، الجصاص :٣٥٩/١.

لكن الدواعي والمرادات الجديّة تختلف، فقد يريد المولى من اللفظ بالإرادة الجديّة ما أراده بالإرادة الاستعماليّة نفسها، وقد يريد انتقال المخاطب والسامع إلى المعنى المقصود بالذات[١]،وفي القُرآن الكرِيم يرى بعض علماء البلاغة أنّ نظم القرآن يحدث بالاستعارة والكنايّة والتمثيل وسائر ضروب المجاز، وبهذا يكون الإعجاز[٢].

أدى اهتمام الدِّراسات النقدية المعاصرة بالبُعد المجازي إلى تدعيم ترسانةٌ مفاهيميّة في مقاربة النصّ الإسلاميّ منها تدعيمه بمَفهُوم المتخيَّل، والمجاز لديهم يعني: التخيل غير الحقيقي أو المعنى القابل للتأويل بطريقة رمزيّة[٣]، وعمل على بلورة المجاز في القران الكريم والتأكيد على أهميته لكونه كما يرى بعض المعاصرين أنه يغذي التأمل، الخيال، والفكر، والعمل، ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز، ويثير طاقة خلاقة وديناميكيّة[٤]، وأُعتبر أن أحد القوانين الداخليّة المهيمنة على أسْلُوب اشتغال القران الكريم هو تحويل ما هو واقعي وتحويره إلى رمز بواسطة العمليّة المجازيّة، وهو ما يلعبه المجاز فهو يتيح هذا التغيير والتحوير وللوقائع الوجوديّة الأكثر يوميّة وابتذالًا ليمنحها التسامي من أجل أسطرة وترميز الوعي الدِّينِيّ الجديد المراد تأسيسه وفرضه، أي خلق الرأسمال الرمزي للإسلام[٥].

وذهب إلى أن القران الكريم كما الأناجيل ليس سوى مجازات عاليّة، وأنَّ لغة القران الكريم متفجرة بالمجاز الرائع، وكانت هذه المجازات القرآنيّة خلبت الأبصار وسحرت حتى المكَّيّين المعاندين للنبي، الذي أراد ترسيخه هو النظر إلى أنّ الخطاب القرآنيّ بوصفه خطابًا مجازيًا، أو ذي لغة مجازيّة، تجعل منه نصاً مفتوح على كل احتمالات المعنى وقابلًا لعديد من تأويلات المتجددة[٦].

وأُتخذ من المجاز آليّة من آليات التأويل؛ متعاملًا مع التأويل في الوقت نفسه بصفته الوجه الآخر للمجاز، وأُعتقد أن الخطاب القرآنيّ هو خطاب مجازي، مع تشديد على أن المجاز

---

(١) تفسير القران الكريم، مصطفى الخميني: ٢ /٩٥.

(٢)ينظر: دلائل الإعجاز، الجرجاني: ٦٦ وما بعدها.

(٣) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون: ٦٢.(الهامش).

(٤) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون :٢٩٩.

(٥) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون :٧٢.

(٦) الإسلام أوروبا الغرب، محمد أركون: ١٩٥.

ليس مجرد زينة لغويّة، بل يمتلك بعداً إبستمولوجيا يفتح آفاق المعنى إضافة إلى كشفه الاستخدامات المختلفة للمجاز وعلاقاتها بالمواقع الاجتماعيّة وإرادة الفاعلين الاجتماعيين[١]،ويرفض محمد أركون فكرة المجاز القديمة التي وضع قواعدها البلاغيّون والمفسرون المسلمون الأوائل في القرون الأَوَّلى، فالمجاز عنده مفتوح الأفق ومتغّير ومستمّر، وتتجلى فائدة المجاز كما هو حال الرمز في كونهما يغذيان منطق الخيال والتأمل[٢].

بخلاف تلك القراءة للمجاز تحيل القراءة الأصولية إلى إجراءات منضبطة بالتعامل مع المجاز:

١) نحو الآيات المتشابهات لذا تعتمد على المجاز والاستعارة، فالمعارف الدِّينِيّة المتعاليّة معارفٌ مبهمةٌ ومطالبٌ دقيقةٌ، ولا يمكن أن يعبّر عنها باللفظ الصريح الذي ميدانه الحسّيّات والجسمانيّات، فيكون السبيل لإيضاحها بإيراد أسْلُوب القَصَص والأمثال والأمثلة الكثيرة حتّى يفسّر بعضها بعضًا، ويوضّح بعضها أمر بعض[٣].

٢) ان وجه المصلحة في وجود المجاز، أما أن يكون لغرض زيادة الثواب، كما في وجود المتشابه لما فيه من النظر والاستنباط والتأمل، أو لغرض إرادة المعنى الأفصح والأبلغ وهو القول الأرجح، لان القُرآن الكرِيم إبلاغ، ينذر ويبشر فهو يتوجه إلى المتلقي ليؤثر فيه، لذلك يستعمل أقصى ما تستطيعه اللغة من تأثير ويطرق كل السبل المفضيّة إلى ذلك، وفي مقدمتها المجاز[٤].

٣) أن تنسب لغة القرآن الكريم إلى المجاز مطلقاً، وعلى جميع السور وآيات، وهذا يتعارض مع آيات ظاهرة المعنى لا تحتمل التأويل، والأصل في اللفظ انه يدل على الحقيقة، فيؤخذ بظاهر اللفظ ما لم تظهر قرائن تثبت رمزيتها وتصرف الذهن عن الظاهر، ومن ثمّ ليس كل القرآن مجازاً على الإطلاق، وهذا المعنى أشار إليه الشهيد الأَوَّل، إذ قال: ((الأصل في

---

(١)ينظر: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، محمد الطوالبة:٤٠.

(٢) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون :٢٩٩.

(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: ٣/٧٢-٧٣.

(٤) المصدر نفسه: ١/٢٣٧-٢٣٨.

اللفظ: الحمل على الحقيقة الواحدة، فالمجاز والمشترك، لدليل من خارج))[١]، وكذلك ((لا يحمل اللفظ الواحد على حقيقته ومجازه))[٢].

الفرع الرابع: أسْلُوب التمثيل

إيراد المراد وتقريب المعنى إلى العقول وجودة عرض الأفكار وإجادة تصويرها والاستدلال به لإثبات الحقائق وتعرض الغائب في معرض الحاضر، وتجمع المعنى الرائع في العبارة الموجزة السهلة، وتثبت المعنى في الذّهن، وتسهل طريق الوعظ والتأسي، وتدفع إلى الإقناع بأوجز سبيل[٣]هو أسلوب التمثيل في القران الكريم والتمثيل أداة تكسب المعاني قوة وتحمل النّفوس على التعلق بها، والطرب لجمال تعبيرها، لذا عُدَّت القراءات المعاصرة ((التمثيل من مصطلحات الدِّراسات الثقافيّة، وهو العمليّة التي يتشكل بها المتخيَّل ، فتتحول به المفاهيم والأفكار من عالم التجريد إلى عالم التجسُّد والظهور))[٤]يستظهر أن التمثيل جهاز أداتي يفيض من تلك المعان المجردة تصورات محسوسة في ضوء تشكيلات المتخيَّل، ويلاحظ في ((التمثيل انه استمد صوره من بيئة القران، وهي جملة صور مترابطة لكل مَفهُوم، أي كان التمثيل تعبيراً عن المتخيَّل بواسطة الصور، وأنه كان لتقريب المراد، وتفهيم المعنى إلى ذهن السامع، وإحضاره في نفسه بصور المثال))[٥]و كون ((النبي محمد وهو عربي قرشي، ركيزة من ركائز تأسيس الغيب الإسلاميّ ... جعل تمثيلات الغيب مستنبطةً من البيئة الطبيعيّة التاريخيّة للقران ... وهي رؤيته التي نسج لُحمتها وسداها الواقع التاريخي الذي نبع منه الوحي وتلك الرؤيّة التي تستند إلى محيط انثروبولوجي، منظَّم هو محيط بلاد العرب، وما فيه من تصورات ومفاهيم))[٦]، ومآل ذلك كما ترى القراءة المعاصرة أن التمثيلات القرآنيّة تستند إلى البيئة العربيّة والمحيط التاريخي وكون

---

(١) القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية، محمد بن مكي العاملي:١/١٥٢.

(٢) المصدر نفسه:١/١٥٦.

(٣) ينظر: التعبير الفني في القرآن الكريم، بكر شيخ أمين: ١٣٩.

(٤) التمثيل القرآني للغيب، محمد كريم الكواز: ٩.

(٥) تقديس المتخيل، محمد كريم الكواز: ٦٦.

(٦) التمثيل القرآني للغيب ،محمد كريم الكواز:١٠-١١.

الفاعل الثقافي والمرجعيات السائدة ساهم في رسم معالم مفاهيم وتصورات النصّ القرآنيّ، وكون لغة التمثيل القران تنسجم مع تلك المرحلة، يعني أن القرآن ناظر إلى ثقافة تلك المرحلة وليس ناظرًا لجميع الأزمنة، يذكر نصر حامد أبو زيد: ((أن النصّوص الدِّينِيّة ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغويّة، بمعنى أنها تنتمي إلى بنيّة ثقافيّة محددة، تم إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي))[١].

وبخلاف القراءة القائلة في توقيف التمثيل كأسلوب للمتخيل العربي في إحضار الأمثلة من بيئته، ولاشك أن الأمثال القرآنيّة جاءت منسجمة مع البيئة المحيطة ((وروعي فيها الغايات التي نزلت لأجلها، فنجد الطابع المكي يعلو هامة الأمثال المكيّة، والطابع المدني يعلو هامة الأمثال المدنيّة))[٢].

إلا أن القران الكريم يشير إلى حقيقة ذات مقاصد عالية: ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴿٤٣﴾ ﴾[٣] و((أن الأمثال المضروبة في القرآن على أنها عامة تقرع أسماع عامة الناس، لكن الإشراف على حقيقة معانيها ولب مقاصدها خاصة لأهل العلم ممن يعقل حقائق الأمور ولا ينجمد على ظواهرها))[٤] وفضلاً عن ذلك هناك إشارة إلى مرتبة المثل في ضوء مراتب الوجوديّة للقران الكريم المتعددة، إذ في كل مرتبة له تجلٍ خاص بتلك المرحلة التي يكون فيها، وقد أشار القُرآن الكرِيم إلى مرتبته الوجوديّة في عالم الغيب بقوله تعالى:﴿ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴿٤﴾ ﴾[٥] وأشار إلى المرتبة الوجوديّة في

---

(١)نقد الخطاب الديني:٢٠٤.

(٢) الأمثال في القرآن الكريم، جعفر السبحاني: ٣٨.

(٣) العنكبوت/ ٤٣.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي :١٣٢/١٦.

(٥) الزخرف/ ٤.

عالم الشهادة بقوله تعالى: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٢ ﴾[1]،وأشار إلى المرتبتين معاً بقوله تعالى: ﴿ الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ١ ﴾[2]، فالأحكام في المراتب الغيبيّة والتفصيل في هذه المرتبة الوجوديّة التي بين أيدينا لتدركه عقول البشر[3]،و في هذه المرحلة هي التي يعبر عنها بعضهم بمرحلة المثل فهي مثال لتلك الحقيقة الغيبيّة وقد تلبست بلباس اللفظ لكي تتناسب مع هذه النشأة، وقد أشار السيد الطباطبائي إلى ذلك بقوله: ((وأما المعارف الحقة من حيث كونها واردة في ظرف اللفظ والدلالة فإنها بورودها أوديّة الدلالات اللفظيّة تتقدر بأقدارها تتشكل بأشكال المرادات الكلاميّة بعد إطلاقها وهذه أقوال ثابتة من حيث مراد المتكلم بكلامه إلا أنها مع ذلك أمثال يمثل بها أصل المعنى المطلق غير المتقدر ثم إنها بمرورها في الأذهان المختلفة تحمل معاني غير مقصودة كالزبد في السيل لان الأذهان من جهة ما تخزنه من المرتكزات والمألوفات تتصرف في المعاني الملقاة إليها وجل هذا التصرف إنما هو في المعاني غير المألوفة كالمعارف الأصليّة ومصالح الاحكام وملاكاتها))[4]،ذكر السيد محمد باقر الحكيم: ((إنّ القُرآن الكريم ضرب الأمثال وتحدث عن الأحداث والوقائع بروح التربيّة والتزكيّة والهدايّة، فكما ان هذا المثل له مصاديقه في عصر النزول، فهو له مصاديق (يؤول) إليها في العصور الأخرى))[5]، ويذكر العلامة الطباطبائي بعد مناقشته هذه المسألة بالتفصيل: ((تحصل من البيان السابق أن البيانات اللفظيّة القرآنيّة أمثال للمعارف الحقة الإلهيّة؛ لان البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الافهام العامة التي لا تدرك إلا الحسيات ولا تنال المعاني الكليّة إلا في قالب الجسمانيات ولما استلزم ذلك في إلقاء المعاني الكليّة المجردة عن

---

(١) يوسف/ ٢.

(٢) هود/ ١.

(٣) ينظر: حيدر مصطفى هجر، ساجد صباح العسكري/ مرجعية أهل البيت في الكشف عن الجانب الغيبي للقرآن الكريم: ١٧٨-١٧٩.

(٤) تفسير الميزان: ٦٢/٣.

(٥)علوم القرآن:٣٢٥.

عوارض الأجسام والجسمانيات أحد محذورين فإن الافهام في تلقيها المعارف المرادة منها إن جمدت في مرتبة الحس والمحسوس انقلبت الأمثال بالنسبة إليها حقائق ممثلة وفيه بطلان الحقائق وفوت المرادات والمقاصد وإن لمتجمد وانتقلت إلى المعاني المجردة بتجريد الأمثال عن الخصوصيات غير الدخيلة لم يؤمن من الزيادة والنقيصة))[1]، نحو تشَبّه الحق والباطل بالماء والزبد ((واعلم أن هذه الأصول كما تجري في الأمور العينيّة والحقائق الخارجيّة كذلك تجري في العلوم والاعتقادات. فمثل الاعتقادات الحق في نفس المؤمن مثل الماء النازل من السماء الجاري في الأوديّة على اختلاف سعتها ، وينتفع به الناس وتحيى به قلوبهم ويمكث فيهم الخير والبركة، ومَثَل الاعتقاد الباطل في نفس الكافر كمثل الزبد الذي يربو السيل لا يلبث دون أن يذهب جفاءَ ويصير سدى))[2].

الفرع الخامس: أسلوب التضّخيم

يعمد المتخيَّل إلى أسلوب التضخيم في إظهار صورة موضوعات على نحو المبالغة والتهويل والتقديس وتقديم ما هو بسيط في ذاته إلى متعالي ونقل كل حدث في الأصل الأوَّل بسيطاً في انطلاقاته ليتعاظم خلال مسيرته على مر الأزمنة يتشكل ضمن مدونات تاريخية وثقافية والسياسة واجتماعية كل حسب المجالات المعرفية، فالصورة المنتزعة من النصَّ، تمثل شبكة من العلاقات المُحمّلة بحقول دلالية متنوعة، وهي أداة التضخيم وأساس الذي يبني عليه المتخيَّل ويمارس فاعليته ونشاطه، إذ لا وجود له إلا بها، ولا يُقصد من الصورة في معناها البسيط والمباشر، بل في دلالتها الأنثروبولوجيّة، ومنها الصّور الماثلة في الأذهان التي نشأت منذ آلاف السنين في متخيّل جمعيّ لرموز شخصيات و موضوعات تاريخية، عمل المتخيَّل على تشكيلها بصفة متجددة وبرغبة متنوعة ، لكي تتلاءم وذات المتخيَّل ويستأنس بكلّ ما حاكه من صورٍ وخيالاتٍ.

---

(١) تفسير الميزان: ٦١/١.

(٢) تفسير الميزان: ١١/ ٣٣٩.

في ضوء تلك التقنية يظهر التضخيم كما يرى الاتجاه النقدي في المدونات التفسيرية والحديثية وتعظيم الوقائع والشخصيات التاريخية، ومن مصاديق الأسلوب التضخيمي:

١- **تضخيم المعجزات الروائية** : في كتب السيرة التي تسوق الروايات التي عُقدت عن معجزات النبي(صلى الله عليه واله)، التي يُرصد فيها تضخم المعجزات مع مرور الزمن، كما التي وقف عليها طرابيشي في تتبع مسار المعجزات بعد أن كانت لا تجاوز الثلاث صفحات عند ابن سيد الناس (٦٧١-٧٣٤هـ) في عيون الأثر، وصلت إلى خمس وعشرين صفحة في السيرة الحلبية، ثم انتهت إلى مئتين وخمس وثلاثين صفحة عند ابن كثير (٧٠١-٧٧٤هـ) في البداية والنهاية[١].

٢- تضخيم **سيرة الأنبياء وقصصهم**: المسار النقدي في تحليل قصص الأنبياء يرى ان سرديات أحداثها مليئة بالأساطير المتنوعة والأصول المتعددة ، وكونها محمول ثقافي صيغ من خلال القصص القرآنية من قبل القصاصين والمفسرين والمؤرخين، بحيث تأسست لها مبادئ وإجراءات ، وهو مضامين يوردها المفسر في تفسيره، تلك القراءة ناظرة بلحاظ سرديات الموضوعات والإسرائيليات المغذية في تعظيم وتهويل القصص الأسطورية من تلك أقوال وروايات كعب الأحبار من بين المصادر الرئيسة والمهمة التي اعتمد عليها مجموعة المؤلفين المهتمّين بتدوين سيرة الأنبياء وقصصهم، ومن أبرزهم الثعلبي في عرائس المجالس، والكسائي في قصص الأنبياء.

٢- **تضخيم نصوص فضائل سور القران** :إنّ الأحاديث التي تعنى بفضل القرآن وسوره تستحوذ على مضامين النزعة النفعية يتعلق بالعالم الاخروي والعطاء المستفيض، والتي تحكم سلوك المسلم، وتوجّهه نحو التماس الفضل والإثابة في قراءة سور وآيات ؛ ممّا يعني تحوّل النّص القرآني من دلالة إلى شيءٍ غرضه التماس البركة وحسب، فالمتخيَّل هو المحرّك الأساسي لاستثمار تلك الفضائل.

وعلى الرغم أن الاحاديث الواردة في فضائل سور القران لا تدخل في التفسير، إلا انه جرت عادة المفسرين ذكرها كمفاتيح في أوائل السور، ورغم الكثير منها يدخل في باب الاحاديث

---

(١) ينظر: المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، جورج طرابيشي :٣١-٣٢.

الموضوعة، وأخذت طريقها إلى التفاسير[١] إلا أن ذلك لا يعطي مدخلاً ومكنة في اثباتها محورية في تأويل القران، لوقوعها في شراك الاحاديث الموضوعة.

نحو ما روى ابن الجوزي بسنده عن أبي عمار المروزي، قال: قيل لأبي عصمة نوح ابن أبي مريم المروزي: من أين لك عن عكرمة عن ابن عباس في فضائل القرآن سورة سورة، وليس عند أصحاب عكرمة هذا فقال: إني رأيت الناس أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي ابن إسحاق فوضعت هذا الحديث حسبة[٢] أي تقرباً إلى الله واحتساباً لثوابه.

وكما روي عن أُبيّ بن كعب في ذكر فضائل السور؛ سورة سورة بعدة طرق ثم روى بسنده عن مؤمل، قال: حدثني شيخ بفضائل سور القرآن الذي يروى عن أبي بن كعب، فقلت للشيخ: من حدثك ؟ فقال: حدثني رجل بالمدائن وهو حي فصرت إليه فقلت: من حدثك؟ فقال: حدثني شيخ بواسط وهو حي فصرت إليه، فقال: حدثني شيخ بالبصرة فصرت إليه، فقال: حدثني شيخ بعبادان، فصرت إليه، فأخذ بيدي فأدخلني بيتاً فإذا فيه قوم من المتصوفة ومعهم شيخ، فقال: هذا الشيخ حدثني فقلت: يا شيخ من حدثك؟ فقال: لم يحدثني أحد ولكنا رأينا الناس قد رغبوا عن القرآن فوضعنا لهم هذا الحديث ليصرفوا وجوههم إلى القرآن[٣].

الفرع السادس :أسلوب التقديس

يعد المقدس رأس مال المجتمعات القديمة والمعاصرة، ويتخذ أنساق متنوعة، قد يكون في عقيدة وطنية وأيدولوجيات قومية وسياسية ودينية وغيرها من مجالات، يتلبس بمعنى ويحتكر الحقيقة ويعمل على الدفاع عنها والتعصب لها، وتحيل ماهيته على معاني السمو والتعالي والطهارة، وإلى ما يتعين احترامه وعدم تدنيسه أو الاعتداء على حرماته، فعلاقة الإنسان بالمقدس علاقة أساسية وجوهرية، تعلقت بقدرة الإنسان بتحريك فاعلية المتخيَّل الاجتماعي في تشكيل المقدس، ويتوقف وجود المقدس على قدرة الإنسان في تشكيل الرموز، والعطاء الرمزي،

---

(١) ينظر: التفسير بالمأثور وتطويره عند الشيعة، احسان الامين:١٦٥.

(٢) كتاب الموضوعات:١٨/١.

(٣) ينظر: الإتقان، السيوطي :١٦٣/٢.

واذا ((كان المقدس مميزًا بغموضه وازدواجيته، فإن الرمز ظل دائمًا حاملًا للغز ومعنى ما فائضين، يتطلبان الكشف والإظهار، ربما لهذا السبب، ظلت الرموز لغة المقدس المفضلة))[1]، كما ظل المقدس محكومًا بتعدد المعنى، والقدرة على التأويل.

وسعت القراءات الحداثية إلى ضرورة الحفر في الفكر الإسلامي، ولحاظ التجربة الدِّينِيّة يكون فيها المقدس ذو فاعلية ملموسة وتجلي، وانبعاثه في الطقوس والشعائر المنبثقة من النصوص ولحظات التاريخية وفضلا عن ذلك لحاظ فكر التعالي على الواقع التاريخي والاجتماعي، التي عزلت النص عن سياقه العام لإسباغ صفة العلو والقداسة، لذا حاولت إلى إمكان الانتقال بالنص وتفسيره على نحو نص مفتوح على مختلف الاحتمالات للمعنى دون النص المغلق، الذي صيرته مدونات التفسير التقليدية وتشريعات الفقهاء إلى مقدس وأغلاق ومنع نقديه والتشكيك به، وفي ضوء ذلك ترى إن قداسة النص القرآني، ليست أصيلة وإنما دخيلة وخارجية، وحصلت نتيجة لأسباب سياسية واجتماعية وثقافية وتلاعبات فكرية، ذكر اركون:((التقديس للكتب المقدسة خُلع عليها وأسدل بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية ومناهج التفسير المتعلقة بكثير الظروف المحسوسة المعروفة أو تمكن معرفتها ... وهذا التقديس الذي خلع أو أسدل قد توضحت أسبابه وبرهن من عليه فيما يخص التوراة والإنجيل ولكنه لم يحصل حتى الآن فيما يخص القرآن، لماذا؟ بسبب الظروف السياسية والثقافية والتربوية للمجتمعات السائدة))[2]، تلك قراءة أرادت تثبيت النص القرآني بلحظة نزوله الزمكاني، خلاف خاصية الإطلاق والاستغراق.

إنّ النص القرآني والإيمان المطلق بقداسته هو مبدأ عليه المسلمون كافه، ويتعاملون معه بوصفه مقدساً بذاته وطبيعة مصدره؛ فهو كلام الله (عز وجل)، بخلاف الاتجاه الحداثيّ الذي يرى أن إضفاء أسلوب القداسة على النصّ القرآنيّ ليست نابعة منه بل هي تاريخية، وتدعو إلى اللزوم في تفكيك التصور الذي يحمله الفكر الإسلامي عن النص الدِّينِيّ، وتضيق مساحة المقدس حتى يتسنى إيجاد مساحة معرفية متحررة من سلطة المقدس، فتعامل مع النص القرآني على عدّه مقدساً

(1) المقّدس الإسلامي، نور الدين الزاهي :٧.

(2) القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني :٢١.

أمر غير مسلّم به، فلا يوجد ما يدل على ذلك، ومبررات عدم قدسيته كما تزعم القراءات الحداثية راجعه إلى:

١- طبيعة اللغة :

التلبس المعاني الإلهية في قالب الألفاظ وانتقالها إلى وضع بشري، فمثلاً يعدّ نصر حامد ابو زيد النصّ القرآنيّ انه خاضع للطروء والتحول فبعدما كان في طبيعته الأصلية (نصاً لغوياً) تحول إلى شيء له قداسته بوصه شيئاً؛ أي حينما تصيّر المصحف إلى أداة زينة[١]، وقال:((قد يقال أن النصّ القرآنيّ نص خاص، وخصوصيته نابعة من قداسته وإلوهية مصدره، لكنه رغم ذلك يظل نصاً لغوياً))[٢].

٢- **عدم الاكتراث بأهمية التدوين:** يذكر سعيد ناشيد:((لا شيء يدل على أن الرسول عمل على تحويل القرآن إلى «نص مقدس» أو أنه حاول ذلك. لم يكن يرغب في إضفاء أي قدسية على لحظة كتابة الوحي، لا شكلاً ولا مضموناً))[٣]وحجته في ذلك أنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه واله) لم يكن مهتماً بأدوات الحفظ والخطوط والكتابة، ووسائلها، وبسبب عدم الاكتراث بأهمية التدوين لغلبة الثقافة الشفهية[٤].

٣- **اختلافات بين المسلمين الأوائل في القران** الكريم: الخلاف في آيات القران وموضوعاته لدى المسلمين يؤكد انه لا شيء يدل على((أن المسلمين الأوائل قد تعاملوا مع القرآن كـ«نص مقدس»، وهم الذين اختلفوا في بعض الآيات والسور القرآنيّة من دون أدنى إحساس بـ«التدنيس» أو شعور بالذنب))[٥].

تأتي تلك المبررات ضمن تأويلات أوقعت الباحثين في الدراسات القرآنية المعاصرة، في الالتباس لاعتماد نقد أسلوب التقديس، وسحب دور المتخيَّل في بناء المقدس ضمن موضوعات الفكر الإسلامي، ولم تفرق بين دور ومساحة تحركه في إضفاء القداسة على موارد خارج دائرة

---

(١) ينظر: مَفهُوم النص : ١٢

(٢) المصدر نفسه: ١٨.

(٣) الحداثة والقران: ٦٨.

(٤) المصدر نفسه: ٦٨ .

(٥) المصدر نفسه: ٦٨-٦٩

النصوص، أي المضافة على نصوص الشارحة والمفسرة للنص القرآني وتلك جاءت نتيجة التراكمات التاريخية والاجتماعية والنفسية، وبين القدسية كصفة ملازمة للنص القرآني.

المبحث الثَّانِي : مرجعيَّات المتخيَّل من خارج الفكر الإسلاميّ في الدِّراساتِ القرآنية المعاصرة

وفقًا لما رُصد أثناء البحث في متون مُنتجات الدراسات النقدية تبين مدار إرجاع المتخيَّل وفاعليته يتمحور ضمن بيئيات مختلفة أثبتناها على وفق مرجعيتين أساسيتين من خارج الفكر الإسلامي والأخرى تتغذى من داخله.

المطلب الأَوَّل : الموروث الأسطوري

أولا : الأسطورة في إطارها النظري

إن لفظة الأسطورة في المنظومة المعرفيّة عند المفسرين تدور في معان ما سطره الأَوَّلون، كما ورد عن ابن عباس قال : معناه ، أحاديث الأَوَّلين التي كانوا يسطروها أي يكتبونها[١]، وجاء في تفسير البحر المحيط، أن معنى الأساطير هي الخرافات والأكاذيب[٢]، وفي تفسير جامع البيان، هي أحاديث الأَوَّلين ، وقيل : الخرافات والترهات[٣].

وليس ببعيد عن مَفهُومها في التداول المعجمي، لقد ورد مَفهُوم الأسطورة في معجم لسان العرب بمفاهيم عديدة ، منها :

الأساطير :الأباطيل ، والأساطير أحاديث لا نظام لها و واحدتها إسطارة ،وإسطار بالكسر وأسطير وأسطرة و أسطورة بالضم ، وأسطرها :ألفها ،وسطر علينا :أتانا بالأساطير،أي جاء بأحاديث تشبه الباطل ويقال :هو يسطر مالا أصل له أي يؤلف ، فلان سطر على فلان :إذا زخرف له الأقاويل ونمقها[٤].

---

(١)ينظر: مفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي: ١٩٨/٦.

(٢) ينظر: تفسير البحر المحيط، أبو حيان الغرناطي: ١٠٣/٤.

(٣)ينظر: جامع البيان، الطبري: ٢٢٦/٧.

(٤) ينظر: لسان العرب، ابن منظور (مادة سطر).

والأسطورة تمثل نتاج مخيال الشعوب في شكل قصص وحكايات تُنقل عبر الأجيال، عرفت عند الإغريق بـ "ميثوس" (mythos) وعُرفت بأنها قصة خرافيّة يسودها الخيال، وتبرز قوى الطبيعة في كائنات ذات شخصيّة ممتازة[1]أو هي حكايّة أو مجموعة من الحكايات أو الروايات المنسوجة عن الآلهة أو القوى الغيبيّة والمتداولة بين الناس في العشيرة و أو القبيلة أو الجماعات العرقيّة لغرض تفسير تجاربها وعالمها فرديا أو جماعيا[2].

وانطلاقًا من المعطى التعريفي يُلحظ هناك ترابط وملازمة بوصف الأسطورة هي حديث خُرافي يمثل مُعطى من مُعطيات الشعوب أو حضارة من حضارات أو ملحمة من الملاحم تتجسد في ضوءها رسم صورة خياليّة لتلك الأسطورة لكي تُحرك لها مشاعر الناس لشدهم وتفاعلهم مع القصة الأسطوريّة.

ثانيا : بنيّة الأسطورة

يصدر الكثير من المهتمين المعاصرين إن الأسطورة خطاب لغوي رمزي ينطوي على حقائق اجتماعيّة وثقافيّة ونفسيّة متصلة بالفرد والجماعة، وهو ما ذهب إليه الأنثربولوجي الفرنسي **كلود ليفي شتراوس** الذي يرى إن الأسطورة مثل اللغة لها مدلول ثقافي وحضاري، يمكننا من تفسير مجموع القيم الأخلاقيّة والمعارف وأنماط السلوك والمحرمات والمنتجات الفكريّة والمنجزات الماديّة، فالأسطورة وفق هذا التصور لها صلة وطيدة بجميع جوانب حياتنا[3].

وهذا المذهب، له من المؤيدين الذين يرفضون كون الأسطورة بنيّة ذات دلالة خرافيّة أو إنها مجرد أكاذيب وحكايات شعبيّة، بل يرون كونها حقل علمي ومعرفي من مباحث الانثروبولوجيا على صلة بتاريخ الأديان والأفكار، وبوصفها تمد الحقول المعرفيّة بالتفسير لنشأة المجتمعات البشريّة، لذلك دعى محمد اركون إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري ودوره، وإظهار مضامينه،

---

(1)ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا: ٧٩.

(2) ينظر: الأسطورة والتراث، السيد القمي :٢٢.

(3) الإناسة البنيانية: ٦٣.

وكيفيات اشتغاله من خلال توضيح وظائف الموروثات الأسطوريّة، ودورها في تشكيل البنيّة العقليّة، والاجتماعيّة للمجتمع الإسلاميّ، معتبراً إياها ذات أهميّة في تحديد المعنى، وفهم تاريخ أي جماعات بشريّة وان ((لمَفهُوم الأسطورة قيمة ، توضيحيّة وتثقيفيّة، وتأسيسيّة بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشريّة معينة التي تسجل في حكايات تأسيسيّة أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي، وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعّبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي، هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشريّة ديناميكيّة تستبدل بالنظام الرمزي القديم نظاما رمزيا جديدا))[١]وفق ذلك المَفهُوم تكون الأسطورة نظاماً رمزياً ودلالياً في تفسير الظواهر الاجتماعيّة والدِّينِيّة المختلفة، وتؤدي- حسب محمد أركون- دوراً أساسياً في ابتكار القيم الروحيّة والأخلاقيّة للجماعة أو للطائفة أو للأمة وإنها تفسر الوجود، وترفع من قيمته في آن معًا، وعليه، فإن كل قراءة نقديّة للتراث لا بد لها من إيضاح الأبعاد الأسطوريّة للفكر الدِّينِيّ، لما لها من دورها في تشكيل الوعي الجماعي الإسلاميّ، وحضور الأسطورة كثيف في تاريخِنا الإسلاميّ لا سيما العصر التدشيني[٢]، وما رافقه من اختلاط الأسطوري بالتاريخي إلى درجة هيمنة الفكر الأسطوريّ على التاريخي سواء من خلال أسطرة الأحداث، أو الأشخاص بهدف خدمة الدين الجديد، أو السلطة السياسيّة[٣].

ثالثا : مرجعيّة الأسطورة في تغذيّة المتخيَّل الدِّينِيّ

أُعطي للأسطورة دور في تشكيل مرجعيّة معرفيّة وإنتاج دلالات ذات معان منبثقة عن طريق المتخيَّل الفردي أو الجماعي، وعند تلبس الأسطورة في الواقع وتقنعه بالأوهام والصور المثاليّة، تتحول هذه الصور المثاليّة إلى أنماط رمزيّة في التعبير، وهكذا تهيمن المعرفة الأسطوريّة

---

(١) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون :١٣٤.

(٢) يراد بهذا المصطلح إرجاع حضور الأسطوري إلى القرون الأربعة الأولى وهي منهجية الاركيولوجية تدعو إلى الحفر الأثري للوصول إلى الحدث التأسيسي الأول ، وهي المنهجية التي اشتغلها الفرنسي ميشيل فوكو من خلال كتابه(في الكلمات والأشياء) و(اركيولوجيا المعرفة) فسار اركون في المسار ذاته.

(٣) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، محمد اركون :٢٩٧.

وتفرض نفسها كأيدولوجيا فيتشكل((المخيال الجمعي عبر انساق أسطوريّة مشكلة صورًا ورموزًا ونماذج أصليّة، تمكن أفرادها من تمثل العالم الذي يتجلى عبر كل منتوج ثقافي (فردي أو جماعي)، فالخطاب الأسطوري باعتباره بنيّة معقدة يمنح العالم مجالًا دلاليًا شاسعًا لأنه حقل مركب من عدّة عوامل، وهذه العوامل هي عوامل قيميّة وعقلانيّة وخياليّة وتاريخيّة، وكلها تتداخل وتتشابك في الموقع الأسطوري الذي يخلق مستويات متعددة لإنتاج المعنى))[١] وترفض تلك القراءات تسفيه الأسطورة كونها تركيبة تولدت داخل الحقول الاجتماعيّة والسياسيّة ومغذيّة للخيال والرغبات ((ليست الأسطورة mythe خرافة ساذجة بسيطة أو حكايّة عفويّة، والتي تكون بمعزل عن العقل المغرم بإقصاء كل ما هو خيالي ليجد تأويلاً، فلا يحظى بالتفسير العقلي العلمي، ولكن التركيبات الأسطوريّة تولد داخل الحقول الاجتماعيّة والسياسيّة لتغذيّة الخيال والرغبات والطموحات التي تنتج السيطرة والإكراه، هنا يظهر البعد الوظيفي، لكن من جانب أخر يمكن للأسطورة أن تظل منفلتة عن كل توظيف لما تحمله من طاقة إيحائيّة مجازيّة))[٢] لذلك ترى أن ((الأسطورة ظاهرة جمعيّة، تعبر عن تأملات الجماعة ، وحكمتها وخلاصة ثقافتها ،لا يمنع هذا الطابع الجمعي من أن يقوم بعض الأفراد بإعادة صياغتها ، على وفق صنعة أدبيّة ، تتماشى وروح عصرهم))[٣]هذه الظاهرة أخذت صداها في اشتغالات الفكر الإنساني فكان للمتخيل الإسلاميّ في منظور تلك الدِّراسات النقدية مساحة من التفكير وتوليد الأفكار((تتميز موضوعات الأسطورة بالجديّة والشموليّة ، فهي تدور حول المسائل الكبرى التي ألحت دوما على الفكر الإنساني مثل الخلق والتكوين... مما يحيل إلى اشتراك الفكر الإسلاميّ في احتضانها للأساطير، وتوليدها، مع الفكر الإنساني في الثقافات الأخرى))[٤].

---

(١) صورة علي بن ابي طالب في المخيال العربي الإسلامي، عبيد خليفي :٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٩.

(٣) دين الإنسان، فراس السواح: ٥٨.

(٤) تقديس المتخيل، محمد كريم الكواز :١٥٨.

وتؤكد القراءات الحداثية على احتواء الفكر الإسلاميّ وخصوص التعبير القرآنيّ على عناصر ميثيّة رمزيّة تحمل على الدافعيّة و الإبداع هي ذاتها ما نجده في الأسطورة و من ثمَّ أن هذه العناصر الميثيّة هي التي تدفع إلى التغيير الاجتماعي و تضيف إلى حركة التاريخ، و تؤجج الصراع من خلال ما يلعبه الرمز الميثي في صياغة نماذج مثاليّة في السلوك أو التصور فالبطولات التاريخيّة التي يسردها التاريخ الإسلاميّ لها أشكال تخلق دافعيّة عجيبة في النفس ،لا يمكن أن يصنعها إلا مخيال غارق في الرمزيّة، و التعبير القرآنيّ احتوى على هذه الرمزيّة فهو مفعم بالأسطوريّة؟ إن الإنسان لا تحركه فقط الحوافر الماديّة و الاقتصاديّة و إنما تسيره أيضا الصور الخياليّة، فكثيرا ما تبتهج الناس و تخرج إلى الشارع لمجرد أن شخصا قد ضرب على وتر المخيال الاجتماعي[1].

إذا كان الإنسان خاضعاً في حركته للمخيال، فان الأسطورة جزء من المخيال، و لا ضير أنّ تتحكم الأسطورة في جزء من سلوك هذا الإنسان و فكره و يصبح القرآن الكريم بهذا التعبير جزءًا من المخيال، فبدل أن يكون القرآن مرجعاً يستند إليه الأفراد في سلوكهم ،يصبح على هامش الذاكرة الاجتماعيّة، قد يحركهم بلا ضوابط، و قد لا يحركهم. فيصبح من المهم عند محمد أركون ضرورة القيام بعمليّة تفكيكه للترتيبات الأيديولوجيّة و أحلام اليقظة الجماعيّة و الهلوسات الفرديّة التي تحيلنا إلى الإسلام، كدين و كتراث فكري إلى مغادرة كل أيديولوجيا كبرى تعمل على تحريك المتخيَّل الاجتماعي[2].

لقد حاول الخطاب المعاصر إعادة المتخيَّل العربي الجاهلي واحيائه مرة أخرى، فقد دعا إلى إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري وإبراز مضامينه وكيفيات اشتغاله في ضوء توضيح وظائف الموروثات الأسطوريّة وأثرها في تشكيل البنيّة العقليّة والاجتماعيّة للمجتمع العربي الإسلاميّ، نحو

([1]) أين هو الفكر العربي الإسلامي، محمد اركون :٧٤.

([2]) ينظر: المخيال والوعي الأسطوري التاريخي في فكر محمد أركون، محمد خالد الشايب ، بحث منشور في مجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد ١، ص ٦٩.

ما ذهب إليه(محمد أحمد خلف الله)وهو: ((بناء القَصَص الدِّينِيّ على بعض الأساطير، وهو بذلك قد جعل الأدب العربي يسبق غيره من الآداب العالميّة في فتح هذا الباب وجعل القصة الأسطوريّة لوناً من ألوان الأدب الرفيع))[1] و يرى أن ما دعا الأقدمين القول بأن القرآن ليس إلا أساطير الأَوَّلين، هو أن ((مصادر القَصَص القرآنيّ، في الغالب، هي العقليّة العربيّة، فالقرآن لم يبعد عنها، إلا في القليل النادر، فوجدوا الشخصيات القَصَصيّة والأحداث القَصَصيّة مما يعرفون، ومن هنا جاءت فكرة الأقدمين القائلة: بأن القرآن ليس إلا أساطير الأَوَّلين))[2]، والحقيقة أن ما ذهب إليه خلف الله لم يقدم دليلاً يُعتد به ويؤيد صحة فكرته سوى أنه ارتكز على ما أورده القُرآن الكرِيم من قول الذين كفروا: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٣١﴾[3]فردد ما قالوا وبنا عليه بنيانه، فضلاً عن ذلك :

١) أن الأساس في تشكيل بنيّة الأسطورة هي القصة، ولا يمكن تصور الأسطورة في غير قالب القصة، فالأسطورة يكون محتواها وحقيقتها في هيكل القصة، أما القُرآن الكرِيم فالقصة لها موقعيّة تختلف عن الأسطورة من حيث التعامل بوصفها تتعاطى مع قصص حقيقيّة وليس افتراضيّة ذات مغزى وعبر، إذ يكون أبطال الأسطورة الآلهة وأنصاف الآلهة، فالعنصر البشري مصداق للحقيقة القَصَصيّة في النصّ القرآنيّ ولا يوجد أي اثر للآلهة باستثناء تدخل الإله الواحد بصفته المهيمن وحده فوق عباده، وذلك بصورة واضحة لا تحتمل أي التباس.

٢) أما القول باقتباس المتخيَّل الإسلاميّ للأساطير القديمة ووجود أفكار ونصوص مشتركة بين الأساطير والقران وتشكيلها ضمن منظومته، يثير التساؤل هل كان الموروث الأسطوري متداولاً خلال فترة نزول النصّ القرآنيّ، في حين إن الفاصلة الزمنية لهذه

---

(١) الفن القصصي في القرآن الكريم:٢٠٨.

(٢) المصدر نفسه :٢٥٧.

(٣) الأنفال/ ٣١.

الأساطير كشف عنها البحوث الاثاريّة والتنقيبات حديثاً أي بعد أكثر من ألف سنة، ينسف القول بالاقتباس من تلك الأساطير السومريّة والبابليّة وغيرها.

٣) إنّ القران الكريم تعامل مع مَفهُوم الأسطورة وفق الدلالة السلبية وهي الحكايات الخرافية، قال تعالى:﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ۖ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ۚ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا ۚ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿٢٥﴾ ﴾[١]،﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ ﴾[٢]، تلك الآيات تنسب الأسطورة للمشركين وليس للقران الكريم ،وإن((القول بأسطورية الخطاب القرآني موقفٌ يتبناه المتلقي الأوَّل (المشرك القرشي في مكة) وهنا مسألة يجب التنويه بها هي أن مصطلح (أساطير الأوَّلين) جاء على لسان الآخر المتضاد فكريًا، فالقرآن عندما يتحدّث عن لسان الآخر المتضاد يذكر لفظة (أساطير)؛ لأنّ الآخر كان يعتقد أن النصّ الجديد أخذ من النصوص السابقة فهو امتداد لها، وهو أمرٌ جعله في حل من تصديقه، ولكن عندما يريد النص القرآني التأسيس لنفسه فإنّه ينبذ لفظة أساطير، ويأتي على ذكر لفظة (قصص) وهو النموذج التأسيسي الجديد الذي استعمله القرآن معادلاً موضوعيًا للأساطير بما يحويه من أسلوب فني وأصل فكري))[٣].

المطلب الثَّانِي : مرجعيّة الكتب السماويّة السابقة

لقد عرض أرباب الفكر الاستشراقي وملحقه من المستغربين بشأن تعيين مصدر ومنشأ القُرآن الكرِيم نظريات متنوّعة ومتفاوتة، من قبيل اقتباس القُرآن الكرِيم من الكتب السماويّة الماضيّة وتشكيل مضامينه إلى أصول يهوديّة ومسيحيّة أو من الديانات الأخرى، واستعان النبي محمد (صلى

(١) الأنعام/ ٢٥.

(٢) الفرقان/٥.

(٣) القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم السلطاني:٢١٩.

الله عليه وآله) بالرهبان والأحبار في تأليفه وتلفيقه، وتعددت مناهجهم في الدِّراسات القرآنيّة وبمختلف الجوانب التفسيريّة والتاريخيّة لإثبات ذلك، كما ادعى احد المستشرقين:((إن بقيّة الشريعة المحمديّة مقتبسة من مصادر يهوديّة مسيحيّة، أو من مجموعة ، مقتبسة من المذهب التأليهى وكثير من هذه التعاليم يحمل اسم الصابئين ، وقد عرف الأدب العربى نوعين من الصابئين : أولئك الذين ذكرهم القرآن وأولئك الذين كانوا يسكنون «حران» وقد كانت هذه التعاليم تستخدم فى عبادة الكواكب والوضوء، وقد عد محمد الصابئين ضمن أهل الكتاب أى ضمن الأمم التى لها كتب مقدسة، وعلى ما يبدو فقد تلقى عنهم تطور مذهب النبوة وأساطير الأنبياء ، وعادات الوضوء ، وقد هب ضد عبادة الكواكب ، وأما عن وصف الفردوس والأهميّة التي أولاها للملائكة والجن فيتضح فيه تأثير التعاليم الفارسيّة))[١]ويعزو **كارل بروكلمان**[٢] مصدر القُرآن الكرِيم إلى الديانتين اليهوديّة والنصّرانيّة، يذكر : (((لم يكن عالمه الفكري من إبداعه الخاص إلا جزء صغير فقد انبثق في الدرجة الأَوَّلى عن اليهوديّة والنصّرانيّة))[٣]، ذلك الاعتقاد عند المستشرقين الذي يقود إلى أن القرآن عبارة عن مجموعة من الاقتباسات التي استفادها النبي محمد (صلى الله عليه وآله) من الكتب السماويّة السابقة والشرائع المتقدمة عليه، في ضوء آليّة التَّناص والاقتباس المتخيَّل للتشكيل النصّ القرآنيّ وهذا يبدوا واضحاً عند الرأي الاستشراقي، الناظر إلى أن القران ليس من عند الله تعالى، بل من تأليف وتشكيل النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وترتيبه[٤]، ووفق ذلك يقول مؤرخ وعالم اجتماع الفرنسي غوستاف لوبون:((القران من عند محمد ومن تأليفه))[٥].

ويذكر يوسف درّة الحداد: لقد أخذ القرآن من مصادر عديدة، وأهمّها الكتاب المقدّس، وخاصّة التوراة، وذلك بحسب شهادة القرآن نفسه، كما في الآيات:

---

(١) نقلاً عن دفاع عن القرآن ضد منتقديه، عبد الرحمن بدوي :٨٦.

(٢) المستشرق والعالم ألماني الجنسية، هم علماء من الغرب اهتمّوا بدراسة الإسلام، وديانات الشرق ولغاته وآدابه، ينظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي:٩٨.

(٣) ينظر: تاريخ الشعوب، كارل بروكلمان: ٦٩.

(٤) ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، ماكدونالد: ٤/ ٢٤٤. وينظر: معالم تاريخ الإنسانية، ويلز: ٦٢٦/٣..

(٥) حضارة العرب، غوستاف لوبون:١١١.

﴿ إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ ﴾[1]، ﴿ أَمْ لَمْ يُنَبَّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَىٰ ﴿٣٦﴾ وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ ﴿٣٧﴾ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ ﴾[2]، ﴿ وَإِنَّهُۥ لَفِي زُبُرِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾ أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ ءَايَةً أَن يَعْلَمَهُۥ عُلَمَٰٓؤُا۟ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴿١٩٧﴾ ﴾[3].

ويذكر يوسف درّة الحداد استنباطه في ضوء الآيات السابقة على النحو التالي:

فآيّة محمد الأَوَّلى هي مطابقة قرآنه لزبر الأَوَّلين (الكتب السابقة عليه)، وآيته الثَّانِية استشهاده بعلماء بني إسرائيل، وشهادتهم له بصحّة هذه المطابقة. ولكن ما الصلة بين القرآن وزبر الأَوَّلين؟! يعود السرّ في ذلك إلى أنه حصل على آياته من قبل علماء بني إسرائيل المطَّلعين على تلك الكتب، ولكنْ حيث إنّها كانت مكتوبة بغير العربيّة فقد عمد محمد إلى تعريبها، وكذلك الآيّة: ﴿ وَمِن قَبْلِهِۦ كِتَٰبُ مُوسَىٰٓ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۚ وَهَٰذَا كِتَٰبٌ مُّصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّيُنذِرَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ وَبُشْرَىٰ لِلْمُحْسِنِينَ ﴿١٢﴾ ﴾[4]فيها صراحة بأنه تتلمذ لدى كتاب موسى، وصبّه في قالب لسان العرب، الأمر الذي يجعل من القرآن نسخة عربيّة مترجمة عن التوراة[5]و((أما المضمون المشترك الذي تذرَّع به الأسقف يوسف درّة فنقول بشأنه: إن ما جاء به النبي الأكرم لم يكن بدعاً مما جاء به سائر الرسل الذين سبقوه، وفي ذلك يقول تعالى: ﴿**قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ**﴾ (الأحقاف: ٩)؛ وذلك لأن دين الله واحد، ولا يمكن تصوُّر التعارض بين أجزائه))[6].

اضافةً إلى ذلك فان المحيط البيئي للنبي محمد(صلى الله عليه وآله) من خلال توطين التجمعات اليهوديّة والمسيحيّة في الجزيرة العربيّة، ووجود التصورات والأفكار الدِّينِيّة، حثته ودفعته

---

(1) الأعلى/ ١٨ – ١٩.

(2) النجم/ ٣٦ – ٣٨.

(3) الشعراء/ ١٩٦ – ١٩٧.

(4) الأحقاف/ ١٢.

(5) دروس قرآنية، يوسف درّة الحداد: ٢، ١٧٣، ١٨٨

(6) شبهات وردود حول القرآن الكريم، محمد هادي معرفة: ١٣.

إلى حمل الرسالة إلى بني قومه، لما أثرت فيه العناصر اليهوديّة والمسيحيّة ،هذه رؤيّة " **رودي باريت**" ويقول: ((أن هذه التصورات والأفكار ذات المنحى اليهودي والمسيحي ، والتي ظهرت في السور المكيّة بين البعثة والهجرة ؛أنما كانت مضامينها مألوفة في البيئة المكيّة قبل البعثة.وبالإضافة إلى ذلك ، وفي الأعم الأغلب ؛ فان جزءاً كبيراً من الأفكار ذات الأصول المسيحيّة واليهوديّة ، كان النبي قد عرفها في حقبة حياته الأَوَّلى ، ونشغل بها ، وكونَّ توجُّهاتِ إزاءها))[1] نستشف من ذلك أن الرؤيّة " رودي باريت" الاستشراقيّة أن توليد التصورات الدِّينِيّة لدى النبي محمد (صلى الله عليه وآله) وتفعيل آليّة المتخيَّل في تكوين وتشكيل النواة الأَوَّلى للإسلام. ولم تكن بعيدةً بعض الدِّراسات الإسلاميّة المعاصرة ممن نحت منحى الدِّراسات الاستشراقيّة من حيث المنهج والنتيجة بوصف النبي محمد (صلى الله عليه وآله) صاغ وعيه في تشكيل القران دون الميراث اليهودي والمسيحي ذكر محمد محمود:((ما كان ممكن لمحمد أن يظهر ويعبر عن نبوته باللغة التي عبر بها عنها من غير الميراث اليهودي والمسيحي الذي صاغ وعيه))[2]أو بوصف القران خضع إلى رياح التأثير، كما يذكر اركون:((إن القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوصٍ أخرى، تحتوي على نفس مستوى التعقيد، والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتوراة والإنجيل، والنصّوص المؤسِّسَة للبوذيّة أو الهندوسيّة، وكلُّ نصٍّ تأسيسي من هذه النصّوص الكبرى؛ حَظِيَ بتوسعاتٍ تاريخيّة معينة، وقد يحظى بتوسعاتٍ أخرى في المستقبل))[3]، ويذهب أيضاً إلى أن القرآن هو أحد الرموز القديمة للمخيال الدِّينِيّ المشترك الذي كان شائعا في الشرق الأوسط القديم [4].

وعلى هذا الغرار جرى أكثر المستشرقين والمستغربين، إلى أن القرآن استفاد كثيراً من الكتب الأَوَّلين، وحجّتهم في ذلك محض التشابه بين تعاليم القُرآن الكرِيم وسائر الكتب من الديانات، فزعموا لذلك أن القرآن صورة تلموديّة وصلت إلى نبي الإسلام عن طريق علماء اليهود

---

(1) محمد والقرآن دعوة النبي العربي ورسالته:٦٥.

(2) نبوة محمد التاريخ والصناعة، محمد محمود :٣٩.

(3) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون: ٣٦.

(4) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد أركون: ١٩.

وسائر أهل الكتاب ممَّنْ كانت لهم صلة قريبة بجزيرة العرب، فكان النبي محمد(صلى الله عليه وآله) يلتقي بهم قبل أن يُعلن نبوّته، وأخذ منهم الكثير من أصول الشريعة والتعاليم.

ومن تلك أن المتخيَّل الإسلاميّ قد استقى معاني ودلالات ووظفها من خلال المصطلحات القرآنيّة والعبارات((يعني أن القران اقتبس من لغات أخرى ومن أديان سابقة، وهو قول يؤكده المفسرون. لكن القول باقتباس عبارات يسمح بإمكانيّة اقتباس أفكار وتصورات ، وهذا يعني وجود تأثيرات دينيّة سابقة، بقطع النظر عن مصدرها ، في القران))[1]واعتبروا تلك الاقتباسات رافداً من روافد المغذيّة للنص القرآنيّ بكون بعض الكلمات القرآنيّة ذات الأصل السرياني أو الفارسي أو العبري أو الرومي ..الخ ، مما يولد إلى الإقرار بأثر الثقافات الأعجميّة على ثقافة لغة العرب وهي لغة القُرآن الكرِيم.

إن إرجاع القُرآن الكرِيم إلى الديانات السماويّة السابقة مرتكز يكاد يتفق عليه الفكر الحداثي، ويبالغ بعضهم حين يذهب إلى أن تراث الديانات السماويّة كان منتشرا في شبه الجزيرة العربيّة بصورة أثرت على النبي محمد (صلى الله عليه وآله) إلى أن جعلته يقتبس جل خطابه منها، ويرتكز القائلون إلى جملة من قضايا يرونها محوريّة في الخطاب القرآنيّ كقصص الأنبياء وموضوعات الغيبيّة والتشابه في بعض الشرائع ويعتمد اكثر أصحاب الفكر الحداثي المعاصر على التشابه الموجود في قصص الأنبياء السابقين والإسرائيليات في الكتاب المقدس وبين القَصَص القرآنيّ في الزعم بأن النبي محمد (صلى الله عليه وآله) قد أخذ قصص الأنبياء عن الديانات السماويّة السابقة، ويذهب الحداثيون إلى أن هذه القَصَص والإسرائيليات كانت شائعة في شبه الجزيرة العربيّة، وأن العرب كانوا على علم بها من اليهود والنصّارى.

وعليه يتميز القُرآن الكرِيم عن الكتب الأديان الأخرى، بمجموعة أمور التي يمنع تسريب أحكام غيره من الكتب السابقة إليه، نذكر منها:

([1]) الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلام، لطيفة الكرعاوي :١٧٤.

١- إن الاعتقاد لدى المنظومة الإسلاميّة بكون الشرائع الإلهيّة أجمعها منحدرة عن أصلٍ واحد، تهدف جميعاً إلى كلمة التوحيد ، والإخلاص في العمل الصالح والتحلّي بمكارم الأخلاق، من غير اختلاف في الجذور ولا في الفروع المتصاعدة، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِ ﴾[١] أي إنّ الدين كله –من آدم إلى الخاتم – هو الإسلام:﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ ﴾[٢] أي التسليم لله والإخلاص في عبادته محضاً، ومن ثمَّ فإن سبب التناغم والتشابه بين الأديان والكتب السماويّة يعود إلى مصدرها المشترك[٣].

٢- يتجاهل الفكر الحداثي المعاصر كل الدِّراسات الجادة التي تثبت تمايز القرآن عن الكتابين السابقين بل وتميزه كذلك، حيث انتهت كثير من الدِّراسات حتى الغربيّة منها إلى أن القرآن لا يمكن أن يكون قد أخذ معارفه وعلومه عن الكتب السابقة، بل إنه يصحح الكثير من الأخطاء التاريخيّة التي وقعت فيها الكتب السابقة، وقد اكتشف هذه الأخطاء عدد من المفسرين اليهود والمسيحيين[٤].

٣- إن استحضار الأحداث من النصّ التوراتيّ في النصّ القرآنيّ، يُقصد به جملة من الأهداف، بعضها يتصل بمعرفة علم الغيب الذي يُوحى به إلى النبي محمد (صلى الله عليه وآله) فَيَذكُرُه أمام المتلقي ليُقنعه بنبوته، فلولا هذا التواصل بين الذات الإلهيّة والنبي (صلى الله عليه وآله)عن طرق الوحيّ لما اخبر نبي الإسلام مُعاصريه بإحداث بين زمن وقوعها وعصره آلاف السنين في الكثير من الأمثلة:إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وداود وسليمان (عليهم السلام) قَالَ تَعَالَىٰ:﴿كَذَٰلِكَ

---

(١) الشورى/ ١٣.

(٢) آل عمران/ ١٩.

(٣) شبهات وردود حول القرآن الكريم، محمد هادي معرفة: ١٣.

(٤) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، موريس بوكاي: ٤٢.

نَقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ مَا قَدۡ سَبَقَۚ وَقَدۡ ءَاتَيۡنَٰكَ مِن لَّدُنَّا ذِكۡرٗا ﴿٩٩﴾﴾[1] ويتصل بعضها الأخر بالمتلقي الوحي أي النبي محمد (صلى الله عليه وآله) الذي لقي عَنَتاً كثيراً من متقبلي رسالته، فكان الوحي يقصُّ عليه أخبار الأنبياء السابقين ليتأسى بها ، ويَثبُتَ في الدعوة [2]﴿ وَكُلّٗا نَّقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَۚ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلۡحَقُّ وَمَوۡعِظَةٞ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴿١٢٠﴾﴾[3].

٤-كان النبي محمد(صلى الله عليه وآله) يتوسط خطاً أفقيا في الأخبار عن الأحداث ضمن بنيّة النصّ القرآنيّ ،نقل أخبار الأمم الماضيّة وذكر أحداث غيبيّة، ان كان اقتبس واستقى من اليهوديّة والمسيحيّة أخبار الأمم الماضيّة حسب المدعى فما بال بالأخبار الغيبيّة ممن استقاها ؟حيث اخبر عن ((أمور سوف تقع في المستقبل وقد تحقق فعلا وقوعها ، ومن ذلك ما أخبر به القرآن عن دولة الروم المسيحيّة التي غلبتها دولة الفرس أولا ، ثم أخبر القرآن أنّ دولة الروم المغلوبة سوف تنتصر بعد بضع سنين))[4].

٥- إذا كانت جُلَّ القُرآن الكرِيم وعباراته اعتمد في بنيته وحضوره على الاقتباسات من كتب الأديان السابقة، فمال دعوة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) استمر فيها نزول القران على مدى ثلاث وعشرين سنة وتألف من أربع عشرة ومائة سورة ، وكانت السور تتقاطع في الموضوعات التي تعالجها من قبل تصحيح العقائد وبيان الأحكام والتشريعات وإصلاح الفرد والمجتمع وتجد أن كل سورة من سور القرآن لها وحدة معنويّة وموضوع رئيس تدور عليه بالرغم من تضمين بعض السور قصص الأمم الماضيّة مع الأحداث المعاصرة للنبي(صلى الله عليه وآله).

---

(1) طه/ ٩٩.

(2) الظاهرة الدينية ، حمادي المسعودي :٦٥.

(3) هود/ ١٢٠

(4) القران وإعجازه العلمي، محمد إسماعيل إبراهيم :٢٣.

المطلب الثالث : مرجعيّة الفكر العربيّ الجاهليّ

لقد حاول الفكر الحداثيّ أن يربط بين النصّ القرآني والنصّ الجاهليّ فادعى أن النصّ القرآني ما هو إلا امتداد للنص الجاهلي، ومن ثم زعم أن الإسلام استمرار للجاهليّة، ومن هنا فهو لا يدرس الإسلام ولا يتعرف على خصائصه وسماته إلا حين يوضع في سياقه من السابق وراهنه آنذاك في القرن السابع[١].

ويعد طه حسين من أوائل الذين طرحوا مسألة العلاقة بين الفكر الجاهلي والقرآن، من خلال رؤيته في الشعر الجاهليّ ، والذي يحاول فيها أن يثبت للعرب قبل الإسلام واقعاً وصورة غير تلك التي عرفها الناس طوال تاريخهم، وذلك إنطلاقاً من القُرآن الكرِيم ذاته، ذكر طه حسين: ((فالقرآن إذن أصدق تمثيلا للحياة الدِّينِيّة عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي، ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدِّينِيّة وحدها، وإنما...يمثل حياة عقليّة قويّة))[٢].

وتقرير ذلك القول، هي محاولة أن يُصنعّ للنبي(صلى الله عليه وآله) أرضيّة ويُنسج له واقعًا للتتطابق مع تلك الأرضيّة وذلك الواقع، حتى ينسجم مع كون النبي (صلى الله عليه وآله) هو وليد بيئته الثقافيّة والاجتماعيّة ويتجلى ذلك في ضوء استعمال كلمات ومفاهيم ومصطلحات نابعة من الثقافة والفكر العربي، تتناسب وثقافة العرب الذين كانوا اهل بيئة صحراويّة، واستعمل ما يتلاءم إلى أذهانهم وأفهامهم من الألفاظ؛ لتتناغم مع خيال ابن تلك البيئة ، كأمور عاشوها وألفوها كتلك التي يشير إليها النصّ القرآني في وصفه للحور العين والإبل والتدبر في خلقها وعن التمر والرمّان والعنب والزيتون والتين، وحديثه عن وأد البنات التي كانت رائجة عند العرب، ووصفه للحيوانات المعروفة عندهم كالكلب والفيل، والبعير والحمار والحصان واحتفاظه بكثير من العقائد السابقة كالصوم والصلاة وشعيرة الحجّ والإيمان بالجنّ وغيرها.

---

(١) ينظر: مقدمات أولية في الإسلام، طيب تيزيني :٤٥.

(٢) في الشعر الجاهلي، طه حسين: ٨٣.

وفضلاً عن ذلك كان أيضاً مدار الأثر على جانبين الشريعة والعقائد، وعدّ أن كثير من الشرائع تُعبر عن تواصل مع عادات العرب قديمة وما كان سائد في المنطقة، وعمل الإسلام على إضافة بُعد توحيّدي عليها، نحو أن الإسلام قد تبنى شعيرة الحج وأضفى عليه معنى جديدًا ينسجم مع التوحيد، ومع ذلك بقيت مناسك الحج تحتوي على رواسب من الذهنيّة الميثيّة الضاربة جذورها في القدم كرجم الشياطين ونحر الهدي وغيرها[١]،أن النبي قد أقر الأخذ بالثأر، وسمي في الإسلام بالقسامة، وكذلك فعل مع كثير من المسائل التي أقرها القرآن والسنة بعد منحه إياها دلالة ووظيفة إسلاميتين، مثل الحج والصلاة والزكاة والزواج والختان والوضوء وحلق الشعر ...إلخ[٢]،والإسلام قد قام بعمليات الدمج والتبني والعزل في بوتقة وظيفيّة جديدة.

وتتضح في ضوء ذلك ملامح رؤيّة إسلاميّة في إستنادها في الأصل إلى تصورات جمّلة من المعارف المتداولة في البيئة الثقافيّة العربيّة والمتفاعلة مع ما ورثته عن الثقافات السابقة أو المتاخمة وثم اشتغل المخيال ومزج بين ذلك بالتوجه الفكري الذي صاغه الفكر الإسلاميّ والدلالات التي أقرها.

إنّ إرجاع الشريعة الإسلاميّة وما احتوت من تشابه إلى عادات العرب والفكر الجاهلي وإتهام احتفاظه على مجمل الشعائر السابقة عليه، ليس بذلك التصور النقدي الذي يجعل ارتكاز الإسلام على العادات والمألوف العربي والديانات السابقة عليه وصياغة الشريعة الإسلاميّة وتشكليها من خلالها، بل الأمر جاء في سياق نبذ للعادات الجاهليّة ومعالجات الذهنيّة العربيّة، وزلزل بثقافته القرآنيّة الوليدة كافة المفاهيم الفكريّة والاجتماعيّة والمعتقدات العربيّة، فهو كتب سماويّ ولّد رؤيّة كونيّة ونظريات جديدة، فضلاً عن مقاصده التصحيحيّة لما طرأ على العقائد الديانات السابقة عليه والقَصَص من تحريف وتصحيحه للأخطاء الواردة في الكتب العهدين، وأما إن اللغة تنطبع بطابع المجتمع الذي نشأت فيه وتكون خاضعة للنسق الثقافي والمعرفي لذلك

(١) ينظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي: ٦٥.

(٢) ينظر: مقدمات أولية في الإسلام، طيب تيزيني:٢٢٧.

المجتمع ووفق خلفياتها وأصوله ومبادئه، ففي ذلك يقول احمد بن فارس(ت٩٤١هـ) : ((كانت العرب في جاهليتها على إرثٍ من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم، فلمَّا جاء الله- جلَّ ثناؤه- بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللُّغة ألفاظ عن مواضع إلى مواضع أُخَر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت))[١]وللقرآن الكريم أسْلُوبه المميز الذي أنفرد به وكان سمته في الإعجاز ولم يكن الإعجاز باستعمال لغة العرب نفسها وإنما كان في نظمه من خلال بنيته ونسقه فالقُرآن الكرِيم ((وإن خاطب القوم بلغة الإعجاز اللغوي فإنه نص يخلق ادبيته الخاصة به التي تجعله نصاً على غير مثال يبدع النصّوص وهي لا تبدعه ومن ثم يخلق ثقافته ونظامه المعرفي الخاص))[٢].

(١) الصَّاحبي في فقه اللّغة العربيَّة:٤٤.

(٢)الهرمنيوطيقيا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني بارة :٤٢٠.

المبحث الثالث : مرجعيَّات المتخيَّل من داخل الفكر الإسلاميّ في الدِّراساتِ المعاصرة

أولاً : القُرآن الكرِيم

هو وحي الله المنزل على النبي محمد (صلى الله عليه وآله) لفظاً ومعنى وأسْلُوباً ، مكتوباً في المصاحف، منقولاً عنه بالتواتر[١]،ويعد مرجعًا أساسًا يتضمن المضمون العقائدي والتشريعي والقيمي، والمصاغ بأرفع أساليب اللغة من حيث البلاغة والبيان، ولاشكّ في صياغته جمّلاً وتراكيب كلاميّة بديعة هو الوحي السماوي المعجز، لم يتدخل فيه أي يد بشريّة إطلاقا ، كما ولم يحدث في هذا النظم الكلمّي أي تغيير أو تحريف[٢]قَالَ تَعَالَى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾[٣].

في مقابل ذلك كان مَفهُوم القُرآن الكرِيم في القراءات الحداثيّة والتعريف به مخالفاً لاتجاه التقليدي المنضبط، عُرف على انه ((**نص لغوي** يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربيّة **نصاً محورياً**))[٤]،وهو **منتج ثقافي**[٥]، أي إنّه نص لغوي من نتاج الثقافة العربيّة أو أن النصّ القرآنيّ ((خطبة إلهيّة نزلت من السماء جاهزة ناجزة وألقيت على السامعين كما أنزلت بالتمام، إنما القرآن إبداع تمثلي وتأويلي أنجزه الرسول انطلاقاً من الطاقة الوحيانيّة التي تملكها، وفي سياق نفسي واجتماعي وثقافي محدد))[٦]، أو كما يرى بعضهم هو تجربة فرديّة قام بها النبي محمد (صلى الله عليه وآله) في إطار زمن ومكان محددين، أدى فيه التاريخ دوراً مهماً في توجيه فكر النبي (صلى الله عليه وآله) واللغة المعبر بها عن ذلك التاريخ ، وهذه الصياغة الثلاثيّة الجدليّة ،التاريخ واللغة والفكر ، يمكن ملاحظتها من خلال الفروقات التعبيريّة بين السور المكيّة

---

(١) ينظر: موجز علوم القران، داود العطار :١٧.

(٢) ينظر: تلخيص التمهيد، محمد هادي معرفة: ١٣٢/١.

(٣) الحجر/ ٩.

(٤)مَفهُوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٩.

(٥) المصدر نفسه: ٢٤.

(٦)الحداثة والقرآن، سعيد ناشيد :٤٨.

والمدنيّة[١]، وفي ضوء هذه المقولات الحداثيّة القائلة أن القرآن ليس أكثر من نص تشكل تاريخياً ضمن شروط معينة كغيره من النصّوص التي يحفل بها الموروث الفكري للحضارة الإسلاميّة، وعُدَّ بوصفه المكون الأساس في تغذيّة المتخيَّل الإسلاميّ والمرتكز في تحريك عجلة التاريخ وتشكيل الجماعات المسلمة على اعتباره نصاً مفتوحاً على المعنى والرمز والتمثيل والمجاز ولما يحتوي في بنيته وتراكيبه على العجيب المدهش والساحر الخلاب.

لاشك أن تلك المقولة وذلك الوصف يتلاشى مع مرجعية القران الكريم وتقديم نفسه على انه "بيان" و"نور" و"حكيم" و"قول فصل" و"موعظة" و"تذكرة" وبيّنة" و"علم" ..الخ، وتقديم برنامج قيمي لتحقيق حركة معنوية كاملة ترتقي بالإنسان وبناءه نحو مراتب وجودية.

ثانياً: الحديث النبوي

تعدّ السنةُ مصدراً مهماً من المصادر التأسيسيّة في فهم النصّ القرآنيّ، وهي على حد سواء مع القرآن في وظائفها المعرفيّة، ولكنها في صورة التعارض يقدّم البيان القرآنيّ عليها عملاً بالأخبار الآمرة بعرض السنّة على الكتاب[٢]،ولها استعمالات كثيرة في فهم القُرآن الكرِيم[٣]، ولها الدور الأساس وتمثل المسلك في تنظيم في التشريعات الإسلاميّة .

في مقابل تلك الرؤيّة ، تمَثل طرحاً في رصد مكانة السُّنّة بكونها مصطلحاً مُستحدثاً في الإسلام، من الأصوليين والفقهاء والمُحِدثين ، تشكَّلت مع التحوُّلات التاريخيّة وتمّكيَّنها في جعلها المصدر الثَّانِي للتشريع وبنى العقل الإسلاميّ ضوابطه وأصوله في ضوء تلك اللحظة التأسيسيّة المنبثقة، وإنّ فكرة (الأصول) لم تكن معهودة فيما قبل (عصر التدوين) وإنما السياق التاريخي الذي كرس هذا المَفهُوم، يقول محمد عابدي الجابري:((يمكن الاطمئنان إلى أن الزوج الأصل /الفرع إنما ظهر في عصر التدوين كأداة نظريّة لابد منها في عمليّة التدوين ذاتها ، عمليّة البناء العام

(١) ينظر: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، الجيلاني مفتاح :٧١.

(٢) ينظر: مراتب فهم القران الكريم، طلال الحسن :٥٠٣.

(٣) ينظر: مناهج التفسير واتجاهاته، محمد علي رضائي :١١٢-١١٩.

للثقافة العربيّة الإسلاميّة))[1]،ويؤكد على أنّ الشافعي كان له الأثر الأساس في تأسيس لفكرة الأصل المنبثق في المنظومة الإسلاميّة ((إن تأصيل هذه الأصول وبالتالي تكريس التفكير انطلاقاً من أصل إنما هو من عمل الإمام الشافعي ..نعني بذلك انه حدد إطاراً نظرياً للتفكير الفقهي، ليس فقط بحصره الأصول في هذه الأربعة واستبعاد غيرها، بل أيضاً لأنه ضبط العلاقة بين هذه الأصول بصورة جعلت البنيّة الأساسيّة للإطار المرجعي الخاص بالتفكير الفقهي، لقد انطلق الشافعي من أصل أول اعني من منطلق ليس له ما قبله، وهو أن القرآن "بيان للناس"))[2]وبطبيعة الحال إن الذهاب بالقول: إلى مصدريّة القرآن والسُّنّة أمراً ضُعّفَ في القراءات الحداثيّة، وكذلك تنطلق في تضعيف التأسيسات لحجيّة الأصول المنبثقة من مصدريّة القرآن والسُّنّة وعلى التأكيد تاريخيتها ومن جهة أخرى تاريخيّة تأصيلها بوصفها مرجعيّة للمعرفة، والتأكيد على أنها رافد مهم وأساسي في تغذيّة متخيل للأجيال والجماعات المسلمة، فضلاً عن ذلك تمثل المتخيَّل وفاعليته في المدونات التفسيريّة في نطاق ساحة الحديث النبوي، كان الرصد في مكانين مهمين تجلى فيهما المتخيَّل وهما الروايات الضعيفة والإسرائيليات.

١- الروايات الضعيفة

إنّ الحديث الضعيف قسم من الأقسام الأساسيّة في المنظومة الحديثيّة، هو الحديث الذي تُفتقد أو تسقط منه شروط الصّحة والحُسْن والوثاقة، ويختلف جواز العمل به إلا في بعض الموارد باختلاف المبنى، وتعد مرتكز المعول عليه عند القراءات المعاصرة لتأصيل المتخيَّل وعمل على إحيائها وتفعيل دوامها وجعلها مرتكز في قضايا الفكر الإسلاميّ بإعتمادها في تعزيز متبنياتهم وتسويغ منهجهم، والإصرار على حمل صحتها والقول بمشهورها في التفسير أو الحديث أو السيرة والتاريخ، ويبحثون ويُنقِّبون عن ((الأخبار والآراء التي ذَكَرَها قدماء المفسِّرين على أساس أنها أفكار شاذَّة لا تُتْبَع، أو شبهاتٌ زائفة لا يُوقف عندها، أو زلاَّت عابرة لا يُتَعَلَّق بها، فجعلوا منها

(١)بنية العقل العربي، محمد عابد الجابري: ١٠٩.

(٢)المصدر نفسه :١١٠-١١١.

حقائقَ جوهريّة حكَّموها في الأقوال المشهورة والأصول المقرَّرة، وبنوا عليها أحكاماً جَمَعَتْ إلى الفسادِ في الاستنتاج الإغرابَ في المضمون))[1]وتطبيق التأويليات التعسفيّة بإنزال الاحاديث الموضوعة والمختلقة موضع الصحة والوثاقة لترتيب عليها قراءات لتهويل أو تضعيف أو تشكيك ولَيّ عنق النصّوص بما يخدمهم رؤاهم الفكريّة والتعويل على الضعيف ليُنسب إلى صناعة الوجدان الإسلاميّ ومخيلته.

٢ – الإسرائيليات

مصطلح يطلق على كل ما تسلل إلى التفسير والحديث من أساطير النصّارى و اليهود وكذلك الأساطير القديمة والحكايات الأمم السابقة كالبوذيّة والزرادشتيّة والكنفوشيّة وغيرها، واطلق لفظ الإسرائيليات من باب التغليب للون اليهودي على غيره؛ لأن غالب ما يُروى من خرافات يرجع اصله إلى مصدر يهودي، وغلفت تلك الإسرائيليات بروايات نسبت إلى النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) لتضفي عليها هالة من القبول والمكانة، وأخذت الإسرائيليات طريقه إلى معظم كتب التفسير أما عن طريق الروايّة عن كتب الإسرائيليات مباشرة، أو الأخذ عمّن دخل الإسلام من أهل الكتاب ككعب الأحبار وعبد الله بن سلام وتميم الدارمي ووهب بن منبه أو عن طريق من اخذ عنهم، كما في بعض الأخبار المرويّة عن ابن عباس وأبي هريره وغيرهما[2]يقول محمد حسين الذهبي:((بل لا أكون مبالغا ولا متجاوزا حدّ الصدق إن قلت : إن كتب التفسير كلّها قد انزلق مؤلفوها إلى ذكر بعض الإسرائيليات ، وإن كان يتفاوت قلّة وكثرة وتعقيبا عليها وسكوتا عنها))[3] ورغم أنّ بعض المفسّرين قد حذّر من ذكر الاسرائيليات إلّا أنّ معظمهم ((يتورّطون في ذكرها، لا ليحذّروا منها، ولا لينبّهوا على كذبها، وإنّما يذكرونها وكأنّها وقائع صادقة وحقائق مسلّمة بلا نقد لها وبغير أسانيدها الّتي تيسّر لمن ينظر فيها معرفة صدقها من كذبها))[4]ومن ثمَّ كلّما ((كان

---

(١) روح الحداثة، طه عبد الرحمن :١٩١.

(٢) ينظر: منهج النقد في التفسير، إحسان الأمين: ٨٥-٨٦.

(٣) الإسرائيليات :٦٦.

(٤) المصدر نفسه: ٨٣.

الكتاب أكثر تفسيرا بالمأثور وأقل استفادة من المعقول في نقد المنقول وتنقيته من الشوائب ، كان ذلك التفسير أكثر ذكرا للإسرائيليات ونقلا منها))[١].

ومساحة تواجد الإسرائيليات في المتخيَّل الإسلاميّ تمثلت حسب رصد القراءات النقديّة في قصص القرآنيّ كأكبر مساحات أضف إلى أخبار الأمم الماضيّة، ومكنت موضوعات الإسرائيليات من أجْلِ ملء فراغات بعض المساحات التي لم يذكرها القُرآن الكرِيم، بل أحيل ملأها إلى إمكانيّة المحدِّث، يقول عبد الرزاق عيد: ((لقد تسربت الإسرائيليات إلى فضاءات الثقافة الإسلاميّة – وابن عباس أحد مجاريها الرئيسيّة – نظراً للدور الكبير الذي لعبه في التفسير))[٢] والعلة في توظيف الإسرائيليات كمرجعيّة معرفيّة وتلقيها كمسلمات في الأفق المحدّث أو المفسر كإبن عباس ((إن البنيّة الذهنيّة والثقافيّة لابن عباس تستجيب لحاجات نفسه الظامئة للمستحيل الغيبي، الخارقي ، العجائبي ، لكن سقف زمنه البدوي لم يتح لمخياله الرائع سوى التغذي بالملاحم الدِّينِيّة التوراتيّة التلموديّة))[٣]،إضافةً إلى ذلك في تلقي قبول المتخيَّل من الإسرائيليات إلى رمزيّة اسم الراوي أو المحدث ((حيث تتجسد الشخصيّة الحقيقيّة، بلحمها وشحمها في مخيّلة المستمع بمجرد ذكر الاسم، فتضاف رمزيّة الصحابي إلى رمزيّة النبيّ في قبول الحديث))[٤].

تلك المقولة لا تنسجم ومنظومة الموازين التقويميّة لدى العلماء المتخصصين في قبول الروايات من حيث التعرض إلى سلسلة الرواة وتاريخهم ودراسة أحوالهم من حيث الوثاقة والصحة، فالإسرائيليات ترفض اذا كانت خالفت للموازين العقليّة أو لا تنسجم مع الموازين الدِّينِيّة، وتقبل قسمًا منها اذا توافقت مع القُرآن الكرِيم، أو مع السنة النبويّة القطعيّة، وإن كان راويها يهوديًا، لكن مضمونها موجود في القُرآن الكرِيم، أو مضمونها موجود في روايات النبي(صلى الله عليه وآله)،

---

(١) منهج النقد في التفسير، إحسان الأمين :٢٢٣.

(٢) سدنة هياكل الوهم: ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٥٠.

(٤) متخيل الغيب الإسلامي، محمد كريم الكواز: ١١٠.

ولا تطرح هذه الروايّة لأنها إسرائيليّة، في حال كان مضمونها صحيحًا موجودًا في الكتاب أو السنة القطعيّة.

وهذا ما ذهب الشيخ محمد هادي معرفة إلى تقسيم الروايات الإسرائيلية إما منقولة بالحكاية شفاهاً، أو مرويات غير الشفهية، فهي تنقسم بدورها إلى ثلاثة أقسام:

أ- الروايات الإسرائيلية الموافقة في الأصل والفروع مع شريعة الإسلام، فيمكن القبول بها.

ب- الروايات الإسرائيلية التي تخالف الشريعة الإسلامية، فيجب نبذها.

ج -. الروايات الإسرائيلية التي سكت عنها الإسلام، فلا نقبلها ولا نرفضها[١].

ثالثاً: السيرة النبويّة

أحالت بعض الدِّراسات الحديثة مرجعيّة المتخيَّل الإسلاميّ إلى موضوع السيرة النبويّة وتاريخها المملوء بالأحداث المتعلقة بالنبي محمد (صلى الله عليه وآله)، ولقد حاولت إعادة قراءة السيرة النبويّة بآليات جديدة ومنهجيّة نقديّة، رغبةً منها في تنقيتها من الشوائب والزيادات والمغالطات التي طالتها وعلقت بها ؛لأنها في الحقيقة تسيء إلى شخص الرسول (صلى الله عليه وآله)، وحاولت إظهار البعد المتخيَّل أو الحضور الأسطوري في السيرة النبويّة، والحفر فيها لما ((تهتم السيرة النبويّة بأحداث عهد النبوة المتعلقة بالنبي وأصحابه في علاقة بما ينزل على الرسول من الوحي. ولعل هذا ما أكسب أحداث السيرة صبغة قدسيّة غذاها المخيال الشعبي عبر العصور فأصبحت تقترب من الأسطورة أكثر منها إلى الحقيقة التاريخيّة))[٢]وترى أن المسار الذي جسَّد شخص النبي(صلى الله عليه وآله) وحضوره في كتابات اهل السير، تحول وبشكل تدريجي من بشري إلى شخصيّة رمزيّة مثاليّة فوق تاريخيّة عن طريق ((عمليات التحوير، والتضخيم الأسطوري الذي قامت به السيرة النبويّة لابن إسحاق، وابن هشام))[٣] ومن ناحيّة أخرى الادعاء

---

(١) التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب: ٢/ ١٣٤.

(٢) أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام، حياة عمامو: ١١.

(٣) نحو نقد العقل الإسلامي، محمد اركون: ٧٩.

والتشكيك في موثوقيتها، يقول المستشرق كارل بروكلمان: ((ولسنا نملك بينة موثوقا بها عن حياة النبي الأوَّل))[1]،ويقول المستشرق السويدي تور اندري:((وأكثر ما جاءنا عن حياته الأوَّلى معلومات أسطوريّة))[2]،وفي سياق تلك القراءات النقديّة وضمن المحور نقد العقل التاريخي الإسلاميّ، ترى أن المدونات التاريخيّة المبكرة، أضفت المشروعيّة للنبي (صلى الله عليه وآله) وأسبغت التعالي على ما هو بشري وتاريخي، واستقت السيرة من الموروث الشفوي المتمثل في القَصَص، والمواعظ، والأمثال، والشعر، فجاء الأسْلُوب فيها سرديًا متأثراً بالحكايات الشعبيّة أو ما وقع تحت تأثير الحكايات التبجيليّة التقديسيّة التضخيميّة من جانب، والخيال المرتبط بالقَصَص والحكايات، والشعر والأمثال من جانب آخر، مما أدى إلى أسطرة الأحداث، ودمج الشخصيات والوقائع في الأسطورة، مغذيّة بذلك مخيال الفردي والجماعي، ومن ثمَّ فالسيرة النبويّة تغلب عليها آليات وأنظمة لإنتاج المعنى الخاص بالسرد الروائي، في الوقت الذي تضعف فيها القواعد الخاصة بتقنيات الكتابة التاريخيّة، وترى أن سلوك النبي(صلى الله عليه وآله) وأفعاله قد يتطابق في مخيال المؤمن بشكل كلي مع تلك المراجع[3].

رابعاً: المحدثون

شكل المحدثون مرجعيّة حاملة للمتخيل الدِّينِيّ الإسلاميّ ونُسب نشوء الروايات النبويّة إلى صناعة الخيال المحدث أو المخيلة الجماعيّة للأجيال الإسلاميّة ، يرى محمد حمزة بأن ((الحديث النبوي في نهايّة الأمر تمثل لما استوعبه المحدثون فيما بعد، أو كما فهموه، ففيه جانب كبير من ذات الراوي وثقافته ووعيه، فنقل التاريخ لا يعكس التاريخ كواقع وأحداث))[4] ورغم إقرار عبد المجيد الشرفي بأن ((المحدثين بذلوا جهودا لا تنكر في التثبت من مدى صحة الأحاديث التي بلغتهم حسبما توفر لهم من وسائل معرفيّة، إلا أنهم لم يكونوا واعين كل الوعي بأن ما دونوه إنما

---

(1) تاريخ الشعوب الإسلامية، كارل بروكلمان :٣٢-٣٣.

(2) الإسلام في الفكر الأوربي، محمد شامه: ٣٩.

(3) ينظر: مَفهُوم الخيال عند محمد أركون، محمد الشبه: ٤٧.

(4) الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي، محمد حمزة: ٢٤٤-٢٤٥.

هو تمثل Resprésentationمعين للسنة، وليس السنة ذاتها، وهو تمثل فيه ما فيه من التأثر بالثقافة المحيطة، وكيفيّة المخيلة الجماعيّة وذاكرة الرواة طيلة عقود عديدة من الزمن))[١] ويقول الشرفي أيضاً: ((عمليّة الجمع والتصنيف والتدوين في حد ذاتها عمليّة اختيار. والاختيار معناه الاحتفاظ بأشياء وإقصاء أخرى، ولا يتصور ذلك إلا بنقد متن الحديث نقدا ضمنيا بالوسائل العقليّة، ولو ذهب في ظن المحدث أنه لا ينقد سوى السند، معدلا أو مجرحا .فما احتفظ به هو ما كان يعكس التمثل السائد لشخص الرسول في فترة متأخرة عن زمن الوحي وطرأت فيها تحولات جذريّة إلى حد ما، مثلما يعكس إسقاطا للقيم التي شاعت في أوساط المحدثين دون سواهم من العلماء))[٢]،أو إنّ أحداث السيرة النبويّة كما يقرر هشام جعيط ((تقارب الحقيقة ولو على وجه الخيال في نسجها لحياة متماسكة معقولة للنبي، بالرغم من التناقضات))[٣] أي أنها –ببساطة **تمثل** لخيال المحدث حول حياة النبي.

قد التمس الفكر الإسلاميّ لاسيما في معالجاته للاحاديث المصنوعة والمختلقة منهجيّة ومعايير في نقد الاحاديث والأخبار وضمن تدقيق عالٍ لبيان مواضع الخلل والاضطراب، منها تحديد مواطن الوضع اذا كانت مخالفة الروايات لأصول الدين وضرورياته أو لمضمون الحديث للقرآن الكريم ومخالفتها لموازين العقل وعدم انسجامها وتوافقها مع الأحداث التاريخيّة فضلاً عدم موافقة بعض الروايات للأسس العقائديّة والكلاميّة أو مخالفة الروايّة لإسْلُوب الكلام العربي وقواعده فضلاً عن ذلك مباني التوثيق السندي للروايّة والمشكلات التي تحلق بالأسانيد من وضع السند ووقوع التحريف فيه وتعرض الراوي لإحدى التُّهم التي تمسّ عدالته وضبطه، كاتّهامه بالكذب، أو الغلوّ، أو عدم الضبط، أو النقل عن الضعفاء، أو فساد في عقيدته أو مذهبه، أو أن يكون مجهول

---

(١) لبنات، عبد المجيد الشرفي: ١٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٨١.

(٣) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة: ١٥٢.

الحال، أو يصاب السند بإحدى مشكلات الإسناد، من قبيل: الإرسال، القطع، التدليس، الاضطراب، القلب وغيرها.

خامساً: المفسرون

لقد التمس علماء التفسير وعلوم القران السبيل المنضبط في تفسير النصّ القرآنيّ وضمن ضوابط والقواعد محكمة، وتبلورت ودونت في مقدمات التفسير أو ضمن علوم ممهدة يرجع الهيا المفسر لبيان معاني القُرآن الكرِيم، بمقابل النظر إلى الموروث التفسيري من اجتهادات أجيال العلماء المسلمين، نص تراكمي بعد نص السنة النبويّة[١]، فنجد نظرة اهتمام الفكر الحداثيّ إلى الموروث الإسلاميّ التفسيري، على كون ممارسته واشتغاله وبقائه حاضراً في الوعي الإسلاميّ المعاصر، لذا عدّت التراث التفسيري، مقولات تراكميّة من النصّوص حول النصّ القرآنيّ إذ ألبستهُ ثوب القداسة ،فأصبحت مدخليّة معرفيّة للأجيال المتعاقبة[٢]، ويقوم((المخيال الإيماني من خلال الظاهرة الإسلاميّة بتصعيد وتسامي التفاسير التقليديّةُ مِمَّدا الشحنات التقديسيّة الخاصة بالقرآن، ويزحزحها نحو الحدث الإسلاميّ، كما أنهُ يسقطها على الأشخاص والأحداث والرموز والتفسيرات التي تشغل مكانة هامة بالذاكرة الجماعيّة الممتدة طوال تاريخ الإسلام، وهكذا أيضاً يتم التسامي والتصعيد بمنتجات الظاهرة الإسلاميّة (من تفاسير وتأويلات ووقائع وأحداث)، ويخلع عليها مخيالاً قداسياً))[٣] وأُحليت للمسلمين فاصبحوا مرجعيّة للمخيال.

وتأسس الفعل النقدي عند القراءات المعاصرة على زعزعة المشروعيّة الدِّينيّة أو سلطة الشراح والمفسرين ، بوصفهم غذوا التفسير ومدوناته بآرائهم المُنعكسة في ضوء تفاعلهم الإنساني مع النصّ القرآنيّ، بحكم كون المفسر إنساناً متأثراً بثقافة ومجتمع معين، لا يمكن فصله عن قبّلياته وخلفياته الثقافيّة ، والسلوكيّة الاجتماعيّة ، والتصورات المخياليّة العامة .

---

(١) ينظر: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيا الوسطية في الإسلام، نصر حامد ابو زيد: ١٣.

(٢) ينظر: في الائتلاف والاختلاف، ناجية الوريمي :٨٢ ، ينظر: وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي، خالد غزال :٢١٢ .

(٣) مقاربة محمد أركون للمخيال في قراءة الفكر الإسلامي: ١٩٤.

سادساً: العقل الجمَّعيّ

أو العقل الاجتماعي أي المخيلة الجماعيّة لأجيال المسلمين، وهي إشراك الجمهور في عقيدة دينيّة أو رأي سياسي، بحيث يتشكل المتخيَّل تاريخياً في الذاكرة أو الذهنيّة الجماعيّة من خلال الفاعلين الاجتماعيين، ويتم استثماره واستغلاله لأغراض دينيّة وسياسيّة وإديولوجيّة وعُدَّ جزءاً أساسياً من أبعاد الإنسان؛ لأن الإنسان لا تحركه العوامل الماديّة وإنما أيضاً الصورة والرمز والمجاز والتمثل، ومن هنا كان السعي في دارسة المخيال الفردي والجماعي لمعرفة كيفيّة اشتغاله في بلورة الوعي وتحريكه عبر التاريخ، ودوره الأساسي –كما ترى الدِّراسات المنبثقة– بتشكيل الفكر الإسلاميّ وكونه رافداً مهماً في التغذيّة ودوره في تشكيل المعتقد الدِّينِيّ، يعرف أركون المخيال الاجتماعي بأنه: ((تركيبة مؤلفة من التصورات المهيمنة مع دعامات وجوديّة متكررة، ويتغذى من الخطاب الإيديولوجي الذي تنتجه الفئات الاجتماعيّة المتنافسة من أجل الهيمنة على الرأسمال الرمزي))[1]،هذه التصورات هي جملة المنتجات، التي يصطنعها الإنسان الدِّينِيّ لخلق توازن نفسي ولترسيخ العقيدة ، قيل((جملة المنتجات السيميائيّة ،اللغويّة او غير اللغويّة ، التي يصطنعها الإنسان الدِّينِيّ في علاقته مع المفارق والمطلق أو المحايث من اجل الإجابة عن أسئلة البدايات والدنيويات والاخرويات بعضها أو جميعها))[2]، وعلى سبيل التقريب في صناعة الجماعة لمقررات الإسلام كما يدعى ، نحو مُسَلمّة الإسراء والمعراج المرويّة في صريح النصّ القرآنيّ قيل عنها((نتاج تأليف جماعي، كان يعاد إنتاج صياغته وفق أسئلة الثقافة الدِّينِيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة لهذه المرحلة التاريخيّة أو تلك، وتلبيّة لحاجة الإعلاء والتسامي القارة في اللاوعي الجمعي للبشر؛ طلباً للنشوة سواء بإله أو بدون إله، كما تتوصل الدِّراسات المعاصرة

([1]) الإسلام السياسة والأخلاق، محمد اركون:١٠.

([2]) المتخيل الإسلامي بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مقال منشور في موقع مؤمنون بلا حدود.

لمسألة المقدس في الغرب))[1]، لذلك ادعى أن التراث الإسلاميّ هو نتاج جماعي لأجيال متلاحقة من المسلمين الأوائل الذين شكلوا مدونات المصحف والحديث والتفاسير والفقه.

(1) سدنة هياكل الوهم، عبدالرزاق عيد :١٣٢.

الفصـل الثالث

إشكالية المتخيل الديني في منظومة علوم القرآن

المبحث الأول : إشكالية المتخيل في الوحي

المبحث الثاني : إشكالية المتخيل في الإعجاز القرآني

المبحث الثالث : إشكالية المتخيل في أسباب النزول

المبحث الرابع : إشكالية المتخيل في القصص القرآني

توطئة

شغل النص القرآني حيزاً كبيراً من الكدّ الفكري في الدراسات الحداثيّة وضمن محاور عديدة سعت إلى إعادة قراءة النص القرآني وتفسير بنيته في ضوء سياقاته التأريخية والثقافية، ومن خلال الاهتمام باستجواب منظومة القيم والأعراف والمرجعيات السائدة في الثقافة العربية لتجلية اثرها في تشكيل النص القرآني، ومحاولة تأسيس ثقافة غربية(يهودية، مسيحية) للنص القرآني بوصف تلك الثقافة بنى عليها القران الكريم موضوعاته ومعانيه، ومنها شكلت موضوعات علوم القران مدخلاً خصباً للقراءات المعاصرة ومعبراً تبريراً في تمكين إثارات وإشكالات خطيرة من خلال دراسة نماذج معرفية متنوعة، منها دعوى حضور أشكال المتخيل في تخوم علوم القران والمساهمة في تشكيل موضوعاته، مما شكل مادة غنية بالتمظهر، واعتمدت بشكل رئيس على موضوعات علوم القرآن، لتأسيس الركائز والأُسس النظرية من خلال فهم أصحاب هذه النظريات لعلوم القرآن في ضوء دراسات الحداثوين من مستشرقين وعلمانيين، وربما يكون ذلك الفهم في كثير من الأحيان فهماً مجافٍ للحقيقة؛ لاعتمادهم منهج الاسقاط والالتقاط في التعامل مع التراث الإسلامي.

وخُصص هذا الفصل لبيان أثر علوم القرآن في ضوء تلك القراءات النقدية وبيان مدخلية المتخيل للفكر الإسلامي في تطبيقات علوم القرآن بشكل أوضح وبيان تلك القراءة للنص القرآني لشيوعها بين الباحثين العرب وغيرهم ممن وقعوا تحت أستلاب الاستشراق، وأصبح لها روادها، فكان لابد من التركيز عليها وصفا ونقداً حتى يتبين الأمر للقارئ الكريم.

فضلا عن ذلك بيان أهمية الموضوع لما له من انعكاسات على عقيدة الوحي وصحة النص القرآني، فالقول بمتخيل النص والرسالة، تجعل من الوحي لا واقعية له ونسف الرسالة الخاتمة وهذا في غاية الخطورة.

المبحث الأوَّل: إشكاليّة المتخيَّل في الوحي

المطلب الأوَّل :ماهيّة الوَحْي

استعمل الخطاب القرآنيّ مفرده (الوَحْي) بمعناها اللغوي في جميع اشتقاقاتها، وما يهمّ المَقال في مقام الوَحْي المُرتبط والمُختص بالأنبياء، وهو الأكثر استعمالاً في النصّ القرآنيّ، من ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ﴾[1]وقوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ يُوحِيٓ إِلَيۡكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكَ ٱللَّهُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ٣﴾[2].

فالوَحْي كلمة تدلُّ على معانٍ؛ منها: الإشارة، والإيماء، والكتابة، والسرعة، والصوت، والإلقاء في الروع إلهامًا وبسرعة وبشدَّة، ليبقى أثره في النفس[3]، وأصله: إعلامٌ في خفاء، وله صورٌ عِدَّة، وهي كلُّها تتمُّ في خفاء، فهو الإشارة السريعة، ولتضمُّنه السُّرعة قيل: أمرٌ وَحْي للكلام على سبيل الرمز[4].

ومعناه في الاصطلاح :((أن يُعْلِم الله تعالى مَنْ اصطفاه من عباده كلَّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهدايّة والعلم، ولكنْ بطريقةٍ سرّيّة خفيّة غير معتادةٍ للبشر، ويكون على أنواعٍ شتّى؛ فمنه: ما يكون مكالمةً بين العبد وربّه، كما كلَّم الله موسى تكليماً؛ ومنه: ما يكون مناماً صادقاً يجيء في تحقُّقه ووقوعه كما يجيء فَلَق الصبح في تبلّجه وسطوعه؛ ومنه: ما يكون بواسطة أمين الوَحْي جبرئيل . .، وهو من أشهر أنواع الوَحْي وأكثرها. ووَحْي القرآن كلّه من هذا القبيل، وهو المصطلح عليه بالوَحْي الجليّ))[5]وبتعبيرٍ أشمل: ((الوَحْي كلام الله تعالى المنزل على نبيٍّ من أنبيائه. وهو تعريفٌ له بمعنى اسم المفعول أي: الموحى))[6]،كذلك يشير السيد محمد

---

(1) النساء/ ١٦٣.

(2) الشورى/٣.

(3) ينظر: معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربيّة، عادل زاير :٢١.

(4) ينظر: مفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني :٥٣٠.

(5) مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني: ٤٦.

(6) مباحث في علوم القرآن، مناع القطان: ٣٣.

باقر الصدر إلى هذا المعنى فيذكر:((وقد أطلق هذا اللفظ على الطريقة الخاصة التي يتصل بها الله تعالى برسوله، نظراً إلى خفائها ودقّتها، وعدم تمكُّن الآخرين من الإحساس بها))[١].

وأما إدراك الوَحْي والوقوف على حقيقته، فمن الأمور الصعبة بلحاظ كونها تجربة خاصة بالأنبياء، لا يمكن استشعارها وجدانياً بخصوصيتها في تجربة؛ لأن الوَحْي نتاج وحصيلة معرفيّة بعالم الغيب، ولا يمكن تحليله بأدوات المعرفة الحصوليّة، يقول أبو حامد الغزالي :((إنّ معرفة الوَحْي مسألةٌ مرتبطةٌ بالنصّوص الدِّينِيّة، وهي خارجةٌ عن نطاق قدرة العقل))[٢]، فالوَحْي تميز بالتفرد والوحدانيّة وهو نحو شعور لا يمكن أن يُدرك بحقيقته وكينونيته، لأن المسألة تتعلق بصاحب التجربة خاصةً، فتعرف على الوَحْي والوقوف على سماته وخصائصه ينبغي في ضوء الرجوع إلى القرآن الكريم، الذي بدوره أشار إلى بعض خصوصيات الوَحْي وأثاره ولوازمه، فالوَحْي هو ((من سنخ العلم الحضوري، وأكمل مراتبه هي التي يراها الإنسان بروحه وقلبه. الوَحْي عبارة عن مشاهدة الحقيقة المقوّمة لوجود الإنسان، والإنسان من خلال العلم الحضوري الخالص يدرك مقوم وجوده وهو الله وكلام الله، مثلما يدرك نفسه. الوَحْي شهود، وَحْين يدرك النبي الوَحْي، يتيقن أن مشهوده وَحْي. لهذا، فالوَحْي ليس من سنخ التجربة الدِّينِيّة حتى يحتاج إلى المشاهدات المتكررة، ويكون مصحوبا بالشك من أول الأمر))[٣] ويقول العلامة الطباطبائي في ذيل الآيتين الشريفتين ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ١٩٤ ﴾[٤]، ((وأنّ الذي كان يتلقاه من الروح هي نفسه الكريمة من غير مشاركة الحواسّ الظاهرة التي هي أدوات لإدراكات جزئيّة خارجيّة .. فكان (صلى الله عليه و آله) يرى شخص الملك و يسمع صوت الوَحْي، لكن لا بهذه السمع و البصر الماديّتين، و إلّا لكان أمراً مشتركاً بينه و بين غيره، و لم يكن يسمع أو يبصر هو دون غيره. فكان يأخذه برحاء الوَحْي و هو بين الناس فيوحى إليه و لا يشعر الآخرون الحاضرون))[٥]ويتبيّن أن حقيقة الوحي لايُدركها إلا الموحى له أو متلقّي الوحي، كونها حقيقة

---

(١) المدرسة القرآنيّة، محمد باقر الصدر: ٢١٩.

(٢) تهافت الفلاسفة، محمد الغزالي :١٦١.

(٣) حقيقة الدين، عبدالله جوادي الاملي: ٢١٣.

(٤) الشعراء/ ١٩٣ – ١٩٤.

(٥) تفسير الميزان: ١٥ / ٣٤٦.

خافيّة على عموم البشر، فلا يُعرف كنهها لا بالإدراك الحسي ولا العقلي، ولا طريق معرفتها إلا في ضوء نصوص الوحي ويمكن تقديم سمات ذكرها المفسرون، تُعرف بالوحي أجمالاً:

أولاً : **مصدريته والوعي التام أثناء التلقي**، الاعتقاد بأنه لا يمكن ادراك الموحى إليه صحة وأحقيّة ما أوحي إليه، وصيانته من الخطأ، بمعنى أن بإمكانه أن يتعرف على ماهيته، وأن مصدريته رحماني، وليس شيطانياً، وان ما يتلقاه واضح غير مبهم، ولا يتطرق اليه الخطأ، ولا يأته الباطل أبداً و يراد بها الحالة التي يكون عليها النبي المُوحى إليه عند تلقيه الوَحْي، من حيث الاستعداد والتلقي والوعي التام، فالوحي((ظاهرة شعوريّة تتسم بالوعي والإدراك التامين فضلاً عن أنها ظاهرة مرئيّة ومسموعة ولكنها خاصة بالنبي وحده فما اتفق ولو مرة واحدة أن سمع أصحابه صوت الوَحْي ولا حدث أن رأوا هذا الكائن الموَحْي ومع هذا فقد أدركوا صحة ما نزل عليه وصدق ما أوَحْي إليه بدلائل الإعجاز وقرائن الأحوال))[1].

سأل زرارة بن أعين الإمام الصادق (عليه السلام):(كيف لم يَخَف رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيما يأتيه من قبل الله، أن يكون مما ينزغ به الشيطان؟

فقال (عليه السلام): إنَّ الله إذا اتخذ عبدًا رسولاً أنزل عليه السكينة والوقار، فكان الذي يأتيه من قبل الله مثل الذي يراه بعينه)[2]فالروايّة تبين ما على النبي من الطمأنينة و مصونيّة النبي (صلى الله عليه وآله) عن اختلاجات الشيطان، و تكون النفس في مقام الإذعان التام في كون ما تلقاه من مصدر الهي وانه ليس مما يوحي به الشياطين لأوليائهم.

ثانيًا: العصمة : عصمة النبي(صلى الله عليه و آله) عن الخطأ والنسيان في تلقي الوَحْي وتبليغه ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤ ﴾ [3]وقال تعالى : ﴿ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ۝٢٦ إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُۥ يَسْلُكُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ رَصَدًا ۝٢٧ لِّيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا۟ رِسَـٰلَـٰتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَىْءٍ عَدَدًا ۝٢٨ ﴾[4]وموضع الدلالة من الآيّة

---

(1) تاريخ القرآن، محمد حسين الصغير :١٨.

(2) الكافي، الكليني: ١/٢٧١.

(3) النجم/ ٣ – ٤.

(4) الجن/ ٢٦ – ٢٨.

قوله: ﴿مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ﴾ وقوله: ﴿مِنْ خَلْفِهِ﴾ وقوله ﴿أَحاطَ بما لَدَيْهِمْ﴾ فالإمعان في هذه النقاط الثلاث، يظهر أنّ مشيئة الله تعالى الحكيمة، تعلّقت على حفظ الوَحْي من لدن أخذه إلى زمن تبليغه[١]،يقول العلامة الطباطبائي:((إنّ الرسول مؤيَّدٌ بالعصمة في أخذ الوَحْي من ربّه، وفي حفظه، وفي تبليغه إلى الناس، مصونٌ من الخطأ في الجهات الثلاث جميعاً. لما مرّ من دلالة الآيّة على أنّ ما نزّل الله من دينه على الناس من طريق الوَحْي، مصون في جميع مراحله إلى أن ينتهي إلى الناس. ومن مراحله، مرحلة أخذ الوَحْي وحفظه وتبليغه، والتبليغ يعمّ القول والفعل، فإنّ في الفعل تبليغاً، كما في القول. فالرسول معصوم عن المعصيّة باقتراف المحرمات وترك الواجبات الدِّينِيّة، لأنّ في ذلك تبليغاً لما يناقض الدين. فهو معصوم من فعل المعصيّة، كما أنّه معصوم من الخطأ في أخذ الوَحْي وحفظه وتبليغه قولاً))[٢]

ثالثاً: الوَحْي ليس غريزياً : أي أن الوَحْي ليس سنخاً من الإلهامات والكشف والتجارب الباطنيّة ، أو التركيز الغريزيّ فطريّ في الإنسان والحيوان وهو تكوين طبيعيّ مجعول في الإنسان والحيوان[٣]، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ ﴾[٤]، ﴿ وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ أَنِ ٱتَّخِذِي مِنَ ٱلۡجِبَالِ بُيُوتٗا ﴾ [٥].

رابعاً: الوَحْي ليس اكتسابياً :أي أن الطريق إلى الوَحْي ليس من باب التعليم والتعلّم وليس طريقاً فكرياً اكتسابياً ((ووَحْي الله تعالى إلى أنبيائه علم يخصهم به من غير كسب منهم ولا تعلم من غيرهم، بل هو شيء يجدونه في أنفسهم من غير تفكر ولا استنباط مقترنا بعلم وجداني ضروري بأن الذي ألقاه في قلوبهم هو الرب القادر على كل شيء ، وقد يتمثل لهم فيلقنهم ذلك العلم ، وقد يكون بغير وساطة ملك ... ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى))[٦].

---

(١) ينظر: الإلهيّات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، جعفر السبحاني: ١٨٦/٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن،٢٠/ ١٣٣.

(٣) ينظر: الوحي ودلالاته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي، ستار جبر الأعرجي : ١٧١، ١٨٦.

(٤) القصص/٧.

(٥) النحل/ ٦٨.

(٦) تفسير المنار، محمد رشيد رضا: ٢٢٠/١.

خامساً: الوَحْي ليس إدراكاً دنيوياً: أي **أن** الوَحْي يأتي متعالياً على التاريخ، وليس للنبي أي دخل فيه، بل يأتي بغير إرادته، بل بإرادة الله تعالى، يُنزل الوَحْي متى شاء وعلى الكيفيّة التي يشاء، ويختار الله المواضيع التي يشاء، وباللغة التي يشاء سواء من حيث ألفاظها أو تراكيبها والوَحْي: ((عبارة عن فكرة يدركها الإنسان، مصحوبة بالشعور الواضح، بأنها ملقاة من طرف أعلى منفصل عن الذات الإنسانيّة، وشعور آخر واضح بالطريقة التي تم فيها الإلقاء))[١] وان عمليّة الوَحْي الإلهي إنما تخضع لتصور حوار علوي بين ذاتين : ذات متكلمة آمرة معطيّة، وذات مخاطبة مأمورة متلقيّة[٢].

المطلب الثَّانِي : تفسير الوحي في الفكر الفلسفي

سعى الطرح الفلسفي في تفسير ظاهرة الوحي من خلال المباني العقليّة وإدراك حقيقته وسبر أغواره والكشف عن أسراره، هذا ما أشتغل عليه بعض الفلاسفة المسلمين على إعتبار أن الوحي حصيلة إرتباط ما بين النبي والعقل الفعال، ومن تلك الرؤى في هذا الشأن، نظريّة الفارابي(ت٣٣٩هـ) وهو أول من عمد إلى تفسير عقلي للوحي، وسعى إلى توفيق بين المعرفة الدِّينِيّة ومعطيات الفلسفيّة وجاء ذلك في إطار تاريخي مشحون بموجات الشك والإنكار لبعض الأسس الإسلاميّة ومحاولات الطعن في مصدريّة الوحي والنبوة، لذا استنفر علماء الكلام والفلاسفة في دفاع عن العقيدة الإسلاميّة ودحض الشبهات، فانبرى الفارابي في تفسير ظاهرة النبوة وأثابتها من منظور عقلي صرف، لتعزيز التصديق والتسليم بها، وبالتالي إنما جاءت لضرورة الاجتماعيّة لعصره والأخطار التي تهدِّده هي التي جرَّتْ الفارابي إلى ميدان تلك الحاجة الفكريّة آنذاك[٣].

وذهب الفارابي إلى القول بإن للعقل الإنساني ثلاث مراتب، وهي العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد فإن عقل الإنسان عند ولادته يكون عقلاً بالقوة وبشكل هيولي، وإن النبي من خلال رقيه في القوة التخيليّة، يرتبط بالعقل الفعال، ومن ثم يخرج ذلك العقل الأَوَّل – بإفاضة المعقولات عليه من العقل الفعّال – من مرحلة القوة، ويتحول إلى الفعليّة، وعند حصول الإنسان

---

(١) علوم القرآن، محمد باقر الحكيم: ١٥١.

(٢) ينظر: الظاهرة القرآنيّة، مالك بن نبي: ١٩٤، مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: ٢٧.

(٣) ينظر: معرفة الوحي، مصطفى كريمي: ١٦٠.

على جميع المعقولات، يكون قد بلغ مرحلة العقل المستفاد، ويتساوى مع العقل الفعال في الرتبة[١]، فإن العقل الفعّال هو الوجود الأخير في سلسلة المجردات وهو يحتوي على صور جميع الكائنات[٢].

فإن طريق الوصول إلى مرحلة العقل المستفاد بالنسبة إلى النبي يختلف عن الطريق الذي يسلكه الحكيم والفيلسوف، فإنّ الحكيم والفيلسوف إنما يصل إلى العقل المستفاد من خلال القراءة والدراسة النظريّة المتواصلة فيشاهد الحقائق المذهلة، وطبعاً فإنّ الفارابي يرى للأنبياء (ع) مقام الحكمة أيضاً، وذلك حيث قال: ((فيكون بما يفيض منه أي من العقل الفعال إلى المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام ، وبما يفيض منه قوته المتخيَّلة نبياً منذراً بما سيكون ، ومخبراً بما هو الآن من الجزيئات))[٣]ووفق ذلك يكون النبي، شخصاً يتمتع بقوته تخيليّة عاليّة، تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال، ويحصل على العلوم السماويّة والغيبيّة.

وهذا ما تبناه ابن سينا في العقل الفعال ودوره المهم في الوحي، فيرى إن نفس النبي الطاهرة تتصل بالعقل الفعال، وتتلقى المعرفة والعلوم الغيبيّة منه بشكلٍ مجّمل دفعةً واحدةً، وبعدها تفصله قوة خيال النبي(صلى الله عليه وآله) تفصيلاً، إذ يقول :((النفس إذا طالعت شيئا من الملكوت فإنها لا محالة تكون مجردة غير مستصحبة لقوة خياليه أو وهميّة أو غيرهما و يفيض عليها العقل الفعال ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منظم دفعة واحدة ثم يفيض عن النفس إلى القوة الخياليّة فتتخيله مفصلا منظما بعبارة مسموعة منظومة- و يشبه أن يكون الوحى على هذا الوجه: فإن العقل الفعال لا يكون محتاجا إلى قوة تخيليّة فيه إفاضة الوحى على النفس فيخاطب بألفاظ مسموعة مفصلة))[٤] وان العقل الفعال لديه هو (روح القدس) أو (الروح الأمين)[٥]،وعليه فإن العقل الفعال دوره حامل الوحي أو جبرئيل إلى النبي(صلى الله عليه وآله).

إلا أن طرح الفلسفي الإسلاميّ لتفسير الوحي لا ينكر مصدريته من قبل الله تعالى، فالوحي ليس منبثقاً ومنتجاً من نفس النبي (صلى الله عليه وآله) بل هو كلام الله المُلقى على النبي (صلى

---

(١) ينظر: آراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي :١٢٤.

(٢) ينظر: السياسة المدينة، الفارابي:٢.

(٣) آراء اهل المدينة الفاضلة، الفارابي:١٢٥.

(٤) التعليقات، ابن سينا: ٨٢.

(٥) ينظر: الشفاء (الإلهيات)،ابن سينا: ٤٤٢.

الله عليه وآله)، يقول الفارابي: ((النبي من يُوحى اليه إمّا مناماً أو إلهاماً، سواءٌ أتاه جبرئيل أو لم يأته))[١]، ويقول ابن سينا حول ماهيّة الوحي: ((حقيقة الوحى هو الإلقاء الخفي من الامر العقلي بإذن الله تعالى في النفوس البشريّة المستعدة لقبول مثل هذا الإلقاء أما في حال اليقظة و يسمى الوحى و أما في حال النوم و يسمى النفث في الروع كما قال صلى الله عليه و آله و سلم (ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها إلا فاتقوا الله و اجملوا في الطلب) وقال (ان الرؤيا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة) و هذا الإلقاء عقلي و اطلاع و إظهار كما قال الله تعالى: {وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا}))[٢].

وهذه الرؤيّة خلاف الرؤيّة الحداثيّة التي تذرعت بقول إلى سنخيّة رؤيتها من مقدمات الفكر الفلسفي الإسلاميّ، لا سيما مسانخة بين الوحي والرؤيا والأحلام، كتوظيف كلمات الفارابي عند تفسير آليّة اتصال القوة المتخيَّلة بالعقل الفعّال، قائلاً: ((فيكون ما يعطيه العقل الفعّال للقوة المتخيَّلة من الجزئيات بالمنامات والرؤيات الصادقة، وإنما يعطيها من المعقولات التي تقبلها، بأن يأخذ محاكاتها على الأشياء الإلهيّة. وهذه كلّها قد تكون في النوم، وقد تكون في اليقظة))[٣]ورؤية ابن سينا في خصائص قوة خيال الإنسان كامل المزاج هي الاطلاع على الغيب نتيجةً للاتصال بالأجرام السماويّة، وأما وعاء تحقق هذا الاتصال، فيقول: ((وقد يكون هذا لأكثر الناس في حال النوم بالرؤيا، وأما النبي فإنما تكون له هذه الحالة في النوم واليقظة معاً))[٤]،في مقابل هذه الرؤيّة، هناك فرضيات للفكر الحداثي– كما قلنا– ترى أن الوحي يرتبط بباطن النبي وخياله، وأن النبي هو خالق الوحي ومبدعه ومتخيّله وهناك تجربة باطنيّة للنبي تتثمل في الرؤيا والمنامات و مثل هذا الطرح عند عبد الكريم سروش وغيره .

أما الطرح الفلسفي الغربي للوحي وتمثل عند الفيلسوف اللاهوتي **باروخ اسبينوزا**[٥]، إذ أخذت مسألة الوحي تصوراً مهماً في ضوء نظريته حول النبوة، إذ يعرفها سبينوزا بكونها:

---

(١) فصوص الحكمة، الفارابي: ١٢٧.

(٢) رسائل ابن سينا، ابن سينا: ٢٢٣.

(٣) آراء المدينة الفاضلة:١٠٨.

(٤) المبدأ والمعاد، ابن سينا: ١١٧.

(٥) اسبينوزا، باروخ أو بنديكت فيلسوف لاهوتي هولندي (ت١٦٧٧م) ومن كتبه: ((البحث اللاهوتي السياسي)) و ((علم الأخلاق)). ينظر : الموسوعة الفلسفية، بإشراف روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم : ٤٣٤ .

((المعرفة اليقينيّة التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما))[١] وتتحدد النبوة في هذا التعريف كمرادف للوحي، أما النبي، فيقوم بوظيفة تتمثل في كونه ((مفسر ما يوحي الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرون على الحصول على معرفة يقينيّة به. ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده))[٢]والنبوة تتصف هنا بنمط خاص من المعرفة وهي خاصيّة اليقين المستمد من خلال الاتصال بالمصدر الالهي.

ولقد أولى اسبينوزا للخيال مكاناً كبيراً في مسألة النبوة حتى ذهب إلى أنه يستحيل أن يتلقى أي شخص النبوة –ما عدا المسيح– إلا عن طريق الخيال، والنبوة عنده لا تتطلب ذهنا كاملاً بل خيالا خصباً[٣]((ولمَّا كان الأنبياء قد أدركوا الوحيَ الإلهي بالاستعانة بالخيال، فلا شكَّ أنَّ كثيراً من تعاليمهم قد تعدَّت حدود الذهن؛ لأنّنا بالكلمات والصور نستطيع أن نُكوِّن أفكاراً تزيد عن تلك التي نُكوِّنها بالمبادئ والمفاهيم الذِّهنيّة التي تقوم عليها معرفتنا الطبيعيّة))[٤] وإن الخطاب النبوي، هو بالأساس خطاب خيالي ((فالنبي شخص يملك قوة الخيال لا قوة الذهن والفهم، ويستطيع تخيل أشياء والتعبير عنها بطرائق خياليّة شعريّة))[٥] وهنا يستطيع تخيل أشياء والتعبير عنها بطرائق خياليّة شعريّة، لكنه يقف عاجز عن بلورة تصور واضح عنها، وبالتالي فقدرة الكلمات والصور الذهنيّة هنا تفوق قدرة المفاهيم العقليّة في تبليغ وأداء المعاني والمضامين الموحى بها، وإن أهم ميزة تميز الرُّسل، ليست العلم أو المعرفة، وإنما هي ملكة الخيال، والتي هي وسيلة الاتصال مع الصور التي تفيض عن العقل الكلي ، يقول: ((النبوَّة لا تتضمَّن بذاتها اليقين، ما دامت تعتمد، كما بَيَّنا، على الخيال وحدَه، وإذن فالأنبياء لم يَكونوا على يقين من الوحي الذي وهَبَهُم الله إيَّاه عن طريق الوحي نفسه، بل اعتماداً على آيّة (أي علامة) ما))[٦].

وهكذا، فإنّ اليقين النبوي، كما يقول سبينوزا، يقوم على هذه الأسُس الثلاثة:

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا :١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ١٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ١٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ١٤٩.

(٥) الإتيقا، سبينوزا: ١٢/٢.

(٦) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا: ١٥٢.

١- تَخيُّل الأنبياء للأشياء المُوحى بها كأنَّها ماثِلة أمامهم، كما يحدُث لنا عادةً في حالة اليقظة عندما نتأثَّر بالأشياء.

٢- الاعتماد على الآيّة.

٣- الميل الطبيعي إلى العدْل والخير.[١].

ثم يستنتج أنه كلما زاد الخيال قل الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص، وعلى العكس من ذلك نجد أن من يتفوقون في الذهن ويحرصون على تنميته تكون قدرتهم على التخيل أكثر اعتدالًا وأقل انطلاقًا وكأنها حبيسة لا تختلط بالذهن، وينتهي إلى أن البحث عن الحكمة والعلوم الطبيعيّة في أسفار الأنبياء ابتعاد عن جادة الصواب[٢]و((يُدرك النبي الوحي بمخيلته أي بالكلمات والصور الذهنيّة صادقة أم كاذبة؛ لذلك تجاوز الأنبياء معرفة الأشياء بالحدود العقليّة، وعبروا عنها بالرموز والأمثلة، كما عبروا عن الحقائق الروحيّة بالتشبيهات الحسيّة، وهو الأسلوب المتفق مع طبيعة الخيال. ولما كان الخيال غامضا متقلبًا، ظهرت النبوة عند بعض الناس على فتراتُ متباعدة في حياتهم. لم يكن للأنبياء فكر أكمل، بل خيال أخصب، فمع أنِ سليمان قد ملأ الأرض علمًا وحكمة، إلا أنه لم يتمتَّع بهبَةِ النبوة، وعلى عكس منه، كانت لهاجر هبة النبوة دون أن يكون لها علم، فمن يتميَّزون بالخيال الخصب يكونون أقلُ قدرة على المعرفة العقليّة، ومن يَتميَّزون بالعقل يكونون أقل قدرة على الصور الخياليّة؛ لذلك لا تحتوي أسفار الأنبياء على معرفة عقليّة للأشياء الطبيعيّة، بل على صور خياليّة للتأثير على النفوس))[٣]وكانت تلك الرؤيّة الفلسفيّة لاسبينوزا مدخلاً للفكر الحداثي أمثال قراءات حسن حنفي وعبدالكريم سروش.

المطلب الثالث : إشكاليّة المتخيَّل في الوحي عند الفكر الحداثيّ

يحمل الخطاب المعاصر النقدي تصوراً لحقيقة الوحي خلاف الفكر الإسلاميّ و رفض معنى ما هو شائع للوحي، والتبرير في ذلك لما يعمل من فهم متجدد ومغاير وأن هناك تمثل رؤيتين مختلفتين لظاهرة الوحي، الأَوَّلى: الرؤيّة التقليديّة السطحيّة التي تتعامل مع الوحي على أنه حقيقة خارجة عن الواقع ومتعاليّة عليه، وأنها نازلة من السماء إلى الأرض، والثَّانِية: الرؤيّة

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة، سبينوزا : ١٥٥.

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ١٤١-١٤٢.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٥٤.

الحداثيّة الواعيّة العميقة التي تنظر إلى الوحي نظرة مختلفة عن تلك النظرة البدائيّة، وتفسره تفسيراً يتناسب مع متغيرات التاريخ والثقافة[١].

وتميل الكثير من قراءات الخطاب الحداثي المعاصر إلى كون الوحي حادثة متأثرة بالطبيعة الإنسانيّة، وممتزجة بالأمزجة البشريّة، ومختلطة بالأبعاد النفسيّة والسياقات الثقافيّة التي كان يعيشها النبي في ذلك المحيط الزمكاني، والوحي ليس حقيقة خارجة ومنفصلة عن الحيز البشري الأرضي، ولا كله نازلاً من المنبع الإلهي المطلق، واختلفت قراءاتهم وعباراتهم في تقديم التفسير الذي يقارب ظاهر الوحي في تصوّرهم، فتنوع مقالاتهم في الكشف عن تصورهم الجديد للوحي.

ومن يصور الوحي للمتلقي وكأنه أمر طبيعي مألوف في شبه الجزيرة العربيّة، ذكر نصر حامد أبو زيد في وصفه للوحي: ((إن ظاهرة الوحي – القرآن– لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعتها وتصوراتها، إن العربي الذي يدرك أن الجنّي يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويُدرك أن العرّاف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشرٍ، لذلك لا نجد من العرب المعاصرين نزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها وإنّما أنصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى له))[٢]وهذا خلاف ما تقرر في بعض كتابات العلماء والمفكرين من أن الوحي بمَفهُومه الدِّينِيّ لا يمكن أن يكون معهوداً في كلام العرب ومعاجم اللغة[٣]،ومنهم من جعل الوحي عبارة عن حالة الشعور الداخلي التي يعيشها النبي تفيض عليه من خلالها المعاني في ضوء حياته التي يعيشها، فالوحي عند عبد المجيد الشرفي ((حالة استثنائيّة يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات، ليبرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته))[٤]ويأتي هذا الطرح في قول رأي **مونتجمري**

---

(١) ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون :١٧، وينظر: العلمانيون والقرآن، أحمد الطعان: ٦٦٩.

(٢)مَفهُوم النص، نصر حامد أبوزيد: ٣٤.

(٣) ينظر: مدخل إلى القرآن، محمد عابد الجابري: ١١٢.

(٤) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي:٤٢.

وات[1]:((وربما مما يتماشى مع الطريقة الحديثة في التفكير أن نقول إن محتوى الوحي وصل شعور محمد أو وعيه من لا شعوره))[2]، اذا كان الوحي وفق ذلك المعطى لكانت الكثير من مظاهر المجتمع من الرذيلة والعادات السيئة، واضحة فيه وظاهرة عليه، إلا أن الأمر خلاف ذلك، من نزول الوحي مخالف ومناقض لرغبات المجتمع وما عليه المشركين.

وأما حسن حنفي فيرجع بالوحي إلى طبيعة الذهن الإنساني، إذ أن الذهن له القدرة على تكوين الأفكار التي توضح طبيعة الأشياء والتي توجهنا في الحياة العمليّة، وفيه شيء من طبيعة الإله، فالوحي عنده لا يعدو أن يكون عمل الذهن وإنتاج الشعور الإنساني[3].

وهناك من يرى أن للخيال الإنساني أثراً بارزاً في النبوة والوحي، يقول نصر حامد أبو زيد: ((إن تفسير النبوة اعتماداً على مَفهُوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعليّة المخيلة الإنسانيّة التي تكون في الأنبياء – بحكم الاصطفاء والفطرة – أقوى منها عند من سواهم من البشر، فإذا كانت فاعليّة الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الاشتغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخلي، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرون دون غيرهم على استخدام فاعليّة المخيلة في اليقظة والنوم على السواء، وليس معنى ذلك – بأي معنى من المعاني – التسويّة بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفاعليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي، ثم يأتي الشاعر في نهايّة الترتيب))[4] وإثباته لذلك الأثر الخيالي يعد مدخلاً و أحد المبررات التي حكم من خلالها على أن القرآن يجب أن يكون منتجاً ثقافياً، وليس نصاً متعالياً على الواقع وسالماً من الامتزاج بتغيراته الاجتماعيّة والثقافيّة[5].

وتلك الرؤيّة تقابلها أيضاً دعوى للقراءات الحداثية، تنظر إلى الوحي النبوي على انه ثمرة إدراك النبي بقوته التخييليّة ((الوحي الرباني، وهو يحيل إلى الصور الوحيانيّة التي إستشعرها

---

(1) وليام مونتغمري وات، مستشرق بريطاني، عمل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي في جامعة إدنبرة في إدنبرة–اسكتلندا. من أشهر كتبه كتاب محمد في مكة ، وكتاب محمد في المدينة. ينظر:المستشرقون ، نجيب العقيقي:١٣٢/٢.

(2) الإسلام والمسيحيّة في العالم المعاصر، عبد الرحمن بدوي :٥٣.

(3) ينظر : التراث والتجديد، حسن حنفي:١٣٥.

(4) مَفهُوم النص، نصر حامد ابو زيد: ٤٩.

(5) المصدر نفسه: ٢٧.

الرسول وتمثلها، إما عبر قوته التخييليّة))[1] وان الخطاب القرآنيّ ما هو إلا إنجاز تحقق عبر تلك القوة، سمته البشريّة وجرى وفق حيثيات بيئته المعاشة وظروفه و أحداث المتعلقة بحياته و((خطاب أنجزه الرسول، عبر قوته التخييليّة، وانطلاقا من ثقافته وبيئته ولغته وشخصيته))[2] ما يعني ((أن القرآن المحمدي ليس الوحي الإلهي على وجه المطابقة المطلقة، وليس كتابًا كتبه الله وأنزله من ملكوت السماء إلى السماء الدنيا أو إلى مسامع الرسول، إنما هو ثمرة مجهود تخييلي قام به الرسول الأمين لأجل تمثل وتأول الإشارات الربانيّة كما التقطها من معارج الفيض الإلهي))[3] يتضح النفي أجمالاً لفكرة ظاهرة الوحي الإلهي فضلاً عن نفيه للخطاب القرآنيّ بدعوى كونه عمليّة تخييليّة قام النبي بها، و((ليس الخطاب القرآنيّ هو «كلام الله» النازل، صدفةً أو قصداً، من سماء الغيب كما تزعم القدامة الدِّينِيّة، وإنما هو ثمرة لقدرة النفس على الصعود والارتقاء لغايّة تحقيق الاتصال. إلا أن الصعود هنا –وبخلاف الفلسفة– لا يكون برهانياً ، بل حدسيا مستنداَ إلى ملكة الخيال))[4].

لو كانت المسألة مسألة حدسيّة((والموضوع موضوع اجتهاد فكري يشتمل على قوة ذهنيّة، واستنباط ظني بوسائل آليّة وعقليّة، لرأينا تفاوتًا جليًا في آيات القرآن العزيز، والتي نزلت على مدى ٢٣عاما، بلحاظ أنها مجرد تجليات واستنتاجات، ناشئة من نبوغ الخاتم ، والواقع خلاف هذا فإن الناظر وبدقة للآيات العظيمة، يبصر بأن الآيات هي على منزلة واحدة في اللغة والبلاغة والطرح، وهذا يفضي بالباحث بالضرورة إلى حسيّة الاتصال لا حدسيته، و لو كان حدسيًا، لرأينا القرآن متباينا في بلاغته، ومتنوعًا في طرحه، ومشككا في دقته))[5].

وتشير القراءات النقدية إلى تفاوت الدقة البيانيّة في الآيات القرآنيّة، معللةً في ذلك إلى مبدأ مراتب القوة التخييليّة، واختلاف النسق المضموني في الخطاب تبعاً لأسباب موضوعيّة وذاتيّة تتعلق بالنبي، وهنا القول بحتميّة تقييد النبي بالطبيعة الخاصة للنفسيّة الاجتماعيّة وما دمت هي قابلة للتغيّر زمكانياً، وبالتالي تتغير الأحكام والمقولات تبعاً لذلك، ومن الأسباب الموضوعيّة التي

---

(١) الحداثة والقرآن، سعيد ناشيد: ١٨.

(٢) الحداثة والقرآن، سعيد ناشيد: ٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ٥٥.

(٤) المصدر نفسه: ٥٤.

(٥) على ضفاف سورة القدر، منير الخباز :٢٧.

((تتعلق عموماً بأسباب النزول وسياق التنزيل وملابسات الأسئلة، والظروف الواقعيّة والتاريخيّة، وهذا ما يفسر اختلاف الأحوال وتضارب الأحكام واشتباه المعاني واحتمال الأوجه))[١] والأمر الآخر من الأسباب الذاتيّة تتعلق ((بمزاج وثقافة وشخصيّة وانفعالات الرسول، وهذا ما يفسر التفاوت العاطفي والانفعالي والنفسي بين مختلف آيات الخطاب القرآنيّ))[٢]وبالتالي إذا كانت ((مراتب القوة التخييليّة تتفاوت بحسب الأحوال، فقد انعكس ذلك على الآيات القرآنيّة، فجاءت متفاوتة في الدقة التعبيريّة والإتقان البلاغي))[٣].

ونتساءل في تلك الدعاوى هل ذلك التفاوت يتراوح بين الشدة والضعف؟ إن كان كذلك، فالضعف يعد نقصاً، والنقص خلل، يُصيب الإتقان في سبك المعاني والألفاظ- أي في النظّم- ويولد ضعف في التبليغ والإبلاغ وبالنتيجة ضعف في النبوة مادام الأمر متعلق بمراتب القوة التخييليّة للنبي الذي ينعكس على القرآن الكريم.

علاوةً على ذلك إن المنظومة الإسلاميّة قائمة على ركنين مهمين هما القرآن الكريم والحديث الشريف وكلاهما محتوى لصياغة تعاليم الإسلام ولهما البنيّة اللفظيّة، فالقرآن بنيته إلهيّة وسماويّة، في حين بنيّة الحديث الشريف من حيث الألفاظ صياغة النبي الأكرم حتى وان كان مضمونة ومحتواه من قبل الله تعالى، وهذا أسلوب في اختلاف النصّين نابع من مُلقي الخطاب ومصدره، وبالتالي إن الذي صاغ القرآن بقوة مخيلته لماذا يصغ الحديث بمستوى صياغته للقران؟. لذلك نجد القرآن يكرر أن اللفظ من الله تبارك وتعالى حتى يسد باب هذا الاحتمال في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠٣﴾ ﴾[٤]،﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾[٥]﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ ﴾[٦]،﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ

---

(١) الحداثة والقرآن، سعيد ناشيد :١٠.

(٢) المصدر نفسه:١٠.

(٣) المصدر نفسه: ٥٥.

(٤) الأعراف/ ٢٠٣.

(٥) يونس/ ١٥.

(٦) النجم/ ٤.

مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ﴿٨٢﴾ ﴾[1]،﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ ﴿١٩٥﴾ ﴾[2]وقال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾[3]، وقال تعالى :﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۗ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ﴿١١٤﴾ ﴾[4]، ﴿ لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾[5].

وتلك الرؤيّة من خلال أطروحات مستنسخة ومجترة ومكررة، وفق ما سبقه من أرباب الفكر الاستشراقي فالحداثي زاوّج بين تلك الأطروحات ومازج بينها وأسقطها على القرآن الكريم والنتيجة هفوات في التطبيق؛ لانعدام أدراكها لحقيقة القرآن الكريم ،فضلاً عن ذلك :

١) يلاحظ الوقوع بالاختلاف وعدم تحصيل نتيجة يتفقون عليها في ادراك وفهم الوخي، فالحقيقة واحدة مهما اختلف الطرق المؤدية إلهيا، اذا كان المنهج صحيح ومعتبر لابد من يعطي نتيجة واحدة، فذا اختلفت النتائج علمنا أن خلالا ما، أما على مستوى المنهج أو التطبيق وقد طبقوا الحداثيين نفس المنهج وبعضهم مناهج مختلفة واختلفت النتائج لكلا الحالتين، وهذا التخبط والاضطراب لاستعمال مناهج غير مكتملة وأما أنها خاطئة أو أنها لا تصلح لأشياء وتصلح للأخرى، نظراً لخصوصياتها، كدراسة الوحي في ضوء مناهج النقد الأدبي، ومعطيات التحليل الألسني والسيميائي.

٢) إن خلاقية قوة الخيال، وإعداد الذهن والضمير النبوي، لا يعني أن الوحي النبوي عبارة عن هوية خيالية مشوبة بالمادة، بل إنّ للخيال دور الوعاء لتلقي العلوم من الخارج، والاصطباغ بصيغتها، وإن هذه الصبغة مناسبة لمستوى إدراك الناس، لا أنّ هذا المستوى قد أثر في الوحي، وفرض عليه قيوداً، ومن هنا نجد القرآن الكريم يقول: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن

---

(١) النساء/ ٨٢ .

(٢) الشعراء/ ١٩٣ – ١٩٥.

(٣) الزخرف/ ٣.

(٤) طه/ ١١٤.

(٥) القيامة/ ١٦ – ١٩.

رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ ﴾ [1] وبعبارة أخرى: إنّ للنبي محورية ودوراً قابلاً، وليس له دور فاعلي أو تصرفي[2].

٣) لو فرضنا جدلاً إن النبوة هي قوة المخيلة لشاهدنا استمرارها إلى يومنا هذا، كما نشهد استمرار فعالية قوة المخيلة لدى الشعراء والفنانين والعارفين، فلماذا قد عجزت مخيّلات البشر أن تعمل وتفعلها في الحاضر كما كانت تعمل في السابق ؟ وحتى على القول بنظرية التطور فإنه يجب أن نشهد نبوات أرقى من نبوة الإسلام، كما كانت نبوة الإسلام أرقى وأكمل من النبوات السابقة، ولكن شيئا من ذلك لم يحصل، فكيف يفسر الحداثيون هذا الأمر؟.

المطلب الرابع : رؤيويّة الوحي المتخيَّل

قد طرح الفكر المعاصر نظريات عدة في حقيقة الوحي، منها نظريّة (رؤيويّة الوحي) أو (كلام محمد) وكان الدكتور **عبد الكريم سروش** رائد النظريّة الجدليّة وجاءت في سياق نظريته «بسط التجربة النبويّة» وتقول هذه النظريّة في مضمونها: إن القرآن الكريم من حيث المعنى والمَفهُوم قد نزل من عند الله سبحانه وتعالى، وأما من حيث الألفاظ فقد تمّ تأليفه بمجهودٍ وخلق من النبيّ الأكرم(صلى الله عليه وآله)وخياله.

وإن النبيّ الأكرم(صلى الله عليه وآله) هو خالق الوحي بنحوٍ ما، بمعنى أن الذي يحصل عليه من قِبَل الله هو مضمون الوحي، وإن هذا المضمون لا يمكن عرضه على الناس بهذا الشكل؛ لأنه يفوق فهمهم، إن هذا الوحي يفتقر إلى الصورة، وإن مهمة النبيّ تتلخَّص في إضفاء الصورة على هذا المضمون؛ لكي يصبح قابلاً للعَرْض على الناس وجعله في متناول أيديهم، ومن هنا يقوم النبيّ كما يفعل الشاعر بنقل هذا الإلهام إلى لغةٍ يعرفها، وبأسلوبٍ يُتقنه، وبصُوَرٍ وعلوم يمتلكها، بحيث إن شخصيته أيضاً تلعب دَوْراً هامّاً في بلورة هذا النصّ؛ وإن لتاريخ حياته، وأبيه وأمّه ومرحلة طفولته، وحتّى حالاته الروحيّة، دَوْراً في القرآن، وهذا ما نشاهده عند قراءتنا للقرآن؛ إذ نجد النبيّ تارةً جَذِلاً وطروباً وفي غايّة الفصاحة، وتارةً أخرى سئماً ويكون في بيان كلامه

---

(١) ابراهيم/٤.

(٢) ينظر: الوحي والظاهرة القرآنية، إعداد حيدر حب الله: ٢١٠.

اعتيادياً وبسيطاً جدّاً، إن هذه الأمور بأجمعها قد تركَتْ تأثيرها على نصّ القرآن الكريم، وهذا يعكس البُعْد البشري من القرآن الكريم بشكلٍ كامل[١].

والوحي عبارة عن رؤيا سمعيّة / بصريّة، وليس خطابًا من قبل الله إلى النبي، وفي الحقيقة فإنّ النبي شاهدٍ وراوٍ لمشاهد تحدث في أفقٍ أسمى من أفق الحس (في الخيال والرؤيا والملكوت)[٢] والوحي عباره عن مكاشفات ومشاهدات النبي ووصف لما جربه وشاهده من تجارب الدِّينِيّة الباطنيّة، وليس محض خطاب موجه الى النبي من مصدر الإلهي، بل من انبعاث من عمق نفسه الشريفة((بمعنى انه ليس مخاطب وليس بمخبر ، وكذلك ليس بمخاطِب يأخذ الاصوات في سمعه الباطني ويبلغه الى الاخرين ، بل إن محمداً(صلى الله عليه وآله) راوٍ لتجارب، ومشاهد لمناظر قد راها ، والفرق عظيم بين ناظر راوي ومخاطَب مخبر. لم يخبروه بأن اذهب إلى الناس وقل لهم إن الله واحد، بل هو الذي رأى الله بصفته الوحدانيّة وشاهدها، ونقل مشاهداته إلينا))[٣].

وإن القرآن الكريم حسب نظريّة "**رؤيويّة الوحي**" عبارة عن تمثلات وتخيلات صُبَّت في كتاب والوحي كُل ما شاهده النبي يتحقق في عالم الرؤيا والمنام، فأن ما تكلم عن القرآن وحكاه من أهوال يوم القيامة والجنة ونعيمها والنار وجحيمها وحياة الأنبياء والملائكة وإبليس وجبريل وقصة ادم وفتح صحيفة الأعمال و حضور الناس للمحشر ونصب الميزان وغيرها من المشاهد والوقائع والغيبيات، ما هي إلا رؤيا النبي شاهدها ونقلها واخبر عنها[٤]، يقول:((هكذا تصوير بصري سينمائي يحدث في عالم الرؤيا ويسطع على شاشة الخيال، وحتى ولو علمنا بحقيقة اللاصورة لهذه الأشياء فأن خيال محمد (صلى الله عليه وآله) يضفي عليها، وهذا لا يمكن إنكاره))[٥].

فضلًا عن ذلك فأن لغة الوحي لغةٌ رؤيويّة أيضًا وتحتاج إلى تعبير، لما يكتنف القرآن بلغة رمزيّة وضبابيّة يلفها الغموض، وهي بحاجة إلى تعبير الأحلام، ولا يمكن نسبتها إلى عالم الواقع، وما يُرى في المنام واقعياً لا ينبغي عده واقعياً أيضاً في عالم اليقظة والوعي ((وان اللغة المستعملة

---

(١) ينظر : النزول اللفظيّ والمعنويّ للقرآن الكريم من وَحْي الحديث المأثور، رضا مؤدّب ، حميد رضا يونسي، بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة، العدد، ٦٣-٦٤، ٢٠١٢م ، ص ١٤٢.

(٢) كلام محمد رؤى محمد، عبد الكريم سروش: ١٧٧.

(٣) المصدر نفسه :٧٦.

(٤) المصدر نفسه :٧٧.

(٥) المصدر نفسه:١٧٩.

في تصوير المشاهد هي ليست لغة اليقظة وإنما هي في الحقيقة لغة أحلام ... أحلام في أتم صورها، فيها رموز الأحلام وضبابيتها، وبحاجة إلى تعبير وتأويل))[1]،فيعيب على المفسرين وغفلتهم ووقوعهم في شراك المغالطات لفهمهم وتفسيرهم لغة القرآن كلغة اليقظة دون لحاظهم أن النبي قد رواها من خلال ((عالم الرؤيا والخيال فكانت لغة ورمزاً لأشياء بعيدة كل البعد وغريبة عن لغة اليقظة؛ إذ لا سنخيّة بين اللغتين وإنما هي رموز وإشارات إلى الواقع))[2]والعمليّة التفسيريّة تحتاج إلى التعبير لا تفسير اللغة الظاهرة ((لغة مصحف محمد(صلى الله عليه وآله) لغة اللايقظة، رغم أن اللغة في الظاهر لغة يقظة، وهذه هي الحلقة المفقودة في عمل المفسرين، وهي بحاجة إلى من هم للرؤيا يعبرون))[3].

والأمر الآخر فيما يتعلق بناقل الوحي، يبين سروش إن جبريل موجود خيالي يتجلى للنبي (صلى الله عليه وآله) بمخيلته على صورة مَلَك ، يقول إن((جبريل هو عقل محمد (صلى الله عليه وآله) المتجلي له في رؤياه القدسيّة، والذي يظهر له بمخيله بصورة ملك، والمعطي له ما كان قد امتلكه من قبل. لو أغمضنا النظر عن لغة الأحلام ومغالطة المعبرين له، فالتعبير بما يمتلكه إلى الروح الأمين تعبير قاصر، وخلقٌ للوسائط لإيصال القرآن إلى قلب محمد (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ ۝ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ۝ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) مع ملاحظة طبيعة الأحلام ولغتها يتضح ان لا وجود لشخصين في هذه القضيّة، ثم ما الداعي لوجود جبرئيل وهو يتكلم العربيّة؟))[4]، مع هذا العرض لنظريّة سروش الجدليّة في مَفهُوم الوحي، نبين ملاحظات نقديّة لتلك الآراء ونبتدأ من حيث انتهينا :

١- إذ تعرض سروش وما يستشف من كلامه إلى إنكار وجود جبريل، كيف يمكن إسناد الكثير من الوظائف التي أسندت إلى الروح الأمين منها الأخبار في قصص الأنبياء وكيف عذب هذا الموجود الخيالي أقوام كقوم شعيب (عيه السلام)،حين صاح بهم صَيحةً أخرجت أرواحهم من

---

(١) كلام محمد رؤى محمد، عبد الكريم سروش:٨٢-٨٣.

(٢) المصدر نفسه:٨٣.

(٣) المصدر نفسه:١٧٨.

(٤) المصدر نفسه:١٠٢.

أجسامهم[١]، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا نَجَّيۡنَا شُعَيۡبٗا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ بِرَحۡمَةٖ مِّنَّا وَأَخَذَتِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ ٱلصَّيۡحَةُ فَأَصۡبَحُواْ فِي دِيَٰرِهِمۡ جَٰثِمِينَ ﴿٩٤﴾ ﴾[٢]،وعذاب قوم لوط(عليه السلام) إذ رفع قرى قوم لوط من تخوم الأرض حتى أدناها من السماء بما في فيها، وقلب قريتهم عاليها سالفها[٣] ﴿ فَلَمَّا جَآءَ أَمۡرُنَا جَعَلۡنَا عَٰلِيَهَا سَافِلَهَا وَأَمۡطَرۡنَا عَلَيۡهَا حِجَارَةٗ مِّن سِجِّيلٖ مَّنضُودٖ ﴿٨٢﴾ ﴾[٤].

والأمر الآخر اذا كان سروش رغم قبوله جبريل خارجاً، بكون ما يراه محمد (صلى الله عليه وآله) في الرؤيا صورة جبريل وخياله، لا جبريل نفسه، فكيف كان (صلى الله عليه وآله) يدعي بعد استيقاظه بانه رأى جبريل الواقع والخارجي، وكيف كان جبريل الخيالي يُخبر النبي (صلى الله عليه وآله) عن الأمور الغيبيّة.

٢- اذا كان القرآن الكريم مجرد رؤى ومنامات وتعتريه الضبابيّة والرمزيّة في لغته ومقاصده وغير منضبط بقواعد محدده، فكيف يكون الفهم السليم والصحيح والموثوق لفهمه، معناه كلٌ يُعبر عن الآيات القرآنيّة حسب خلفياته الثقافيّة وقبلياته الفكريّة وينتج تعدد في قراءات مولدة كل يدعي صحتها ويولد النسبيّة في الدين و في هذه الصورة كيف يكون هاديًا للبشريّة؟.

٣- بناءً على هذه النظريّة يستلزم نفي المحاكاة عن الواقع الخارجي أي أن الآيات القرآنيّة بما هي مشاهدات النبي ومكاشفاته في عالم الرؤيا؛ فهي لا تعبر عن الواقع الخارجي، بل هي خاصة بعالم الرؤيا والمنام وما ينسجه ذهن النبي وخياله وأنتجته نفسه الشريفة، فيمكن أن يتصف الوحي بالكذب والخطأ وعدم مطابقة للواقع[٥]،طرح اللاواقعية يستلزم العبثية بأصل النبوة وهي خلاف مهمة الوحي من الهداية الناس بما ينسجم مع طبيعة واصل خلقتهم.

٤- اذا كان حقيقة الوحي ما يشاهده النبي في الرؤيا من الصور الخياليّة والتمثلات الذهنيّة، فيلزم هنا أن الوحي خالٍ من الهدايّة والإرشاد والإبلاغ؛ كونه لا يعبر عن الواقع ولا يحكي عنه، وليس

---

(١) ينظر: جامع البيان، ابن جرير الطبري :١٤٢/١٢.

(٢) هود/٩٤.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي، القرطبي:٨١/٩.

(٤) هود/٨٢.

(٥) ينظر: بشريّة الوحي أزمة التصورات المغلوطة، مصطفى عزيزي: ٧٤.

فيه الزام و لا إيجاب ولا امر ولا نهي، وبالتالي لا تكليف فيه ولا إنذار، بل هو صرف بيان شرح لما عاينه النبي في المنام[١].

٥- إن دعوى كون الوحي ليس من قبيل التواصل الخطابي والكلامي، وإن النبي لم يكن مخاطبًا برسالة أو كلام إلهي، وإنّما كان شاهدًا وناظرًا لرؤيا، خلاف النصّوص الوحي فإن الدراسة الشاملة للقرآن الكريم تؤكد خطابيّة الوحي، وليس كون النبي مجرد مشاهد وناظر، فقد ورد استعمال لفظ «**قل**» لأكثير من الآيات القرآنية، وإن الخاطب واضح في أكثر هذه الاستعمالات حيث المخاطب فيها هو شخص النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله)، ففي الكثير من الآيات نجد أن المنادى بخطاب،(يا إيها الرسول)و(يا إيها النبي)، نحو قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٦٧﴾[٢]، ونحو قوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ٥٩﴾[٣] وما إلى ذلك هو شخص النبي، وفي الكثير من الموارد نجد ضمير «الكاف» و«أنت» والضمائر المستترة في الأفعال، تمثل خطابًا للنبي الأكرم، إنّ هذه الطائفة من الآيات تثبت أن النبي الأكرم لم يكن ناظرًا وراويًا، بل كان طرفًا لخطاب الآمر والمنادي والمخاطب، وإن الرجوع إلى الآيات الأخرى يثبت أن هذا الآمر والمنادي والمخاطب في القرآن الكريم هو الله سبحانه وتعالى، إن مجموع الآيات يثبت أن الوحي نوع من الارتباط الكلامي والخطابي بين الله تعالى والنبي الأكرم[٤].

---

(١) ينظر: بشريّة الوحي أزمة التصورات المغلوطة، مصطفى عزيزي: ٧٥.

(٢) المائدة/ ٦٧.

(٣) الأحزاب/ ٥٩.

(٤) ينظر: عبد الكريم سروش، دارسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلفين : ٨٩.

المبحث الثَّانِي: إشكاليّة المتخيَّل في الإعجاز القرآنيّ

المطلب الأَوَّل: الإعجاز القرآنيّ

يعد مبحث الإعجاز عند علماء القرآن الكريم من ضرورات المباحث الهامة لتميز القرآن الكريم من خصوصيّة عن غيره من النصّوص واختلافه، ولما تفرض طبيعة النصّ المعجز، اهتموا خلال امتداد التاريخ في التكشيف وادراك منابعه وتفهيم ما يعنيه العجز الإنسان وذهوله، واتسع الحديث في الإعجاز القرآنيّ وكثرت وتشعبت نواحيه، في كل العصور، وتداخل الحديث الإعجاز في بعض شعبه مع العلوم المعرفة الإسلاميّة كالتفسير والعقيدة والفقه والتاريخ وغيرها .

إلا أن علماء المسلمين قد اختلفوا في كيفيّة الإعجاز وحقيقته، وتجلى في وجوه عده وقد سيق بإسهاب إلى تنوع وتعدد تمثلات الإعجاز في القرآن الكريم، فذكر إنّه يكمن في لغته وأسلوبه وتأليفه، وبلاغته وبيانه وتأثيره في القلوب، وعلومه ومعارفه وأخباره عن الغيوب، وما اشتمل على التشريعات الحكيمة والمتينة، أو أنّ الإعجاز قائم في كلّ وجه لما ذكر، وقد عبّر الرافعي عن ذلك: ((فالقرآن معجز في تاريخه دون سائر الكتب، ومعجز في أثره الإنساني، ومعجز في حقائقه، وهذه وجوه عامّة لا تخالف الفطرة الإنسانيّة في شيء، فهي باقيّة ما بقيَتْ))[1]قيل ((إن الإعجاز كائن في رصف القرآن وبيانه ونظمه ومباينة خصائصه للمعهود من خصائص كلّ نظم وبيان من لغة العرب))[2]أو إنه الإعجاز منصرف إلى كل الوجوه المتنوعة، ذكر الزركشي في برهانه، فبعد أن عدَّد مجموعة من وجوه الإعجاز، قال: ((الثَّانِي عشر –أي: من وجوه الإعجاز– وهو قول أهل التحقيق: إنّ الإعجاز وقع بجميع ما سبق من الأقوال لا بكلّ واحد على انفراده))[3]،أو إنّ الإعجاز ليس في البيان؛ فإنّ ما جاء به القرآن من فنون البلاغة مقدور عليه من قِبل العرب إلا

---

(1) تاريخ آداب العرب، مصطفى صادق الرافعي: ١٥٦/٢.

(2) مقدمة محمود شاكر في كتاب (الظاهرة القرآنيّة)، مالك بن نبي: ٣٠.

(3) البرهان في علوم القرآن: ٢٣٧/٢.

أنهم صُرِفوا عنه، وهذا مذهب من قيل بالصرّفة أي ان الله تعالى صرف العرف عن معارضته وسلب عقولهم وكان مقدوراً لهم ، لكن عاقهم أمر خارجي[١].

ومن رأى أن الإعجاز معجز لا يمكن الوصف والتعبير عنه، يقول السكاكي (ت ٥٦٧هـ): ((واعلم أنّ شأن الإعجاز عجيب، يُدرك ولا يُمكن وصفه، كاستقامة الوزن تُدرك ولا يُمكن وصفها، وكالمَلاحة))[٢]،وبالتالي تفاوتت كلمات الأعلام في معرفة كنهه، وتمثل في ذلك تأليف والجمع في مصنفات، وإيراده بعلم مستقل، فقد جرى في مصنفات خاصة وبرز على يد ابي عثمان الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في كتابه " نظم القرآن" ، وجاء بعده ابو عبدالله محمد بن يزيد البسطامي (ت ٣٠٦هـ) فالف كتاباً وسمه بـ"اعجاز القرآن في نظمه وتأليفه" وقيل انه أول من استعمل مصطلح الإعجاز[٣]،وانتشر وتوسع هذا العلم فألف فيه كتباً مختصة، وتوسعت الدراسات في استنباط وجوه جديدة لإعجاز القرآن الكريم ،فساهم علماء العقيدة والأصول واللغة والتفسير في تكوين قواعد عامة لعلم الإعجاز وجعل واحد من الطرق الموصلة لإثبات صدق الأنبياء الحقيقيين في دعواهم، والبرهنة على حقائق القرآن والتكشيف لما فيه من قوة الدليل و كثافة الحجج .

وفي ضوء ذلك أن كلمة المعجزة والإعجاز لم تكن شائعة في الاستعمال القرآنيّ، وإنما جاء الفاظ قريبة من هذه الدلالة نحو إطلاق اسم " الآيّة أو البيّنة والبيّنات والسلطان والبرهان " وجاءت في سياق دعوى النبوة في إقناع المنكرين.

فالمعجزة في اللغة، مأخوذة من العجز وهو نقيض الحزم، والعجز الضعف، والمعجزة عدم القدرة[٤]والعين والجيم والزاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على الضعف والآخر على مؤخر

---

(١) ينظر :الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة)، الشريف المرتضى: ٩٣. وينظر: تاريخ آداب العرب، الرافعي: ١٤٤/٢

(٢) مفتاح العلوم: ١٩٦ – ١٩٩.

(٣) ينظر : إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة، الرافعي: ١٥٢.و ينظر: الإعجاز البياني، عمار الساسي: ٢٥.

(٤) ينظر: لسان العرب، مادة (عجز)، ابن منظور.

الشيء، فالأَوَّل: عجز عن الشيء يعجز عجزا فهو عاجز أي ضعيف، ويقال أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه ، وعلى الثَّانِي العجز هو مؤخر الشيء[١].

وفي اصطلاحات المفسرين وعلماء القرآن عرفت بتعريفات متقاربة:

عرَّفها جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)((أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّي، سالم عن المعارضة. وهي إمّا حسيّة وإما عقليّة))[٢].

وعرَّفها الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، بقوله: ((الإعجاز في الكلام هو : أَنْ يؤدّى المعنى بطريقٍ هو أبلغُ من جميع ما عداه من الطرق))[٣]

وعرّفها الشيخ البلاغي (ت١٣٥٢هـ)، بقوله : ((المعجز هو الذي يأتي به مدّعي النبوة بعنايّة الله الخاصّة خارقاً للعادة وخارجاً عن حدود القدرة البشريّة وقوانين العلم والتّعلّم ، ليكون بذلك دليلاً على صدق النبي وحجّته في دعواه النبوّة ودعوته))[٤]

وعرّفها السيد الخوئي (ت١٤١٣هـ)، بقوله :((أن يأتي المدّعي لمنصب من المناصب الإلهيّة بما يخرق نواميس الطبيعة ، ويعجز عنه غيره شاهداً على صدق دعواه))[٥].

مؤدى ذلك عموماً يكون الإعجاز شَيْئَيْن :

الأَوَّل: ضعف القدرة الإنسانيّة أمام المعجزة .

الثَّانِي : استمرار هذا الضعف على تراخي الزمن وتقدمه[٦].

ومثَّل إعجاز القرآن فكرة مؤدها إن لكلام الله تعالى جانباً بشرياً وهو صدوره بلغتهم ليتيسر للناس فهمه، وجانباً إلهياً وهو عدم إمكان البشر الإتيان بمثل هذا الكلام رغم توفر مادته اللغويّة

---

(١) ينظر: لسان العرب، مادة (عجز)، ابن منظور.

(٢) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي :١١٦/٢.

(٣) التعريفات، الشريف الجرجاني :١٤.

(٤) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد البلاغي: ٣/١.

(٥) البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي: ٤١.

(٦) ينظر: إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة، مصطفى صادق الرافعي: ١٣٩.

بين أيديهم، فالمتيسر للبشر فهمه والمتعذر عليهم الإتيان بمثله مهما ارتقت قرائحهم الشعريّة والبلاغيّة، وهذا مصدر الصدمة الثقافيّة واللغويّة التي أحدثها القرآن عند العرب[١].

المطلب الثَّانِي : صناعة المتخيَّل للمعجزة :

أفرزت المناهج الحديثة فاعليّة المتخيَّل، الذي وظف في تفسير المعجزات وما يتصادم مع الحس، لا سيما المنهج التاريخي عمل كركيزة أساسيّة في توظيفات الرؤيّة الحداثيّة المعاصرة، إذ ترى أن هناك نسقاً تاريخياً وثقافياً ينطلق منه علماء المسلمين يساهم في تكوين وتشكيل الرؤى والأفكار خلال سيرورة تصوراته، وعليه لا يمكن الشروع في دراسته دون الاصطدام بالإنتاج الضخم للمنظومة الإسلامية لا سيما ما يتعلق بموضوع الإعجاز وتعاطت تلك الدراسات مع القضيّة الإعجاز والمتخيَّل على نحو مقاربة ووهم الصناعة التاريخيّة للقضيّة الإعجازيّة، جعلته عنصر حيوي فاعل في ملء مساحة من المعتقد الإسلاميّ و المساهمة في إغناء نظريّة النبوة، إن((الواقع التاريخي خالي من المعجزات الذي ورثه المسلمون لم يكن مُرضياً لعلماء المسلمين أو مقبولاً لديهم إذ انه لا يلبي شرطاً هاماً من شروط نظريّة النبوة، ورغم أن المشركين كانوا قد زالوا كمعارضة عندما نهض العلماء، إلا انه كان هناك تحدٌّ آخر ماثل هو تحدي اهل الكتاب من يهود ومسيحيين وتحدي تيارات أخرى نشطت في الإمبراطوريّة. وهكذا بدأت المادة الإسلاميّة تصنع معجزتها))[٢]حسب الدعوى فالإعجاز صناعة إسلاميّة لتغذيّة منظومتها الفكريّة، وضمن تأسيسات في تكوين فكرة الإعجاز، منها :

١- إشراك الضمير الجمعيّ المُتحرك في البناء والراسخ بمتخيله((إن الضمير الجمعيّ مؤمن بالمعجزات، معتقد بكونها أصلاً من أصول الاعتقاد وقد حاولت المؤسسة الدِّينِيّة تغذيّة هذا الاعتقاد سواء بنصوص السير والقصص أو بالتنظير لشروط المعجزة وكيفيّة وقوعها))[٣].

---

(١) ينظر: النص الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، وجيه قانصو :٣٢١.

٢) نبوة محمد التاريخ والصناعة ، محمد محمود :٤١٤.

٣) المعجزة في المتخيل الإسلامي، باسم مكي :١٨.

٢- التلقي الإيماني في قبول المعاجزات لدى عقل المسلم، إذ حاول العلماء في تطوير التقنيات لأثبات النبوة و ((صنعوا له معجزة وراح الكلام يتوسع عبر التاريخ عن الإعجاز والمعجزة))[١]مما زخرت المنظومة لا سيما النقليّة بالمعجزات المنسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وآله)و((إن الغياب التام لمعجزات النبويّة في النصّ القرآنيّ...قد أطلق العنان للأدبيات المعجزيّة اللاحقة لتتخيل ولتفرط في التخيل، وهكذا لا تكون المعجزة في الإسلام قد انعقدت –مثلها مثل المعجزة في أيّة ديانة أخرى– من أسر الواقع وحده، بل كذلك من أسر النصّ، وهذا ما أطلق العنان في الإسلام المتأخر لظاهرة ارتداد تضخميّة نحو النصّوص التأسيسيّة؛ لتحميلها بشحنات متضاعفة من أدبيات خرق العادة))[٢].

إن دعوى تموضع معجزات النبي محمد(صلى الله عليه وآله) في إطار المنافسة بين الديانات التوحيديّة الثلاث، فكما كانت للنبي موسى معجزات خارقة مثل فلق البحر ولعيسى إحياء الموتى، ومحاولة بعض المسلمين اختراع وصناعة معجزات للنبي محمد (صلى الله عليه وآله) تضاهي معجزات الرسل الأوَّلين، فقد أعطى الله النبي محمد (صلى الله عليه وآله)ـ حسب ابن كثيرـ معجزة انشقاق القمر مثلما أعطى موسى شق البحر، بل إن معجزة محمد "أعم وأظهر وأبلغ"، وإن أعطى موسى اليد البيضاء فقد أعطي محمد نورًا عن يمينه كل ما هب وقام، أما عن معجزات التي أعطيت للنبي عيسى كإحياء الموتى، فإن محمد(صلى الله عليه وآله) أعطي معجزة إحياء الجماد حتّى[٣]، وهذا المطلب أيديولوجي في ترسيخ نبوة محمد (صلى الله عليه وآله).

واتهام المفسرين بإحداث المعجزات الواردة في النصّ القرآنيّ في سياق صناعة مخيال المفسرين وفهم النصّوص وفق الخوارق والفهم العجائبي، فانشقاق القمر في صريح القرآن لا يتناغم

---

[١]) الحداثة والقرآن، سعيد ناشيد: ١٧٣.

[٢]) المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، جورج طرابيشي :١٧٩.

(٣) المصدر نفسه :٦٤-٦٦.

مع فهم القراءات المعاصرة ونطاق المنطق العقلانيّ العلميّ، بل تراه تصور من إبتكار مفسري القرآن ورواة الأخبار الإسلاميّة، والهام قديم أصاب المخيال البشري في تصور أساطير حول القمر وتغيراته[١]، وان سلب النار خاصيّة الاحتراق في قضيّة حرق إبراهيم (ع) بالنار، لها متوازيات في قابليات الذهن الأسطوري المصري والأغريقي فضلًا في العهد القديم والكتب التلموديّة، ادعي إنها غذت الجو التفسيري بالمخيال الإعجازي لنجاة إبراهيم(ع) من الاحتراق مع الإضافات الروائيّة وتسويغها إلى المتلقي، أو كقصة الإسراء والمعراج، إذ يرى **عبد الرزاق عيد** أن قصة الإسراء والمعراج: ((هو نتاج تأليف جماعي، كان يعاد إنتاج صياغته وفق أسئلة الثقافة الدِّينِيّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة لهذه المرحلة التاريخيّة أو تلك، وتلبيّة لحاجة الإعلاء والتسامي القارة في اللاوعي الجمعي للبشر؛ طلباً للنشوة سواء بإله أو بدون إله، كما تتوصل الدراسات المعاصرة لمسألة المقدس في الغرب))[٢]عملت بيانيّة ابن عباس الغرائبيّة والعجائبيّة في إعادة ((إنتاجها تخييلياً بما يتلاءم مع الخيال العربي وذائقته، بل وحاجته الروحيّة والثقافيّة والاجتماعيّة))[٣] وان العجيب المدهش : طرح كبديل نقدي لقراءة لمَفهُوم الإعجاز، لما له ارتباط بالفكر الأسطوري الحاكم للوعي الدِّينِيّ أي إن منشأ الإحساس بالأعجاب والاندهاش، نتيجة لعجز العقل أمام انبهار بدائع الخلق وهي حالة نفسانيّة تصيب المتلقي ((ذلك أنه كلّما راح العقل يفكّر بالعالم وظواهره المحسوسة كلما أدرك مدى عجزه وقصوره. وهذا ما يؤدي إلى أحداث الانفعال أو الانبهار الدِّينِيّ في الوسط الدِّينِيّ و الانفعال الميتافيزيقي في الوسط الفلسفي ..هكذا نلاحظ أن خيال المؤمن سيتمتع ويتلذذ بتأمل الحكمة اللانهائيّة التي تدير النظام العجيب المدهش للكون والخلق))[٤] وبذلك وضع أركون العجيب المدهش مقابل العقل، لأن آليات هذا النمط من التفكير لا تنتج معرفة ، بل مهمة التفكير الإنساني محصورة بإبداء الاندهاش، والعجب من عظمة هذا الكون، وخالقه، وهذه

(١) ينظر: المعجزة بين الأسطورة والواقع في التفسير القرآني، مؤيد احمد خلف الله: ١٠٧.

(٢) سدنة هياكل الوهم :١٣٢.

(٣) المصدر نفسه:٩٢.

(٤) الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، محمد اركون: ١٨٩.

الاستجابة تغذي المخيال، و((الاندهاش هو الحيرة التي تستبد بالإنسان بسبب عدم قدرته على معرفة علة الشيء، أو سببه أو الطريقة التي ينبغي اتباعها للتأثير عليه))[١]وهذه الاستجابة هي استجابة رجل العلم الذي يدفعه شعوره بالعجز عن فهم تسلسل الأسباب إلى البحث عن فرضيات جديدة، والعجيب المدهش مرتبط بالفترة الزمنيّة، والمعلوماتيّة، أي ما كان مدهشاً قبل لم يعد كذلك الآن، وما هو مدهش في مجتمع متخلف هو ليس كذلك في مجتمع متقدم، فتوسع العلوم والاكتشافات وعم المنهج العلمي في البحث اسقط العجب وانتفت الحيرة للوقوف على أسباب الأشياء ويستدل اركون[٢] على ما ذكره من معنى العجب بما قاله القزويني في(عجائب المخلوقات)((قالوا: العجب حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو معرفة كيفيّة تأثيره فيه، مثاله أن الإنسان إذا رأى خليّة النحل ولم يكن شاهده قبل، تعتريه حيرة لعدم معرفة فاعله، فلو عرف أنَّه من عمل النحل لتحير أيضاً من حيث إنَّ ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدسات المتساويّة الأضلاع... و إنما سقط التعجب هنا للأنس وكثرة المشاهدة))[٣]،أن تقديم اركون للعجيب المدهش ليصل إلى نتيجة ما ذكر من المعجزات والأُمور الخارقة للعادة إنمّا هي أشياء اخترعتها النفوس ومدارها الانبهار العقل وإلحاحاته، وان العلم وأن كشف لنا عن سبب كان مجهول إلا انه لا يزول العجب بمجرد ذلك، ومقولة زوجة إبراهيم(ع) حين بُشرت بالولد، قال تعالى : ﴿قَالَتْ يَٰوَيْلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا۠ عَجُوزٌ وَهَٰذَا بَعْلِى شَيْخًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾﴾[٤]،مع أنَّها بُشرت بذلك من الملائكة، ولا يوجد سبب غائب، لأن الله أراد ذلك، وهي مؤمنة بقدرته تعالى ، وقوله تعالى ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا

(١) الفكر الإسلامي، قراءة علميّة، محمد اركون:١٨٩.
(٢) قراءات في القرآن: ٢٨٢.
(٣) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات:١٠-١٣.
(٤) هود /٧٢.

قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ۖ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ﴿٢﴾ ﴾[1] فإنّ الظاهر أن وصف العجب كان باقياً حتَّى بعد الإيمان به، ومع الإيمان يكون السبب والمأخذ واضحاً، ودونك من آيات القرآن الكريم عجيبة التركيب والبنيّة والسبك، ومازال النظم في الخلقة ودقَّة الصنع عجيبة لنا وإن تأملناها مرات متعددة[2]، (لاتنقضي عجائبه ولاتنفد غرائبه)[3].

وأما القول بتكاثر المعاجز وتضخيمها وصناعتها في حقل الروائي من حيث الكم والكيف عبر الزمن وبالخصوص عند محطات أساسيّة وشخصيات فكريّة ثقافيّة، لا سيما عند صاحب السيرة النبويّة، فلا يستلزم الإيمان المطلق بها، بل تخضع إلى موازين نقديّة ومعياريّة لتقويمها وتمييز الصحيح والعليل من غيرها، باسترفاد آليّة الجرح والتعديل وتشخيص بالعرض على الكتاب والسُنَّة القطعيّة وعدم المخالفة لهما، وإن خالفها يؤول أو يطرح، وأما ما ذكره طرابيشي في استعماله للعدد (ثلاثة آلاف معجزة) فيمثل روايّة عدد أو رقم بدون مضمون (قصصي أو حكائي) بالتالي يدخل في باب التضخيم و تهويل وتساهل في اخذ الراويّة معجزات لإعطاء حجم اكبر من واقعها الحقيقي.

---

(1) الجن/ ١- ٢.

(2) ينظر:آراء محمد اركون في ميزان النقد، كاظم القره غولي: ١٥٦-١٥٧.

(3) شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد: ١ / ٢٨٨.

المبحث الثالث : إشكاليّة المتخيَّل في أسباب النزول

المطلب الأوَّل :أسباب النزول عند علماء القرآن

تعد أسباب النزول نصوصاً تحكي عصر نزول الوحي، وقد شُغلت اهتمام الباحثين بوصفها سياقات ثقافيّة وتاريخيّة واجتماعيّة أُحيطت بالنصّ القرآنيّ، لذلك وظفت كدلالة مساعدة في التفسير والفهم، وتؤكد القرائن التاريخيّة أن أول من نظم أسباب النزول في باب مستقل في التفسير هو الطبري في تفسيره ، أورد من أسباب النزول المرتبطة بالآيات القرآنيّة، وخصّها بصيغ مختصة، وقبل الطبري كانت احاديث أسباب النزول تُدرج في التفاسير خاصة التفسير بالمأثور من غير إشارة تذكر، كتفسير يحيى بن سلام (٢٠٠هـ) رغم اعتماده على الأسباب، إلا انه يوردها كغيرها من الاحاديث الأخرى التي تُنقل في هذا الكتاب، فلا تختلف الأسباب عن بقيّة روايات التفسير[١].

في ضوء ذلك، أفاد علماء بتعريف أسباب النزول في اصطلاح العلوم القرآنيّة بأنها: ((ما نزلت الآيّة أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه))[٢]،وعرّفت أيضاً بأنها: ((أمور وقعت في عصر الوحي واقتضت نزول الوحي بشأنها))[٣]،وفي تعريف آخر هو: ((العلم الذي يتكفل بالكشف عن الأحداث التاريخيّة والوقائع التي كانت من دواعي النصّ القرآنيّ))[٤]وملاحظ في هذه التعريفات أنها متفقة كون أسباب النزول هي عبارة أحداث وأمور وقعت في عصر الوحي كانت الداعي لنزول النصّ القرآنيّ فيها.

الطرق المعتمدة في معرفة أسباب النزول: ذكر العلماء عدة طرق في اعتماد سبب النزول، منها:

١- طريق العرض والتأييد:

---

(١) ينظر: علم أسباب النزول وأهميته في تفسير القرآن، خالد خليفه السعد :١٠١-١٠٣.

(٢) مناهل العرفان، عبد العظيم الزرقاني: ١٠٥/١.

(٣) علوم القرآن، محمد باقر الحكيم :٣٨.

(٤) موجز علوم القرآن، داود العطار:٢١.

أي عرض الروايات الواردة سواء في هذا باب أو غيره على القرآن الكريم، كما ورد في أحاديث عن الرسول واهل بيته عليهم السلام، والأخذ بما يوافقه وترك ما يخالفه، ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه)[1]، فيذكر العلامة الطباطبائي:((وعليه سبب النزول الوارد حول آيّة من الآيات لو لم يكن متواترا أو قطعي الصدور يجب عرضه على القرآن، مما وافقه مضمونه مضمون الآيّة يؤخذ به ويعمل عليه. ومعنى هذا أن الحديث هو الذي يعرض دائما على القرآن لا القرآن يعرض على الحديث. وهذه الطريقة تسقط أكثر أحاديث أسباب النزول عن الاعتبار، إلا أن الباقي منها يكسب كل الاعتبار والوثوق))[2].

٢-الطريق البَيَّنَيّ والكشف الذاتي:

هذه طريقة تعتمدها الشيخ محمد هادي معرفة إلى توظيف أسلوب النقد الذاتي بالنسبة إلى أخبار وروايات أسباب النزول في الكثير من الموارد، أي اذا كان السبب له القدرة على بيان مضمون النصّ القرآنيّ، فيمكن التعويل والاعتماد عليه، بغض النظر عن سنده، اذا كان بمضمون الخبر ما يدل بنحو بَيَّن عن مضمون الآيّة يمكن كاعتماده كاشف عن مضمون، يقول :((هناك وسيلة أخرى لعلّها أدق وأوفق للاعتبار وأكثر إطراداً مع ضوابط دراسة التاريخ: أن يكون المأثور في شأن النزول ممّا لا يرفع الإبهام عن وجه الآيّة تماماً ويحلّ مشكلة تفسيرها على الوجه الأتم. على قيد أن لا يكون مخالفاً لضرورة دين أو متنافراً مع بديهة العقل الرشيد. الأمر الذي يكفي بنفسه شاهد صدق على صحة الحديث أيّاً كان الإسناد))[3]، ومن ثمّ((فطريقة التمحيص هي ملاحظة المحتوى في اعتلاء فحواه، وقوّة مؤدّاه، قبل ملاحظة الأسناد، وإن كان للأسناد أيضاً

---

(١) الكافي، الكليني :١/ ٦٩.

(٢) القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي: ١٢٦.

(٣) التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة: ٢٤٥/١.

دورها في الاعتبار، ولكنْ في الدرجة الثَّانِية، على خلاف مذاهب بعض المتأخرين في اهتمامهم بالأسانيد محضاً، وترك رعايّة المحتوى قوّة واعتلاء))[1].

٣-الطريق الروائي :

يعتمد السبب في بيان مضمون النصّ القرآنيّ، بعد ثبوت سند الروايّة؛ لأنّ ليس كل ما ورد ونُسبّ إلى النبي (صلى الله عليه وآله) هو من السُنّة، مالم يحصل الاطمئنان بصحة صدوره وذلك لأعتبارات كثيرة منها الوضع في الحديث والإسرائيليات وغيرها، إذ كان لابد من تمحيص الأخبار والاحاديث المنسوبة إلى النبي (صلى الله عليه وآله) والتأكد من سلامتها، وهذا الأمر قد اعتنى به علماء بدراسة الحديث متناً وسنداً، وبالتالي لابد من غربلة أخبار أسباب النزول و غيرها من الروايات والرجوع إليها كوسيلة وقرينة في فهم آيّة ما بصدد تفسير هذه الآيات القرآنيّة.

المطلب الثَّانِي : تاريخيّة أسباب النزول عند الفكر الحداثيّ

التاريخيّة أحد الاتجاهات الفلسفيّة لدراسة التاريخ وغيره من العلوم التي يكون للتاريخ فيها دورٌ، فضلاً عن تفسير الأفكار والحوادث من خلال سياقاتها، وتأويلها على عدّ انه لا يمكن الحكم على((الأفكار والحوادث إلا بالنسبة إلى الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتيّة))[2] وفي ضوء ذلك دعا الاتجاه الحداثيّ إلى تطبيق التاريخيّة على النصّ القرآنيّ وأحكامه، بلحاظ أن القرآن الكريم، بحسب أطروحتهم حبيس الظروف الموضوعيّة التاريخيّة، ولا يتعداها إلى ظروف متجددة، لكونه خطاباً خاصاً بالمشافهين، وبذلك تكون إحكامه وأوامره خاصة بأهل زمان عصر النصّ، وعليه تكون أحكامه غير صالحة لهذا الزمان، ويجب فهم الخطاب القرآنيّ بما ينسجم مع الواقع، وبتعبير آخر فالتاريخيّة هي إخضاع النصّ القرآنيّ للقراءة بوصفه نصاً بشرياً أو بوصفه نصاً الإلهياً محكوماً بسقف التاريخ والثقافة ،وتفريغ النصّ الدِّينِيّ من مفاهيم العالميّة والاطلاقيّة ونزع صفة الخلود والصلاحيّة لكل زمان ومكان عنه، وذلك بغيّة الالتفاف على حقيقة

---

(1) التفسير الأثري الجامع، محمد هادي معرفة :١/ ٢١٩.

(2) المعجم الفلسفي، جميل صلبيا: ١/٢٢٩

كونيّة القرآن في ظلّ إحالته إلى التاريخ والنظر إليه بوصفه نصاً تاريخياً محكوم بشروط تاريخيّة وظرفيّة يزول بزوالها، وتعمل على ربط القرآن بسياقات تنزله، فالغايّة من (ارخنة) النصّ القرآنيّ، هي العودة به إلى قاعدته البيئويّة والعرفيّة –اللغويّة والاجتماعيّة والسياسيّة–الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في القرن السابع الميلادي، وهذا الخطاب يجد مشروعيته في كون القرآن الكريم خطاباً تاريخياً يتغير فهمه ومعناه مع تغير الزمان والمكان، وعليه فما جاء من عقائد وشرائع تتغير وتتبدل مع تبدل الزمان والمكان، وهذا التبدل لا يقصد من المرونة في الاجتهاد الفقهي المواكب لمتغيرات الواقع عبر الزمان والمكان بمقدار ما يعني به عدم صلاحيّة الحكم الشرعي لكل زمان ومكان، فهو وقتي، بمعنى جاء لوقت مضى، ولم يعد يتلاءم مع الوضع الحالي، ومن ثمّ يجب أن تتغير تفسيراته بما يناسب الواقع المستجد[١].

ويُعدّ موضوع "أسباب النزول" من الموضوعات التي اعتمد عليها أصحاب القراءات الحداثيّة المعاصرة لترويج نظريتهم من خلال ربط الأسباب بالأحداث التاريخيّة التي نزلت فيها، ذكر آركون: ((يوجد في التراث الإسلاميّ شيء يدعى "قصص الأنبياء" وهي تحتوي على الكثير من القصص، ونخصّ بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام هما كعب الأحبار ووهب بن منبه، وهذه القصص العديدة تُشكل الخلفيّة الأسطوريّة التي تُفسر لنا سبب نزول كل آيّة من آيات القرآن))[٢]، وهنا خلطٌ في أكثر من جهةٍ، فقد خلط بين أسباب النزول وقصص القرآن مع أنهما مختلفتان وخلط بين الإسرائيليات والروايات الصحيحة، كما أنه أشار إلى استيعاب أسباب النزول لكل آيات القرآن وفي ذلك تمويهٌ لترويج تاريخيّة النصّ القرآنيّ، وهذا الأمر أدعاه نصر حامد أبو زيد لتحقيق الهدف نفسه إذ يقول: ((إن الحقائق الامبريقيّة[٣] المعطاة عن النصّ

---

(١) ينظر: جدليّة الإيديولوجي والمعرفي ، ليث العتابي :٤٦-٤٧.

(٢)القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، محمد آركون :٣٠.

(٣) الإمبريقيّة:((تعني اكتساب المعرفة من خلال الملاحظة، في التعرف على الأشياء والظواهر وتجريبها بواسطة الحواس، وهذه التقنيّة قديمة منذ قدم الحضارة، وفي الأدبيات المعاصرة تعرف بالمنهج الإمبريقي Empirical method، وهو لا يكتفي في التعرف على الأشياء والظواهر وفهمها من خلال الفكر أو التشبث أو الحدس أو السلطة، بل من الضروري فيه اختبارها بالحواس

تؤكد أنه نزل مجملاً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آيّة أو مجموعة من الآيات نزلت عند سببٍ خاصٍ استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت أبتداء – أي من دون عله خارجيّة– قليلة جداً))[١] والحقائق الإمبيريقة هو النتائج المتحصَّلة عن التجربة والملاحظة الحسِّيّة والتي هي مثل الاستقراء لتاريخ نزول القرآن وأسباب النزول، وهذا الادعاء؛ لأنّ أسباب النزول حسب الروايات الصحيحة قليلة جداً، وخصوصاً إذا حذفنا الإسرائيليات والروايات الموضوعة، وعلى فرض صحة جميع ما رووا في أسباب النزول ((فهي مجرد وعاء وسبب مثير لنزول الآيّة وليس سبباً أساسياً في تكوينها فالقول بأسباب النزول – السياق التاريخي– لا يعني أن علماء القرآن أقروا بتاريخيّة المعنى القرآنيّ وظرفيته ... فالظرفيّة واقعة في شكل اللفظ وصياغته لا في المضمون، والأحكام هي لكل زمان ومكان وسببيّة الظرفيّة للآيّة هي سببيّة تحقق خارجي لا سببيّة إحاطة كاملة بها))[٢]، فأسباب النزول بمثابة المثل الأَوَّل وأحد مصاديق انطباق مَفهُوم الآيّة، إلا إذا كانت الآيّة لا يوجد لها إلا مصداق واحد وهذه الآيات قليلة جداً ولا تُشكل ظاهرة، لذا قال بعض العلماء بتعدد السبب والنازل واحد [٣]، والحقيقة أنما هي من باب تطبيق الحكم على المصاديق وليست تعدد للأسباب، وهذا توهم منهم وإنما هو تطبيق الآيّة على أكثر من مصداق وفي أكثر من مناسبة نعم يمكن اعتبار المصداق الذي نزلت فيه الآيّة المثال الأَوَّل ولكن لا يعني أن لايكون هناك مثالاً آخراً ، فمثلاً آيّة الظهار[٤] وأن نزلت في أوس بن الصامت وزوجته خولة

الخمسة))، (المناهج والمنهجيّة – مقاربة تحليليّة في مناهج البحث العامة/١٣، د. هيثم الحلي الحسيني) بحث منشور في موقع مقالات حول العالم على الرابط، http,//www.alshirazi.com/world/article/٢٠١١٧٧٠/htm.

(١)مَفهُوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٩٧.

(٢)القراءة الحداثيّة للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سامان ريدي السلطاني (أطروحة دكتوراه)، جامعة الكوفة – كليّة الآداب، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.

(٣) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن،١/٣١-٣٢.

(٤) المقصود بآيّة الظهار قوله تعالى، (الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ)) (سورة المجادلة، ٢).

بنت ثعلبة[1]، إلا أن حكمها عام يشملهما ويشمل غيرهما، بدليل أن هذه الآيّة طبقت على أكثر من مصداق في زمن الرسول(صلى الله عليه وآله).

لذلك ربطوا النصّ القرآنيّ بالواقع وبالبيئة التي ألهمت النبي القرآن فيصورون الوحي للمتلقي وكأنه أمر طبيعي مألوف في شبه الجزيرة العربيّة، يقول نصر حامد أبو زيد في وصفه للوحي: ((أن ظاهرة الوحي – القرآن– لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعتها وتصوراتها، إن العربي الذي يدرك أن الجنّي يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويُدرك أن العرّاف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشرٍ، لذلك لا نجد من العرب المعاصرين نزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها وإنّما أنصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى له))[2]،ويرى آخرون أن الواقع هو محرك الوحي، وان جميع الآيات القرآن لم تنزل لولا حركيّة الواقع، يقول حسن حنفي:((آيات الوحي نزلت في حوادث بعينها ، ولا توجد آيات أو سور لم تنزل بلا أسباب، والسبب هو الظرف أو الحادثة أو البيئة التي نزلت فيه الآيّة))[3] على وفق هذا المنطق فإن الوحي يستدعى فقط حين الحادثة والمتغيرات التي تؤثر بالواقع وحركته، وعليه يكون النصّ مكوناً بحسب بيئة القرن السابع ميلادي، وان علاقة التشريعات بالواقع الذي نزلت فيه، إنّما وقعت بوصفها حلولاً تاريخيّة ظرفيّة مناسبة لوقتها ومكانها، وليس لها صفة التعالي على التاريخ.

لذا مثلت قضيّة(أسباب النزول) إحدى أهم الركائز؛ التي تدعم هذا التصور، فإذا كان القرآن الكريم قد نزل وفاقاً لترتيب محدد، وأسباب النزول فقد أعطته مبرراً لنزوله، فإن هذا يعني أن النصّ القرآنيّ قرأ الواقع أولًا، ثم تم إنزاله ثانياً،((كان لفظ النزول يعني الهبوط من أعلى إلى أسفل، فلفظ

(١) ينظر: أسباب النزول، الواحدي :٤٠٩.

(٢)مَفهُوم النص، نصر حامدِ أبوزيد: ٣٤.

(٣)الوحي والواقع :١٣٥-١٣٦.

السبب إنما يعني الصعود من أسفل إلى أعلى، ولما كانت الآيّة لا تنزل إلا بعد وقوع السبب، كان الأدنى شرط الأعلى، وإن كثرة الحديث الخطابي عن واقعيّة الإسلام إنما نشأ من هذا الموضوع و هو "أسباب النزول" أسبقيّة الواقع على الفكر، وأولويّة الحادثة على الآيّة، والمجتمع أولًا و الوحي ثانيا، النّاس أولا و القرآن ثانيا، الحياة أولا و الفكر ثانيا))[1]وإذ يعدونها((أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النصّ بالواقع وجدليه معه))[2]،ويؤكدون على أن جلَّ الآيات نازلة بسبب الواقع.

وفي ضوء الخطاب المعاصر المؤكد على دعم تصور دعوى تاريخيّة القرآن الكريم وفق مبحث أسباب النزول والتلازم بينهما، نُبيّن ملاحظات على تلك الدعوى :

أولا : إن دعوى كل القرآن أو معظم آياته لم تَنزِل ابتداءً وإنَّما نزَل كلٌّ منها لسببٍ محدَّد استوجب نزولها، دعوى غير صحيحة ، لأن الروايات قد ثبتت ((أن ما رُوي له أسباب نزولٍ من آيات القرآن البالغ عددُها ٦٢٣٦ايّة –لا يعدو ٤٧٢ايّة –أي ٧,٥% من آيات القرآن الكريم . أما الذين جمعوا كل روايات أسباب النزول دون تدقيق ،فلقد بلغت عندهم ٨٨٨ايّة – أي ١٤%م آيات القرآن .ومعنى ذلك إن الحقائق الامبريقيّة تؤكِّد على أن أكثر من ٩٠ % من آيات القرآن قد نزلت ابتِداءً ،ودون سبب نزول))[3].

ثانياً: هناك الكثير من القرائن تؤكد وتكشف عن إنَّ أسباب النزول لم تكن عللاً للنزول، لما ورد ((في الروايات انَّها كانت سبباً للنزول لم تكن طارئةً بل كان مثلُها موجوداً وشائعاً قبل نزول الآياتِ ورغم ذلك لم تنزل في معالجتِها وبيانِ حكمها آياتٌ ثم نزلت، وهو ما يكشفُ عن انَّ الواقعة الشخصيّة التي اقترنت بالنزول لم تكن هي علةَ النزول بل هي الواقعة الشخصيّة التي اقترنت

(١)الوحي والواقع، حسن حنفي :١٣٥-١٣٦.

(٢)مَفهُوم النص، نصر حامد أبو زيد: ٩٧.

(٣)التفسير الماركسي للإسلام، محمد عمارة :٧٧.

بالوقت الذي اختاره الله عز وجل لبيان حكم مثل هذه الواقعة))[1] نحو قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ ﴾[2] إذ أنها وردت نزلت في أبي قيس الأنصاري تُوفي أبوه فأراد أنْ يتزوَّج من زوجة أبيه، وقيل إنَّها نزلت في حصن ابن أبي قيس تزوَّج امرأة أبيه كُبيشة بنت معن، فهل كان نكاح الأبناء لنساء آبائهم مقتصراً على هذا الرجل أو ذاك أم كان أمراً متعارفاً؟.

آيّة حكم الظِهار[3]فقد ورد أنها نزلت في أوس بن الصامت ظاهَرَ من امرأته خُويلة بنت ثعلبة[4]، وكان الظِهار معروفاً عند العرب ولم ينزل فيه قرآنٌ إلا بعد مُظاهرةِ أوس بن الصامت لزوجته وآيات اللعان[5]ورد أنها نزلت في هلال بن أُميّة بعد أنْ رمى زوجته بالزنا[6]، فهل كان هلالُ بن أُميّة هو أول مَن رمى زوجته بالزنا أم انَّ هذا الأمر كان يقعُ قبل تشريع حكم اللعان.

المطلب الثالث : المتخيَّل ووظائفه في أسباب النزول

شكلت أسباب النزول عنصر عضوي فعال في المتخيَّل الإسلاميّ لدى القراءات المعاصرة وعُدت كصناعة للنصوص الدِّينِيّة وللترسيخ التصورات في الذهن الإسلاميّ أو ((ما يعكس الآفاق الذهنيّة للأجيال الإسلاميّة الأَوَّلى، وتعبر عن تمثلها لكل ما هو خارق للعادة مما له علاقة بالعجيب والغريب وعالم الأسطورة))[7] وكاشفة لتصورات والتمثلات ما يخالف المعقول و تقديس لكل ما هو غيبي ومفارق، وشحنت بعضها من الثقافات العربيّة قبل الإسلام والموروث الدِّينِيّ الوثني أو النصّوص من التوراة والإنجيل ((يوجد في التراث الإسلاميّ شيء يدعى قصص

---

(١) تاريخيّة النصّ الدينيّ وأسبابُ النزول، محمد صنقور: https,//www.alhodacenter.com/article/1863

(٢) النساء / ٢٢.

(٣) المجادلة / ١.

(٤) ينظر: أسباب النزول، الواحدي :٤٠٩.

(٥) النور/ ٦-١٠.

(٦) ينظر: مفاتيح الغيب، الرازي :١٦٥/٢٣.

(٧) أسباب النزول، بسام الجمل :٣٨٣.

الأنبياء، وهي التي تحتوي على العديد من القصص، ونخص بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام، وهما كعب الأحبار ووهب بن منبه، وهذه القصص العديدة تشكل الخلفيّة الأسطوريّة التي تفسر لنا نزول كل آيّة من آيات القرآن.. إن هذه القصص تبين لنا العلاقة القويّة بين تفاسير القرآن، وبين المخيال الدِّينِيّ الذي ساد طيلة القرون الهجريّة الثلاثة الأُوَلى، في الوسط الطائفي لمنطقة الشرق الأدنى))[1]وعمل المتخيَّل الإسلاميّ على الإنتاج والتطوير لمفاهيم وأدبيّات أسباب النزول كما يرى اركون ((نلاحظ تحويل الآيات التشريعيّة إلى سرد قصصي بواسطة تطور أدبيات أسباب النزول يفرض نوعاً من التأطير الخيالي للآيات القرآنيّة التي تختزل عندئذ الى نوع من الحرفيّة الزائدة))[2] ويصف كتب أسباب النزول بأنها ((ككتب قصص الأنبياء المنتشرة لدى القصاص الشعبيين تعيد بث الخارق للطبيعة والعجيب المدهش الخلاب داخل خطاب تشريعي مقطوع من سياقه الأسطوري الأصلي، ومفصول عن مقصده الأَوَّلي التاريخي والحيزي المكاني))[3]، وهنا خلطٌ بين أسباب النزول وقصص القرآن مع أنهما مختلفتان وخلط بين الإسرائيليات والروايات الصحيحة، كما أنه أشار إلى استيعاب أسباب النزول لكل آيات القرآن وفي ذلك تمويهٌ لترويج ربط القران الكريم دائماً بأسباب النزول، لإبقائه حبيساً للأرض ورفض معنى كونه كلاماً الهياً له صفة التعالي والإطلاق.

وعليه ساقت تلك الرؤيّة في إنتزاع وظائف من أخبار النزول، وشرعت بتناولها على مصطلحات وعقائد لدى التصور الإسلاميّ، تبلورت بعضها من خلال خاصيّة التوظيف واستثمرها في تمكين المنظومة الإسلاميّة عبر أجيال وتفاعلت مع المجتمع، مولدة حالة من الاندماج الايماني وتدشين تصورات ذات حبكة وأبعاد تخييليه، وعليه نلحظ اهم اشتغالات تلك الوظائف في ضوء ما كتبه رائد القائلين بالمتخيَّل في الدراسات القرآنية بسام الجمل:

---

[1]) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون: ٣٠.

[2]) من الاجتهاد إلى نقد العقل، محمد أركون:٨٠.

(3) المصدر نفسه:٨٠.

أولا: وظيفة الانسنة: الأنسنة تعني فكّ الارتباط بالمقدّس، وانتقال من عالم يسيطر عليه المقدّس، إلى عالم يسيطر عليه الإنسان، أي ((إن النصّوص، دينيّة كانت أم بشريّة، محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدِّينِيّة لا يخرجها عن هذه القوانين؛ لأنها "تأنسنت" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد))[1]،وإن القرآن الكريم ((نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكن من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح "مَفهُوماً" يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحيّة منطوقه، لكنه يصبح مَفهُوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني "يتأنسن"، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النصّ الخام المقدس حالة ميتافيزيقيّة لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النصّ عنها ونفهمها بالضرورة من زاويّة الإنسان المتغير والنسبي))[2]،وقريب من هذا المعنى عند الدكتور حسن حنفي: ((العلم الإلهي في حقيقته علم إنساني، بمعنى أنه يتحول إلى علم إنساني بالفهم والتأويل. إذا كان القرآن – الوحي – هو التعبير عن العلم الإلهي، فإن الفهم الإنساني المرتبط بآفاق الزمان والمكان هو الذي يحول هذا الوحي إلى معنى ودلالة، وهكذا يتحول الإلهي إلى الإنساني))[3].

هذه الرؤيّة تحمل فكرة أنسنة النصّ القرآنيّ والانتقال به من الوضع الإلهيّ إلى الوضع الإنسانيّ، وليصبح كأي نص آخر، وتمظهر مَفهُوم الانسنة في أسباب النزول ووظفت لتمثلات البشريّة أو الحسيّة على الغيبيات ومفاهيم المجردة ونقل صورة عن نصوص ذات المضمون المفارق إلى صور مقاربة للوضع الحسي، نحو صورة الملائكة وتمثلها في هيئة بشريّة أو حسيّة مثال ذلك في تصوير الملائكة وأنستها، قيل ان للملائكة صورتان((اصل مودع في السماء لا يمكن الظفر بحقيقته .وصورة أرضيّة قريبة من العالم البشري ومألوفة . أما الأصل السماوي فهو الذي يحفظ

---

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد : ١١٩.

(2)المصدر نفسه: ١٢٦.

(3) من العقيدة إلى الثورة : ٤٣٧/١.

لهذه المخلوقات شرط مفارقتها وتعاليها على غيرها من مخلوقات الدنيا . واما الصورة التي تتجلى بواسطتها في العالم السفلي فشرط أساسي من شروط أضلاعها بمهمة الوساطة .فهذه المخلوقات هي المكلفة بتجديد العلاقة بين الله وعباده وتوثيقها ،ويحتاج أداء هذه المهمة الى أعوان يمتلكون طبيعة مزدوجة تسمح لهم باختراق الفضاءين العلوي والسفلي على تناقضهما الأصيل والمبدئي ، ولئن لم تسطع المخيلة الدِّينِيّة الإفاضة في هيئة الملائكة السماوية فإنها قد اقترحت عالما زاخرا بالصور وهي تصف كيفيات ظهورها في الأرض، فاقترحت لهذه المخلوقات صوراً ادميّة))[1]ذلك التمثل للمفارق و تجليه في صور أدمية اتخذ تمظهرات عديدة في التراث الإسلاميّ من ذلك ما يتعلق في الملائكة ومنها جبريل عليه السلام ورسم أسباب النزول لملامح صورة جبريل المتخيَّل، يقول بسام الجمل في ذلك : ((ان المتخيَّل في أخبار النزول قد أدى وظيفة مهمة هي انسنة جبريل))[2] والسبب ان ((صورة جبريل في المتخيَّل الإسلاميّ غير مقتصرة على دوره الأصلي بصفته مبلغاً كلام الله إلى الرسول ، وإنما أسندت اليه وظائف أخرى خارجة عن مقتضيات الرسالة في جوهرها ... وقد أسهمت أسباب أخبار النزول في أثبات صور عديدة لجبريل أنتجها المتخيَّل لا مرجع لها أصلاً في نص المصحف وبذلك أسقطت الأجيال الإسلاميّة على جبريل تمثلاتها لكائن من الكائنات اللامرئيّة، وألبسته قيماً وسلوكاً ومشاعر منتزعة من واقع الناس في معاشهم وعلاقتهم الاجتماعيّة))[3].

ثانياً: وظيفة أيديولوجيّة: لتحقيق مطلب فكري يثري رسالة الإسلام ،سعت أخبار النزول بالعمل بإضافات تناصيّة من خلال اختلاق قصص ومفاضلات واصطلاحات تتميز بها عن باقي الثقافات والديانات السابقة، هذا مذهب توظيفات القراءات المعاصرة، يقول بسام الجمل :((فأن ما أحتوت عليه أخبار أسباب النزول من مظاهر عن المتخيَّل حقق مطلباً "ايديولوجياً" لدى المسلمين

---

[1]) الملائكة والجن والشياطين في كتب تفسير القرآن، بلقيس رزيقي :١٥١.

[2]) أسباب النزول: ٣٨٨.

[3]) المصدر نفسه: ٣٨٨.

يعكس جدالهم الفكري مع اهل الكتاب يهوداً ونصارى مما له مدخل المفاضلة بين الأنبياء))[1]، ومن ذلك عمل المفسرون كما يرى الجمل على تنقيب في النصّ القرآنيّ ما يصلح شاهداً لإثراء نبوة محمد (صلى الله عليه وآله) على مستوى المعجزات ، واتخاذ القرآن الكريم حجة ، فوظفت من ذلك ايّة " انشقاق القمر" كحدث خارق يضاهي معجزات من سبقة من الأنبياء من معجزات خاصة منهم موسى وعيسى (ع)[2].

ثالثاً: وظيفة ملء الفراغ : تأتي هذه الوظيفة مكملة لسابقاتها التي لُمح إليها في أخبار النزول هي سد مساحة من احتياجات التأسيسيّة للرسالة المحمديّة فضلًا عن الفكر التفسيري للآيات القرآنيّة ، كما ذكر كون بعض المعجزات لنبي محمد(صلى الله عليه وآله) جاءت في سياق أيديولوجي للتميز والمفاضلة، ومن ذلك معجزة انشقاق القمر، وجاء المتخيَّل في هذا الخبر كما يقول بسام الجمل ((سد فراغ كبير في القرآن))[3]المضمون ذاته في معجزة أخرى، رميت على نحو الخيال وسد فراغ للرسالة المحمديّة كما قيل في حادثة الإسراء والمعراج ،حيث يعبر عنها بإنها ((لحظة يعالج الخيال الإسلاميّ عبرها أيضا نقص اللحظة التأسيسيّة في نبوة محمد ان نبوة موسى تقدم النموذج الأعلى في لحظتها التأسيسيّة، اذ ان موسى يلتقي بالله، بينما ان اللحظة التأسيسيّة في نبوة محمد لا تقدم هذا النموذج الأعلى، اذ ان محمداً يلتقي بجبريل، والتقاء محمد بالله هو ما يحققه الخيال الإسلاميّ عبر حدث المعراج))[4].

رابعاً: وظيفة العجيب والغريب: إن العجيب والغريب من الأبعاد التي تغذي النصّوص الدِّينِيّة والتصورات التي تتعلق بالمفاهيم الغيبيّة والتي تحيل إلى مخلوقات وعوالم لا تضبط بواسطة الحس، كالجن والملائكة والأخرويات، وترى القراءات المعاصرة، ان الخطاب الإسلاميّ قد تغذى

---

[1]) أسباب النزول: ٤٠٧.

[2])ينظر: المصدر نفسه: ٣٩٦.

[3]) أسباب النزول: ٣٩٦.

[4]) نبوة محمد ، محمد محمود :١١٢.

على هذا الفكر، من المجموع الأمثلة التي يقدمها النصّ القرآنيّ، تحت عنوان عجائب الخلق[١]، ومما ذُكر في عبارتهم في العقل الدِّينِيّ والعقل العلمي الحديث، بأن العقل الدِّينِيّ يُصدَّق بكل شيء وملازم للمتخيل في تغذيته على العجيب والغريب والمدهش والساحر الخلاب عكس العقل العلمي القائم على البرهان والتجربة، وهذا تصور يأتي لبلورة أن ذهنيّة الخطاب الإسلاميّ لا سيما التفسيري مدارها في العقليّة الدِّينِيّة وملازمة لكل مفارق عجيب ومدهش، من ذلك ((يتجلى المتخيَّل في أخبار أسباب النزول في ظواهر غير مألوفة متعلقة ببعض العناصر الطبيعيّة فتقف من خلالها على عالم " عجيب " و"غريب" اثبت من خلاله الأجيال الإسلاميّة تميز طور من أطوار الإسلام وتفرده))[٢] ويساق إلى تلك الوظائف بلتقاط مجموعة من أخبار النزول يُؤسس عليها كونها ظاهرة اجتماعيّة وتاريخيّة تغذي حركة المسلم وترسيخ إيمانه ((إن المتخيَّل في أخبار أسباب النزول رسّخ إيمان المسلمين بما نُسِبَ إلى الرسول من أفعال خارجة عن العادة))[٣] وفضلًا عن ذلك فإن ((المتخيَّل يعطف القلوب على عالم عجيب وغريب في إطار ثقافي تغلب عليه القداسة، وفي فضاء أنثروبولوجي تسكنه كائنات لا مرئيّة متعددة))[٤].

خامساً: وظيفة خرق العادة وإلغاء قانون السببيّة : وصفت مرويات في كتب أسباب النزول وكتب التفسير بأنّها خلاف المعقول وتمثل خرقاً للقوانين السببيّة وأنّها ضرباً من ضروب تفعيل المتخيَّل في تلك الأخبار، لا تكون فيها ((الأحداث مبنيّة على قانون السببيّة يعلل حصولها داخل المتخيَّل الجمعيّ أو خارجه في الواقع التاريخيّ لدى المؤمنين بحقيقة تلك الأحداث، إننا نصادف داخل المتخيَّل نماذج من وقائع حَصَلت على عهد الرسول ألغت النظام المنطقيّ الذي تتأسس عليه قوانين الطبيعة والعالم الفيزيائيّ عموماً، ممّا يقيم البرهان على أن للمتخيل معقوليته الخاصة

---

(١) ينظر: الفكر الإسلامي، محمد اركون :١٨٩.

٢) أسباب النزول، بسام الجمل: ٣٩٥

(٣) المصدر نفسه: ٤٠٦.

(٤) المصدر نفسه،٤٠٦.

المبانيّة للمعقوليّة العلميّة القائمة على الاستدلال والتعليل وغيرهما))[١]، وأن فضاء الأسباب والمسببات وإن كان من مقولات البحث العلمي إلا أنه أيضاً من مقولات الفكر الأسطوري[٢]،وعليه:

١) نحن لا نُنكر نزعة الإنسانيّة للاعتقاد بالأمور الخارقة وإلباس تلك المفردات للرموز والأعلام في حاضر الأُمم وماضيها، وامتلاء الموروث خصوصاً القديمة بالأُمور الخارقة والأُسطوريّة التي هي نتاج مخيال بعض أفرادها أو إفرازات الأماني غير المحدودة بحدود ما يمكن أن تُوفِّره لها الأسباب الطبيعيّة، لكن الكلام في عموميّة الحكم بأُسطوريّة كلِّ ما وصل إلينا من المفردات الخارقة للطبيعة والخارجة عن المألوف، وخرق الطبيعة وأحكامها ليس مستحيلاً عقلاً على خالقها وإن كان بعيداً عن مخلوقاتها بما فيهم الإنسان بما هو إنسان، والممكنات تحتاج في إثباتها إلى دليل، فإذا قام الدليل أخذنا به واعتقدنا بمؤداه، وإلاّ بقي في دائرة الإمكان، إلاّ إذا قام الدليل وتوفَّرت الشواهد على عدمه[٣].

٢) الأمر الآخر لا ننكر مديات بعض ما تحمله أسباب النزول من إشكالات وافتقارها إلى أصول وقلة اعتبارها، مع وجود كثرة متناقضات في مجال نقلها، وترويجها في مدراس تفسيريّة دون أخرى، وان تدوينها في تفاسير جاء وفق سلطة ضاغطة، إلا أنَّ ذلك لا يعني ترسيم فاعليتها في بناء متخيل لمجمل عقائد الإسلام وأصوله، دون غربلتها وتمحيص غثها من سمينها، ومحاولة تلك القراءات إلى تقريب كل ما من شأنه أن يحمل روايات النزول من غير مألوف ومخالف مع العقل وغير منسجم أو متناغم مع الحقيقة، وتنقيب كل ما يحمل من أثارة و اندهاش وتوظيفه على أنه الخطاب الإسلاميّ دون التركيز على إشكاليات الاختلاق والكذب وتسريب أخبار الإسرائيليات، وان مبحث أسباب النزول وتضخيم دوره، والاستغراق والإفراط في الاعتماد عليه قد تنبه إليه علماء القرآن[٤].

---

(١) أسباب النزول، بسام الجمل: ٤٠٢- ٤٠٣.

(٢) ينظر : موسوعة أساطير العرب، محمد عجينة: ٢/ ١٧٦.

(٣) ينظر: آراء محمد اركون في ميزان النقد ، كاظم القره غولي:١٥٥.

(٤) ينظر: مقدمة تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور.

٣) لكن يُنسف صحة القرآن الكريم وصدوره تعويلاً على روايات أخبار النزول لا تستساغ لدى بعض القراءات، ويعد تعسفاً ومصادره لمضامين النصّ القرآنيّ وواقعيته ومنهجيّة الفكر الإسلاميّ في ثبات صحة الروايّة من عدمها في ضوء عرضها على القرآن ولا حاكميّة للروايّة في مقام الشهادة على القرآن، ذكر جعفر السبحاني في هذا الأمر: ((لا يمكن الاعتماد على كل ما ورد في الكتب باسم أسباب النزول، بل لابد من التحقيق حول سنده والكتاب الذي ورد فيه، فإن أكثر المفسرين في القرون الأَوَّلى أخذوا علم التفسير من مستسلمة أهل الكتاب خصوصاً فيما يرجع إلى قصص الأنبياء وسيره أقوالهم، فلا يمكن الاعتماد على كلام هؤلاء))[١] فضلاً عن ذلك ذكر الشيخ البلاغي في مقدمة تفسيره (آلاء الرحمن): ((وأما الرجوع في التفسير وأسباب النزول إلى أمثال عكرمة ومجاهد وعطاء وضحاك، كما ملئت التفسير بأقوالهم المرسلة، فهو مما لا يعذر فيه المسلم في أمر دينه فيما بينه وبين الله، ولا تقوم به الحجة؛ لأن تلك الأقوال إن كانت روايات فهي مراسيل مقطوعة، ولا يكون حجة من المسانيد إلا ما ابتنى على قواعد العلم الدِّينِيّ الرصينة))[٢]وهذا بيان واضح في مساحة أسباب النزول ومدى حجَّيتها والأخذ بها إلا ما تم تمحص ضمن قواعد النقد السندي والمتوني.

(١) المناهج التفسيريّة في علوم القرآن:٤٠ – ٤١.

(٢) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد البلاغي: ٤٥/١

المبحث الرابع : إشكاليّة المتخيَّل في القصص القرآنيّ

المطلب الأوَّل : إشكاليّة المتخيَّل في القصص القرآنيّ

يرى أصحاب الفكر النقدي المعاصر، أن القصص القرآنيّ تعد من الخطاب الخيالي/ الأسطوري، بمعنى أن ما يقص على المُتلقي ليس مطابقاً لنفس الحقيقة، بل لا يعدو أن يكون قصاً خيالياً/اسطورياً مشبعاً بالوهم، والمدعى لتلك الفكرة أن المخاطب في تلك الفترة في زمن نزول النصّ، قد هيمن على المشهد الطابع الخيالي الوهمي، أي إن كان العرب في شبة الجزيرة العربيّة، يؤمنون بالعديد من الأوهام والخرافات التي يستسيغها العقل، لعل من تلك الظواهر الإيمان بتعدد الآلهة، الأنثى هي مصدر الشر المطلق، التشاؤم و التطير[١].

نحو رؤيّة(محمد أحمد خلف الله[٢]) منبثقة في ضوء ذلك فقد ذهب إلى ((أن القصة في القرآن الكريم عمل أدبي قصد إليه القرآن وجعله وسيلته إلى كل ما يريد من مقاصد وأغراض))[٣]، وأن مذهب القرآن((هو بناء القصة القرآنيّة على عناصر يستمدها من البيئة أو العقليّة العربيّة، وليس ذلك إلا ليكون القصص أشد تأثيراً وأقوى سلطاناً، وإلا ليمضي القص بين المألوف العادي من الأحداث والأشخاص والغريب النادر من الأفكار والآراء))[٤]، ويُرجع القص القرآنيّ إلى مصادر، وأغلب تلك المصادر التي جاء عليها القص القرآنيّ- حسب رأيه- هي العقليّة العربيّة ((فالقرآن لم يبعد عنها إلا في القليل النادر، ومن هنا جاءت فكرة الأقدمين القائلة بأن القرآن ليس إلا أساطير الأوَّلين، ذلك بأنهم نظروا فوجدوا الشخصيات القصصيّة والأحداث القصصيّة مما

---

(١) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي : ٦/ ٧٨٦.

(٢) درس بالأزهر وبكلية الآداب بالقاهرة التي تخرج منها مجازاً سنة ١٩٣٩م، من أساتذته طه حسين ومصطفى عبد الرزاق وأحمد أمين، غير أنّ أستاذ التفسير بجامعة القاهرة أمين الخولي كان أكثر أساتذته تأثيراً عليه، مما دعاه إلى أن يسجل معه رسالة دكتوراه عن (الفن القصصي في القرآن الكريم) التي نوقشت سنة ١٩٤٧م. تكونت إثر ذلك لجنة خاصة أعادت النظر في الرسالة ورفضتها مطالبة خلف الله بأن يتقدّم بأطروحة جديدة، لكن هذا لم يمنع صاحب الفن القصصي من طبع كتابه سنة ١٩٥٣م ثم توالت طبعاته بعد ذلك مرات، ينظر: الإنسان والقرآن وجها لوجه، احميده النيفر:١٢٧-١٣١.

(٣) الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد خلف الله: ٢١٠.

(٤) المصدر نفسه: ٢٥٧.

يعرفون، ومن هنا أيضا كان كل من الرازي والنيسابوري في غايّة اللباقة والدقة في الفهم حين فرّقا بين جسم القصة وهيكل الحكايّة وبين ما جاء فيها من توجيهات دينيّة))[1] ، وطرح خلف الله أن للقصة في القرآن الكريم ألواناً منها اللون التاريخي التي تدور حول الشخصيات التاريخيّة من أمثال الأنبياء والمرسلين، التي يعتبرها ليست عرضاً تاريخياً تطلب فيه المطابقة الواقعيّة المحققة للصدق العقلي، وإنما هي عرض أدبي يطلب فيها التأثير[2]، ووفق ذلك نفى أن تكون القصة واقعة تاريخيّة حقيقيّة، والنفي جاء لأجل سحب الأمر إلى تجنيس القصة القرآنيّة على وفق القصة الفنيّة، إذ يقول: ((ان القصة التمثيليّة ،أو قصة ضرب المثال فان الأحداث فيه ليست إلا الأحداث التي يقصد منها إلى البيان والإيضاح أو الشرح والتفسير، والذي لا يلزم فيه ان تكون أحداثه من الحقائق فقد يكتفي بالفرضيات والمتخيَّلات على حد تعبير الأقدمين))[3].

لذلك ترى تلك القراءات أن الخطاب الاجتماعي السائد قبل نزول القرآن الكريم خطاباً أسطوري وترى ان الخطاب القرآنيّ قد تأسس عليه في ضوء تفعيل آليّة التناص، يقول أركون ((نجد من خلال القصص القرآنيّ أن وعياً تاريخياً بدئياً يميل إلى ظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوري السائد))[4] والسائد حسب هذه الرؤيا هي القصص الكتابيّة والاسطوريّة الخرافيّة فضلاً عما هو متداول في أوساط الجزيرة العربيّة وما حولها ، فتشكل حسب المدعى الخلفيّة الأسطوريّة، وتبين أن تلك العلاقة أو التشكيل بين تفاسير القرآن الكريم وبين المخيال الدِّينِيّ الذي ساد طيلة القرون الهجريّة الثلاثة الأَوَّلى، وينزع منها صفة الوحي الخارق كونه يراها ثقافة أرضيّة تتركز على المعرفة الأسطوريّة لا بوصفها الحقيقيّة الدِّينيّة كما يدعيها المسلمون[5]، مما شكّلت تلك الرؤيّة في الطول الرأي المُدعى ان القرآن الكريم قصصه ((مستمدة بصورةٍ حرفيّة او معدلةٍ

---

(1) الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد خلف الله:٢٥٧.

2) ينظر: المصدر نفسه :١٦٣.

3) المصدر نفسه:١٥٢_١٥٣.

4) الفكر الإسلامي، قراءة علميّة :١٣١.

5) ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني:٣٠.

قليلاً من ذخيرة اليهود والنصّارى ، الذين التقى محمد أحبارهم ورهبانهم وشاورهم في رحلاته الى الشام))[١]، أو أن ((أسلوب القرآن في قصص الأنبياء ، وفي قصة مولد المسيح المعجز ، هو الأسلوب النصّراني عينه الذي نراه في أناجيلهم المنحولة))[٢].

التقت تلك القراءات مع المستشرقين، إذ استرعت القصة القرآنيّة اهتمام الفكر الأستشراقي فقد عزو عند مقارنتهم بين التوراة والإنجيل مع القرآن الكريم من تشابه إلى أن القرآن من تأليف وتشكيل النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، ويعزو اغلب المستشرقين مصدريّة القصص الرهبان والقسس ممن كان يسكن الجزيرة العرب وما جاورها كسوريا أو عن طريق الأحبار ممن دخلوا الإسلام في المدينة، ووصف المستشرقون القصص الواردة في القرآن بكونها خياليّة وأسطورية ولا تمت بالواقع بشيء فضلًا عن كونها تحريف لما ورد في التوراة والإنجيل، يقول **المستشرق وليم موير**[٣] إن النبي (صلى الله عليه وآله) تصرف في تلك القصص((مزج الحقيقة بالخيال، والتصوير الروائي بتفاهة طفوليّة، وتكرار القصص نفسها مرة بعد مرة بتعابير مقبولة عَبر شفاههم وشفاه أعدائهم المزعومين))[٤].

تمثل عندها إلى أن الإسلام قد طرح نفسه عبر قصص وأساطير متخيلة تشكل العمود الفقري للرؤيّة الإسلاميّة وللنظريّة للنبوة، وأن هذه القصص منقولة ومحورة من اليهوديّة والمسيحيّة بعد أن أضافت المادة الإسلاميّة إلى القصة التوراتيّة عناصر مستحدثة وأخضعتها لأغراض القرآن إخضاعا مباشراً، وكذلك يرفد الإسلام القصص التوراتيّة ذاتها بمكونات من التراث اليهودي الشعبي ومن المواد التفسيريّة، ويستعير القرآن من المصادر الوثنيّة قصصًا مثل قصة ذي القرنين وقصة صالح والناقة وقومه ثمود ،وكلها قصص يختلط فيها الواقع

---

[١]) ٢٣ عاماً من الممارسة النبويّة المحمديّة، علي الدشتي: ٩٧.

[٢]) القرآن دعوى نصرانيّة ، يوسف درة الحداد :٦١٦.

(٣) المستشرق الاسكتلندي وليم موير(١٨١٩-١٩٠٥م)، الذي يعد من مشاهير المستشرقين الذين ظهروا في القرن التاسع عشر، صنف العديد من المؤلفات ، بحث فيها التاريخ الاسلامي منذ البعثة النبوية الشريفة حتى سقوط المماليك الشراكسة وزوال الخلافة العباسية في مصر على ايدي العثمانيين. ينظر: موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بديوي:٥٧٨.

[٤]) التطور القرآن التاريخي، كانون سل: ٤٧-٤٨.

المتمثل في الدعوة والمقاومة والمحاورات بالخيال، مثلا في قصة شق البحر وفي قصة الكلام بن موسى والإله[١].

تلك القراءات كان التعبير الأسطورة والخيال اكثر توظيفاً للنص القصصي ويأتي ذلك بعد إعادة الاعتبار والمكانة وبلورة مَفهُوم جديد لها، مما اهتمت تلك القراءات الحداثيّة والعمل في أشغالها للساحة الإسلاميّة، فـ((الفهم الحديث للأسطورة كما تناولتها المدارس النقديّة الحديثة لم تعد الأسطورة هي الحديث الوهمي الكاذب أو الباطل، بل كشف الدرس الانتربولوجي أنَّ الأساطير والقصص هي الأدوات التي يتحدث بها المخيال المجتمعي عن رموزه التأسيسيّة ويكوّن من خلاله ذاته. وربما لم يوجد مجتمع بلا اساطير او رموز تأسيسيّة))[٢].

لذا كانت بعض الفلسفات الحديثة أعطت الدور والاهتمام للأسطورة في كشف خبايا الاجتماعيّة والثقافيّة ولتوليد المعرفة فلم يعد العقل يتضاد مع الأسطورة بل أصبح الفكر الأسطوري يحظى بذات الأهميّة والقيمة المعرفيّة التي يحظى بها الفكر العقلاني المنطقي.

المطلب الثَّانِي :التحليل الحداثي للقصة القرآنيّة

أنّ للمشروع الحداثي مجموعة أسس وركائز سعى من خلالها إلى فتح عهد تفسيري يتناغم مع متطلبات العصر، فقد عمد إلى توظيف عدّة مناهج وعلوم حديثة في قراءة النصّ الدِّينِيّ تتقاطع مع أدوات الفهم والتفسير المعهودة ومناهج التفسير المعتمدة، ومن ذلك فهم القصة القرآنيّة، مع تلك المعطيات من خلال التعدد المنهجي في تفسيرها، ومن تلك :

أولاً : التحليل الأنثروبولوجي للقصة القرآنيّة

تتبوّأ المقاربة الأنثروبولوجيّة موقعاً هاماً ضمن الممارسة النقديّة لدى قراءات الفكر الحداثيّ المعاصر، والأنثروبولوجيا ((هي علم الإنسان في المطلق أي :كلّ إنسان أيّاً يكن أصله وفصله أو دينه ومعتقده))[٣] ويطلق عليها اسم " المنهج الإناسي" وأهم ما يميز هذا المنهج بصفة عامة ((هو تأكيده على دراسة الكائن البشري من كل وجوهه وبكل أبعاده، فالإنسان في نظر الإناسة هو

---

[١]) نبوة محمد التاريخ والصناعة ، محمد محمود: ٣٤٢-٣٤٣

[٢]) العرب والغصن الذهبي إعادة بناء الأسطورة العربيّة، ياورسلاف ستيتكيفيتش: ١٠.

[٣]) قراءات في القرآن، محمد اركون: ١٨٤.

كائن طبيعي واجتماعي ولساني وسياسي وتاريخي ونفسي وعاقل ومتخيل وعاطفي ...الخ))[١] وتعد الوظيفة الأساسيّة في هذا المنهج كما يقول اركون بصفته ((منهجاً يسعى إلى تجميع المعرفة الخاصّة بالإنسان من كافّة جوانبه ؛ وذلك بهدف تقديم فهم مترابط حول الإنسان))[٢]وهذه الدراسة تكامليّة وشاملة لكل جوانب المجتمع، و تهيئ الوضع لتفسير الظواهر الاجتماعيّة، وذلك لأن الظواهر التي يمكن عزلها وتحديدها لا يمكن تفسيرها إلا في ضوء معرفتنا بتلك العلاقة الوطيدة التي تربط بينهما، وبين جوانب النسق، والبناء الاجتماعي الكلي الذي ينتمي إليه المجتمع ومهمة الأنثروبولوجيا الاهتمام بالتنوع، ومن ذلك اهتمامها بدراسة الديانات سواء أكانت ديانات بدائيّة أم توحيديّة وتبحث الأنثروبولوجيا الدِّينِيّة في ((جذور تكون الفكر الدِّينِيّ، ومظاهر تحليله في المجتمع، بالإضافة إلى مقارنة الديانات المختلفة لإدراك العناصر المشتركة، والمختلفة فيما بينها، وذلك بهدف مساعدة أتباع كل دين إلى التعرف على الآخر، وبالتالي تقّبله، وإدراك أن مقولة الدين الحق التي تقصي الآخر خاليّة من المعنى))[٣].

ونظرًا لمركزيّة الموضوع الدِّينِيّ في قراءات الفكر المعاصر، فقد أولوا اهتماماً خاصاً لأنثروبولوجيا الدِّينِيّة، لاسيما قراءات محمد اركون في هذا التداول، وقد أستعمله محمد أركون المنهج الأنثروبولوجي، إذ احتل حيّزاً مهماً ضمن ممارسته النقديّة المتمثلة في مشروعة "**التطبيقات الإسلاميّة**[٤]" لمقاربة التراث الإسلاميّ، واستفاد تلك المقاربة في ضوء استمداده من كتاب" الانثروبولوجيا التطبيقيّة" للعالم الفرنسي "روجيه باستيد" الذي نحتّ مشروعه منه، وان احد جوانبه الهامة والأساسيّة نقده للعقل الإسلاميّ، وهذا يتطلب دخول التحليل الانثروبولوجي وهو احد الركائز الهامة في تفكيك العقل الإسلاميّ لدى المشروع الاركوني، في هذا المنطلق راهن من أجل

---

(١) نقد العقل الإسلامي عند اركون، مختار الفجاري: ٤٢.

(٢) العلمنة والدين، محمد اركون :٥٧.

(٣) المنظور التأويلي في أعمال محمد اركون، محمد طوالبة:٥٢.

(٤) وهي عبارة عن ممارسة علميّة جديدة ومتعدّدة الاختصاصات،((تتّكئ على ثلّة من المعارف المرتبطة بحقول معرفيّة متباينة، بغيّة تحليل الخطاب الدّينيّ، وتفكيكه، ثم إعادة تركيبه وفق رؤيّة تاريخيّة وأنتروبولوجيّة، وسوسيولوجيّة، تروم إخراج الظاهرة الدّينيّة من حالة الجمود الّتي أضفاها عليها العقل الأرثوذوكسيّ الدّوغمائيّ، ثمّ إعادة موضعتها داخل التّاريخ ومساره، ممّا يؤكّد أنّ الإسلاميّات التّطبيقيّة بهذا المعنى، هي مشروع فكري ذو طموح منهجيّ متعدّد، يقترحه علينا أركون لإعادة قراءة التّراث الإسلاميّ قراءة علميّة، بما في ذلك، القرآن، والحديث، والسّيرة النّبويّة، والنصّوص المفسّرة الكبرى)) ينظر: ، الإسلاميّات التّطبيقيّة ومهامّ العقل الاستطلاعيّ، عبد المجيد خليقي، بحث منشور في مجلة الأزمنة الحديثة، ٢٠١١م، العدد ٣- ٤، ص ١١١.

تحقيق قراءة نقديّة جديدة للفكر والتراث الإسلاميّ، لأنها شاملة وتقوم على المقارنة ((تخرج العقل من التفكير داخل "السّياج" الدّوغمائيّ المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير : أي على مستوى مصالح الإنسان))[١].

ولاستكمال تصور محمد اركون للعقل الإسلاميّ تناول المخيال الدِّينِيّ والمخيال الاجتماعي لأن المخيال يعتبره أركون مفتاحاً أساسياً لفهم آليّة عمل العقل الإسلاميّ، فضلاً عن العامل العقلاني، وإن هدف محمد أركون الكشف عن العامل العقلاني، والعامل الخيالي (المخيال) في الثقافة الإسلاميّة، والكشف عن العلاقة بينهما من حيث انبثاقهما، وتداخلهما، وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلاميّ، وتوضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطوريّة، والمعرفة العقلانيّة، وروابطهما المتغيرة، والمتحولة، باعتبار أن العلاقة غير مفصولة بين العقل، والمخيال داخل عمليّة الإنتاج الفكري في الثقافة الإسلاميّة[٢].

ويرى محمد أركون أن علم الأنثروبولوجيا يُتيح لنا التحدث عن وجود معرفة ذات نمط أسطوري، وهو ما لا يفهمه أو يقبله أناس العصور الوسطى، ويرى أن الفكر الإسلاميّ لا يزال بعيداً عن مَفهُوم الأسطورة بحسب المعنى الأنثروبولوجي الحديث، فيرى أن الأسطورة والمخيال أحد الأبعاد الأساسيّة في تكوين الشعوب وثقافاتهم ويسعى إلى توضيح عما يكتنف الأسطورة من غموض، وإعطائها القيمة التاريخيّة[٣]،لذا يعد الاهتمام بالتحليل الأنثروبولوجي ضرورة لكي يستوعب ويتعقب الظروف التاريخيّة لنشوء الأفكار والمعتقدات، وما قد نشأ حولها من متخيلات، فيرى في ضوء تلك الرؤيّة، أن القصص القرآنيّ قُدمت على أنَّها ((على أنها تشكيلات استدلاليّة-عقلانيّة، في حين أنها مدينة جداً لفاعليّة المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعيّة، وتساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها))[٤].

ويؤكد أركون أن وجود قصص الأنبياء قبل نزول الوحي، والتي تحوي عديد القصص، ويخص بالذكر تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام هما: كعب الأحبار ووهب بن منبه، فهذه

---

(١) نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديّة، محمد اركون:٧١.

(٢)ينظر: المنظور التأويلي في أعمال محمد اركون، محمد طوالبة :٦٩.

(٣)ينظر: تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي،محمد اركون: ١٤٨

(٤) المصدر نفسه: ١٥.

القصص –حسب مدعاه– تشكل الخلفيّة الأسطوريّة التي تفسر لنا سبب نزول كل آيّة، من آيات القرآن، ويرى أن هذه القصص تبين العلاقة القويّة بين تفاسير القرآن وبين المخيال الدِّينِيّ الذي ساد طيلة القرون الثلاثة الأُوَلى للهجرة، مشيراً إلى أن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة/ بصفته مقولة نفسانيّة – ثقافيّة، منتشر في جميع هذه القصص ومنعكس على الخطاب القرآنيّ نفسه، وهكذا بقي الوحي من التصورات المهيمن عليها من قبل هذا المعنى الخارق للعادة، بصفته الأرضيّة الثقافيّة القاعديّة، التي ركز عليها المعرفة الأسطوريّة التي يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدِّينِيّة[1].

ويرى أن النصّ القرآنيّ متأثراً بالنصّوص التي سبقته من التوراة والإنجيل، إذ يتداخل معها ويتفاعل فيه فتصبح موظفة داخله، ومن أمثلة ذلك وجد أن سورة الكهف هي السورة الوحيدة من سور القرآن التي تتوافر فيها التداخليّة النصّانيّة من خلال ثلاث قصص هي : أهل الكهف المسيحيّة، وأسطورة غلغامش الآشوريّة، وروايّة إسكندر الأكبر الإغريقيّة، وبالتالي تتوافر فيها ثلاثة مرجعيات ثقافيّة قديمة موظفة[2]ولذلك فهي تحيلنا إلى المخيال الثقافي والدِّينِيّ اللذين ترسخا في الذاكرة الجماعيّة والمشترك في الطائفة المسيحيّة والإغريقيّة والآشوريّة آنذاك المعروفة الشرق الأوسط والسابقة للإسلام، فأصبحت ممزوجة ومتداخلة في سورة الكهف.

في ضوء تلك مقاربة القائمة على انتقاد الأسس المعرفية للفكر الإسلامي ومصادراتها والتعسف المنهجي الخطير في إسقاط المفاهيم، والاعتماد على الأنثروبولوجيا كتحليل يجّنح إليه في بيان علاقة النصّ بالثقافة، وهي من مسِّوغات إعادة القراءة ومحاولةُ التّعّرف على مَفهُوم النصّ الُقرآني في ضوء علاقاته وتفاعلاته مع الثّقافة والواقع والتاريخ، و كيفية طريقة تشكله وآليّة اشتغاله ولكي يتحقق المطلب يتوجب إخضاع الوحي للبحث والنقد الأنثروبولوجي، تلك المقاربة ومحاولة رسم مسار قرائيّ جديد للنص القرآني يُعد خطئاً خطيراً.

١– من ناحية منهجية أن إسقاط المنهج الأنثروبولوجي على القران الكريم الذي يأخذ بالاعتبار البُعد الاجتماعي والظرف التاريخي لتكوين أي فكرة وتطورها، بمساهمة المخيال الاجتماعي، يعد هتكاً لخصوصية القران الكريم وقدسيته، لما يجعل الفاعل الاجتماعي والظروف التاريخية مكوّن

---

(١) ينظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون :٣٠.

(٢) المصدر نفسه:٤٠.

أساس وصانع للخطاب القرآني، وهذا لا ينسجم مع كون الوحي ذا وجود مُسبق متعالٍ على الألفاظ والبيئة الحاضنة، وتكشف لنا بعض الآيات القرآنية عن حقيقة القران الكريم المنزل له المراتب الوجودية العليا من حيث المنزلة والرتبة ﴿ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ٧٩ تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٨٠ ﴾[1]،﴿ بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٞ مَّجِيدٞ ٢١ فِي لَوۡحٖ مَّحۡفُوظِۭ ٢٢ ﴾[2]،﴿ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ٣ وَإِنَّهُۥ فِيٓ أُمِّ ٱلۡكِتَٰبِ لَدَيۡنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ٤ ﴾[3].

٢- أن تحليل القصة القرآنية تبعًا للمحيط الفكري والثقافي الذي كان يعيشه معاصرو الوحي الغارق بالمجاز والاستعارة هو قول بعيد عن الواقع من جهة، ولا يتلاءم مع الحكمة الإلهية من جهة أخرى فإن سلّمنا بأنّ فلسفة وحكمة بعثة خاتم الأنبياء وكتاب الله الخالد هو دعوة الناس إلى الحق وتصحيح الحقائق المحرّفة والعقائد الباطلة؛ فعندئذ لن نرضى بالقول بأن لمعتقدات أهل الشرك وأهل الكتاب مكانا في كتاب الله[4].

ثانياً : التحليل الرمزيّ في القصة القرآنيّة

نجد استعانة الفكر الحداثي المعاصر في توظيف أساليب مناهج النقد الأدبيّ لتمكين المتخيَّل في ساحة القصة القرآنيّة ومن المرتكزات التي عولت عليها، سعياً منها في كشف معنى القصة القرآنيّة وتفسيرها وفق معطى اللغة الرمزيّة، وبالتالي يُحيل فهم القرآن الكريم كنص أدبي يحتوي على صورٍ رمزيّة ذات إيحاءات ودلالات عميقة، وبذلك يكون استعمالها للوصول إلى الحقائق الدِّينيّة المتغيّرة بفعل الزمن؛ ((لأنّها الوحيدة القادرة على نقل واقع متَخَّيل أو متَصَّور يتعّدى الواقع الحسي ولا يكتفي بنقل حقيقته، بل يأتي قادراً على إحداث مفاعيل نفسّيّة وروحّيّة خاصتين في المخاطب لا تتوفّر في الخبر والنبأ العادي. فاللغة الرمزّيّة لا تكتفي بنقل الحقائق فقط، بل تنقل معها التفاعلات والانعكاسات المطلوب إحداثها في النّاس. إنّها لغةٌ قادرةٌ على

---

(١) الواقعة/ ٧٨ – ٨٠.

(٢) البروج/ ٢١ – ٢٢.

(٣) الزخرف/ ٣ – ٤.

(٤) ينظر :تحليل لغة القران وأساليب فهمه، محمد باقر روشن :٣٧٤.

اختراق حدود الزمان والمكان لتصبح أداةً طيّعةً في إطلاق كل إمكانات الرّوح في توقها الذي لا يشبع نحو اللامتناهي))[1].

وأبرز مجال لتخوم اللغة الرمزيّة هو القصص القرآنيّ لما تحتوي على أمور غيبيّة سواءً كانت في الغيب التاريخي والماضي البعيد، أو الخوارق الكامنة في قصص الأنبياء ومعجزاتهم، ويرى وحيد السعفي هذه الأمور الغيبيّة بـ(العجيب والغريب)، والذي لا يمكنه تقديم نفسه إلّا بصيغ فنيّة ذي طبيعة رمزيّة، وداخل بنيّة تفكيرٍ أسطوريّ يُقّرب بين المعقول والمتصَّور الذهني اللّامعقول، وجعلت المخيال في حركيّة مستدائمة تمّد التفكير بصورة حيّة مّدة من أغوار الذات[2]،يسّمي محمد أركون تلك اللغة الأدبيّة الرمزيّة بـ(العجيب الخّلاب في القرآن)، فقال: ((كل ما يمكن استخلاصه من الأبحاث الجاريّة هو أنّه يوجد بالإضافة إلى العجيب المدهش أو الساحر الخّلاب ذي الأصل العلمي عجيب مدهش دينّي مرتبط بالفكر الأسطوريّ))[3] ويرى هذا الاتجاه أن اللغة الرمزيّة الأسطوريّة ذات مقاصد ومبعث للقيمة والدلالات الحيّة، يقول منذر عيّاشيّ: ((قد تكون الشخصيّة الأسطوريّة شخصيّة واقعيّة آنيّة أو تاريخيّة ولكّنها في الأسطورة تكفّ عن أن تكون كذلك. والسبب لأن البلاغة في النسيج الأسطوريّ إذ تحّولها إلى استعارة أو كنايّة فإّنها تجعل منها رمزاً لما يجب أن يكون، وذلك إنجازاً للفعل الأسطوريّ وسرده، وما يجب أن يكون هو أن يكون الشخص الواقعيّ، وقد صار في السرد الأسطوريّ والبلاغيّ رمزاً وبطّلا مبعثًا للإدهاش والإذهال بمثاليّته وقيمه، وقدارته وأفعاله، وخصوصًا أن يكون هكذا باختراقه المعرفي للمعلوم والمجهول معاً، وأن يكون نشازاً غير مألوف واقعاً وعقّلا في عالم متّسق ومألوف واقعاً وعقّلا))[4].

ويرى محمد أحمد خلف الله أن القصص القرآنيّ جاءت كالأمثال المضروبة لما يعرفه العرب من معهودهم الذهني، وهذه الأمثال مجّردة من الزمان والمكان، وقد تشّبعت تلك القصص بالرمزيّة كما تشبّع المثل جرياً على عادة العرب في التشّبع بالمجاز والاستعارة، قال: ((إنّ الحاجة إلى الخيال في القصص القرآنيّ أو في التمثيل القرآنّي لم تأت لحاجة المولى سبحانه وتعالى إلى الخيال،

---

(1) النص الديني في الإسلامي من التفسير إلى التلقي، وجيه قانصو:٢٧١.

(2) ينظر: العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، وحيد السعفيّ: ٤١-٤٢.

(3) الفكر الإسلامي، قراءة علميّة: ١٨٩.

(4) القرآن والتلقي من الإعجاز والمجاز إلى الأسطورة والخرافة: ٢٤٣.

وانّما جاءت لحاجة البشرّيّة لهذا الخيال، ولأن ذلك الأسلوب الذي تجري عليه في التعابير عن الأحاسيس والأفكار))[1] إضافةً إلى أن ((الوعي الإسلاميّ انبثق أو تشّكل لأّول مّرة من خلال القصة وبواسطتها، وليس من خلال الفكر المنطقي الاستدلالي))[2] لذا مجيء القصة الرمزّيّة في القرآن ((دفع إليه العقل البشرّي إلى هذا اللون من الكلام))[3].

ومن تلك اتهام الديانات السماويّة بتشكيل واختلاق شخصيّة نبي الله إبراهيم (ع) ((خذوا بكلِّ بساطة وعلى سبيل المثال شخصيّة إبراهيم الخليل أو أبراهام عند اليهود، نلاحظ بعد الاطِّلاع على القصص التوراتيّة المذكور فيها اسمه أنَّه ليس مؤكَّداً على الإطلاق أنَّه وجدٍ كشخص حيَّ من لحم ودم، بل إن هذه الاحتماليّة ضعيفة أو لنقلها بصراحة غير واردة، ومع ذلك فهو يفرض نفسه على المؤمنين كحقيقة مؤكَّدة بشكل لا يقبل النقاش، وإيَّاكم ثم إيَّاكم أن تناقشوهم في حقيقة وجوده! وبالتالي فإنَّه عبارة عن شخص رمزياً أسطوري تم تشكيله لاحقاً ورُمي في زمن بعيد جداً مصحوباً بقصص خياليّة مختلفة ملصوقة ببعضها، حتَّى تُشكل كلّاً متماسكاً يعتقد به جميع المؤمنين بالديانات التوحيديّة من يهود ومسيحيِّين ومسلمين))[4]، والغريب في جزم اركون في ضعف احتماليّة وجود شخصيّة نبي الله إبراهيم (ع) دون برهان غير رمي الديانات بالكذب و هذا لا ينسجم مع صفات الباحث المشكك أن يجزم بالعدم، وفي ضوء تلك الآراء مصورة فاعليّة المتخيَّل في تشكيل وصياغة الخطاب القرآنيّ لا سيما القصصي منه وتوظيف عنصر الأسطورة والرمز في تفسير النصّ القصصي وعدها مولد و مشكل للذهنيّة التأسيسيّة الجديدة، نسجل رؤيّة نقديّة لما ورد :

١- ما ورد في الخطاب القرآنيّ من القصص لم يأت من اجل المسايرة والموافقة المعهود في زمن النزول أو بعده، انه جنس مختلف عن المعهود من الأجناس الأدبيّة من شعر ونثر، فهو مغاير لما عرفه الأبداع الإنساني، فالقصة ((نسيجٌ بيانيٌ لُحمته وسُدَّاه وقائع تاريخيّة لا عمل للخيال القصصي فيها، ولا صلة للأساطير والخرافات بها، إنما هي حقائق، وتقدم بطريقةٍ خاصة لتؤدي

---

(١) الفن القصصي في القرآن الكريم: ١٨٨.

(٢) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد اركون: ١٥٩.

(٣) الفن القصصي في القرآن الكريم: ١٩٠.

(٤) التشكيل البشري للإسلام، محمد اركون: ٢٨.

غرضاً من الأغراض الدِّينِيّة التي يلتزم القرآن الكريم بتقديمها))[1]،والآليات الفنيّة التي وظفها النظم القرآنيّ لخدمة أغراضه وسخرها لنفوذ إلى أهدافه بما له من نظم مالم يشبهه فيه نصٌّ عداه، ونظمه وتأليفه على غير معهود لدى العرب وهما مكمن تفرده ودليل إعجازه[2].

٢- إن القول برمزية القصص القرآني وعدّها مجموعة رموز مغلقة تحتاج إلى تأويل مستمر ومتغير أي جعل القران المبين إلى غير مبين وأغلاق النصّ والحل لا يكون إلا في ضوء التأويل المفرط، والقطيعة مع صاحب النصّ،((هو بشكلٍ عامٍّ مناقضٌ للهدف من نزوله (أي هدايّة الناس)، ويخالف ما يدل عليه صريح الآيات القرآنيّة من أنّه نزل ببلسانٍ عربي مبين، كما أن هذا القول يتنافى مع المرجعّيّة الدِّينِيّة للقرآن وكونه مصدراً من المصادر))[3].

٣- القول برمزيّة اللغة في القصص القرآنيّ يُبطل وتُنسف وظيفة اللغة نفسها بوصفها أداة وجدت للتواصل والإبلاغ، أي أنّها تفتح العلاقة بين الدال والمدلول، وهذا من شأنه أن ينسف الوظيفة الإبلاغية للغة.

٤- ينطلق هذا التحليل من خلفياتٍ لاهوتية مسيحيّة غربية ترى في اللغة الدِّينِيّة أنّها رمزية؛ لأنّها تعبر عن أمور هي: تعالي الإلهيّات، عجز الإنسان عن التعبير عن الحقائق الدِّينِيّة، التحرز من السقوط في التشبيه، إثارة الحيرة والتفكّر بصفتها تشكّل هوية الدين الذي يحتاج إلى تأويل مستمر ومتغيّر تبعًا للتغير الزمني[4].

ثالثاً: التحليل التنّاصيّ للقصة القرآنيّة

من الأساليب الأساسيّة التي تضمّنتها القراءات النقديّة في تحليل القصص القرآنيّ، وبدعوى أنّ القصص القرآنيّ يتناصّ ويتكرّر مع الكتب السابقة فقالوا بالأسطوريّة والرمزيّة مع إعادة الموضوعات وفق صياغات النظام اللغويّ العربيّ وبما يحتويه من تقنيّات المجاز والاستعارة التي تخدم عمليات التنّاصّ وتشكل القصص القرآنيّ، فضلاً عن ذلك ترى أنَّ امتياز الأرضيّة والذهنيّة

(١) البيان القصصي في القرآن الكريم، إبراهيم عوضين: ١٠٦.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني: ٣٠٠.

(٣) منطق الخطاب القرآني، محمد باقر روشن :٣٩٩.

(٤) ينظر: منطق الخطاب القرآني، محمد باقر روشن :١٤١-١٤٢.

العربيّة المعاصرة للوحيّ سهل تقبُّل تلك القصص؛ لكون الذهنيّة والعقل العربيّ مُشيع ومؤمن بتصور حديث الجنّ والكهانة والشعر والأساطير.

من تلك مقاربة وحيد السعفيّ في القصص لا سيما أصحاب الكهف إذ يرى بكونها لها متوازيات في الحضارات القديمة، فقال: ((ما إن قصّ محمد خبر الفتيّة الذين آمنوا وازدادوا هدى، وآووا إلى الكهف، فأخذتهم سنةٌ من نوم، ثّمُ بعثوا، حتّى جّذر خطابه في حقل الثقافة الإنسانيّة. لا نسجاً على منوالٍ مسيحي حديث العهد إذ ذاك كما ذهب في ظن الناس، ولكن تمثُّلا لماضٍ ثقافي بعيد، قد تكون الجزيرة العربيّة عرفته فتناقله قصاصها لما فيه من حكمة لا تعرف الحدود، وعبرة لا تؤمن باختلاف البشر.... فالرّقيم ليس الوادي القريب من إيلة، ولا هو الجبل الذي فيه الكهف، ولا هو البنيان القائم عليه، ولا هو القريّة التي شهدت مولد القصّة، بل الرقيم الكتاب، وهو لوّح من حجارةٍ كتبوا فيها قصّة أصحاب الكهف، ثّم وضعوه على باب الكهف. فإذا الرقيم شيء كألواح القصص البابلّيّة، أو الصفائح الحجريّة الفرعونّيّة أو الهندّيّة، أقدم من النصّرانيّة، وأقدم حتّى من قصص أهل الكتاب العبرّيّة))[1]، فيرى أن القصص مُوغلة في القِدَم لها جذورها في الخرافات والأساطير الحضارات القديمة، يقول: ((لقد ساد الاعتقاد –ولمّدة طويلة– أن قصص الخلق العربّيّة الإسلاميّة كلها أسلمةٌ لا غير لقصص بني إسرائيل كما صّوروها في التوراة وما حفّ بها من آداب شعبّيّة، فأُرجعت إلى أصلِ راسخٍ في تربة بني إسرائيل، متجّذرة في الثقافة اليهودّيّة، ناطق بعالمها الميثي العجيب. ولكن تبّين شيئًا فشيئًا وبفضل الدارسات المقارنة للأديان–أن قصص بني إسرائيل ذاتها ضاربة في قدم ثقافات أخرى احتّك بها اليهود اضطراراً في هجرتهم الدائمة، بعضها فارسي، وبعضها بابلي، وبعضها مصرّي قديم. ثّم تبّين أن ذلك البعض الفارسي مأتاه هندي من الفيدا وآدابها، وذلك البابلي سومرّي عريق، وذلك المصرّي أفريقي أو يوناني))[2]وهذا دعوى لدى السعفي تنسحب إلى قصص أخرى في القرآن الكريم، يقول في قصة النبي يونس (ع):((وقد كانت قصة يونس –على صبغتها الدِّينِيّة– ذات هيكل لا يختلف في شيء عن هيكل القصص الخرافيّة العجيبة. فهي ذات صيغة تعليمّيّة موّجهة للأطفال، تشّدهم إلى عالمها بفضل إيغالها في العجيب رغم تستّرها على أصولها الخرافيّة القديمة باستبدالها ثنائّيّة الحظر وتجاوز الحظر بثنائّيّة الأمر

(1) العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن: ٥٠٧–٥٠٨.

(2) المصدر نفسه:١٤٥.

والعصيان، وبجعلها البطل كهلًا لا طفلًا، وبتغييب الأُم/المرأة التي تشّكل في القصص الخرافيّة الحارس الفعليّ للمؤسسة الاجتماعيّة))[١].

ومن ذلك أيضاً الاستدلال على قصة أصحاب الفيل التي ذكرها الله تعالى في القرآن الحكيم، مدعين أنها مخْتلقْة أو ليست حقيقيّة، صيغت بمنظور إسلامي وغرضها تخويف القوم ((القصة مصاغة بمنظار إسلامي، يبقي على العبرة من التخويف الموجَّة إلى قريش، والرواة لا يعرفون التفاصيل ومدى انطباقها على الواقع))[٢] وانها جاءت بصياغة الرواة واختلاق ملامحها وتفصيلاتها((فقد كان الراوي ينطلق متخيلة في تحديد الملامح، وتعيين المعالم، وهو ما حدث مع القصة بعد ورودها في القرآن))[٣] وإرجاع أصلها القصة إلى الموروث اليمنيّ ((وكانت الصورة في القرآن مستوحاة من التراث اليمن الشفاهي القديم ، والراجح ان قصصاً من هذا التراث كانت متداولة في مكة ، يرويها الأحباش ومنهم ام ايمن الحبشيّة حاضنة النبي))[٤].

هذا لا ينسجم بما أتى به البيان القرآنيّ في ذكر الحادثة من البيئة العربيّة البائدة التي لم يأت ذكرها في كتب العهدين، وهذا يؤكد على شموليّة القرآن الكريم أنه ذكر قصص من البيئة العربيّة وغيرها، هذا من جانب، والجانب الآخر أن الحادثة تاريخيّة قطعيّة ((كانت من الأهميّة والشهرة بين العرب بحيث جعلوها مبدأ للتاريخ. والقرآن الكريم بدأ الحديث (ألم تر) مخاطباً نبيه(صلى الله عليه وآله) الذي لم ير هذه الحادثة. وهي دلالة على قطعيّة وقوع الحادثة. أضف إلى ذلك أن النبي- حين تلا هذه الآيات على المشركين- لم ينكر عليه أحد، ولو كان أمراً لاعترضوا عليه، ولسجل المؤرخون هذا الاعتراض كما سجلوا سائر الاعتراضات))[٥]و قد تداول العرب أسماء كأبرهة وأبي رغال واسم الفيل، كما ذكروا أشعارًا كثيرةً بكيفّيّة مجيء الفيلة وهروب أهل مّكة إلى الجبال وغيرها من التفاصيل.

وإنَّ التناصّ في القصص القرآنيّ جاء ضمن جانب الحدث الإعجازي، وإضافة تقنيّة تواصليّة مهيمنة ومصدقة و((هنالك جانب إضافي في القرآن الكريم يعكس تواصله مع البيئة

---

(١) العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن:٤٩٣-٤٩٤.

(٢) التمثيل القرآني للغيب، محمد كريم الكواز :١٧٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٦.

(٤) التمثيل القرآني للغيب، محمد كريم الكواز: ١٧٦.

(٥) تفسير الأمثل، ناصر مكارم الشيرازي: ٤٧٣.

الثقافيّة التي نشأ فيها ونزلت آياته داخل مجالها، ويظهر اندماجه في السياق التاريخي للدعوات التوحيديّة التي سبقته ولاسيما اليهوديّة والمسيحيّة بالتحديد هذا الجانب يتمثل في حضور النصّوص الأخرى داخل النصّ القرآنيّ، وفي نسيج الشواهد الموزّعة في داخله لتؤكد جميعها أنّ النصّ القرآنيّ ليس نصا مغلقا أو منعزلا عن سياق الدعوات الدِّينِيّة التي سبقته وعن التجارب اللاحقة لها، كما أنّه ليس منفصلًا أو منقطعًا عن فضاء النصّوص والأقوال المحيطة به في المجال العربي رغم التحوّلات البلاغيّة والمعرفيّة التي أحدثها في تلك البيئة))[1]فكان الخطاب القرآنيّ في القصّ مصححًا ومفصلًا وموضحًا ((يختلف عن غيره من القصص في ناحيّة أساسّيّة هي ناحيّة الهدف والغرض الذي جاء من أجله، ذلك أّن القرآن الكريم لم يتناول القصة لأّنها عمّل فنيٌّ مستقٌّل في موضوعه وطريقة التعبير فيه، كما أّنه لم يأت بالقصة من أجل التحّدث عن أخبار الماضين وتسجيل حياتهم وشؤونها –كما يفعل المؤّرخون– وانّما كان عرض القصة في القرآن مساهمةٌ في الأساليب العديد التي سلكها لتحقيق أهدافه وأغراضه الدِّينِيّة التي جاء الكتاب الكريم من أجلها، بل يمكن أن نقول: أن القصة هي من أهّم هذه الأساليب))[2]، كما أن التناصّ مع الكتب السابقة عليه لا يعني أّنه ليس بإلهيّ؛ لأن ((التناصّ في الخطاب القرآنيّ لا يلغي ألوهيّة مصدره ولا ينتقص من قدر المتكلّم ومن إحاطة علمه لكل شيء، بل يتعلّق بطبيعة الكلام نفسه الذي يتّسم بأّنه كلاٌم تواصليٌّ يهدف إلى إيصال مَفهُوم أو معنى أو رسالةٍ، والى إحداث تأثيرٍ أو انفعالٍ ما، وهذا لا يتّم إّلا بسلوك قنوات التعبير المألوفة واستحضار فضاءات المعنى وأُطر التفكير والمرجعّيات النصّيّة التي تؤطّر بمجموعها وعي المتلقّي وتقولب تفكيره وتحّدد طريقة كلامه وتلقيه للكلام وفهمه، بل تكون القناة الوحيدة لإيصال الرسالة إليه))[3]فضلاً عن ذلك((إن عملّيّة التناصّ هي تعبيٌر آخَر عن تلاقح الأفكار وتشاور العقول، ولذا فهي عملّيّة مستساغةٌ بل ومطلوبةٌ أيضًا، ولكّنها بطبيعة الحال ليست تعبيرًا آخَر عن السرقات الأدبّيّة والعلمّيّة، فالسرقات النصّيّة أمٌر غيُر مقبولٍ جزًما. ومن هنا نجد التناصّ بشكٍل واضحٍ في الكتب السماويّة؛ لأّنها تسير باتّجاه واحٍد وان وقع في بعضها بل أكثرها تزييٌف وتحريّف، ولكن ذلك لم يمنع من حفظ الخطوط الأوَّلى وجملةً

---

(1) النصّ الديني في الإسلام، وجيه قانصو: ٣٩٣.

(2) علوم القرآن، محمد باقر الحكيم: ٣٥٣.

(3) النصّ الديني في الإسلام، وجيه قانصو: ٣٩٩.

من التفاصيل ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾[المائدة: ٤٨] ولعّل هذا النوع من التناص فيه مقدارٌ من التسامح لأن المتكلّم –بحسب الغرض– واحدٌ لا غير))[1]والمقصد الأساس من التناصّ او التشابه بين الرسالات السماويّة هو توجّه إلى الله تعالى ولمّ الشتات والتركيز على توحيد الله تعالى، وترك السير في سنن الماضين المخالفين، وبهذا تجيء الرسالات اللّاحقة مصّدقة للسابقة، ومصححة لما حصل من تحريّف الكتب وانحراف الأمم بعد فقدان الهداة من الأنبياء والرسل، وهذا ما يهدف إليه القصص من ترسيخ فكرة التأمل والاعتبار والتفكير المآلي.

ومن السمات الخطاب القرآنيّ أنّه ينتمي إلى فضاءٍ نصيّ أوسع يشمل نصوص الدعوات التوحيديّة السابقة، يقتبس منها ويحيل عليها ويتجاوزها بفعل لغته ومعانيه التي تشمل البشريّة جمعاء، يقول وجيه قانصو:((التناص بين القرآن وباقي الكتب التوحيديّة لم يكن اعتباطيا من القرآن للنصوص السابقة أو مجرد نقل محايدٍ لما قيل في السابق، بل هو عبارة عن فاعليّة خاصة بالقرآن يعيد بها إنتاج ما يقتبسه ويحيل إليه، ويضعه داخل سياق جديدٍ وفضاء دلالي مختلف، ينزع عنه تاريخيته وقدمه الزمني، ويخلق فيه طاقة تأثير وفاعليّة جديدةً تخدم حدث الوحي الجديد في مسعاه لانتزاع الاعتراف وخلق حيّزه الوجودي الجديد وهو ما يجعل من التناص عمليّة اقتباس وتحويل وإعادة إنتاج، ومزيجا من الوصل والفصل أو الاستمرار والانقطاع أو التماهي والاختلاف))[2].

أضف إلى ذلك فإنَّ القرآن رسخ حقائق وصحح مسارها، ضمن تناصٍ تصحيحيٍ موضحًا مواطن الحقيقة، لما طرأ من تحريف وليس ناسخاً وناقلاً للقصص السابقة، ومن ذلك قصّ القرآن الكريم عبادة العجل من قبل قوم موسى(ع) وكيف سوّل السامريّ لبني اسرائيل صناعة عجل ليعبدوه:﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ۚ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا

---

(1) الرمزيّة والمثل في النص القرآني، كمال الحيدري :١٥٢– ١٥٣.

(2) النص الديني في الإسلام:٤٠٦.

يَهۡدِيهِمۡ سَبِيلًا ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُواْ ظَٰلِمِينَ ﴿١٤٨﴾﴾[1]، ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدۡ فَتَنَّا قَوۡمَكَ مِنۢ بَعۡدِكَ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٥﴾ فَرَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ غَضۡبَٰنَ أَسِفٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ أَلَمۡ يَعِدۡكُمۡ رَبُّكُمۡ وَعۡدًا حَسَنًاۚ أَفَطَالَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡعَهۡدُ أَمۡ أَرَدتُّمۡ أَن يَحِلَّ عَلَيۡكُمۡ غَضَبٞ مِّن رَّبِّكُمۡ فَأَخۡلَفۡتُم مَّوۡعِدِي ﴿٨٦﴾ قَالُواْ مَآ أَخۡلَفۡنَا مَوۡعِدَكَ بِمَلۡكِنَا وَلَٰكِنَّا حُمِّلۡنَآ أَوۡزَارٗا مِّن زِينَةِ ٱلۡقَوۡمِ فَقَذَفۡنَٰهَا فَكَذَٰلِكَ أَلۡقَى ٱلسَّامِرِيُّ ﴿٨٧﴾ فَأَخۡرَجَ لَهُمۡ عِجۡلٗا جَسَدٗا لَّهُۥ خُوَارٞ فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمۡ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ ﴿٨٨﴾ أَفَلَا يَرَوۡنَ أَلَّا يَرۡجِعُ إِلَيۡهِمۡ قَوۡلٗا وَلَا يَمۡلِكُ لَهُمۡ ضَرّٗا وَلَا نَفۡعٗا ﴿٨٩﴾ وَلَقَدۡ قَالَ لَهُمۡ هَٰرُونُ مِن قَبۡلُ يَٰقَوۡمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِۦۖ وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَٱتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوٓاْ أَمۡرِي ﴿٩٠﴾ قَالُواْ لَن نَّبۡرَحَ عَلَيۡهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرۡجِعَ إِلَيۡنَا مُوسَىٰ ﴿٩١﴾ قَالَ يَٰهَٰرُونُ مَا مَنَعَكَ إِذۡ رَأَيۡتَهُمۡ ضَلُّوٓاْ ﴿٩٢﴾ أَلَّا تَتَّبِعَنِۖ أَفَعَصَيۡتَ أَمۡرِي ﴿٩٣﴾ قَالَ يَبۡنَؤُمَّ لَا تَأۡخُذۡ بِلِحۡيَتِي وَلَا بِرَأۡسِيٓۖ إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقۡتَ بَيۡنَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَلَمۡ تَرۡقُبۡ قَوۡلِي ﴿٩٤﴾ قَالَ فَمَا خَطۡبُكَ يَٰسَٰمِرِيُّ ﴿٩٥﴾ قَالَ بَصُرۡتُ بِمَا لَمۡ يَبۡصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضۡتُ قَبۡضَةٗ مِّنۡ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذۡتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتۡ لِي نَفۡسِي ﴿٩٦﴾ قَالَ فَٱذۡهَبۡ فَإِنَّ لَكَ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَۖ وَإِنَّ لَكَ مَوۡعِدٗا لَّن تُخۡلَفَهُۥۖ وَٱنظُرۡ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِي ظَلۡتَ عَلَيۡهِ عَاكِفٗا لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِي ٱلۡيَمِّ نَسۡفٗا ﴿٩٧﴾﴾[2].

الآيات تخبرنا عن المسار التصحيّحيّ للقصة وقد بدأت بـ(لقد) التي تفيد التحقيق وهذا التأكيد على بطلان ما في التوراة من تهمة لهارون بأنّه هو الذي خدعهم وصنع لهم العجل، وجاء في الروايّة التوراتيّة ((ورأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل، فاجتمع الشعب حول هارون وقالوا له قم اصنع لنا إلها يسير أمامنا لأن موسى هذا الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعرف ماذا جرى له فقال لهم هارون: انزعوا أقراط الذهب التي في أذان زوجاتكم وبنيكم وبناتكم وأحضروها إلي. فنزع كل الشعب أقراط الذهب التي في أذانهم وأحضروها إلى هارون.

---

(1) الأعراف/ ١٤٨.

(2) طه/ ٨٥ – ٩٧.

فأخذ الذهب من أيديهم وصوّره بمنقش وصنعه عجلا مسبوكًا فقالوا هذا إلهك يا إسرائيل الذي أصعدك من أرض مصر، فلما رأى هارون ذلك بنى مذبحًا ،أمامه، ونادى هارون وقال: غدًا عيد يهوه، فبكّروا في الغد وقربوا محرقة وقدموا ذبائح الشركة وجلس الشعب للأكل والشرب ثمّ قاموا للهو. فقال يهوه لموسى : اذهب انزل لأنّه قد فسد شعبك الذي أصعدته من أرض مصر. حادوا سريعا عن الطريق الذي أوصيتهم أن يسلكوه صنعوا لأنفسهم عجلًا مسبوكًا ... وكان حين اقترب موسى من المخيم ورأى العجل والرقص أنّ غضبه احتدم فطرح اللوحين من يديه، وكسرهما في أسفل الجبل، ثم أخذ العجل الذي صنعوه وأحرقه بالنار حتى صار ناعمًا وذراه على وجه الماء وسقى بني إسرائيل. وقال موسى لهارون: ماذا فعل بك هذا الشعب حتّى جلبت عليه خطيّة عظيمة. فقال هارون لا يحتدم غضب سيدي، أنت تعرف الشعب أنّهم ميالون إلى السوء، فقالوا لي: اصنع لنا إلها يسير أمامنا لأن هذا الرجل الذي أصعدنا من أرض مصر لا نعرف ماذا جرى له. فقلت لهم: مَن منكم عنده ذهب لينزعه ويعطيني إياه، موسى فطرحته في النار فخرج هذا العجل))[1].

فالتقابل بين النصّ القرآنيّ والتوراتيّ يُلحظ تنزيه هارون عن صناعة العجل ونسبته إلى السامريّ وفق القصّ القرآنيّ، وقد حاول بعض اليهود والنصّارى والمستشرقين على النصّ القرآنيّ والنبي محمد(صلى الله عليه وآله) كونه خلط بين الأسماء أو اخطأ في سرد القصة خلاف النصّ التوراتي، وهذ يؤكد على حقيقة القرآن الكريم كونه كتاب سماويّ، وأنّه ما كان يُخبر عن شيء من هذه الحقائق والمعارف الدقيقة ، لولا أن الله تعالى هو الذي أوحى إليه ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ ۖ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَآ أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَٰذَا ۖ فَٱصْبِرْ ۖ إِنَّ ٱلْعَٰقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٤٩﴾ ﴾[2].

وفي مثال المتقدّم نستنتج من هيمنة القران الكريم على النصّ التوراتيّ ويخالف المضامين في حوادث تاريخية مختلفة، فذكرها بدقة متناهية ومصداقية.

---

(1) الكتاب المقدس، سفر الخروج : ٣٢/١- ٢٥.

(2) هود/ ٤٩.

المطلب الثالث: واقعيّة القصص القرآنيّ في الفكر الإسلاميّ

في ضوء تلك الدراسات التي حملت القصصّ القرآنيّ على أنها قصة رمزيّة تمثيليّة لا واقع لها أو إنها جاءت متشكلة من متخيلات الأذهان البشريّة أو الموروثات الشعبيّة الموغلة في القدم ومن الحضارات القديمة لا أنها حقائق تكوينيّة وواقعيّة خارجيّة، نعرض أطروحة المنظومة الإسلاميّة في وصف القصص القرآنيّ وحقيقتها.

أن للقرآن الكريم أساليب متعددة من البيان، وأكثر هذه الأساليب تأثيراً في النفوس هو الأسلوب القصصي ويمكن أن يُعد ((من انجح الأساليب للتقويم والهدايّة والإرشاد فقد روى القرآن أخبار الأمم السالفة فقدمها إلى القلب والشعور بطرق مثيرة ومؤثرة في الوقت ذاته))[1] والقرآن الكريم حين يقدم الأحداث ((أنما نجده يمسك من الأحداث والوقائع ما يراه مجلياً عن عبرة ومدللاً على حقيقة))[2] يقول الحق سبحانه: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ وَإِن كُنتَ مِن قَبْلِهِۦ لَمِنَ ٱلْغَٰفِلِينَ ﴿٣﴾ ﴾[3]ونستظهر معنى القصة عند أهل اللغة: فالقص تتبع الأثر، يقال: قصصت أثره، والقصص الأثر، قال تعالى: ﴿ قَالَ ذَٰلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِۚ فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا ﴿٦٤﴾ ﴾[4] ﴿ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ ﴾[5]، قال: والقصص الأخبار المتتبعة قال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْقَصَصُ ٱلْحَقُّۚ ﴾[6]، ﴿ لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِۗ ﴾[1]،

---

(1) سايكلوجيّة القصة في القرآن، التهامي نفرة :١٩.

(2) القصص القرآني في منطوقه ومَفهُومه عبد الكريم الخطيب: ١٨.

(3) يوسف/ ٣.

(4) الكهف/٦٤.

(5) القصص/ ١١.

(6) آل عمران/ ٦٢.

﴿ وَقَصَّ عَلَيۡهِ ٱلۡقَصَصَ ﴾ [٢]، والى هذا الأصل يرجع مفاهيم الخبر، الحديث، الأمر، الروايّة، التتّبع، الإيراد، الأثر، الشأن، الذكر [٣].

وعُرفت القصص القرآنيّ: هو ((إخبار الله عما حدث للأمم السابقة مع رسلها، وما حدث بينهم وبين بعضهم، أو بينهم وبين غيرهم أفراداً وجماعات من كائنات بشريّة أو غير بشريّة، بهدف الهدايّة والعبرة))[٤]،وعرفها ابن عاشور هي: ((الخبر عن حادثة غائبة المخبَر بها، فليس ما في القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة في زمن نزوله قصصاً مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم))[٥]، ويرى عبد الكريم الخطيب أن ((لفظ القصص أو القصّ أنسب لفظ يطلق على تلك الأنباء التي عرضها القرآن، إذ أن ذلك أشبه بقصّ أثر الشيء وتتبعه ثم الوقوف عليه بذاته لا على صورته أو ما يشبه صورته))[٦] ، كما يمكن اعتبار أن هذه القصص ((وهي تساق ضمن نصوص القرآن الكريم اصطبغت بخصائص نابعة من أدبيّة التبليغ القرآنيّ من حيث القوة البيانيّة والإنسجام التعبيري والملاءمة الموضوعيّة ضمن الأغراض العامة للسياق الذي وردت فيه))[٧]

ووصف الله تعالى قصص القرآن الكريم بالحق والمصداقيّة، قال تعالى: ﴿ وَكُلّٗا نَّقُصُّ عَلَيۡكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِۦ فُؤَادَكَۚ وَجَآءَكَ فِي هَٰذِهِ ٱلۡحَقُّ وَمَوۡعِظَةٞ وَذِكۡرَىٰ لِلۡمُؤۡمِنِينَ ١٢٠ ﴾[٨]وقال:

---

(١) يوسف/١١١.

(٢) القصص/ ٢٥.

(٣) ينظر: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، حسن مصطفوي: ٣٠٤/٩-٣٠٩.

(٤) القصص القرآني، إبراهيم محمد بلبول عبده :٣٦.

(٥) تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور :٦٤/١.

(٦) القصص القرآني في منطوقه ومَفهُومه، عبد الكريم يونس الخطيب :٥٢.

(٧) الخطاب القرآني، سليمان عشراني:٦٧.

(٨) هود / ١٢٠.

﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾ ﴾[1] وقال: ﴿ نَّحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ ۚ ﴾[2].

وعليه تحتل القصة في القرآن الكريم موضعاً مهماً ومركزياً عند دارسي النصّ القرآنيّ بوصفها جانباً من جوانب الإعجاز سواءٌ باستعمال اللغة وتوظيفها أم بالأخبار عن المغيبات وإظهار الحقائق التي طواها الزمن، ونجد أن السرد القصص القرآنيّ يأتي بأسلوب منفرد يقدم الحقيقة بشكل معجز خال من التكلف فهو ليس زخرفة تشي القول من الخارج بل حقيقة نابعة منه[3]، فالقصة ((ليست عملاً فنياً مستقلاً في موضوعة وطريقة عرضه وإدارة حوادثه كما هو الشأن في القصة الفنيّة الحرة التي ترمي إلى إداء غرض فني طليق ، إنما هي وسيلة من وسائل القرآن الكثيرة إلى أغراض دينيّة ... والقصة احدى وسائله))[4]والفن في بنيّة القصة القرآنيّة يكمن ((في صدق تصوير الأحداث، والدقة في عرضها، وإحياء مشاهدها. وليس الفن فيها اختلاقا أو تخيلا لأحداث لم تقع بقصد تحقيق التأثير النفسي للعظة والعبرة))[5] ويحدد القرآن الكريم التزامه سمة الحق والصدق أساساً في بناء كيانه، وسمة الواقعيّة صفة ملازمة للقصة ((بمعنى ذكر الأحداث و القضايا و الصور في القصص القرآنيّ التي لها علاقة بواقع الحياة الإنسانيّة و متطلباتها المعاشة في مسيرة التاريخ الإنساني، مقابل أن تكون القصّة إثارة و تعبيرا عن الصور، أو الخيالات، أو

---

(1) يوسف /١١١.

(2) الكهف/ ١٣.

(3) ينظر: تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين، حميد قاسم هجر: ٦٠.

(4) التصوير الفني في القرآن، سيد قطب: ١٤٣.

(5) وظيفة الصورة الفنيّة في القرآن، عبد السلام احمد راغب: ٢٦٠.

الأماني، أو الرغبات التي يطمح إليها الإنسان، أو يتمناها في حياته؛ ذلك لأنّ القرآن الكريم يريد من ذكر القصّة و أحداثها إعادة قراءة التأريخ الإنساني و القضايا الواقعيّة السالفة، الذي عاشته الأمم و الرسالات الإلهيّة السابقة، و متابعة هذه القراءة في الحاضر المعاش من قبل الإنسان للاستفادة منها و الاعتبار بها في حياته و حركته و مواقفه و تطلعاته نحو المستقبل و الكمالات الإلهيّة))[1]، ويقول العلامة الطباطبائي في المنحى التأويلي للقصص القرآنيّ :((وهذا خطأ فان ما ذكره من أمر الفن القصصي حق غير أن ذلك غير منطبق على مورد القرآن الكريم فليس القرآن كتاب تاريخ ولا صحيفة من صحف القصص التخييليّة وإنما هو كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وقد نص على أنه كلام الله سبحانه، وانه لا يقول إلا الحق، وان ليس بعد الحق إلا الضلال، وانه لا يستعين للحق بباطل، ولا يستمد للهدى بضلال، وأنه كتاب يهدى إلى الحق وإلى صراط مستقيم، وان ما فيه حجة لمن اخذ به وعلى من تركه في آيات جمة لا حاجة إلى إيرادها فكيف يسع لباحث يبحث عن مقاصد القرآن ان يجوز اشتماله على رأى باطل أو قصة كاذبة باطلة أو خرافة أو تخييل... ومن الواجب على من يفسر كتابا هذا شأنه ويستنطقه في مقاصده ومطالبه ان يفترضه صادقا في حديثه مقتصرا على ما هو الحق الصريح))[2].

كما أن القصص القرآني بواقعيتها جاءت مصححة لقصص العهدين، ((ومما يبهر الملاحظ أنّ القصص الحق في القرآن لا يمكن أن تكون مجرد استنساخ لما جاء في كتب العهدين حتى لو افترضنا أنّ أفكار هذه الكتب كانت شائعة ومنتشرة في الوسط الذي ظهر فيه النبي؛ لأن الاستنساخ يمثل دورًا سلبيًّا فقط دون الأخذ والعطاء، بينما دور القرآن في عرض القصة إيجابي

---

(1) القصص القرآني، محمد باقر الحكيم: ٢٤.

(2) الميزان في تفسير القرآن:٧ / ١٦٦.

فإنه يصحح ويعدّل، ويفصل القصة عمّا أُلصقت بها من ملابسات لا تتفق مع فطرة التوحيد والعقل المستنير والرؤيّة الدِّينِيّة السليمة))[١].

ولا يمكن القبول والتسليم دعوى قصص القرآن جاءت للتمثيل ((فمن المحال أن يقوم الأنبياء والذين منطق نبّوتهم هو الحقيقة أن يقوموا ببيان الواقع ولو بنحو التمثيل. ففي اللغات الأدبيّة في هذا العالم تجد كثيراً مثل ذلك، سواٌء على لسان الحيوانات أو بالاعتماد على التمثيل، وأّما القرآن والنبي والأئّمة ومن تربّى على هذا الدين، فمن المستحيل أنُ يتوسّل بأمرٍ غير مقّدس لأجل الوصول إلى هذا الهدف المقّدس بأن يستخدم أمراً طويلاً لا حقيقةَ له، ولو بنحو التمثيل))[٢]والأمر الآخر الذي يتوسم به المشككين في دعواهم ((ما دامت واقعيّة فلا بد أن تستوعب التفاصيل، فهذه دعوى باطلة بلا شكَّ ، بل إن القصص يتمُّ التعرض لها في حدود ما يساهم في اعتبار الناس، ولذلك قد يهمل القرآن تفاصيل دقيقة ومهمة في السرد القصصي، لكن بما أن القرآن لا يريد أن يعالج الوقائع تاريخيّاً حين يذكرها، فهو يمكن أن يترك ذكر بعض تفاصيلها لعدم مساهمة ذكرها في الاعتبار، بل قد يكون في ذكر بعض التفاصيل رسالة كما قيل في قصة مؤمن سورة ياسين، فبعد نقل آخر جملة قالها في حياته انتقل البيان القرآنيّ إلى الآخرة، ولم يتعرض لكيفيّة الانتقال إلى الآخرة))[٣].

والنتيجة أن القصة القرآنية واقعية (تأريخيّة) رَسَمَتها ريشةُ الفنّ الأدبي في أَبدع صورها وأَروع أشكالها؛ لغرض التأثير على النُفُوس والأَخذ بمجامع القلوب، فهناك مَزْجٌ بين التأريخ والأدب

---

(١) المرسِل والرسول والرسالة:٦٩.

(٢) السير النبوّيّة: ٧٩-٧٨.

(٣) آراء محمد اركون في ميزان النقد، كاظم القره غولي: ٤٢٤.

وليس مجرّد فنّ التمثيل، وهي تجربة واقعيّة قاسَها الإنسان في حياته الغابِرة، ولتكون عِبرةً في مُستمرّ حياته، وليست مجرد فرض خيال[1]، إضافة إلى ذلك:

١) أنّ واقعية القصص نابعة من القران ذاته، إذ جاء مهيمناً ورقيباً على الديانات السماوية السابقة من خلال الصدق القران الكريم لأصل الإلهي لتلك الديانات وحاكماً على ما فيها، وجاء محتواه بلسان الإصرار والتأكيد في بيان الحقائق ومخالفة لواقعية النصوص الكتب المقدسة لاسيما فيما يتعلق بقصص الأنبياء وسيرهم، نحو ما ورد في سفر الخروج عن قصة موسى(عليه السلام)، من أنّ التي كفلت موسى هي ابنة فرعون[2]، وهو مخالف لما ورد في القران الكريم، من كون التي كفلته هي امرأة فرعون﴿وَقَالَتِ ٱمۡرَأَتُ فِرۡعَوۡنَ قُرَّتُ عَيۡنٖ لِّي وَلَكَۖ لَا تَقۡتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوۡ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدٗا وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ ٩﴾[3].

٢) لا يمكن إخضاع واقعية القصص وما اخبر عنها تحت المنهج الأركيولوجي ومحاولة أثبات صدقها تحت قيمة تلك المناهج في تحديد وجود أنبياء أو أحداث تاريخية التي تعرض لها القرآن الكريم ،لاختلاف في تفسيرات ولا ضابطة لنتائج الحفريات كما يذكر أحد علماء البحث الأركيولوجية، يقول: نتائج الحفريات الأركيولوجية مثل المصادر المكتوبة، مفتوحة لتفسيرات مختلفة وأحياناً متناقضة، الأدبيات الأركيولوجية تعج بالخلافات على عدد لا حصر له من القضايا بما في ذلك طبقية الآثار الفخارية وتصنيفها ووظيفة المباني والمصنوعات اليدوية في الحفريات والتسلسل الهرمي للمستوطنات وتقدير عدد السكان

---

(١) ينظر: شبهات وردود حول القرآن الكريم، محمد هادي معرفة:٤٣٩-٤٥٢.

(٢) سفر الخروج:٢/١٠.

(٣) القصص/ ٩ .

وأشياء أخرى كثيرة البيانات لا تتحدث عن نفسها بنفسها فتفسيرها محفوف بالصعوبات، وكل هذه الصور تحتاج إلى تفسير، والتفسيرات في المقام مختلفة متناقضة[1].

وفضلاً عن ذلك لا يمكن إخضاع الفكر والسلوك والطبيعة الحياتية إلى معامل المختبرات التجريبية ومساواتها مع ما يُبحث في الأحجار والفخار وتاريخ صناعته و نقوشه .

(1) ينظر: الوجود التاريخي للأنبياء وجدل البحث الأركيولوجي شبهات وردود ، سامي عامري:٤٦.

الفصـل الرابع

إشكاليّة المُتخَيَّل في تفسير المفاهيم الغيبيّة

المبحث الأوَّل: إشكاليّة المُتخَيَّل في تفسير الجِنّ

المبحث الثاني : إشكاليّة المُتخَيَّل في تفسير الملائكة

المبحث الثالث : إشكاليّة تفسير المُتخَيَّل لمفهوم الجَنَّة والنَّار

توطئة الفصل الرابع

اللغة هي احدى قدرات العقل البشري في إيجاد التواصل ونقل الكلام وإحضار المعنى ومن مختصات الإنسان ومزاياه واهم عنصر من عناصر الحياة الاجتماعية، وحيث الإنسان يعجز عن إحضار الأشياء العينية للمخاطب بصورة مباشر لما في ذهنه، فكان للتحقيق الغرض الأنسب للتفاهم وهي استخدام الألفاظ.

وإن الإنسان بطبعه ينزع نحو التعلق بما وراء المادة وقد بدا مع بداية الإنسان على الأرض، لذا اتصلت الأنبياء والشرائع السماوية بالمسيرة الإنسان منذ أول أيامه، وطبيعي يحاول الإنسان وضع الألفاظ والتركيبات اللغوية بالتعبير عن المعاني الغيبية، وعليه كانت حاجة الإنسان لمحاولة استحضار معاني الغيبية لذا كان هناك قصور لتعبير عن هذا النمط من المعاني، وترتب على بزوغ نظريات في تغطية دلالات اللغة الدينية على عرض الغيبيات وقدرة الذهن على تصور المصاديق الغيبيّة المجردة، مالت بعض النظريات حول لغة النصوص الدينية في تفسير المجردات إلى اللغة الرمزية والقول بالتمثيل والتشبيه والقول بالأسطورية وغيرها.

ومن تلك تقديم النظرية الحداثية التي تذهب إلى الرؤية الحسية التجسيمية، وتنظر إلى كون الإنسان ميال بطبعة إلى تصوير المجردات، لا سيما المتعلقة بعالم الغيب على جوانب حسية في الوصف أو الاستيعاب والفهم وأن وعي الإنسان بالمجردات ميال إلى عقد صلات بين الأشياء المجردة ومكونات العالم الحسي، فطرح الحداثي مادي للعالم الطبيعي مقابل العالم الإلهي و إعطاء أولوية للعقل والإنسان مقابل أولوية الغيب والمقدس والمتعالي والمطلق، ويقدم في تفسير ماهية الغيب نحو الملائكة و الوحي والجنة والنار بمصطلحات من قبيل العجيب، الغريب، المدهش، الخيالي، الأسطوري، وغيرها، على الدلالة مفادها الإحالة إلى مجموعة عوالم لا تنضبط بواسطة الحواس، ولا يمكن تفسيرها عن طريق الأسباب، وكل ما ينتمي إلى عالم الغيب مجرد أخبار أسطورية تتغذى على الوهم والتخييل.

وأما ما قدمته المنظومة الإسلامية في تفسير المفاهيم الغيبية جاء في ضوء كشف النص القرآني لكونه فيه العصمة التامة وتكون أخباره ليست ظنوناً ولا احتمالات، وإنما حقيقة قطعية.

المبحث الأوَّل: إشكاليّة المتخيَّل في تفسير الشياطين

المطلب الأوَّل : الجِنّ في المتخيَّل الإسلاميّ

الجِنّ خلقٌ من مخلوقات الله تعالى الغيبية، قال الدميري :((الجِنّ أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة لها عقول وأفهام وقدرة على الكلام والأعمال الشاقة وهم خلاف الانس))[١]،أما المادة التي خُلقَ منها الجِنّ فإنهم خلقوا من نار، ذكرهم القران الكريم ﴿ وَخَلَقَ ٱلۡجَآنَّ مِن مَّارِجٖ مِّن نَّارٖ ﴿١٥﴾ ﴾[٢]،وذكر المفسرون وأهل اللغة أن المارج هو اللهب الخالص لا دخان فيه خلق منه الجان[٣].

وأما الاعتقاد بالجِنّ عند العرب قبل الإسلام، فكان الإيمان بوجود قوى خفية ومؤثره في حياتهم بحيث لعبت دورًا كبيرًا في مخليتهم وصور العرب الجِنّ معهم في حياتهم، يسكنون معهم، ويعرضون لصبيانهم، تلحق بهم الأذى والأمراض، فاعتقدوا إنها قادرة على الظهور والاختفاء و صيرتها إلى منزلة آلهة، وينتظمون في عشائر وقبائل، تربط بينهم رابطة القربى، وصلة الرحم، ومنهم ملوكاً وحكماء وسادات قبائل[٤]، وغالباً ما تكون مناطق الجِنّ وقراهم، أماكن موحشة ومقفرة ومظلمة ومهجورة لتتلاءم مع تخيلات وتصورات العرب التي رسمها للجن المتواجد في المناطق التي لا يصلها الإنسان والتي يسمونها المناطق المسكونة[٥].

وأما العقيدة الإسلاميّة في الجِنّ فأن الله تعالى أخبر في محكم كتابه العزيز بموجودات غيبية كالملائكة والجَنّة والنار، فما كان من المسلم إلا الإيمان والتسليم والإذعان بها دون رؤيتها لتلك الحقائق، ونستند بهذه المغيبات وفقاً لقوة إيماننا بمن أُخبرنا ،قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ

---

(١) حياة الحيوان الكبرى، محمد بن موسى الدميري : ١/ ٣١٤.

(٢) الرحمن / ١٥.

(٣) ينظر: جامع البيان، الطبري :٢٩٠/١ ، الصحاح ، الجوهري، مادة مرج : ١٠٤٥.

(٤) ينظر: المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي:١٢ / ٢٨٧.

(٥) ينظر: تاريخ العرب قبل الإسلام، طقوش: ٢٢٦.

أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ ﴾[1]ومع الإيمان بحقيقة الجِنّ، الرفض بتأثيرها على الإنسان والتحكم فيه، وإنكار المَفهُوم السائد لدى مخيلة العامة في إمكان تأثيرهم ((فالاعتراف بوجود الجِنّ شيء، ورفض مقدرتهم على التدخل في شؤون الإنس شيء آخر، والرفض في هذا الأخير لا يستدعي رفضاً في أصل الوجود. ذهب أصحاب القول بالعدل إلى أنّه لا يجوز في حكمته تعالى أن يتسلّط كائن غيبي على كائن عيني فيتلاعب بنفسه وبمقدراته))[2]، وهذا الأمر يصدق حتى على إبليس، وورد في القران الكريم حكاية مؤيده عنه حيث قال تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوْتُكُمْ فَٱسْتَجَبْتُمْ لِي ﴾[3]وفسر الفخر الرازي هذه الآية بقوله :((ظاهر هذه الآية يدل على أن الشيطان لا قدرة له على تصريع الإنسان وعلى تعويج أعضائه وعلى إزالة العقل عنه كما تقول الحشوية والعوام))[4]وخلاف ما تقدم، قدمت القراءات النقدية المعاصرة حقيقة الجِنّ على انه :

أولاً: الجِنّ صناعة متخيل ثقافات الشعوب القديمة

على انه متجذر في ثقافات الشعوب القديمة والاعتقادات السائدة، حيث كلما توغل الإنسان في القدم وفارق العلم أعتقد بعالم الجِنّ وانتزعت مَفهُوما متخيلاً لكائن غير موجود رتب عليه أثراً وخصوصية، وتقديم الجِنّ على انه نسيج من مكونات الحضارات القديمة أو كونه من معهود الوثنية العربية التي آمنت بوجود عالم غير منظور تسكنه الملائكة والشياطين والجِنّ ويتداخل مع العالم المرئي، وقد ورث النبي محمد (صلى الله عليه وآله) معتقدات مجتمعه هذه وأصبحت جزءاً من البنية الاعتقادية[5]، وأن القران الكريم صاغ مَفهُوم الجِنّ ضمن الواقع الثقافي على اعتباره ليس بمعزل عن هذه التصورات، وانهم في السماء لما سمعوا القران الكريم، آمنوا : ﴿ وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ فَوَجَدْنَٰهَا مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا ﴿٨﴾ وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَٰعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ ٱلْآنَ يَجِدْ

---

(1) البقرة / ٢-٣.

(2) شبهات وردود حول القرآن الكريم، محمد هادي معرفة: ١٨٨.

(3) إبراهيم/٢٢.

(4) التفسير الكبير، الرازي: ٨٥/٧.

(5) ينظر: نبوة محمد التاريخ والصناعة،٣٤٩.

لَهُۥ شِهَابًا رَّصَدًا ﴿٩﴾ ﴾[1]، وان منهم المؤمنون والجائرون ﴿ وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا ٱلْهُدَىٰٓ ءَامَنَّا بِهِۦ ۖ فَمَن يُؤْمِنۢ بِرَبِّهِۦ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ﴿١٣﴾ وَأَنَّا مِنَّا ٱلْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا ٱلْقَـٰسِطُونَ ۖ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ تَحَرَّوْا۟ رَشَدًا ﴿١٤﴾ ﴾[2]،فان القران الكريم لم يصغ مَفهُوم الجن بناءاً على الواقع الثقافي للبيئة العربية، بل راعى ذلك أثناء مروره بقصص الجن، أي راعى البيئة العربية وهذا ما يسمى بالتاريخية القهرية

فضلاً عن ذلك ((لقد نزع المتخيَّل الدِّينِيّ الجمعي نحو تقفير صورة الجِنّ وبتر صيرورة التمثلات التي أنتجت حولهم وأسرت القوانين الدِّينِيّة الجديدة تمثل عالم الجِنّ فانقبض عطاء المخيلة بعد أن كان خلاقا مسترفدا حكايات الماضي. لقد حاول النصّ القرآنيّ اجتثاث متصور الجِنّ باعتباره جزءا من الثقافة الدِّينِيّة السابقة له وإزاحة المخيال التاريخي واستبداله من خلال ضخ رموز جديدة ومتصورات بديلة تسمح بهضم المبادئ الدِّينِيّة الجديدة وتمريرها، فالإسلام إذن لم يستهلك استهلاكا طبيعا الصور التي انهالت عليه من الثقافة الدِّينِيّة السابقة، ولم يسمح لها بالهيمنة عليه، بل قاومها وأعاد صياغتها في ضوء متصورات إيمانية وعقدية جديدة))[3]وإخضاعهم لمعايير الدين الجديد، من((الوعد بالجنة، والوعيد بالنار في الآخرة، وفي الدنيا في سلوك الأيمان أو الكفر، والمتخيَّل هنا مكون بفعل سياق مختلف عن سياق متخيل الجن قبل الإسلام، فهو سياق الخطاب القرآنيّ في الإنذار والتبشير))[4].

ثانياً: مدخلية الإيمان بالجِنّ في قبول ظاهرة الوحي

انتقالة أخرى في إشكاليّات القراءات المعاصرة في توظيف مَفهُوم الجن والإيمان به لدى المسلمين، إذ ترى أن القبول لتصور(الوَحْي) لدى المتلقي العربي، جاء نتيجة للاعتقاد المتخيَّل السائد والواقع الثقافي والبيئي للعربي المُشبع بموجودات "الجِنّ" وأضرابه، نجد نصر أبو زيد عدّ القرآن الكريم نصاً ثقافيًّا له ارتباطٌ جدلي بالواقع بحيث يتأثّر به ويؤثّر عليه، لذلك انعكست فيه

---

(1) الجن/ ٨-٩.

(2) الجن / ١٣-١٤.

(3) الملائكة والجن والشياطين في كتب تفسير القران، بلقيس رزيقي :٥٦٥.

(4) تخوم الغيب، محمد كريم الكواز: ٤٢.

بعض معتقدات عرب الجاهلية مثل الجِنّ والشيطان والسحر[١]، ففي سياق حديثه عن طبيعة الوَحْي، يرى أن الوَحْي هو عملية اتصال : بين الله تعالى والبشر، ويعد حالة الاتصال الوَحْي هي جزء من النشاط الثقافي العربي المرتبط باتصال البشر بالجِنّ، ويُظهر هذا الارتباط بقوله :((لقد كان ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجِنّ في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجِنّ هو الأساس الثقافي لظاهرة الوَحْي الدِّينِيّ ذاتها))[٢]وهذا التقابل بين ما هو دينيّ وما هو أسطوريّ في غاية الخطورة، يُخرج النصّ من الفعل اللغوي إلى الفعل الثقافي، وهو ما نلمحه من محاولة تسويغ هذا التقابل بين ثنائية الجِنّ والوَحْي بقوله : ((ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعاب ظاهرة الوَحْي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله، ما لم يكن لهذا التصوّر جذور في تكوينه العقلي والفكري؟))[٣]إنَّ تصوره المفترض المبني على موروث ثقافي بدئي، جعله يخرج إلينا بنتيجة إلى كون أن ما تقدَّم ((يؤكد أن ظاهرة الوَحْي – القرآن– لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه، وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواصفاتها وتصوراتها. إن العربي الذي يدرك أنَّ الجِنّي يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجِنّ لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر. لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوَحْي ،ذاتها وإنما انصب الاعتراض على مضمون كلام الوَحْي، أو على شخص الموحى إليه ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النصّ الجديد –القرآن إلى آفاق النصّوص المألوفة في الثقافة، سواء أكانت شعراً أم كهانة))[٤].

إن وضع النصّ القرآنيّ في إطار الثقافة التي أنتجت الشعر وسجع الكهان والتعامل معه على أنه بنية لا تفارق الواقع، ولا تتجاوز قوانينه والنظر إليه بصفته حالةً نابعةً من تجليات الثقافة

---

(١) ينظر: نقد الخطاب الدِّينِيّ: ٢١٣.

(٢) مَفهُوم النص، نصر حامد ابو زيد: ٣١.

(٣) المصدر نفسه: ٣٤.

(٤) المصدر نفسه: ٣٤.

السائدة وتصوراتها وما تواضعت عليه أمر لا ينزع عنه صفة القداسة بوصفه كلاماً إلهياً وحسب، وإنما يثير الشك في جوهره وبنيته وغاياته.

الأمر الآخر كان هناك اعتراض من قبل العرب لقبول الوَحْي والتسليم بإمكانية الوَحْي ونزوله على البشر، على خلاف دعوى أبو زيد ((لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوَحْي ذاتها، وإنما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوَحْي أو على شخص الموحى إليه))[1]وخلاف ذلك نجد بصريح العبارة من اتهامات العرب للنبي(صلى الله عليه وآله) كما حكى القران الكريم، ويؤيد هذا المعنى أن القرآن الكريم قد طرح تصورات وتخيلات العرب آنذاك على النقيض مما قاله نصر أبو زيد، إذ يعد أن العربي كان يتقبل الوَحْي باعتباره قد أَلِف الشعر والكهانة، في حين أن النصّ القرآن يؤكد كون اعتراض العرب كان من هذه الناحية، فهم يعدّون ما جاء به النبي محمد(صلى الله عليه وآله) لا يختلف عن المجالات المألوفة، لذلك رفضوا ادعاء النبوة، كما تشير إليه بعض الآيات الكريمة، نحو قوله تعالى﴿ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾ وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٤٢﴾ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴿٥﴾ ﴾[3]،وقوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُو آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿٣٦﴾ ﴾[4]ومن هنا يؤكد القران الكريم على نفي أي ارتباط بين الوَحْي وبين بقية الظواهر الغيبية المعروفة عند العرب، وفي ذلك يقول تعالى :﴿ فَذَكِّرْ فَمَا أَنتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ ﴿٢٩﴾ أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ ﴿٣٠﴾ قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُم مِّنَ الْمُتَرَبِّصِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[5]، ونجد القران الكريم يصرح بأن من طبيعة البشر رفض الوَحْي الالهي والرسالات السماوية واتهام أصحابها بالسحر والجنون ، يقول تعالى : ﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا

---

(1) مَفهُوم النص، نصر حامد ابو زيد: ٣١.

(2) الحاقة / ٤١- ٤٢.

(3) الأنبياء/ ٥.

(4) الصافات /٣٦.

(5) الطور / ٢٩ -٣١.

ءَاخَرَۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ ﴿٥١﴾ كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ ﴿٥٢﴾﴾[1].

ومن ناحية أخرى أسرف أبو زيد في إهدار القيمة الواقعية للنص، حين تحدث عن " الجن" الذين أتى القران الكريم في السورة المسماة فيهم ((إن النصّ هنا وإن كان يمثل الواقع الذي ينتمي إليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة . لقد صار الجن في النصّ مؤمناً مسلماً))[2]ثم يعقد مقارنة بين مَفهُوم الجن في سورة «الناس» والمَفهُوم ذاته في سورة «الجن» على أن الأوَّلى سابقة على الثَّانِية من ناحية ترتيب النزول، ويميز بين صورتين: صورة الجن الخناس الموسوس، والأخرى صورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين وكافرين ((ولا شك أن الصورة الثَّانِية تعد نوعًا من التطوير القرآنيّ النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى))[3].

ويوحي للقارئ في ضوء كلماته السابقة أن القران حين يتحدث عن الجن في سورة "الجن" فأنه يتحدث عن تصوير فرضي يعيد تشكيل الواقع في ضوء آلياته اللغوية الخاصة، إذ يصير الجن في النصّ مؤمناً مسلماً، ويعني أن النصّ لا يكشف عن حقيقة قائمة بذاتها بقدر ما يستهدف أن يتحول بيد منتجه إلى أداة نفعية تحقق أهداف منتجها ولو على حساب الحقيقة والواقع، وهذا التحويل نفعي لا يستند إلى أي واقع، ويعده أبو زيد نوعاً من التطوير القرآنيّ النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى، ومعنى ذلك أن القران الكريم كان يكذب – والعياذ بالله – من اجل تحقيق منافع ومآرب أيديولوجية؛ لأن العرب كانوا يعتقدون أن الجن موجودات شريرة ينبغي على الإنسان التحرز منها والحذر من شرها وانه من أجل السيطرة عليها والاستعانة بها في الاطلاع على الغيب يحتاج الإنسان إلى قدرة خارقة لا تتأتى إلا للقليل من الناس، فجاء القرآن وأراد أن يقول للعرب غير هذا وان الجن منهم العادلون الذين تحروا رشداً فآمنوا بالله ورسوله له فما بالكم أنتم أيها الناس تتأخرون

---

(1) الذاريات / ٥٢-٥٣.

(2) مَفهُوم النص، نصر حامد ابو زيد: ٣٥.

(3) المصدر نفسه:٣٦.

في الإيمان برسالة الإسلام، وهذا التصوير وإن كان تصويراً مختلقا – والعياذ بالله – إلا أنه مبرر تماماً مادام يستهدف مصلحة الإسلام![1].

المطلب الثَّانِي : الشياطين/إبليس في المتخيَّل الإسلاميّ

حقيقة أخرى من المخلوقات الغيبية التي صورها الخطاب القرآنيّ ورسم ملامح وجودها ووصف ارتباطها مع الإنسان منذ النشأة الأوَّلى و خلال مسيرته الحياتية، فارتبط إبليس في الإسلام بخلق آدم وأمر الله الملائكة بالسجود له، **قَالَ تَعَالَىٰ:** ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ ﴾[2].

قيل في تعريف الشيطان إنّه إسم جنس عام، وإبليس إسم علم خاص، وبعبارة أخرى، الشيطان كل موجود مؤذ مغو طاغ متمرد، إنسانا كان أم غير إنسان، وإبليس اسم الشيطان الذي أغوى آدم ويتربص هو وجنده الدوائر بأبناء آدم دوما[3]،ويطلق العرب كلمة الشيطان على كل كائن متمرد مهما كان جنسه ونوعه: الجن أو الإنس أو الحيوان، واستعمال الشيطان في إبليس غالب[4].

إلى أن أصل خلقته من النار بصريح القران الكريم[5]،ورغم الشيطان يعود إلى جوهر ناري لم يلحظ استثمار هذا الرمز أو المادة أثناء الحديث عنه ولم يقدم النصّ القرآنيّ كيفية تجلّيه أو هيئة ظهوره، بل خلاف التأكيد على كيفية إغواءه وتلاعبه بالإنسان ووصف إداء وظيفة الغواية والإفساد، فتجلى حضوره في النصّ القرآنيّ في ضوء الأثر الذي يتركه والخراب الذي يتسبب فيه أو الأذى الذي يلحقه بالإنسان وبالتالي لم يقترح القران للشيطان تمثلا واضحاً، فتعهد تفسير القران بإنجاز هذه المهمة، وحوّل الشيطان من متصوّر غامض لا يدرك ولا يستشف وجوده إلا من خلال

---

(1) ينظر: دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر، كامل الهاشمي :١٣٦-١٣٧.

(2) البقرة/ ٣٤.

(3) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيرازي: ١/١٧١.

(4) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيرازي: ١/١٧١، وينظر: الميزان، الطباطبائي: ٧/ ٣٢١.

(5) الأعراف / ١٢.

الأثر الذي يبقيه بعد إنجاز مهامه المخربة إلى متصوّر قابل للتجسّد في ذاته يتخذ هيئات حيوانية وأخرى بشرية[1].

ومنها القول بتمثل المتخيَّل الإسلاميّ عالم الشياطين بوصفه عالماً قائماً على تنظيم اجتماعي قبلي، أو تصوير الشيطان على هيئة آدمية واتخذ من صورهم وأجسادهم وأثوابهم قناعاً يستر به جوهره، ويتخفى من خلاله، وتمثيله في صورة المقاتل وإكساء هذه الصورة بثقل المادي وحضورها يوم غزوة بدر والتحالف مع قريش، والتصور الآخر في صورة الحيوان، كما في التفسير في نفاذ الشيطان إلى ادم وحواء في الجنة بصورة الحيّة ،وتجلّيه هيئات أخرى تمثلت في بعض قوى الطبيعية، فقد تحول إلى إعصار من نار كما في قصة أيوب (ع) أتى عليه[2]، تلك الأنماط من التمثيل والتجسيد التي توسع فيها مجال المخيلة الدِّينِيّة، ترى القراءات النقدية جاء بعضها في سياق التصورات المجتمعية والواقع الثقافي تنسجم مع ذهنية المفسر وفهمه خلال التقدم الزمني ورسم مخيلة جديدة للشيطان، أو من خلال تسلل العقائد الديانات الأخرى ونفاذها في بناء شخيصة الشيطان.

ذلك المسار حاول التقاط بعض **الأخبار الضعيفة** والتأسيس عليها؛ لتضمينها فاعلية الشيطان وقدرته على الوصول للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، ومحاولة التلاعب في الرسالة الإلهية، ومن تلك التمثلات تعضيد حادثة ما يعرف **بالآيات الشيطانية**، وهي من سقطات الاتجاه القائل في المتخيَّل انهم سقطوا في نفس المتخيَّل وتبريرهم لدور الشيطان في آيات الغرانيق وأنَّ الشيطان ينفذ إلى شخص النبي (صلى الله عليه وآله) وإلى نفسه، وله مدخل في التنزيل والوَحْي، قد ادَّعى طيب تيزيني في بيان تلك الأسطورة الموضوعة، قائلاً:((لقد حَدَثَ أنْ تمنَّى محمدٌ البَشَر أن ينهي الحربَ مع قومه الكفرةِ من المكيين؛ ذلك لأنه كان حريصاً على صلاح قومه محِبًّا مُقاربتهم.. كما رأى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم تولّي قومِه عنه.. تمنَّى في نفسه أن يأتيه من الله ما يُقارب بينه وبين قومه، وكان يَسُرُّه مع حبِّه قومَه وحرصه عليهم أنْ يلين له بعضُ ما قد غَلُظَ عليه من أمره حتى حدَّث بذلك نفسَه وتمنَّاه وأحبَّه، فأنزل الله تعالى: ﴿ وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى ﴾ [النجم: ١] فلمَّا انتهى إلى قوله: ﴿ أَفَرَأَيْتُمْ اللاَّتَ وَالْعُزَّى* وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى ﴾ [النجم: ١٩،

---

(1) الملائكة والجن والشياطين، بلقيس رزيقي: ٢٠٤.

(2) ينظر: المصدر نفسه: ٢٠٧-٢٢٢.

٢٠] ألقى الشيطانُ على لسانه لِمَا كان يُحدِّث به نفسَه ويتمنَّى أنْ يأتيه به قومُه: "تلك الغرانيق العُلا وإنَّ شفاعتهم لتُرتجى" فلمَّا سمعت ذلك قريشٌ فرحوا... إنَّ محمداً لم يتمكَّن من الكشف عن ذلك الهدف الخبيث، فظلَّ إبليس الشيطان في عمله الشرير... وقد استطاع أن ينفذ إلى شخصية نبي الأنبياء وحبيب الله، إنَّ ذلك... يُكوِّن إطاراً لتلك العملية من التَّقاطب بين الإلهي والشيطاني))[١]، نرى التعاطي معها بقبول كحقيقة واقعة مع ترتيب أثر نفاذ الشيطان إلى شخص النبي (صلى الله عليه وآله) ونجد دعوى من رفع خبرها ومضمونها إلى حد التواتر والتحليل في محتواها إلى القدح برسول الكريم لما ابداه من مرونة إتجاه ما ألقاه الشيطان على لسانه كم يُزعم ((إننا لا نشك في تاريخية خبر الغرانيق فهو خبر تثبته الإشارة القرآنيّة لآية سورة الحج من ناحية وتثبته الأخبار المتواترة في المادة الإسلاميّة من ناحية أخرى. وفي تقديرنا أن هذا التنازل «التوحيدي» لم يعكس فقط قدرة محمد على المرونة وإنما عكس أيضا قدرة الوثنية على التماسك في وجه هجمة الدعوة الجديدة. وعلى الأرجح أن تنازل محمد أدى لتهدئة المشاعر ولهدنة. إلا أنه من الجائز أن نفترض أن موقف محمد أدى لأزمة وسط المؤمنين، إذ أنه موقف يتعارض مع المنطق التوحيدي للدعوة وما ملأتهم به من ازدراء للوثنية واحتقار لها وسب لآلهتها))[٢]، والدعوى الأخرى في ضوء التصديق بأسطورة الغرانيق، قدرة الشيطان على محاكاة جبريل في الوظيفة وهي الوَحْي((احتوت الأخبار المتعلقة بهذه الحادثة على إشارات عديدة دالة على قدرة الشيطان على التأثير في النبي إلى درجة أنه ما استطاع التمييز بين الكلام الإلهي وكلام الشيطان أضف إلى ذلك ما كان للشيطان من قدرة على محاكاة جبريل ؛ حتى ظنّ النبي محمد ﷺ أنهما واحد))[٣]والأمر الآخر في المدعى الإقرار من القران نفسه في إثبات الحادثة وتم تداركها بالنسخ((فالقران يؤكد في آياته أن واقعة الغرانيق حدثت وتم تداركها بالنسخ في سورة الحج وسورة النجم، ولكن من الصعب على الأيديولوجية العربية الإسلاميّة أن تقبل صورة النبي الذي من ممكن أن يخطئ))[٤].

---

(١) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، طيب التيزيني: ٢٦٥، ٢٦٦.

(٢) نبوة محمد، محمد محمود: ١٣٨.

(٣) متخيل أحداث قصص الأنبياء والرسل، محمد يوسف إدريس: ٣٥٢.

(٤) في نقد الإسلام الوضعي، ايمن عبد الرسول: ٨٥-٨٦.

في ما تقدم دعاوى مؤيدة لخبر أسطورة الغرانيق الموضوعة ومدخلية الشيطان ودوره في التلاعب في النبوة وعليه يمكن رد تلك الحادثة بجمّلة من النقاط:

١- أن الرواية لا يمكن التعويل عليها سنداً، وذلك رواياتها لا يصل إلى صحابة النبي(صلى الله عليه وآله) ، وأقرب رواتها من النبي(صلى الله عليه وآله) هم التابعون الذين لم يدركوا النبي(صلى الله عليه وآله) ولم يحضروا عند نزول سورة النجم[١]،فإبن عباس أحد رواة هذه القصة فهو من مواليد السنة الثالثة قبل الهجرة، وهو بعيد عن هذه الواقعة التي تعود إلى قبل الهجرة النبوية أيضًا، فليس أحد من رواة هذه القصة أدرك زمانه[٢].

٢- اذا كان الشيطان كما زعم يتكلم على لسان النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) فلا يمكن في ضوء ذلك الوثوق في رسالته لأنه الكفر الصريح، أنّ ((من جوّز على الرسول (ص) تعظيم الأوثان فقد كفر؛ لأن من المعلوم بالضرورة أن أعظم سعيه كان في نفي الأوثان))[٣] وكيف الوثوق بما يصدر من رسول ما دام الشيطان له مدخلاً وسلطة عليه وينطق على لسانه ؟ وأما من كونه خطأ وأعقبه التصحيح ، فهو تبرير لا يدفع الإشكال، يقول السيد المرتضى ((فأما الأحاديث المروية في هذا الباب فلا يلتفت إليها من حيث تضمنت ما قد نزهت العقول الرسل عليهم السلام عنه، هذا لو لم تكن في أنفسها مطعونة مضعفة عند أصحاب الحديث بما يستغنى عن ذكره، وكيف يجيز ذلك على النبي صلى الله عليه وآله من يسمع الله يقول: " كذلك لنثبت به فؤادك "، يعني القرآن، وقوله تعالى: " ولو تقول علينا " الآيات، وقوله تعالى: " سنقرئك فلا تنسى " على أن من يجيز السهو على الأنبياء عليهم السلام يجب أن لا يجيز ما تضمنته هذه الرواية المنكرة، لما فيه من غاية التنفير عن النبي صلى الله عليه وآله، لان الله تعالى قد جنب نبيه صلى الله عليه وآله من الأمور الخارجة عن باب المعاصي، كالغلظة والفظاظة وقول الشعر وغير ذلك مما هو دون مدح الأصنام المعبودة دون الله تعالى))[٤].

---

(١) التمهيد، محمد هادي معرفة :١/ ١٢١.

(٢) المصدر نفسه:١/ ١٢١.

(٣) مفاتيح الغيب، الرازي: ٢٣/ ٢٣٧.

(٤) تنزيه الانبياء: ١٥٣.

٣- احتوت القصة تهافتاً واضحاً في ضوء سياق الآيات التي نزلت معها وهو تهافت لا يمكن ان يمر ويطلي على المشركين ، وهو ((كيف لم ينتبه واضعوا هذه الأسطورة السخيفة حين قالوا: ان الشيطان القى على لسان رسول الله (صلى الله عليه وآله) بعد ذكره اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى، ان يقول: تلك الغرانيق العلى، وان شفاعتهن لترتجي ؟ ! كيف لم ينتبهوا ان بعد الآية (أفرأيتم...) مباشرة استهزاء بهذه العقيدة بقوله تعالى: ﴿أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَى﴾ (تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى) ؟ ثم مجابهة لهم بالاستنكار وبتكذيب زعمهم بقوله تعالى بعدها: (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ)؟))[1].

(1) احاديث ام المؤمنين عائشة، مرتضى العسكري:٢ / ٣٢٠.

المبحث الثَّانِي : إشكاليّة المتخيَّل في تفسير الملائكة

المطلب الأوَّل : الملائكة في المتخيَّل الإسلاميّ

قدمت الديانات السابقة صورة متباينة تارةً ومقاربة تارةً أخرى في توصيف موجود غيبي"الملائكة" كلً حسب المعطى الثقافي للديانته والتصورات المتخيَّلة لتلك الكائنات الميتافزيقية، فالملائكة حقيقة تؤمن بها جميع الديانات السماوية، ونجد في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد يفيض بأخبار الملائكة وأسمائهم ووظائفهم وعلاقتهم بالبشر،، وتشير كلمة(ملاك) إلى ((معنى مبعوث –رسول–، وقد وردت عدة مرات في العهد القديم بمعنى إنسان مكلف بمهمة أو مبعوث ، ويطلق على النبي باعتباره مبعوث الرب اسم ملاك أحياناً إلا أنه في الغالب يطلق اسم «ملاك» على ملاك الرب أي على المخلوقات السماوية المكلفة بمهام محددة ورسالات للبشر وأحياناً يطلق عليهم اسم أبناء الرب))[١].

وترى التصورات النقدية مُلازمة لما تضمنتها التفاسير مرويات عن دور الملائكة وتتحدث على نحو التفاصيل والجزئيات لبعض الإشارات القرآنيّة ركب عليها المتخيَّل الإسلاميّ من القصص ما يخدم الوجدان الإسلاميّ، فضلاً عن ذلك أسند للملائكة أدوار وتركيب وظائف، استعار المتخيَّل الجمعيّ تلك الصور من ثقافات أخرى، أي أن مصدرية الاعتقاد ((اقتبست بشكل مباشر من اليهود، وأضيفت عليها العقائد والخرافات المحلية بدرجة ما، وبشكل غير مباشر من الزرادشتين))[٢].

وأن العربي الذي أولى هذه المخلوقات منزلة خاصة في عالمه الاعتقادي سواء قبل الإسلام أو بعده، وسلموا بقدرة هذه المخلوقات الخارقة لذلك لم يكن حديث القرآن عن الملائكة والجن والشياطين قولا فريدًا، فقد استدعى الخطاب القرآنيّ عناصر معلومة في الفضاء الدِّينِيّ الذي ظهر فيه الإسلام، وأعاد تشكيل متصورات دينية سابقة أو معاصرة له من أجل إعادة صياغتها وصهرها في نظامه الجديد حتى تحتل من نظامه مواقع أساسيّة. فاستثمر متصورات قديمة لإرساء قواعد نظام ديني جديد دفع بمبدأ التوحيد إلى أعلى درجات الوضوح[٣].

---

(١) موسوعة المصطلحات الدِّينِيّة اليهودية، رشاد شامي: /١٩١.

(٢) مصادر الإسلام ، جون سي ، بلر: ٣٦.

(٣) ينظر: الملائكة والجن والشياطين، بلقيس رزيقي: ٢٥.

وأما المنظور الإسلاميّ، فيرى إنها أجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكلات المختلفة، كاملة في العلم والقدرة على الأفعال الشاقة، شأنها الطاعة، ومسكنها السماوات، هم رسل الله تعالى إلى أنبيائه وأمنائه على وحيه، يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما أمرهم، ويفعلون ما يؤمرون[١]،وهي أيضًا القوى العالمة الشاعرة المطيعة لله[٢]،وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(ع) في وصف خلقها:((و ملائكة خلقتهم و أسكنتهم سماواتك فليس فيهم فترة و لا عندهم غفلة و لا فيهم معصية، هم أعلم خلقك بك و أخوف خلقك منك و أقرب خلقك منك وأعملهم بطاعتك لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الأبدان، لم يسكنوا الأصلاب و لم تضمهم الأرحام ولم تخلقهم من ماء مهين، أنشأتهم انشاءً فأسكنتهم سماواتك وأكرمتهم بجوارك وائتمنتهم علي وحيك و جنبتهم الآفات و وقيتهم البليّات و طهرتهم من الذنوب و لولا قوتك لم يقووا و لولا تثبيتك لم يثبتوا و لولا رحمتك لم يطيعوا و لولا أنت لم يكونوا و ...))[٣].

وخلق الله تعالى الملائكة وأناط بهما مهام ووظائف كبرى ﴿وَٱلنَّٰزِعَٰتِ غَرۡقٗا ١ وَٱلنَّٰشِطَٰتِ نَشۡطٗا ٢ وَٱلسَّٰبِحَٰتِ سَبۡحٗا ٣ فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا ٤ فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ٥﴾[٤]وهي الوساطة في تدبير أمور الكون وكل ملك من هؤلاء الملائكة له وظيفة مسماة له ومسلك تدبيري في عالم الوجود و لا شغل للملائكة إلا التوسط بينه تعالى وبين خلقه بإنفاذ أمره فيهم، منه قبض الروح وإجراء السؤال وثواب القبر وعذابه وإماتة الكل بنفخ الصور وإحيائهم بذلك والحشر وإعطاء الكتاب ووضع الموازين والحساب والسوق إلى الجنة والنار، وكذا وساطتهم في مرحلة التشريع من النزول بالوَحْي ودفع الشياطين عن المداخلة فيه وتسديد النبي وتأييد المؤمنين وتطهيرهم بالاستغفار[٥]، وكما قال سبحانه:﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٞ مَّعۡلُومٞ ١٦٤﴾[٦]،((فكل ملك له مقام معين يقترن به، وهذه الوظائف الوجودية المتنوعة جعل لها جهة فوقية، من نفس سنخ الملائكة لكي تشرف على أدائها التنفيذي

---

(١) ينظر: بحار الأنوار، المجلسي: ٥٦ /٢٠٣.

(٢) من هدى القران، محمد تقي المدرسي :١١ /١٧.

(٣) تفسير نور الثقلين، الحويزي: ٤/٣٥٠.

(٤) النازعات/ ١ – ٥.

(٥) ينظر : تفسير الميزان، الطباطبائي: ٢٠/١٨٢-١٨٣.

(٦) الصافات/ ١٦٤ .

من قبلهم، فقد قال تعالى في حق جبرائيل(ع) :﴿ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴿٢١﴾ ﴾ [1]ومعنى ذلك أن جبرائيل هو رئيس و مطاع وممتثل الأمر، من جهة الملائكة الذين هم في حقيقة الحال مرؤوسون وطائعون لأمر رئيسهم جبرائيل)))[2].

وأما الحديث عن الملائكة يأتي في أفق الإيمان بوجودها وهو مطلب للكل مسلم ليدرك مدى قدرة عظمة الله تعالى ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ ﴾[3].

المطلب الثَّانِي : جبرائيل(عليه السلام) في المتخيَّل الإسلاميّ

اذا كانت للمَلك جبرائيل(عليه السلام) في الفكر الإسلاميّ منزلة ومكانة تعظيم وإجلال وذات هوية استثنائية ومتمايزة عن بقية الملائكة فإن في رؤية القراءات النقدية المعاصرة ترى لتلك المنزلة لا سيما في المنظومة التفسيرية وَلَدتّ انزلاقات كثيرة في تأويل آي القران منها كما ترى الدراسات النقدية منها ، تسميات الملك جبرائل(عليه السلام) من قبيل الروح، والروح القدس، والروح الأمين ،والرسول الكريم لا دلالة لها على الملك جبريل،((وتحويلها إلى مجرد دوّال متعدّدة لذات واحدة يدلّ على ضغط المتصوّرات الدِّينِيّة الكتابية وتأثيرها، إذ يقوم العالم الملائكي في متصوّرات أهل الكتاب على قانون التفاضل والتراتب. وتحيط بالربّ يهوه طائفة من المخلوقات الملائكية من بينها ومن أهمها الملك ميكائيل، لذلك نزل المفسرون جبريل منزلة استثنائيّة حتّى يكون لهم ما به يناظرون اليهود. ويكون لجبريل ما كان لميكائيل من منزلة وحظوة عندهم))[4].

وترى الدعاوى النقدية إن التسميات الملك جبرائيل(عليه السلام) جاءت وفق تصورات ضاغطة على نسق الديانات السماوية السابقة وتأثيرها فضلاً عن أعمال دور المتخيَّل في سد مساحات شاغرة ونسج شخصية جبرائيل(عليه السلام) في ديانة الإسلاميّة ورسم ملامحه وحقيقته ومن ذلك إسهام الإرث الروائي في أثراء تلك الشخصية الميتافزيقية ((وقد أسهمت أخبار أسباب

---

(1) التكوير/ ٢١.

(2) على ضفاف سورة القدر، منير الخباز: ١٦٦.

(3) البقرة/ ٢٨٥.

(4) الملائكة والجن والشياطين في كتب تفسير القران، بلقيس رزيقي: ٣١٥-٣١٧.

النزول في إثبات صور عديدة لجبريل أنتجها المتخيَّل لا مرجع لها أصلاً في نص المصحف. وبذلك أسقطت الأجيال الإسلاميّة على جبريل تمثلاتها لكائن من الكائنات اللامرئيّة، وأَلْبَسَتْهُ قيمًا وسلوكًا ومشاعر منتزعة من واقع الناس في معاشهم وعلاقاتهم الاجتماعية. فهذا جبريل ينطق بلسان عربي ويستبد به الحزن ويجهش بالبكاء ويركب الخيل، ويتمثل في صورة بشر سوي ... إلخ . وبذلك، فإنّ تكتم الوَحْي عن أن شخصية جبريل في ملامحه وحقيقته وأصله لم يمنع المتخيَّل الإسلاميّ من ينسج له صورًا جعلته أقرب إلى عالم الإنسان المادي منه إلى عالم الكائنات اللامرئية. ويعني ذلك أن المتخيَّل في أخبار أسباب النزول قد أدى وظيفة مهمة هي أنسنة جبريل))[1]، لا يمكن التسليم بتلك القراءة على نحو الإجمال لما يكتنفها من إشكاليّات وإثارات خلاف الواقع المنظور في الفكر الإسلاميّ، منها :

١- التكرار المستمر لدعوى توظيف "التناص" في كل حقول المنظومة المفاهيمية الإسلاميّة، وكون الإسلام احتفظ بالكثير من التصورات الغيبية والعقائد الخاصة بالديانات السابقة وثقافات الشعوب القديمة واستولى على تلك المفاهيم من اجل بناء نظام إيديولوجي جديد، ولم يأخذ قصص الأنبياء وخلق العالم وغيرهما بل اخذ كما يقول نبيل الفياض، علم الملائكة اليهودي- المسيحي النصّراني دون إدخال تعديلات هامة عليه، ومنه ((جبرائيل גַּבְרִיאֵל، فإن الإسلام لم يكلف نفسه إعادة تسمية جبرائيل بما يناسب مع دوره باللغة العربية))[2]،إنّ الملاحظ في فكرة التناص لها مدخلات تقويمية فالمعنى ليس التناص هو دمج مع النصّوص السابقة والإتيان بها، بل لها مقصداً تصحيحيّاً لما طرأ لتلك المفاهيم من تحريف عبر أجيال، وفضلاً عن ذلك ليس التناص قائم على الاقتباس والاستلال بل قائم على تفاعل بين نص وآخر والمفضي إلى وحدة المصدر الإلهي، فاذا كان وجود جبريل في نصوص الكتب الديانات السماوية السابقة كحقيقة لها غرضها فهو ينسجم مع حقيقة وجودة في الإسلام، هذا ما دفع اليهود إلى عدم القبول بنبوة محمد(صلى الله عليه واله) وذريعةُ اليهود انه لو كان مّن ينزلُ عليك بالوحي غيرَ جبرئيل لقبِلنا بنبوَّتك، وزعموا أنَّ جبرئيل

(١) أسباب النزول، بسام الجمل: ٣٨٨.

(٢) تاريخ الملائكة، نبيل الفياض: ٢١.

عدوٌّ لليهود لأنَّه ينزلُ بالعذاب والجدْب، وزعموا انَّه لو كان مَن ينزل عليه بالوحي هو ميكائيل لآمنوا به، ذلك لأنَّ ميكائيل ينزلُ باليُسر والرخاء[1].

وقد تصدَّت القران الكريم لتفنيد هذه الذريعة الواهية، قَالَ تَعَالَىٰ: ﴿ قُلْ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّجِبْرِيلَ فَإِنَّهُۥ نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٩٧﴾ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَٰفِرِينَ ﴿٩٨﴾ ﴾ [2]،وجحودهم ما ينزل على النبيّ (ص) بوساطة جبرائيل لكونِه بحسب زعمهم مَلَكٌ فظٌّ غليظٌ، دعوى ردها القران الكريم فجبرائيلُ عبدٌ مطيعٌ لله تعالى لا يعصيه في أمرٍ، كسائر الملائكة الذين وصفهم الله تعالى :﴿ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾[3].

٢- اتهام المفسرين على تغذية جبريل بتسميات تأويلية خلاف دلالات الآيات القرآنيّة وسياقها، لعل ذلك المنحى التفت إليه المفسرين أثناء وقوفهم بالآيات الواصفة لجبريل (ع) ونقد تلك التأويليات في صرف النصّ الظاهر على معناه، منه ما قاله العلامة الطباطبائي :((وأسخف منه قول من قال: إن القرآن بلفظه ومعناه من منشآت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ألقته مرتبة من نفسه الشريفة تسمى الروح الأمين إلى مرتبة منها تسمى القلب))[4].

٣- دعوى محاكاة وانزال المفسرين مرتبة جبرائيل(عليه السلام) منزلة استثنائيّة ليكون ما يناظره في الديانة اليهودية كما لميكائيل من منزلة وحظوة عندهم، دعوى مختلقة ومستغربة في نسج هكذا مدعى بتواطؤهم وحملهم على تحرير تلك المنزلة ومكانة لغرض إيديولوجي.

٤- إن دعوى تشكيل جبرائيل(عليه السلام) من خلال أسباب النزول لملء الاحتياج الشخصية الملائكية في المحور القرآنيّ، هذه الدعوى لا يمكن الاعتماد عليها في بناء رؤية وصورة حول وجود جبرائيل(عليه السلام) وبقية الملائكة في ضوء الارتكاز على روايات أسباب النزول؛ لما تحتاج تلك الروايات تدقيق ونقد في مصادرها وأسانيدها ومضامينها؛ لأن ((الطابع الغالب على أحاديث شأن النزول، هو الضعف والجهالة والإرسال، فضلاً عن الوضع والدس

---

(1) ينظر: جامع البيان، الطبري: ١/٦١٠.

(2) البقرة/ ٩٧ – ٩٨.

(3) الأنبياء/ ٢٦ – ٢٧.

(4) تفسير الميزان، الطباطبائي: ١٥/٣١٧.

والتزوير))[1]ولاريب بالاحتياج الروائي في بيان وتفسير كلمات القران ومعانيه وإفهام من قبل النبي (صلى الله عليه وآله) في معرفة حقيقة جبرائيل(عليه السلام) وبقية الملائكة ﴿ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾[2].

أما المشهد الآخر، يرى مدخلية المخيلة العربية في قبول الاتصال بالوحي، اذ يتمثل تلقي النبي(صلى الله عليه وآله) للوحي بواسطة جبرائيل(عليه السلام) من خلال ظهور جبرائيل على صورته الحقيقية أو على هيئة إنسان أو سماع صوت جبرائيل(عليه السلام) دون رؤيته وان كانت هناك أنحاء أخرى لنزول الوَحْي القرآنيّ على النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، منها الأشد على النبي (صلى الله عليه وآله) من قبل الله تعالى مباشرةً، حيث كانت تأخذه فيه شبه الغشية، كان ذا وطءٍ شديد على نفسه الكريمة، مع جلال ووقار يسري إلى صحابة، وهم يشهدونه على تلك الحالة، وسمعون دوياً صادراً كدويّ النحل وقد أشار القران الكريم إلى هذه الصورة من الوَحْي، بقوله تعالى :﴿ إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝٥ ﴾[3]، وعبر عنها الإمام الصادق (ع) ((قال الإمام الصادق (ع): كان ذلك إذا جاءه الوَحْي وليس بينه وبين الله ملك، فكانت تصيبه تلك السبتة ويغشاه ما يغشاه، لثقل الوَحْي عليه))[4].

وقد وصف النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) ذلك الاتصال، عندما سأله الحارث بن هشام، قال: يا رسول الله (صلى الله عليه وآله) كيف يأتيك الوَحْي؟ فقال (صلى الله عليه وآله): (أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشدّه عليّ، فيفصم عنّي وقد وعيت عنه ما قال. وأحياناً يتمثّل لي الملك رجلاً فيكلّمني، فأعي ما يقول وهو أهونه عليّ)، وصلصلة الجرس في هذه الرواية((كناية عن صوت متعاقب كصوت الناقوس المصلصل المجلجل، كان (صلى الله عليه وآله) يسمع صوتا متداركاً كجلجلة الناقوس، هو صوت الوَحْي المباشر، فكان (صلى الله عليه وآله) ينصت له بكلّ وجوده حتى يتلقاه كاملاً. وكان ذا وقع شديد على نفسه الكريمة. وهذا التعبير

---

(1) التمهيد، محمد هادي معرفة: ٢٥٩/١.

(2) النحل / ٤٤.

(3) المزمل / ٥.

(4) بحار الأنوار، المجلسي: ١٨ /٢٦.

(صلصلة الجرس) يشي بشدّة الوقع، حيث تتابع الصوت المتدارك يؤثّر على حاسة السمع تأثيراً نافذاً في الأعماق، فكأنّما يأخذ بلبّ القلب، أخذاً متواصلاً قويّاً ومن ثم قال (صلى الله عليه وآله): ظننت أنّ نفسي تقبض. والظاهر أنّ هذه الصلصلة كانت تمهيداً لنزول الوَحْي عليه (صلى الله عليه وآله) كي يستعدّ لذلك الاتصال الروحي الشديد. ومن ثم قال: ثم أسكت عند ذلك، أي أنصت حيث الإشعار بنزول الوَحْي))[1]، ولأجل تلك الحالة التي كانت تعتري النبي (صلى الله عليه وآله) عند نزول الوَحْي المباشر عليه، كان المشركون يتهمونه بالجنون وان له تابع من الجن واتبع تلك التهمه الكثير شبهات أثارها المستشرقون عن الوَحْي والاتصال به من قبيل انه هوس وصرح والإلهام باطني وتصوف وحالات نفسيه وغيرها[2].

واتبع أيضاً أرباب الفكر الحداثي في طرح إشكاليّات ودعاوى حول الوَحْي وطريقة الاتصال بالمفارق الغيبي، لاسيما اللحظات الأوَّلى من بدء الوَحْي على النبي الكريم (صلى الله عليه وآله)، أو اللحظات التأسيسية لنبوة محمد(صلى الله عليه وآله) لحظة اتصال جبريل وبعالم غير منظور لم يكن بالأمر غير المألوف على النبي محمد (صلى الله عليه وآله) والدعوى لذلك لوجود ((مؤسسة الكهانة التي لعبت دور الوسيط في الاتصال بهذا العالم. وارتباط نبوة محمد بجبريل تحديداً عنى أنها استندت على مرجعية يهودية مسيحية إلا أن ذلك لا يعني أن ذكر أسم جبريل كان غريب الوقع على القريشيين والعرب لأنهم كانوا في واقع الامر قد ألفوا هذين الدِّينِيّن بعض الألفة))[3]هذه الدعوى تتعلق بالأرضية الموضوعية الخارجية كعامل تأسيسي في تأصيل للوحي، و((لما لم تتوفر لهذا الشخص تجربة خاصة سابقة في التعامل مع كائن من هذا القبيل، فإن فهم ما حدث سينهل من الإطار والقاموس الثقافي لصاحبها، وذلك فيما توفره الثقافة من إجابات عن أمور مماثلة، والتي يمكن أن نتلمس بعضها بالرجوع إلى المعطيات التاريخية للمنطقة قبل البعثة، والتي كانت

---

(1) التمهيد، محمد هادي معرفة: ١٠٤.

(2) ينظر: تاريخ القران، نودلكه: ٢٣/١ ، ٢٥ ، ينظر: حضارة العرب، جوستاف لوبون: ١٤١- ١٤٥ ، ينظر : دائرة معارف القرن العشرين، فريد وجدي: ٧١٢/١٠-٧١٦.

(3) نبوة محمد ، محمد محمود: ١٠١.

غنيّة ومتنوعة، وتظهر الإيمان بآلهة وملائكة وبالجن والشياطين، التي كان الناس يتّقون شرها أو يطلبون خدماتها))[١].

إذن لترسيخ مَفهُوم الوَحْي باتصال جبرائيل(عليه السلام) ورفع الغرابة لتلك اللحظة التأسيسية، وحالة الاطمئنان للنبي بالتواصل مع الغيبيات جاء جرياً للبيئة العربية وثقافتهم قبل البعثة من الحالة الإيمانية ببعض ماورائيات كان الناس يتّقون شرها أو يطلبون خدماتهم.

وأما ما يتعلق بنفس النبي الأكرم من حالة شعورية أثناء الاتصال مع الملك جبرئيل ورؤية صورته والكشف عن هويته، يقول بسام الجمل :((إن جبريل لم يكن سوى صورة ملائكية لم تأنس لها نفس محمد، فشعر بالارتجاف، وانتابه إحساس بالبرودة؛ فطلب التدثر طلبا للدفء. ولكن زوجه خديجة ومن كان معها صبوا عليه ماءً، وهو في بعض الروايات (ماءً باردًا)، ومن هنا تنشأ صورة مستفزة للأذهان لجمعها بين الشيء ونقيضه: التدثر والماء))[٢]أن ما قاله بسام الجمل في تحليل روايات أسباب النزول المخبرة عن كيفية اللقاء بين النبي وجبرائيل(عليه السلام) أثناء تلقيه الرسالة، إلى إظهار النبي الأكرم في موقف نفسي مضطرب.

الأمر الآخر الادعاء بأن هناك حرصاً من قبل المفسرين في سد ثغرات في عملية الاتصال بين النبي(صلى الله عليه وآله) والملك جبرائيل(عليه السلام) والذريعة لذلك الخشية من تسرب الشيطان إلى تلك العملية الاتصالية((حرص المفسرون وخشينهم من تخلل الخلق الشيطاني للحلقات المختلفة في عملية الاتصال ونقل الوَحْي، لذلك حرصوا بشتى الوسائل على تأكيد تماسك هذا نظام وانغلاقه ، فدرؤا كل ثغرات التي يمكن ان يتسلل منها الشيطان إلى نظام تناقل الوَحْي في جميع حلقاته))[٣].

إنّ إظهار النبي الأكرم في موقف ضعيف المتوجس ينتابه شعور مضطرب، لاسيما تبني روايات بدء التلقي للوحي، وخوف النبي (صلى الله عليه وآله) حين فاجأه الوَحْي في غار حراء، فقد جاء فيها رجوع النبي (صلى الله عليه وآله) (**إلى خديجة يرجف فؤاده فدخل فقال زملوني**

---

(١) أنثروبولوجية النبوة ، الوحي في متخيل أهل الحديث، جمال لخلوفي، بحث منشور في موقع مؤمنون بلا حدود،٢٠٢٢م، ص٦.

(٢) أسباب النزول، بسام الجمل: ٣٨٤

(٣) الملائكة والجن والشياطين في كتب تفسير القران، بلقيس رزيقي: ٣١٤.

زملوني)[1]، لما أُصيب من حالة الهلع ، ولجوئه إلى خديجة التي هدّأت من روعه ، وانها اكتشفت نبوّته أو عرضت قضيته على ورقة بن نوفل، هذا مما لا يمكن القبول به، لما هو ثابت أنّه (صلى الله عليه وآله) كان منذ اللحظة الأوَّلى على بيّنة من أمره، والصحيح انه (صلى الله عليه وآله) على بصيرةٍ ويقين ممّا جاءه، وجاء في روايات اهل البيت (ع) تشير إلى ذلك ، فعن زرارة أنّه سأل الإمام الصادق عليه السلام: (كيف لم يخف رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فيما يأتيه من قبل الله أنّ يكون ممّا ينزغ به الشيطان؟ فقال: إنّ الله إذا اتّخذ عبداً رسولاً أنزل عليه السكينة والوقار، فكان الذي يأتيه من قبل الله مثل الذي يراه بعينه)[2].

وقد روي أنّ أبا عبدالله عليه السلام سئل: (كيف علمت الرسل أنّها رسل؟ قال: كشف عنها الغطاء))[3].

وقال الشيخ الطبرسي في تفسيره: ((إنّ الله لا يوحي إلى رسوله إلاّ بالبراهين النيّرة والآيات البيّنة الدالة على أنّ ما يوحى إليه إنّما هو من الله تعالى، فلا يحتاج إلى شيء سواها ولا يفزع ولا يفزّع ولا يفرق))[4]، وقال عياض: ((لا يصحّ أنّ يتصوّر له الشيطان في صورة الملك ويلبّس عليه الأمر، لا في أول الرسالة ولا بعدها، والاعتماد في ذلك على دليل المعجزة، بل لا يشكّ النبيّ أنّ ما يأتيه من الله هو الملك، ورسوله الحقيقي، إمّا ضروري يخلقه الله له، أو ببرهانٍ جلي يظهره الله لديه، لتتمّ كلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدّل لكلمات الله))[5].

ويقص علينا القران الكريم تاريخ الأنبياء من قضاياهم، وسيرهم ولا نجد أي أثر لمثل هذه القصص نحو يقص علينا قصة بدء نزول (الوَحْي) على النبي موسى(ع) ولا يذكر أي شيء من الخوف، والارتعاش، والوحشة والفزع،!! مع أن أرضية الخوف والفزع في مجال موسى(عليه السلام) كانت متوفرة أكثر، لأنه سمع في ليلة ظلماء وهو في صحراء خالية نداء من الشجرة يخبره بأنه نبيٌ مرسلٌ ولكنه حافظ على هدوئه، وسكونه، وعندما خاطبهُ الله تعالى بقوله : «أن ألقِ عصاك» القاها من فوره، وكان خوفه من ناحية العصا التي تبدّلت إلى ثعبان مخيف، لا من جهة

---

(1) مسند احمد، احمد بن حنبل :٦/٢٢٣، ينظر: صحيح البخاري ، البخاري :٣/١ ،صحيح مسلم، مسلم النيسابوري: ١/ ٩٨.

(2) بحار الأنوار، المجلسي: ١٨/ ٢٦٢.

(3) المصدر نفسه: ١١/ ٥٦.

(4) مجمع البيان:١٠/٣٨٠.

(5) التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة: ١/ ٧٦.

الإيحاء إليه ، فهل يمكن أن نقول: كان نبي الله موسى(ع) لحظة الوَحْي اليه مطمئناً هادئاً ساكناً، ولكن أفضل الانبياء والمرسلين اضطرب عند سماع كلام الملك، وفزع إلى درجة فكّر في طرح نفسه من أعلى الجبل ؟! هل هذا كلام معقول ؟![1].

(1) ينظر: سيد المرسلين، جعفر السبحاني: ١ / ٣٤٠-٣٤١.

المبحث الثالث : إشكاليّة تفسير المتخيَّل لمَفهُوم الجَنَّة والنَّار

المطلب الأوَّل : تفسير المتخيَّل لمَفهُوم الجَنَّة والنَّار في التأويل الحداثيّ

أولًا : تفسير المتخيَّل لمَفهُوم الجَنَّة والنَّار

يشكل المتخيَّل الإسلاميّ في رؤى الحداثة نسقًا من الرؤى والدلالات إذ يمكّن المُجتمع الإسلاميّ من إنتاج تمثّله الخاص لحاضره ثمّ ماضيه، على اعتبار انه شديد الإرتباط والتعلق بلحظة التأسيسيّة النموذجيّة، جسمها صدور النصّ والأحداث المتعلقة بالدعوة النبويّة، وبما تحمله من رؤيّة وتصورات وإجابات للأسئلة وجوديّة، وشكل المجتمع لنفسه وفق ذلك مجموعة من تصورات وتمثّلات من خلال توظيفات عقديّة وسياسيّة ومحيط اجتماعيّ مكتسب، ساهمت خلق مفاهيم متصورة وتوطينها ضمن مرجعيات، ومن تلك رمت مفاهيم المجردة في خانة المتخيَّلات، ومن تجليات ذلك مَفهُوما الجَنَّة والنَّار، إذ ترى انه ((يكتسب متخيلا النعيم والعذاب أهميّة خاصّة في موضوع الغيب، فهما مدار الوعد والوعيد في الخطاب القرآنيّ، وهو يتَّجه نحو المخاطبين في زمان النبوة، وهما مدار الموعظة والإرشاد في الخطاب الإسلاميّ ، وهو يَّتجه نحو عموم المخاطبين بعد زمان النبوة، بحيث ولَّد المتخيَّلان يوتوبيا إسلاميّة))[1].

وقد أفادت الاتجاهات الفكريّة والفلسفيّة ومناهج النقد الأدبي الحداثيّة في رصد الأنساق المتداخلة والمتوزايات في بنيّة التصورات حول مَفهُومي الجَنَّة والنَّار وفق الأنظمة المعاصرة وانطوائها على بنيّة ثقافيّة مشتركة نحو ((إن فكرة جهنم أو الجحيم هي سمة ثابتة لكل الحضارات، نجدها في أقدم النصّوص البشريّة مُرتبطة بالمفاهيم الدِّينِيّة الأوَّلى، كما نجدها في الكتابات المعاصرة المُلحدة، وجهنم مكان كئيب مشئوم يقع في العالم الآخر أو هي حالة ضيق وغم

([1]) التمثيل القرآني للغيب، محمد كريم الكواز: ٢١٤.

وجـوديين نعيشـها بـدءاً بهـذه الحيـاة، وهـي مُتعـددة الأشـكال وقابلـة للتكيـف تبعـاً لنمـاذج الحضارات))[1]، ولكل نموذج حضاري خصوصياته وأن كانت تشترك ببعض السمات وتقاربها في الأفكار والثقافات ولا غرابة في ذلك، فالمنزع حول ماورائيات شغل راود كل أنسان وحفزه إلى أسئلة وجوديّة كبرى، أرتكز مَفهُوم الغيب في ما يتعلق بخاتمة الأنسان وانتقاله إلى عالم أما يثاب أو يعاقب فيه، وهذا مرتكز وركن أساسي في منظومة العقيدة الإسلاميّة ومُنَظْم قيمّي لإنسان ومحفز للأعمال الخير والفضيلة ومثبط لأعمال الشر والرذيلة، هذا العقيدة ومبادئ المتصورة نابعة من مصدرها السماوي، تمثلت في القرآن والسنة، ترى القراءات المعاصرة أن كتب التفسير والقوَّامين على الدين من فلاسفة ومفسرين، صوروا مادة الجحيم ونعيم وتوسعوا فيها في ضوء أذواقهم ومخيلاتهم ((وقام التفسير على اختلاف مشارب أصحابه، صدى لتلك الآيات، يتممها ، ويُكملها، فأينع العذاب، ونما حتى صار حاضراً في النفس لا يُفارقها ، وصارت جهنّم مادَّة حيّة محسوسة قائمة في الأحشاء، كلما زاغ المرء عن صراط الدين مسه منها مس، فخاف ورهب، وعاد مسرعاً إلى حضيرة الإيمان. ونجحت القصص في فرض النظام، وبلغت هدفها الأسمى: أن يحيد المرء عن طريق جهنم، ويهاب النَّار، فيهاب الرَّبِّ. لذلك كانت جهنم هولاً عظيماً أخرج الجحيم من صورته القديمة التي يكتنفها الغموض، فلا يُرى ، ولا يُدرك ، إلى صورة محسوسة لها كيان ورب متكلم، ورسول مبلغ ، وقوامون على الدين من فلاسفة ومفسرين وقصاص ومخبرين، الحراسة معالم الطريق.إن هذه الصورة لجهنَّم الإسلام نسيج وحدها، فريدة من نوعها، لا هي متجذرة في قديم الثقافات ، ولا هي صدى الجاهليّة الجهلاء))[2]على رغم من فرادة الصور جهنم في الخطاب الإسلاميّ وتقديم المَفهُوم لما يتناسب بتلك البيئة في ضوء لغتها والعبور والمغادرة بذلك المَفهُوم

(1) تاريخ جهنم، جورج مينوا: ٩.

(2) العجيب والغريب في كتب تفسير القران، وحيد السعفي: ٦٨٦-٦٨٧.

الغيبي إلى أزمنة وأمكنة مغايرة وصلاحيته في بث حيويته ورهبته، إلا أن من يرى ويدعي إن تلك الوظيفة نابعة من خلل منظومتها((الوظائف البنيويّة لمُتَخَيَّل جهنَّم ، قد يبدو العرض المُروّع للعُقوبات في جهنّم بشعًا أو حتى عنيفاً إلى حدّ الاشمئزاز. إلّا أنّنا لم نوردُ أشكال التعذيب في جهنم لنبرهن بها على الذوق الفج أو الخيال المريض لدى المسلمين من المصنّفين في أدبيات الآخرة، وإنما جاءت هذه الدراسة لتقوم دليلاً على أنّ لِصُور العنف في الأدب الأخروي في القُرون الوسطى الإسلاميّة غايات تختفي وراء دغدغة أحاسيس جمهورٍ مدفوعٍ بغرائز بدائيّة او بثقة ساذجة بمستقبل بعيد إن أشكال العذاب لم تكن مجرد ابتداع مرضي لعقول خلّاقة أو لمن يبيعون الأفيون للشعوب، بل يبدو أنّ هذه التمثيلات قد كانت على الأرجح تُعينُ على غرس فكرة النظام الحاضرِ في عالمٍ لولاها لبدا في حالة فوضى لا تُطاق))[1]، والإجابة على تلك الدعوى نسجل إجمالاً ما يلي:

١) الادعاء في خلق صور جهنم مرعبة وعنيفة لمرض متخيل المسلم من ناحيّة وأخرى في غرس فكرة نظام لمنع حدوث فوضى، يستلزم البحث في بواعث النفسيّة للإنسان وتناغهما مع بيانات السماويّة الضاربة في القدم ، فالجَنَّة والنَّار نواظم مهمة وأساسيّة وموجهات قيميّة في الأديان كافة والعالم منقسم إلى أخيار وأشرار وكل منهما لابد من منظم.

٢) حكمة الخالق البالغة التي اقتضت بإرسال الرسل لهداية الناس وإرشادهم إلى سبل السعادة والكمال، ومن لوازم الهداية الإخبار بواقعية الجنة والنار والعمل على مبدأ العقاب والثواب؛ لإن وجود العذاب والنار، يعتبر دافعاً للإنسان نحو الكمال؛ لأن شعور الإنسان بهذا الخطر يدفعه للسير في طريق الخير والصلاح، وعدم وجود حساب وعقاب، يعني تحوّل

(١) العدالة والعقاب في المُتخَيَّل الإسلامي، كريستيان لانغ: ٢٥٢-٢٥٣.

الحياة إلى عبث، كما صرّحت بذلك الآيات القرآنيّة الكريمة، ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ ﴾[1].

٣) مقولة بأنّ النار ليس لها وجود حقيقي، وإنما مَفهُوم وهميٌّ ابتدعه الأنبياء والرسل، بغية تحفيز الناس على الطاعة، واجتناب المعصيّة، والالتزام بالقيم الأخلاقية والنظام العام، والابتعاد عن كل ما يخرب الاجتماع الإنساني وهو غاية نبيلة وهدف سامٍ، وقد استعمل الأنبياء هذا الأسلوب بأبرع ما يكون، فكانت الجنة عنوان الترغيب والنار عنوان الترهيب، وهذه الدعوة ليست صحيحة ؛ لأنّا نعتقد بصدق الأنبياء ونزاهتهم، ولا يمكن القبول بكذب الأنبياء في هذه المسألة، حيث إن احتمال كذبهم فيها يسري في بقيّة المسائل، ومع جريان هذا الاحتمال إلى بقيّة المسائل فكيف تتحقق الثقة بهم، وبما ينقلونه عن الله تعالى في مختلف الأمور؟ وإن الأنبياء لا يتوسلون بالكذب والأوهام من أجل تمرير دعواتهم ورسالتهم، والحقّ الذي بعثوا من أجله، إن النار وجود واقعيّ قائم، لا يمكن وصفه بالوهم والخيال[2]، وقد نصّ القرآن الكريم على هذه الحقيقة ﴿ وَيَسْتَنْبِـُٔونَكَ أَحَقٌّ هُوَ ۖ قُلْ إِى وَرَبِّىٓ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ ۖ وَمَآ أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴿٥٣﴾ ﴾[3]، ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٌ ﴿٧﴾ مَّا لَهُۥ مِن دَافِعٍ ﴿٨﴾ ﴾[4].

ثانيًا: مصدريّة الجَنَّة والنَّار

الوصف القرآنيّ لأهوال يوم القيامة والعذاب الأخروي والإثابة بالجَنَّة ونعيمها، أرجحت التصورات النقديّة مصدريته إلى مراجع الآتيّة:

---

(١) المؤمنون/ ١١٥.

(٢) ينظر: هل الجنة للمسلمين وحدهم؟، حسين الخشن :٩٩.

(٣) يونس/ ٥٣.

(٤) الطور/ ٧ – ٨.

الأوَّلـى : انـه جـاء فـي سـياق تطـور الإسـكاتولوجيا[١] والأسـاطير الوثنيّـة القديمـة مـن المعتقـدات الشرقيّة وتسرب إلـى مخيـال الأديـان الإبراهيميّـة ، نحـو ((النظـرة التوراتيّـة لحيـاة مـا بعـد المـوت لـم تكـن تختلـف عمـا هـو سـائد فـي المنظومـات الدِّينِيّـة المشـرقيّة والكلاسـيكيّة))[٢]، وجـاء الوصـف التوراتي مَفهُومـا للحيـاة بعـد المـوت أو البعـث، والجَنَّـة والجحـيم وغيرهـا مـن المفـاهيم الاخرويّـة فـي ضوء تسرب المثيولوجيا السومريّة والبابليّة ومعتقدا المنظومـة الزرادشتيّة اليها[٣] ومن ثم إلـى الجَنَّـة والنَّار القرآنيّة.

الثَّانِية : جاء مَفهُوم الجَنَّة والنَّار في الإسلام على نسق تصورات الموروث ومعتقدات اليهوديّة والنصّرانيّة، وإن القرآن ((هو أكثر الكتب تفصيلاً بين الكتب المقدّسة للأديان الكبرى في وصف العذاب وتفاصيله وأهواله وهذا وضع مَفهُوم ومتوقع إذ أن القرآن جاء متأخرا، فاستمد مما سبقه من الكتب فكرة الإله المعذَّب وصورا من مظاهر عذابه ثم أضاف لها صوره. وعلاوة على ذلك كان ثمة عاملان لعبا دورهما في تركيز القرآن على العذاب والاهتمام بوصف تفاصيله وهما عامل عمق العداء المتبادل بين محمد والمشركين وعامل عجز محمد عن إيقاع عذاب على المشركين شبيه بالعذاب الذي ظلّ يحدثهم عنه في قصص الأمم الخاليّة ويهددهم به. .والعذاب عنصر أساسي في القصة الخلاصيّة للقرآن، ورغم أنه قد وقع في الماضي كما يحكي القرآن عندما عاقب الله من

---

(١) هو الفكر الأخروي، ويشار إليه في الإنجليزية بكلمة "إسكاتولوجي" من الكلمة اليونانية "إسكاتوس" ومعناها "آخر"، أو "بعد". ويشير المصطلح إلى المفاهيم والموضوعات والتعاليم الخاصّة بما سيحدث في آخر الزمان، وإلى العقائد الخاصّة بعودة الماشيَّح، والمحن التي ستحلّ بالبشرية بسبب شرورها، والصراع النهائي بين قوى الشرّ وقوى الخير (حرب يأجوج ومأجوج)، والخلاص النهائي، وعودة اليهود المنفيّين إلى أرض الميعاد، وإلى يوم الحساب، وخلود الروح، والبعث، وهي الموضوعات التي تظهر أساسا في كتب الرؤى التي تعود جذورها إلى الحضارات البابليّة والمصريّة والكنعانيّة، وخصوصا الفارسيّة الزرادشتيّة، ينظر : موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري :٢٥٢/١٦.

(٢) ألغاز الأناجيل، فراس السواح: ٣٢٦.

(٣) ينظر: لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، فراس السواح :٣٨١.

لم يؤمنوا برسله إلا أنه يبدو أن عجلته الدنيويّة قد توقفت منذ أن جاء عيسى برسالته، إذ أن عدم إيمان اليهود به لم يؤد إلى صبّ عذاب عليهم مثلما أن عدم إيمان المشركين بمحمد لم يؤد إلى تعذيبهم رغم تحدّيهم لمحمد بأن يمطر عليهم الهه حجارةً من السماء))[١].

الثالثة : من البيئة العربيّة، لم يكن العرب من أهل الجاهليّة قبل الإسلام يؤمنون بالبعث والعالم الآخر ومآل الإنسان إلى حياة ثانيّة[٢]وسمتهم النفي المطلق للبعث وتصورات لما بعد عالم الموت، وفي مقابل جاء الخطاب القرآنيّ حريصاً على إبراز معالم العالم الاخروي والحديث عن صور النعيم والجحيم ولا تكاد سورة مكيّة لا تخلو من ذكرها، وذلك السرد الذي يقوم على تقنيّة التصوير والتمثيل والتشبيه في الآيات القرآنيّة، ذلك الأسلوب في تصوير مشاهد العالم الآخر وفق التمثيل و التشبيّة، أثار ذلك القراءات النقديّة إلى أن النصّ القرآنيّ استعمل المفردات من ارض الجزيرة العربيّة كمصدر للخيال الدِّينِيّ، وأصبغ معاني جديدة على مفردات متداولة لتعطي معنى خاص ومضامين من صياغات تعبيريّة من تلك البيئة السائدة، مثل تصوير طعام اهل الجحيم كما في سورة الغاشيّة﴿لَّيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِن ضَرِيعٍ ۝٦ لَّا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِن جُوعٍ ۝٧ ﴾[٣] الضريع شوك بأرض الحجاز[٤].

وعلى وفق ذلك التصور النقدي من يعتمد العقلانيّة والتحليل المادي بأن التصورات عن الجَنَّة والنَّار لا تعدو كونها تخيلات وتسرب للتصورات السابقة على الإسلام، نسجل مؤخذات نقدية على ذلك الطرح بما يلي:

---

(١) نبوة محمد التاريخ والصناعة، محمد محمود:٣٦١.

(٢) ينظر: المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي: ١٣١/١١.

(٣) الغاشية/ ٦ – ٧

(٤) ينظر: جامع البيان، الطبري :٣٨٤/٢٤.

١) أن مقولة تسرب الأساطير السومرية والبابلية إلى النصّ التوراتيّ ومن ثمَّ إلى النصّ القرآنيّ بطريقة الاقتباس المباشر أو غير مباشر، لا يمكن قبول هكذا تفسير بعدّ الأساطير مصدراً للقران الكريم، أما تفسير بوجود التشابه في بعض المضامين والمواضيع فيمكن بيان اعتماد تلك الحضارات السومرية والبابلية و النصوص العبرانيّة على ديانة توحيدية سابقة عليها او في زمانها، التي نهلت من ذلك المصدر، ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَفِي ٱلصُّحُفِ ٱلْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ ﴾[1].

٢) أن طابع في مضامين القران الكريم وموضوعاته، هو تنزيه الأنبياء وإظهار الحقائق والتفاصيل غير موجودة في الكتب السابقة، وجاء ذلك في سياق بيان وتوضيح الاعتقاد الصحيح في الدين لخط التوحيد والنبوة والمعاد، بعد شابهها من تحريف وتلاعب، فكان مَفهُوم المعاد قد دعا إليه كل الأنبياء واتفقت عليه جميع الأديان السماوية، ولهذا لا بد من وجود عالم اخر يتحقق فيه العدل الإلهي الكامل فيُثاب المحسن، ويُعاقب المسيء بحسب ما يستحق، وهذا العالم هو عالم الأخرة،﴿ وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَآءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا ۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٧١﴾ قِيلَ ٱدْخُلُوٓاْ أَبْوَٰبَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ فَبِئْسَ مَثْوَى ٱلْمُتَكَبِّرِينَ ﴿٧٢﴾ ﴾[2]فمعنى الآية: ((أنا نخاطبهم جميعا فنقول لهم: يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم أرسلناهم إليكم يقصون عليكم آياتي التي تدل على الدين الحق، وينذرونكم لقاء يومكم هذا وهو يوم القيامة وإن الله سيوقفكم موقف المسألة

---

(١) الأعلى/ ١٨ – ١٩.

(٢) الزمر/ ٧١ – ٧٢.

فيحاسبكم على أعمالكم ثم يجازيكم بما عملتم إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا فإذا سألناهم عن ذلك أجابونا وقالوا: شهدنا على أنفسنا أن الرسل أتونا وقصوا علينا آياتك، وأنذرونا لقاء يومنا هذا، وشهدوا على أنفسهم إنهم كانوا كافرين بما جاء به الرسل رادين عليهم عن علم وما كانوا غافلين))[1]، وهذا بيان واضح على التبليغ لكل الرسل والأنبياء على اليوم الآخر بما فيهم الخاتم محمد (صلى الله عليه واله) ،﴿ قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿٩﴾ ﴾[2].

ثالثاً: المتخيل لمفهوم الجنة والنار في العهد المكي والمدني

من ركائز تأسيس الغيب لمفهوم الجنة والنار كما ترى الدراسات النقدية المعاصرة، جعل التمثيلات مستنبطة من البيئة الطبيعية التاريخية للقران الكريم، نحو تقديم متخيل الجنة للمسلمين في مكة، قائمة بالتركيز على المياه التي كان افتقادها سبباً في كون أرضهم غير ذات زرع، والتركيز على الأكل الدائم فيها والظلِّ، وهما مما تفقده اغلب مناطقهم في البوادي، فأهل مكة، وإن كانوا يعرفون الجنان، هم محرومون منها، وهم اشد الحاجة إليها، فيكفي في حثّهم على الإيمان والتوحيد، أن يحظوا بجنة من غير تفصيل لما تحتويه، أما اهل المدينة فقد كانت لهم جناتهم بما حوت من انهار وثمار وظلال، فلا يكفي إغرائهم مجرد الوعد بجنة، من غير إظهار لما تفتقر إليه جنتهم، ولهذا فالأنهار ذُكرت بأنواعها،﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾[3]فاختلفت نتيجة البيئات، صورة الجنة في الطور المكي عن الطور المدني من القران الكريم[4].

---

(1) تفسير الميزان ، الطباطبائي:٣٥٤/٧.

(2) الأحقاف/ ٩.

(3) محمد/ ١٥ .

(4) ينظر: التمثيل القرآني للغيب، محمد كريم الكواز:١١- ١٢.

تلك القراءة المتعلقة بثيمة الدعوة الإسلامية الأولى وطبيعتها في مكة والمدينة، ويلمس من تلك القراءات الإصرار على أنَّ البيئة هي الموجه للخطاب القرآني، وتتناغم مع مخيّلة المخاطب واستمالتهم للدعوة الإسلامية الجديدة وفق براهين تحدد له نوع الوسائل والأدلة التي تهدف إلى إقناعه واستمالته، فالمخاطب في مكة(وثني) ولكي يغادر معتقد الآلهة المتعددة (الأصنام) ويتجه صوب الإله الواحد، وطبقاً لثقافة المتلقي (الوثني) البسيطة، التي لا تتفق والتعاليم الدينية التوحيدية السابقة على الإسلام، فقد مورست إزاء مخيلته (السطحية) براهين تسيّدها العقل الغيبي، إذ حققت جدلية الثواب والعقاب حضوراً فاعلاً وطاغياً في فكر المؤمن المكي الجديد آنذاك، فالفاعل الثقافي هنا يتجلى بالقوة الماورائية الضاغطة على الذات غير المسلمة من أجل تحقيق انتمائها الإسلامي الجديد[1]،

هذه القراءة جاءت من خلال الفروق والميزات بين السور المكية والمدنية التي كانت موضع جدل وشبه لدى بعض المستشرقين أمثال المستشرق الألماني ثيودور نولدكه ، والفرنسي ريجيس بلاشير، التي اعتقد بأن القرآن الكريم قد خضع لظروف بشرية مختلفة اجتماعية وشخصية تركت آثارها على أسلوب القرآن الكريم وطريقة عرضه، وعليه نسجل بعض الملاحظات على تلك الإشكاليات والإثارات :

١) إن القران الكريم قد راعى الظروف الموضوعية بقصد تأثيره فيها وتطويرها لصالح الدعوة الإسلامية، إضافةً إلى ذلك فأن القران الكريم كانت له أهداف كبرى وعُاليا وهي تغير الواقع (التغيير الجذري) وهو ما يُعبّر عنه بلغة العصر، بالثورة وعبّر عنه القرآن بعمليّة الإخراج من الظلمات إلى النور[2]، قال تعالى:﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِى بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ

(١) ينظر: القراءة الاستشراقية ، موسى خابط القيسي:٨٧.

(٢) علوم القران ، محمد باقر الحكيم: ٥٣.

ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ﴿١٦﴾﴾[1]،وأهداف القرآن الكريم فرضت أن يستثمر القرآن كل بيئة يكون فيها من أجل تحقيق الأهداف المنشودة، وهنك فرق بين أن تفرض البيئة على القران وبين أن تفرض أهداف الوحي نفسها على البيئة.

٢) إن اختلاف أسلوب القران الكريم يأتي باختلاف الموضوعات، تارة يتحدث القرآن عن قصة وحادثة تاريخية يختار أسلوباً وعرضاً قصصي، وتارة يتحدث عن الآخرة فيختار أسلوب الوعد والوعيد وهكذا، وعليه فإن الموضوعات تحتاج إلى أساليب تنسجم معها، باختلاف المخاطبين وهذا لا يعني التموضع ضمن البيئة، بل العكس السعي في تحقيق الأهداف وتقديم المعالجات.

٣) إن القران الكريم لا يتعامل بالعقلية البراغماتية(النفعيّة) مع المخاطب المكي والمدني، لكي يستميله إلى الدعوة الإسلامية وفق مغريات لذة الجنة ونعيمها، بل جاء البيان القرآني على وفق فضاء المثل، فضرب المثل بالأشياء والذوات التي يعلمها الناس، والتي لا تخرج عن حدود تفكيره في الأشياء التي يراها ويشاهدها، فالجنة من الأمور الغيبية مثّلها الله تعالى بما هو من طبيعتهم، والمغزى في ذلك أن المثل القرآني يلامس الحياة والواقع الخارجي ليرفع الناس إلى الحياة المُثلى والحقائق المجردة ويقترب من أفهامهم وإدراكاتهم، بما يمكنهم تصوره، حتى يعقلوا الأمثال، وتتلاءم الصورة مع أمزجتهم النفسية.

رابعاً: تفسير المتخيَّل لمَفهُوم (الحور العين)

من الإشكاليّات التي أولت نقداً تأويلاً للمفاهيم الغيبيّة في ما يتعلق بالجَنَّة وأوصافها والثواب المنعم بها هي الجزاء بـ(حور العين) وهو جزاء الإلهي لأهل الجَنَّة، قَالَ تَعَالَىٰ:﴿كَذَٰلِكَ وَزَوَّجۡنَٰهُم

(1) المائدة/ ١٥ – ١٦.

بِحُورٍ عِينٍ ﴿٥٤﴾ ﴾[1] وقَالَ تعَالَىٰ:﴿ مُتَّكِـِٔينَ عَلَىٰ سُرُرٍ مَّصْفُوفَةٍ ۖ وَزَوَّجْنَـٰهُم بِحُورٍ عِينٍ ﴿٢٠﴾ ﴾[2] وقَالَ تعَالَىٰ:﴿ وَفَـٰكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ﴿٢٠﴾ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٢١﴾ وَحُورٌ عِينٌ ﴿٢٢﴾ كَأَمْثَـٰلِ ٱللُّؤْلُوِ ٱلْمَكْنُونِ ﴿٢٣﴾ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾[3]في ضوء تلك الآيات الواضحة والصريحة بأن الحور العين هي جزاء لأصحاب الجَنَّة، وكانت الدعوى أن التفسير الإسلاميّ التقليدي رسم بُعداً نمطياً في المتخيَّل الدِّينيّ الإسلاميّ من تأويل ذكوري وشهواني ودافعًا ملهمًا في تحصيل ثوابها، وبالتالي فأن الرؤيّة في النصّوص الدِّينِيّة الإسلاميّة ساهم في تشكلاته المتخيَّل الجمّعي من أجيال إسلاميّة وهو يعبر عند القدامى عن مكبوتاتهم بل أصبح واقعًا((الجَنَّة التي أضحت مكانا للقاء الحور العين كما أوّلها السلف. فوظيفة المرأة في الدين الإسلاميّ هي الجنس والمتعة في أكثر الأماكن قداسة، مما جعل هذا التصوّر من المسلّمات، لارتباطه بالبديهيات الإيمانيّة استنادًا إلى بعض النصّوص الدِّينِيّة. كما وصفت تلك التأويلات رمزًا دينيًا ثابتًا لا يتغيّر متناسين أنها محمّلة بشحنة إيديولوجيّة وأسطوريّة تختزل قراءة النصّ في تفسير أحادي الجانب، إما في بعده النفسي المرتبط بفلسفة الذات أو في بعده الثقافي المغرق في نزعته الاجتماعيّة))[4]، ذلك الاختزال في التفسير من الموروث التفسيري الإسلاميّ المشحون بالتشكيلات الصوريّة عن الملذات الجنسيّة جاء في طول النصّوص والمرويات والحكايات والأخبار بمختلف مصادرها ، وتفعيل العقل الإسلاميّ المتخيَّل التأويلي في الإضافات صوريّة صهرت الواقع الموضوعي والنفسيّ بالعجائبيّ((أنّ صورة الحور العين اغتنت في الثّقافة الإسلاميّة – عبر فنون الحكيّ والحديث (القصص الدِّينِيّ)– بمتخيل جمعي قائم على

(1) الدخان/ ٥٤.

(2) الطور/ ٢٠.

(3) الواقعة/ ٢٠ – ٢٤.

(4) الحور العين بين المُتخَيَّل والتأويل في النص الدِّينِيّ، نورة السائحي، بحث منشور في مجلة علامات، العدد ٤٩ ، ص ٣٠.

صهر الواقعي والنّفسي بالعجائبي إلى أن أصبح المتخيَّل امتدادا للواقع وتجاوزا له وخرقا للأفق. إذ لابد من مزيد إبراز صلة المتخيَّل بالتأويل حيث أضحت الصورة النمطيّة المتخيَّلة للحور العين عنصرا ثابتا وحقيقة ينطلق منها مؤوّل النصّ الدِّينِيّ من خلالها يتجلّى متخيل العالم الآخروي وتتم مقارنته بالعالم الدنيوي. فالمتخيَّل يتحكم في تشكيل صورة المرأة عبر التأويل ويصنع متخيّلا جديدا. وهكذا يتغذى المتخيَّل من التأويل ويوجهه في آن، فتأويل الموروث الذي حمله القدامى طابعا مقدسا ليس سوى واحد من التأويلات الممكنة متناسين أنّ لغة النصّ القرآنيّ مجازيّة تُجوّز استخدام اللفظ فيها لغير ما وضع له في الأصل فيستدعي دلالات مفقودة فينفتح على أكثر من تأويل فينتج تفسيرا يحتكم لأسس سيكولوجيّة وابستيمولوجيّة نشأ فيها المؤوّل))[1]هذه القراءة تُحمل المفسرين عدم الالتفات إلى لغة القرآن المجازيّة في إيراد اللفظ فيه لغير ما وضع له في الأصل، والداعي إلى رفع الحرجّ من التفسير حسب الظاهر أو بمعنى آخر كما يذهب اركون أن ((اللغة القرآنيّة لغة رمزيّة بالدرجة الأوَّلى، ماذا يعني ذلك؟ إنَّه يعني أن علينا أن ننتهي من تلك السخريّة أو المهزلة التي تتحدث عن جنة الله المليئة بالحوريَّات الشهوانيَّات، وحيث تسيل أنهار من الخمر واللبَّ والعسل... إلخ، نلاحظ هنا أن الترجمة الفرنسيّة تفاقم مخاطر العبارات التي تحيل إلى صور واقعيّة محسوسة، لكن هذه الصور لا تتَّخذ كلَّ قوتها المثيرة وقيمتها الأبحاثيّة إلا إذا ربطناها بالبنى الخياليّة الشعريّة السائدة لدى البدو... هذا العالم البنياني الرمزي الشاسع الواسع ما انفك يُلهم حتَّى يومنا هذا أعمال المؤمنين وفكرهم، إنَّه يُحركهم ويُجيّشهم تجييشاً))[2].

وفي ضوء تلك القراءة النقديّة نلحظ أمران :

([1]) الحور العين بين المُتخَيَّل والتأويل في النص الدِّينِيّ، نورة السائحي، بحث منشور في مجلة علامات، العدد ٤٩ ، ص ٣٠.

([2]) قراءات في القران، محمد اركون: ٩٤-٩٥.

الأوَّلى : دفع وإفراغ الجزاء الأخروي للآيات

اذا كان القرآن الكريم أعطى أوصاف عديدة للمُنّعم في الجَنَّة من المأكل والملبس والأنهار والأشجار والقصور المشيدة وغيرها من الأوصاف التي لا مثيل لها حسب التعبير القرآنيّ ،فما الشيء الذي يُشكّل مهزلة في طرح مَفهُوم حور العين في طول تلك النعَّم بالجزاء الأخروي؟ وما الضير والخلل في أن تكون الآخرة التي هي دار الجزاء متوفِّرة على أشياء تميل إليها نفوس الناس في الدنيا وتتحمل مصاعب الدنيا وأهوالها من اجل لا تمتنع عنها وتتعرض نفسها لعقوبة أخرويّة؟.

الثَّانِي : تفعيل التأويل الرمزي

بناءً على هذا الاتجاه أمكان إفراغ وفقدان الألفاظ لمعنى ظاهر من محتواه الدلالي ووصف المعنى لمعنى مغاير، وأن لغة القرآن في ضوء ذلك لا تعبر بالضرورة عن الواقع ولا تخبر عنه، ولا يمكن التعبير عن تلك المفاهيم بلغة حقيقيّة واقعيّة، هذا الطرح يقود إلى فكرة التأويل المستمر والمتغير للنص بحيث يكون النصّ لا نهائي من تعدد من الدلالات وانفلات بالمعنى بحسب القراءات التأويليّة .

أضف إلى ذلك أن هناك اختلاف بين استعمال الرمز في النصّوص الأدبيّة وبين استعماله في النصّوص القرآنيّة، ففي الأوَّل يكون الرمز أحياناً استغلاقياً ولا توجد قرينة بينه وبين المعنى الموضوع له، فتتعدد الأقوال بحسب ما يراه المتلقي، بينما في النصّ القرآنيّ يكون الرمز جارياً وفق أساليب اللسان العربي ومحققاً هدف الهدايّة المستمرة من خلال التمثيل بصور حسيّة ومعنويّة للتعبير عن الحقيقة القرآنيّة، وكما أن بعض الرموز جاءت مراعاةً لظروفٍ يقتضيها النصّ كالتأدب، والتلطف في التعبير، من خلال استعمال المجاز والكنائيّة[1].

(1) ينظر: اثر المنظومة المعرفية لعلوم القران في تعدد القراءات، ساجد صباح: ٩٠.

المطلب الثَّانِي : مَفهُوم الجَنَّة والنَّار في التفسير الإسلاميّ

أولاً : المصطلح وتطوره الدلالي

يتسم الفكر الإسلاميّ بالثراء والتعدد المعاني والمفاهيم التي أضفت على كلمات العربيّة حقائق الجديدة لم تكن مسبوقة على المعهود البيئة العربيّة، إذ ((زلزلت الثقافة القرآنيّة الوليدة كافة المفاهيم الفكريّة والمعتقدات العربيّة . فهذا الكتاب السماوي العظيم ولّد رؤيّة كونيّة جديدة ونظريات عن الوجود ، والحياة ، والإنسان ، والارتباط بالله وبالكون ، ومستقبل الإنسان والكون ، والواجبات العباديّة ، الأخلاقيّة والاجتماعيّة))[١].

ومن أهمِّ العوامل الَّتي تؤدِّي إلى تطوّر اللُّغة الحاجة إلى كلمة جديدة تعبّر عن معنى جديد لم يكن معروفًا من قبل، قال العسكري (ت :٣٩٥): ((وقد حدثت في الإسلام معان وسمِّيت بأسماء كانت في الجاهليّة لمعان أخر؛ فأول ذلك القرآن والسورة والآيّة والَّتيمم))[٢]

وسُمِّيت هذه الأسماء الَّتي استحدثها القرآن: اسمًا إسلاميًا، قال السُّيوطي (ت: ٩١١): ((إنَّ لفظ (الجاهليّة) اسم حدث في الإسلام للزمن الَّذي كان قبل البعثة. والمنافق اسم إسلامي لم يعرف في الجاهليّة))[٣]وقد قرَّر ابن فارس، أن ألفاظا نقلت من مواضع إلى أخرى، وبدأ يمثِّل لهذه الألفاظ، فقال: ((كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم وآدابهم ونسائكهم وقرابينهم. فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أخر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت، وشرائط شرطت. فعفى الآخر الأوَّل... فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والمسلم والكافر والمنافق. وأن العرب

---

(١) تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه، محمد باقر سعيدي روشن: ٣١٠.

(٢) الأوائل : ٣٥- ٣٦.

(٣) المزهر في علوم اللُّغة وأنواعها: ٣٠١/١.

إنما عرفت المؤمن من الأمان والإيمان وهو التصديق. ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافا بها سمي المؤمن بالإطلاق مؤمنا. وكذلك الإسلام والمسلم، إنما عرفت منه إسلام الشيء ثم جاء في الشرع من أوصافه ما جاء. وكذلك كانت لا تعرف من الكفر إلا الغطاء والستر. فأما المنافق فاسم جاء به الإسلام لقوم أبطنوا غير ما أظهروه، وكان الأصل من نافقاء اليربوع))[1].

فأحدث الإسلام ألفاظًا جديدة للتعبير عن معانٍ جديدة اقتضتها المنظومة الفكريّة فقد محت من ألفاظ القديمة وذهبت بذهاب بعض اعتقادات الجاهليّة وعاداتهم ، وحافظت بعض المفردات على معانيها في النصّ القرآنيّ، كالجَنَّة، الفردوس، والجنّ، والملائكة، والحج ونحوها، وأضيفت إلى بعض الكلمات دلالة جديدة لم تكن تحملها سابقاً، وهذه التّغيرات سجَّلت من خلال مصدري التَّشريع الإسلاميّ؛ وهما القرآن الكريم، وكذلك الأحاديث النَّبويّة الَّتي تعجُّ بكثير من التَّراكيب المصطلحيّة، وتقرير ذلك أن ما أحدثه الإسلام من تكوين ثقافي على مستوى تنظيم المفاهيم يؤكد على حقيقة مفادها((إن التطور في كل لغات الدنيا ينتج عن اصطراع عوامل عديدة في حياة الناس الاجتماعيّة والسياسيّة والدِّينِيّة والثقافيّة في عديد من القرون المتواليّة ، يشترك فيها أفراد المجتمع جميعهم بصورة تلقائيّة طبيعيّة في سياق حياتهم العاديّة. ومن المعروف أن التطور في اللغات كلها بطيء جداً ، حتى إن عدة قرون قد تمر على اللغة دون أن تلمس فيها مظاهر واضحة على التطور اللغوي بأشكاله المتنوعة. أما في اللغة العربيّة فقد صنع القرآن الكريم هذه اللغة الإسلاميّة الجديدة، بين عشيّة وضحاها ، من واقع ما كان يتحدث به الناس في حياتهم ، اذ فوجيء الناس – ذات صباح – على قرآن يتلى عليهم فيه من الدلالات والاشتقاقات والتراكيب الجديدة ما لم يخطر لهم على بال ، في نظم قرآني فريد ، تحداهم أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله

([1]) الصاحبي: ٤٤- ٤٥.

، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً))[1] وبالتالي أنتجت الإسلام منظومة دلاليّة خاصة مصدرها الوحي السماوي، وعلى هذا النحو سار المفسرون واللغويون والبلاغيون في رصد مقاربات مراد النصّ القرآنيّ ، في ضوء نظرة شاملة لكل حيثيات المصطلح ودلالته ((لقد كان الاهتمام بالقضايا الدِّلاليّة فى إطار الحضارة العربيّة الإسلاميّة كبيرًا، شغلت به عدَّة بيئات لأسباب متنوعة؛ فاللُّغويّون من أصحاب المعاجم اهتموا بالدِّلالة في إطار تحديدهم لدلالة الألفاظ، والبلاغيون شغلوا بقضيّة الحقيقة والمجاز، والأصوليون شغلوا بقضيّة الدلالة في مقدِّمات كتب على أصول الفقه في إطار تعرّفهم على الدلالة في اللغة وسيلةً لفهم واستخراج الأحكام))[2].

ثانياً: مصطلحا " الجَنَّة و النَّار" في الأديان السماوية

يدور مَفهُوم الجَنَّة في الدائرة المعجميّة في مادة " ج ، ن، ن " ومدارها حول أوصاف تكاد أن تكون الأوصاف متشابه لمعنى واحد ، مثيل ذكر البساتين والخضرة والشجر والوديان والسواقي والأنهار، كلها في فلك اسم الجَنَّة والفردوس، والعرب كانوا يسمون الحديقة ذات النخل الكثير والثمر الوفير جنة وجمعها جنان وجنات وهي مصدر من الاجتنان والجَنَّة هي دار النعيم ومستقر الأبرار في الآخرة، ومن معاني الجَنَّة في اللغة الستر؛ وذلك لتشابك أغصانها جراء كثافة أشجارها المتقاربة بعضها من بعض، مما يولد ظلا وفيرا يغمر الداخل إليه بنعومته وبرودته وكأنه يستره من فيح الحر[3] ، قال الزمخشري: ((ومن المجاز: جنت الأرض بالنبات وجن الذباب بالروض

(1) التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن، عودة حليل ابو عودة :٥٤١.

(2) أسس علم اللُّغة العربيَّة، محمود فهمي حجازي:٣٠٤.

(3) ينظر: لسان العرب، ابن منظور :٧٠٥-٧٠٦.

ترنم سروراً به وأجنت الأرض وأخلت صار فيها الجنى والخلى وأجنى الله الماشيّة: أنبت لها الجني))[1].

والجَنَّة في الديانّة اليهوديّة تعني "المكان المستور" أو "المكان المخبوء" وجنة عدن تعني "أرض المَسَرَّة" وفي أزمنة الكتاب المقدس كما تدل الكتابات الساميّة كانت الجَنَّة عبارة عن حديقة يحيط بها سياج تشقها طرق متشعبة بين أشجار الظل والفاكهة، وتتخللها قنوات المياه الجاريّة والينابيع، وتزخر بالأعشاب العطريّة والأزهار ذكيّة الرائحة، والخمائل الظليلة حيث يستطيع الإنسان أن يخلد إلي الراحة والاستجمام مستمتعا بالمناظر الخلابة والجو المنعش[2].

ورد في قاموس التوراة تحت كلمة فردوس " **גַּן עֵדֶן**" : ((الفردوس الأصلي، الذي رتبه الله للإنسان قبل سقوطه ووضع في وسطه شجرة الحياة، وأطلقت الكلمة على كل بستان في قصور الملوك))[3] وورد فيه تحت كلمة جنات: ((جنات بساتين معدة للانشراح واللذات، منها جنات الملك سليمان وفيها سواقي وينابيع، وكانت هذه الجنات مصونة لكي لا يدخلها الغريب))[4]وجنة عدن هي الفردوس الوحيد الذي ذكره العهد القديم[5] وبالتالي إن العقيدة في اليوم الآخر ومبدأ الثواب بالجَنَّة والعقاب بالنَّار في التوراة والكتب الملحقة بها نجد ((أن الوعود الواردة فيه مقابل الأعمال الصالحة والإيمان بالله تدور حول المتعة الدنيويّة من انتصار على الأعداء وكثرة الأوَّلاد، ونماء الزرع، إلى غير ذلك، كذلك الوعيد الوارد على المعاصي والكفر كله يدور حول انتصار الأعداء عليهم وسبي ذراريهم وموت زرعهم وماشيتهم إلى غير ذلك من العقوبات الدنيويّة، مما يدل على عدم إيمانهم باليوم الآخر حسب التوراة والكتب الملحقة بها))[6] لا يؤمن اليهود استناداً للكتاب التوراة بالجَنَّة ماديّة ما بعد القيامة ، فيها أشجار وبساتين وانهار وطيور؛ لان جنة عدن التي كانت على الأرض يوم عاش فيها آدم وحواء أغلقت بعد إن طردهما الله منها بعد ان عصيا ربهما

---

(1) أساس البلاغة :١٥٣.

(2) دائرة المعارف الكتابية، وهبة وليم :١١٨١.

(3) قاموس الكتاب المقدس، بوست جورج: ١٩٥ ، ص ٢٧٥.

(4) المصدر نفسه.

(5) سفر التكوين: ٢/ ١٠-١٤.

(6) دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، سعود بن عبد العزيز الخلف: ١١٨.

بل تؤمنا بملكوت الله أو مملكة الله السماويّة التي يسكنها الآن أرواح الملائكة وبعد القيامة والدينونة سيدخلها القديسون والأبرار والصالحون من بني البشر الذين لا أجساد لهم بل أرواح نورانيّة، وهذا يختلف عما لديهم في التلمود، حيث صرحوا بالنعيم والجحيم، فقد ورد فيه: أن الجَنَّة مأوى الأرواح الزكيّة لا يدخلها إلا اليهود، والجحيم مأوى الكفار ولا نصيب لهم فيه سوى البكاء لما فيه من الظلام والعفونة والطين. وأن الجحيم أوسع من النعيم ستين مرة [١].

وأما في الديانّة المسيحيّة الاعتقاد بالنعيم والعذاب الاخروي ، فيؤمنون بالنعيم الأبدي في الجَنَّة والعذاب الأبدي في النَّار كما جاء في إنجيل متى :((ثم يقول الملك للذين عن يمينه: تعالوا يا مباركي أبي رثوا الملكوت المعد لكم منذ تأسيس العالم.. ثم يقول أيضا للذين عن اليسار: اذهبوا عني يا ملاعين إلى النَّار الأبديّة المعدة لإبليس وملائكته ... فيمضي هؤلاء إلى عذاب أبدي والأبرار إلى حياة أبديّة))[٢]، إلا أن الرؤيّة المسيحيّة في الجَنَّة تصور بأوصاف من كونها من حيث ليس فيها أكل ولا شرب ولا نكاح ولاشيء من المتع الحسيّة، بل أرواح نورانيّة كملائكة الله في السماء وإنما يعتقدون أن المتعة في النعم المعنويّة وتكمن في لقاء الله تعالى.

وأما تفسير النَّار في اليهوديّة والمسيحيّة، اذ يتطابق كتاب المقدس بعهديه القديم والجديد في وصف بجهنم ، فكلمة "جنهم" جاء استخلاص من الاسم العبري لوادي (جي هنوم) يقع شرقي اورشليم وخارج أسوار المدينة القديمة، وكان يطلق عليه قديماً اسم وادي الموت حيث كان اليهود يلقون فيه النفايات وجثث الموتى من المجرمين وكذلك محرقة للأطفال الذين يقدمون كقرابين للإله بعل ومولوخ في أيام ملوك إسرائيل القدماء[٣]، كانت جي هنوم او(جهنم) بالعربيّة ذات رائحة نتنة يتصاعد منها ضباب ودخان الحرائق باستمرار، وهي موضع للنجاسة والقاذورات والجثث[٤].

واستعار الكتاب المقدس اسم جهنم رمزا للتعبير عن العذاب الأبدي الذي سيلقاه ، بأنهم سيلقون في بحيرة النَّار والكبريت حيت دودهم لا يموت ونارهم لا تنطفئ ، كما ورد في **سفر رؤيا**

---

(١) الكنز المرصود في قواعد التلمود: ٦٨.

(٢) إنجيل متى :٣٤/٢٥.

(٣) سفر إرميا: ٣٢/ ٣٥ ، سفر أخبار الأيام الثَّانِي: ٢٨/ ٣.

(٤) إنجيل متى: ٥/ ٢٢ و ١٠/ ٢٨ و ٢٣/ ١٥

يوحنا اللاهوت:((وَإِبْلِيسُ الَّذِي كَانَ يُضِلُّهُمْ طُرِحَ فِي بُحَيْرَةِ النَّار وَالْكِبْرِيتِ، حَيْثُ الْوَحْشُ وَالنَّبِيُّ الْكَذَّابُ. وَسَيُعَذَّبُونَ نَهَارًا وَلَيْلًا إِلَى أَبَدِ الآبِدِينَ))[1]وذلك تشبيه مجازي لجنهم وادي الموت في مدينة اورشليم التي كان يعرفها اليهود ، وكما جاء في تعاليم المسيح ففي **إنجيل متى،** قال السيد المسيح :((وَإِنْ كَانَتْ يَدُكَ الْيُمْنَى تُعْثِرُكَ فَاقْطَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ، لأَنَّهُ خَيْرٌ لَكَ أَنْ يَهْلِكَ أَحَدُ أَعْضَائِكَ وَلاَ يُلْقَى جَسَدُكَ كُلُّهُ فِي جَهَنَّمَ))[2] واليهود كانوا يعرفون ما المقصود بجهنم لأنها موجودة بقربهم .

إمّا " الجَنَّة والنَّار" في المنظور الإسلاميّ، تمثلت من خلال الخطاب القرآنيّ وبيانات الحديثيّة، جاءت في ضوء ضروب البلاغة العاليّة في أجلّ صورها، ووفق أسماء متعددة الدلالات أو أسماء للمراتبها ودراجتها (الجَنَّة، دار السّلام، دار الخُلد، دار المُقامة، جنّة المأوى، جنّات عَدْن ، الفِردوس، جنّات النعيم ، المقام الأمين ، مقعد صِدق...)

والجنة وكما يتمثلها المخيال الدِّينيّ الإسلامي، مكان طيب المنظر، عرضها السموات والأرض، ريحها طيب وفيها غرف وقصور وأنهار شتى فصل فيها القرآن الكريم، والحديث عن الجنة يسوق النفوس إلى رحاب الملك القدوس، فهي دار النعيم والجزاء الذي أعدّه الله تعالى لأهل طاعته، وهو نعيم لا يشوبه نقص ولا يعكّر صفوه كدر.

وإنّ الصفات و الخصائص التي ذكرها القرآن الكريم لنعم الجَنَّة لا يمكن مقارنتها قط بما في هذه الدنيا،قَالَ تَعَالَى:﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾[3]،﴿ مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ ۖ فِيهَآ أَنْهَٰرٌ مِّن مَّآءٍ غَيْرِ ءَاسِنٍ وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُۥ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى ۖ وَلَهُمْ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ﴾[4]،﴿ وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَٰلُهَا وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا

---

(1) سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي: ٢٠/ ١٠

(2) إنجيل متى: ٥/ ٣٠.

(3) الرعد/ ٣٥.

(4) محمد/ ١٥.

﴿ ١٤ ﴾[1]،﴿ يُسْقَوْنَ مِن رَّحِيقٍ مَّخْتُومٍ ﴿٢٥﴾ خِتَـٰمُهُۥ مِسْكٌ ۚ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَـٰفِسُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾[2]،﴿ يُطَافُ عَلَيْهِم بِصِحَافٍ مِّن ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ ۖ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ ٱلْأَنفُسُ وَتَلَذُّ ٱلْأَعْيُنُ ۖ وَأَنتُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ ﴿٧١﴾ ﴾[3]،تلك أوصاف ليست ((ممّا يَستلفت رغبةَ العائشِين في البوادي الجرداء والصحاري القِفار فحَسب ، وإنّما هي رَغَبات عامّة حتّى للمُنعَّمين بخُصوبة البلاد وخُضرة الهضبات والوِهاد ... إنّها رغباتٌ عامّة يَبتغيها كلّ مُنعَّم ومُعدَم وفي كلّ بِقاع الأرض، مشارق الأرض ومغاربها، العامرة منها والبائرة . وليست ممّا تهفو إليها نُفوس مَكدودة فَحَسب، وتلك قصور شامخات ومصايف زاهرات تزدحم بأصحاب النِعَم ومُرفّهي الأحوال، أُنشئت على شواطئ البحار وضِفاف الأنهار في كلّ أرجاء المعمورة ، وحسبُك شواهد على أنّها رغبات تَهفو إليها نُفوس جميع أبناء البشر في كلّ البلاد، ولدى جميع الأجيال والأُمم ، وليس العرب وحدهم))[4] وليس فيها من البغض و الحقد و الحسد و سوء الصفات الذميمة، وهي بل مملوءة ومفعمة بالحب والأخوة: قَالَ تَعَالَىٰ:﴿ وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَـٰبِلِينَ ﴿٤٧﴾ ﴾[5].

وأمّا النَّار فإنها كذلك لها أسماء عدّة تدلّ عليها أو تدلّ على دركاتها وطبقاتها (النَّار، جَهنَّم، الجَحِيم، الحُطمة، سَقَر، هَاوِيّة، السَّعِيرِ، لَظَى، الْحَرِيقِ) ووصف التعبير القرآنيّ إنّ العذاب الإلهيّ المقدّر للعصاة في هذه الدنيا، من طعام لأهل النَّار كالضريع والزقوم، وشرابهم كالحميم والغسلين

---

(1) الإنسان/ ١٤.

(2) المطففين/ ٢٥ – ٢٦.

(3) الزخرف/ ٧١.

(4) شبهات وردود حول القرآن الكريم، محمد هادي معرفة: ١٩٩.

(5) الحجر/ ٤٧.

والغساق، وثيابهم ﴿ سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ ﴿٥٠﴾ ﴾[1]، وغيرها من الأوصاف القرآنيّة التصويريّة لجغرافيا الجحيم وفضاءها النشط بعذاب المذنبين.

في ضوء ما تقدّم أنَّ الجزاء الأخروي مبدأ قائم على الوعد الإلهي في إثابة المحُسن وعقاب المسيء، وأنَّ ما سيستقبل الإنسان من ثواب وعقاب للجنة أو النَّار أنما هو جزاء لما عمله في الدنيا من العمل ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ﴿١٠٦﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٠٧﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴿١٠٨﴾ ﴾[2]،وأن خلق الجَنَّة والنَّار ليس عبثاً ولا بداعي الانتقام والتشفي وما ورد في الخطاب القرآنيّ من نسبة الانتقام إلى الله، كما في قوله تعالى: ﴿ فَٱنتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَٰهُمْ فِى ٱلْيَمِّ ﴾[3]أو توصيفه تعالى بأنه﴿ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ ﴿٤٧﴾ ﴾[4]، فلا يُراد به المعنى العرفي للانتقام، من شفاء الغيظ أو التشفّي أو التنفيس عن الأحقاد، وهذا لا يليق بالكريم من بني الإنسان فكيف بالله الكامل الغني المطلق ذي الرّحمة الشاملة؟ وإنما المراد بالانتقام في تلك الآيات معنى المجازاة وعقوبة المسيئين على ما ارتكبوه من إساءة[5].

---

(1) إبراهيم/ ٥٠.

(2) هود/ ١٠٦ – ١٠٨.

(3) الأعراف/ ١٣٦.

(4) إبراهيم/ ٤٧.

(5) هل الجَنَّة للمسلمين وحدهم، حسين الخشن: ١٠١.

الخَاتِمَةُ

بعد العرض المتقدم في هذه الدراسة تنظيراً وتطبيقاً ظهر من ثنايا البحث جمّلة من محصلات المعرفية، يمكن تقسيمها في ضوء ما توصلنا إليه من خاتمة وتوصيات، وفيما يلي اهم النتائج:

أولاً: الخاتمة:

١)تبين في ضوء تحديد إشكالية المصطلح أن الخيال مصطلح فلسفي تجريدي ، أما المخيال فمصطلح اجتماعي أنثربولوجي، والمتخيل مصطلح نقدي فلسفي وهذا الأمر كان محط خلط في بعض الدراسات ولدى الباحثين.

٢)أن الحداثيين استلهموا النظرية من كتابات المستشرقين التي كانت أساساً لنقد النص الديني اليهودي والمسيحي وأسقطوها ووظفوها في الدراسات الإسلامية، لاسيما في موضوعات علوم القران والتفسير.

٣)بَدا لنا أنَّ المُتخيَّل له أثر في فهم النص الديني على وفق الدراسات النقدية المعاصرة، غير أنَّ هذا التأثير في ذلك الاتجاه النقدي ولا يغير من النص الدينيّ ولا سيما من المفاهيم المنصوصة في القران الكريم ولا من حقائقه الثابتة .

٤)رصدت الأطروحة جملة من أساليب القراءات المعاصرة لاشتغال المتخيَّل في المباحث والمفاهيم الإسلاميّة، فضلاً عن رصد لاهم مرجعيَّات المتخيل في بناء وتشكيل الموضوعات من الفكر الإسلاميّ وترى الدِّراسات المعاصرة أن لتلك المرجعيات الدور في تشكيل المعرفة وإنتاج دلالات.

٥)انطلقت مجّمل الكتابات الحداثية في توظيف أسلوب "التناص"، وألحت في استعمال مناهج الغربية الحديثة في كل حقول المنظومة الإسلاميّة، سعياً منها للخروج بمعطيات تتلاءم مع طرحها الإيديولوجي، وكانت المعطيات خلاف العرض ولم تتوافق تلك الأساليب والمناهج مع طبيعة موضوعات القران الكريم.

٦)عمدت بعض القراءات الحداثية إلى تقويض النص القرآني بوصفه نصاً إعجازياً ومفروضاً بقوة الإلهية يسبق الواقع ويتجاوز قوانينه، إلى مفهوم آخر قوامه أن النص القرآني إبداعي بشري، مشكل بالقوة المتخيلة، مستبعدةً مصدرية ومضامينه الإلهية.

٧)الفاعل الثقافي كان حاضراً بقوة في تكوين رؤى القراءات الحداثية، وفي نظرته وإسقاطاته على النص القرآني.

٨)إنّ من أهم تطبيقات القراءات الحداثية النقدية التي وظفت مفهوم المتخيل فيها، تجلّت في موضوعات علوم القرآن ، فكان الوحي من ابرز المباحث للقراءات المعاصرة ، ونظرت إلى الوحي النبوي على انه ثمرة إدراك النبي بقوته التخييلية، وتعاطت تلك الدراسات مع القضية الإعجاز والمتخيل على نحو مقاربة ووهم الصناعة التاريخية للقضية الإعجازية، وشكلت أسباب النزول عنصر عضوي فعال في المتخيل الإسلاميّ لدى القراءات المعاصرة وعُدت كصناعة للنصوص الدينية و للترسيخ التصورات في الذهن الإسلاميّ،وإن القصص القرآنيّ تعد من الخطاب الخيالي/ الأسطوري، بمعنى ان ما يقص على المُتلقي ليس مطابقاً لنفس الحقيقة ، بل لا يعدوا ان يكون قصاً خيالياً/اسطورياً مشبعاً بالوهم ، والمدعى لتلك الفكرة إن المخاطب في تلك الفترة في زمن نزول النص ، قد هيمن على المشهد الطابع الخيالي الوهمي.

ثانياً:التوصيات:

الأولى : لزوم تفعيل الدراسات النقدية في رصد الإشكاليات التي تُطرح على منظومة الفكر الإسلامي، لا سيما الفكر الحداثي.

الثانية: في ضوء دراستنا، تبيّن لنا ضرورة التوسع في دائرة الاتجاهات الفكرية المتعاملة مع مفهوم المتخيل، فهي دعوة إلى دراستها مستقلةٌ ضمن رسائل واطاريح ، لا سيما متعلقة بموضوعات علوم القران الكريم ومفاهيم القرآنية

ثَبَتُ المَصَادِرِ والمَرَاجِعِ

- خَيْرُ مَا نَبْتَدِئ بِهِ: القرآن الْكَرِيمُ

حرف الألف

١)إبليس في القرآن والحديث، محمد باقر حجتي ،دار المجتبى ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٣م.
٢) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: مركز الدراسات القرآنيّة،(د.ت)،(د.ط).
٣)الإتيقا، باروخ سبينوزا (ت١٦٧٧م)،ترجمة وتقديم وتعليق أحمد العلمي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، ط١ ، ٢٠١٠م.
٤)الإجتماع الديني ، احمد الخشاب ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط٣ ، ١٩٧٠م.
٥)احاديث ام المؤمنين عائشة ، التوحيد للنشر ، ط٥ ، ١٤١٤هـ.
٦)إحصاء العلوم، ابو نصر محمد بن طرخان الفارابي (ت٣٣٩هـ)، مركز الإنهاء القومي للترجمة النشر ،(د ط)، ١٩٩١م.
٧)أدب الفنتازيا مدخل إلى الواقع، ت.ي أبتر، ترجمة: صبار السعدون، دار المأمون، بغداد، ١٩٨٩م.
٨)الإدراك الحسي عند ابن سينا، محمد عثمان نجاتي، ديوان المطبوعات الجامعيّة، جزائر ، ط٣ .
٩)أديب الأسطورة عند العرب، فاروق خورشيد، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة ، ط١، ٢٠٠٤م.
١٠)آراء محمد اركون في ميزان النقد، كاظم القره غولي، مركز البيدر للدراسات والتخطيط ، ط١، ٢٠٢٢م.
١١)أسباب النزول علماً من علوم القرآن، بسام الجمل، مؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المملكة المغربيّة، ط١، ٢٠٠٥م.
١٢)أسباب النزول، الواحدي علي بن أحمد الواحدي النيسابوي أبو الحسن ، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان ، دار الإصلاح – الدمام ، ط ٢ ، ١٩٩٢م.

١٣) أسرار البلاغة ، تحقيق السيد محمود رشيد رضا، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني(ت٤٧١هـ)، دار المطبوعات العربية – بيروت.

١٤)أسرار البلاغة في علم البيان، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت٤٧١هـ)، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢م.

١٥)أسس علم اللُّغة العربيّة، محمود فهمي حجازي، مصر، دار الثَّقافة للطباعة والنَّشر، القاهرة، ٢٠٠٣م

١٦)الأسطورة والتراث، سيد القمي، سينا للنشر ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٣م.

١٧)الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

١٨)الإسلام في الفكر الأوربي، محمد شامه، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٠م.

١٩)الإسلام والمسيحيّة في العالم المعاصر، مونتجمري وات، ترجمة : عبد الرحمن بدوي ، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١م.

٢٠)الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإيرادات الهيمنة، محمد اركون، ط ١،ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي ، ١٩٩٥م.

٢١)أصحاب محمد ودورهم في نشأة الإسلام، حياة عمامو، دار ومكتبة بيبليون ،٢٠٠٨م.

٢٢)الأصنام الذهنيّة والذاكرة الأزليّة، داريوش شايغان، ترجمة حيدر نجف، دار الهادي، بيروت، ٢٠٠٧م.

٢٣)أصول الاجتهاد الكلامي ، حسين الخشن، المركز الإسلامي الثقافي ، لبنان ، ط١ ، ٢٠١٥م.

٢٤)أصول الحديث، عبد الهادي الفضلي، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت–لبنان ،ط٢ ،١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٢٥)الأربعون حديثا، روح الله الخميني، دار زين العابدين، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠م.

٢٦)الإعجاز البياني في القرآن الكريم، عمار ساسي، دار المعارف للإنتاج والتوزيع ، ٢٠٠٣م.

٢٧)إعجاز القرآن والبلاغة النبويّة، محمد مصطفى الرافعي(ت ١٩٣٧م)، دار الكتاب العربي – بيروت ، ط٨، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٥م.

٢٨)آلاء الرحمن في تفسير القرآن، محمد جواد البلاغي(ت ١٣٥٢هـ)، دار التراث العربي، بيروت ، (د.ط) ، (د.ت).

٢٩)ألغاز الأناجيل، فراس السواح، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط١ ، ٢٠١٣م.

٣٠)الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطيّة في الإسلام، نصر حامد ابو زيد ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ،ط٢ ،١٩٩٦م.

٣١)الأمثال في القرآن الكريم، مؤسسة الامام الصادق (ع)، جعفر السبحاني، قم ، ط ١ ، ١٤٢٠هـ.

٣٢)الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ناصر مكارم الشيرازي، الأميرة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٩م.

٣٣)الاناسة البنيانيّة، كولد ليفي ستروس، ترجمة : حسن قبيسي ، المركز الثقافي العربي ،ط١ ،١٩٩٥م.

٣٤)الأنثروبولوجيا، رموزها، أساطيرها، جيلبير دوران، ترج: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع. ط الثالثة، ٢٠٠٦م.

٣٥)الإنسان والقرآن وجها لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، احميده النيفر دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٠م.

٣٦)الأوائل، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت٣٩٥ هـ)، دار البشير، طنطا، ١٤٠٨هـ.

٣٧)أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر، محمد اركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط٥، ١٩٩٥م.

٣٨)٢٣عاماً من الممارسة النبويّة المحمديّة، علي الدشتي، بترا للنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٤م.

حرف الباء

٣٩)بحار الأنوار لجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي (ت١١١١هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت – لبنان، ط٢، ١٩٨٣م.

٤٠)بحوث قرانيّة على ضفاف سورة القدر، منير الخباز، اعداد شبكة المنير ، ط ١ ، ٢٠١٢م.

٤١)البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، دار إحياء الكتب العربيّة، عيسى البابي الحلبي وشركاءه، ط١ ، ١٩٥٧م .

٤٢)بشريّة الوحي ازمة التصورات المغلوطة، مصطفى عزيزي، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة ، ط١ ، ٢٠١٩م.

٤٣)بنيّة العقل العربي، محمد عابد الجابري، دراسة تحليليّة نقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط٩ ،٢٠٠٩م.

٤٤)بنيّة المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، مصطفى مويقن، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، ط١ ،٢٠٠٥م.

٤٥)البيان القصصي في القرآن الكريم، إبراهيم عوضين ،مؤسسة دار الأصالة للثقافة والنشر والأعلام ، الرياض ، ط ٢ ، ١٩٩٠م.

٤٦)البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي (ت١٩٩٢م)، مؤسسة احياء آثار الإمام الخوئي (قدس) ، ط٣٠ ، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

٤٧)البيان والتبيين ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الخانجي، مصر، ط٢، ١٩٦١م.

حرف التاء

٤٨)تاج العروس، أبو فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي (ت١٢٠٥)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت (د.ط)، ١٩٩٤م.

٤٩)تاريخ آداب العرب، محمد مصطفى الرافعي(ت ١٩٣٧م)، المكتبة العصريّة للطباعة والنشر ، ٢٠٠٥م.

٥٠)تاريخ الأصول ، مركز نون للتأليف والترجمة ،نشر جمعية المعارف الإسلامية الثقافية ،ط١ ،١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٥١)تاريخ الشعوب الإسلاميّة، كارل بروكلمان ،نقله إلى العربيّة نبيه فارس ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين،١٩٧٩م.

٥٢)تاريخ العرب قبل الإسلام، محمد سهيل طقوش، دار النفائس ، ط ١ ، ٢٠٠٩م.

٥٣)تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه، مشورات الجمل ، بغداد ، ٢٠٠٨م.

٥٤)تاريخ القرآن، محمد حسين علي الصغير' دار المؤرخ العربي، بيروت– لبنان، ط١، ١٤٢٠هـ–١٩٩٩م.

٥٥)تاريخ الملائكة في الديانات السومريّة والزرادشتيّة واليهوديّة والمسيحيّة والإسلام ، نبيل فياض، دار ابكالو ، ط١ ، المانيا ، ٢٠١٩م.

٥٦)تاريخ جهنم، جورج مينوا، منشورات عويدات، لبنان ، ط١ ، ١٩٩٦م.

٥٧)تاريخيّة الدعوة المحمديّة في مكة، هشام جعيط، ط٢، بيروت: دار الطليعة ، ٢٠٠٧م.

٥٨)تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ، محمد اركون، مركز الأنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط٢ ،١٩٩٦م.

٥٩)التأويل والهرمنيوطيقا دارسات في آلّيات القراءة والتفسير، مجموعة مؤلفين، ط١، مركز الحضارة لتنميّة الفكر الإسلاميّ، بيروت، ٢٠١١م.

٦٠)تايلور، احمد ابو زيد، مطبعة دار المعارف ، القاهرة ،١٩٥٧م.

٦١)التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور (ت ١٣٣٩هـ) ، الدار التونسيّة للنشر، تونس ،١٩٨٤م.

٦٢)تحقيق في كلمات القرآن، حسن مصطفوي، مركز نشر آثار العلّامة المصطفوي، طهران، ط١، ١٣٨٥ش .

٦٣)تحليل الخطاب التفسيري عند المحدثين، حميد قاسم هجر، دار أوما، الناصريّة – العراق، ط١ ، ١٤٣٦هـ – ٢٠١٥م.

٦٤)التحليل النفسي الوجودي وفينومينولوجيا الانفعال والتخيل عند سارتر، خديجة العزيزي، دار الشروق، عمان ،٢٠١١م.

٦٥)تخوم الغيب في حديث السنة والجماعة ، المؤسسة الدينيّة وتشكيل المتخيل ، محمد كريم الكواز ، أبكالو للطباعة والنشر، المانيا ، ط ١ ، ٢٠٢٠م.

٦٦)التخييل نظريّة الشعر العربي، صلاح عيد، مكتبة الآداب ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٩٣م.

٦٧)التخييل والشعر، حفريات في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، يوسف الإدريسي، ط ١ ،منشورات ضفاف، لبنان، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ٢٠١٢م.

٦٨)التذكرة بأصول الفقه، ابو عبد الله محمد بن النعمان المفيد (ت ٤١٣هـ) ، الدار العلمَّية العالمية ، بيروت،ط١، ١٤٢١هـ .

٦٩)التراث والتجديد، حسن حنفي، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع– بيروت،ط٤، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٧٠)التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، ١٩٩١.

٧١)التشكيل البشري للإسلام، محمد اركون ،المركز الثقافي العربي، ط١ ، ٢٠١٣م.

٧٢)التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق ، القاهرة ، ط ٦ ، ٢٠٠٢م

٧٣)التطور الدلالي بين لغة الشعر الجاهلي ولغة القرآن الكريم، عودة خليل ابو عودة، مكتبة المنار ، ط١ ، ١٩٨٥م.

٧٤)تطور القرآن التاريخي، كانون سل، تحقيق: مالك مسلماني، سنة النشر، ٢٠١١م.

٧٥)التعبير الفني في القرآن الكريم، بكر شيخ أمين، دار العلم للملايين ،١٩٩٤م.

٧٦)التعريفات، الجرجاني علي بن علي الزين الشريف (ت٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بأشراف الناشر، دار الكتب العلميّة – بيروت – لبنان ، ط١، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

٧٧)التعليقات، ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي، (ت ٤٢٨ هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بدوي ، الهيئة العامة للكتاب ، مصر ، ١٩٧٣م.

٧٨)تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا(ت ١٣٥٤هـ)، الهيأة المصريّة العامة للكتاب،١٩٩٠م.

٧٩)تفسير القرآن الكريم، مصطفى الخميني، تحقيق : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره) ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (قدس سره)، ط١ ، ١٤١٨هـ.

٨٠)التفسير الماركسي للاسلام، محمد عماره، دار الشروق ،القاهرة، ط ٢ ،٢٠٠٢م.

٨١)التفسير بالمأثور وتطويره عن الشيعة الإمامية، إحسان الأمين. دار الهادي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٠م.

٨٢)تفسير من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي، دار الكتاب العربي، ط٢، ٢٠٠٨م.

٨٣)تفسير نور الثقلين، عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي (ت١١١٢هـ، تحقيق:هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان . قم ، ط٤، ١٤١٢هـ.

٨٤)التفكير وأنماطه، رعد مهدي رزوقي وجميلة عيدان سهيل، دار الكتب العلميّة، (د ط).

٨٥)التفكيكيّة في الخطاب النقدي المعاصر – دراسة في الأصول والملامح والإشكالات النظريّة والتطبيقيّة، بشير تاوريريت و ساميّة راجح، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ٢٠٠٨م.

٨٦)تقديس المتخيل ، مدخل إلى دراسة ثقافيّة في الغيب لاسلامي ، محمد كريم الكواز، أبكالو للطباعة والنشر، المانيا ، ط ١ ، ٢٠٢٠م.

٨٧)تلخيص التمهيد، محمد هادي معرفة ،مؤسسة التمهيد ،إيران ،ط٢ ،٢٠١٢م.

٨٨)التمثيل القرآنيّ للغيب، ثقافة الوحي وتأسيس المتخيل ، محمد كريم الكواز، أبكالو للطباعة والنشر، المانيا ، ط ١ ، ٢٠٢٠م.

٨٩)تمثيلات الآخر صورة السود في المتخيل العربي الوسيط، نادر كاظم، ط١ ،المؤسسة العربيّة للدراسات و النشر، بيروت، ٢٠٠٤م .

٩٠)التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة، مؤسسة النشر الإسلاميّ ، ط١ ، (د.ت).

٩١) التناص نظريا وتطبيقيا، أحمد الزعبي، مؤسسة عمون للنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٠م.

٩٢)تنزيه الأنبياء، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ)، انتشارات الشريف الرضي ، ط١، ١٣٧٦هـ

٩٣)تهافت الفلاسفة، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، تحقيق: سليمان دنيا، ط٤، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦م.

٩٤)التواصل الحضاري ومفهوم الحداثة في قراءة النصّ القرآنيّ، عمار التميمي (د.ط)، (د.ت).

حرف الجيم

٩٥)جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان،ط١، ٢٠٠١م.

٩٦)الجامع لأحكام القرآن ، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش ، دار الكتب المصرية – القاهر، ط٢، ١٩٦٤م.

٩٧)جدليّة الإيديولوجي والمعرفي ، قراءة وتحليل لجملة من أطروحات محمد أركون ، ليث العتابي ،مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة ،ط١ ،١٤٣٨هـ/٢٠١٦م.

٩٨)جماليات المكان في قصص سعيد حورانيّة، مجدي محمد محبوبة، منشورات الهيئة العامة سوريّة للكتاب ، وزارة الثقافة دمشق، ،٢٠١١م .

٩٩) الجمهورية، أفلاطون ، ترجمة: فؤاد زكريا ،دار الكتاب العربي، القاهرة ، ١٩٦٨م.

حرف الحاء

١٠٠)حازم القرطاجني ونظريّة المحاكاة والتخييل في الشعر، سعد مصلوح ،عالم الكتب ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٨٠م.

١٠١)الحداثة والقرآن، سعيد ناشيد، دار التنوير للطباعة والنشر ،ط١ ،٢٠١٥م.

١٠٢)الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، دراسة نقديّة، مفتاح الجيلاني ،دار النهضة ،سوريّة –دمشق ،ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

١٠٣)الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلاميّ، محمد حمزة' المركز الثقافي العربي–الدار البيضاء–بيروت،ط ١ ، ٢٠٠٥ م.

١٠٤)حضارة العرب، غوستاف لوبون، ترجمة عادل زعيتر ، مؤسسة هنداوي للنشر والثقافة القاهرة – مصر ، ٢٠١٢ م.

١٠٥)حقيقة الدين، عبدالله جوادي الاملي ،مؤسسة العرفان للثقافة الإسلاميّة ، ط١ ، ٢٠١٥م.

١٠٦)الحكايّة الخرافيّة "نشأتها، مناهج دراستها، فنياتها"، فردريش فون ديرلاين، ترجمة: جميلة إبراهيم، دار غريب، القاهرة.

١٠٧)الحكمة المتعاليّة في الاسفار الاربعة ، صدر الدين الشيرازي (ت١٠٥٠هـ)، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٩٠م.

١٠٨)حياة الحيوان الكبرى، الدميري محمد بن موسى بن عيسى بن علي (ت ٨٠٨هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت ، ط٢ ، ١٤٢٤هـ.

حرف الخاء

١٠٩)الخطاب القرآنيّ (مقاربّة توصيفيّة لجماليّة السرد الاعجازي)،سليمان عشراتي ،دار العراب للدراسات والنشر والترجمة، نور حوران للدراسات والنشر والتراث ، ٢٠١٢م.

١١٠)الخيال أداة للإبداع، الحسين الحايل، مطبعة المعارف الجديدة ، الرباط ، ١٩٨٨م.

١١١)الخيال عند ابن سينا ومحيي الدين ابن عربي، محمد حسين، دار الكتب العلميّة ، ط١ ،٢٠٢٢م.

١١٢)الخيال مفهوماته ووظائفه، عاطف جودة نصر، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، مصر، ١٩٨٤م.

١١٣)الخيال من الكهف إلى الواقع الإفتراضي، شاكر عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٣٠٦ ، فبراير ٢٠٠٩ الكويت .

١١٤)الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، يوسف الإدريسي، مطبعة النجاح الجديدة ،ط ١، ،٢٠٠٥م.

حرف الدال

١١٥)دائرة المعارف الكتابيّة، وهبة وليم ،دار الثقافة ، ٢٠٠٠م.

١١٦)دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، تصوير دار المعرفة ،١٩٧١م.

١١٧)دراسات في الإجتماع الديني، سامية مصطفى الخشاب، ط٢ ، دار المعارف ، مصر ، القاهرة ،١٩٨٨م.

١١٨)دراسات في الأديان اليهوديّة والنصّرانيّة ، سعود بن عبد العزيز الخلف، اضواء السلف ، الرياض ،١٩٩٧م.

١١٩)دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، حيدر حب الله ، دار الفقه الإسلامي المعاصر، ط١، ١٤٣٢هـ . ٢٠١١م.

١٢٠)دراسات نقديّة في الفكر العربي المعاصر، كامل الهاشمي ،مؤسسة ام القرى للتحيق والنشر ، ط ١، ١٤١٦هـ.

١٢١)دروس في العقيدة الإسلاميّة، مصباح اليزديّ، دار الرسول الاعظم، لبنان ، ط٨، ٢٠٠٨م.

١٢٢)دروس في المناهج والاتجاهات التفسيريّة، محمد علي الرضائي، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤٢٦هـ.

١٢٣)دفاع عن القرآن ضد منتقديه، عبد الرحمن بدوي، القاهرة ، ١٩٩٨م .

١٢٤)دلائل الإعجاز في علم المعاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت٤٧١هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، ط٣، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

١٢٥)دلائل الإعجاز، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني(ت٤٧١هـ)، تحقيق: محمد رشيد رضا، دار المعرفة – بيروت، ١٩٨٢م.

حرف الراء

١٢٦)رسالة في اللاهوت والسياسة، باروخ سبينوزا (ت١٦٧٧م)، ترجمة حسن حنفي، دار التنوير، بيروت لبنان، ط١، ٢٠٠٨م.

١٢٧)رسائل الكندي الفلسفيّة، أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي (ت ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو زيدة ،دار الفكر العربي، القاهرة ،(د،ط)،،١٩٥٥م

١٢٨)الرمزيّة والمثل في النصّ القرآنيّ، كمال الحيدري، تقرير: طلال الحسن، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر – لبنان – بيروت، (د. ط)، ١٤٣٤هـ – ٢٠١٣م.

١٢٩)الّروايّة التاريخيّة في الأدب العربي الحديث، دراسة في البنيّة السرديّة، حسن سالم هندي إسماعيل، دار الحامد للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، ط١ ،٢٠١٤م.

١٣٠)روح الحداثة، طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، ط١ ، ٢٠٠٦م.

١٣١)رؤيويّة الوحي، ابو الفضل ساجدي، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة ، ط١، ٢٠١٩م.

حرف الزاي

١٣٢)الزعيم السياسي في المخيال الإسلاميّ، بين المقدس والمدنس، محمد الجويلي، دار سراس، تونس. ١٩٩٢م.

حرف السين

١٣٣)سايكلوجيّة القصة في القرآن، التهامي نفرة، الشركة التونسيّة للنشر والتوزيع ، ١٩٧١م.

١٣٤)سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)، عبد الرزاق عيد، دار الطليعة

١٣٥)السرد العربي القديم، ضياء الكعبي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت،ط١، ٢٠٠٥.

١٣٦)السرد الغرائبي والعجائبي في الروايّة والقصة القصيرة في الأردن(١٩٧٠-٢٠٠٢)، سناء كامل شعلان، وزارة الثقافة، عمان، ٢٠٠٤م.

١٣٧)السياسة المدينة، ابو نصر محمد بن طرخان الفارابي (ت٣٣٩هـ)،تحقيق: فوزي ميتري النجار ، المطبعة الكاثوليكيّة ، لبنان ، ط١ ، ١٩٦٤م.

١٣٨)سيد المرسلين (صلى الله عليه واله) دراسة تحليليّة للشخصيّة والسيرة المحمديّة في شتى ابعادها الاجتماعيّة والرساليّة والسياسيّة والعسكريّة، جعفر السبحاني، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة ، ط٣ ، ١٤٢٧هـ.

١٣٩)السيرة النبويّة ، مرتضى مطهري، ترجمة :جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة ، ط ٢، ١٩٩٢م.

حرف الشين

١٤٠)شبهات وردود حول القرآن الكريم، محمد هادي معرفة، مؤسسة التمهيد ، ط٤ ، ٢٠٠٩م.

١٤١)شرح نهج البلاغة، عز الدين عبد الحميد ابن ابي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠٤م.

١٤٢) الشفاء – الطبيعيات، ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي، (ت ٤٢٨ هـ)، تحقيق: جورج قنواتي وسعيد زايد ، الهيئة المصريّة العامة للكتاب ،ط١، القاهرة ، ١٩٧٥م.

١٤٣) الشفاء– الإلهيات، ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي، (ت ٤٢٨ هـ)، تحقيق: الأب قنواتي . سعيد زايد ، منشورات مكتبة آيّة الله العظمى المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

حرف الصاد

١٤٤)الصَّاحبي في فقه اللّغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ابن فارس أبو الحسين أحمد (ت ٣٩٥هـ)، علَّق عليه ووضع حواشيه: أحمد حسن بسج، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٤١٧/١٩٩٧م.

١٤٥)الصحاح، الجوهري إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، ط٤، ١٩٨٧م .

١٤٦)صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت٢٥٦هـ) ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، ١٤٠١هـ.

١٤٧)صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري (ت٢٦١هـ)، دار الفكر ، بيروت – لبنان، (د.ط)، (د.ت).

١٤٨)الصورة الفنيّة في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، جابر عصفور، المركز الثقافي العربي،١٩٩٢م.

١٤٩)صورة المجنون في المتخيل العربي منذ العصر الجاهلي حتى القرن الخامس الهجري، وسام حسين جاسم العبيدي، ط١ ، ابن النديم للنشر و التوزيع، دار الرولفد الثقافيّة،٢٠١٦م.

١٥٠)صورة علي بن ابي طالب في المخيال العربي الإسلاميّ، عبيد خليفي ،الدار التونسيّة للكتاب، ط١ ، ٢٠٢١م.

حرف الظاء

١٥١)الظاهرة الدينيّة، من علم اللاهوت إلى علم الاديان المقارن، حمادي ذويب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود ، ط١ ، ٢٠١٨م.

١٥٢)الظاهرة القرآنيّة مالك بن نبي، دار الفكر ، دمشق ، ط ٤، ٢٠٠٠م.

حرف العين

١٥٣)عبد الكريم سروش ،دراسة النظريات ونقدها، مجموعة مؤلفين، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجيّة ،النجف ، ط ١ ، ٢٠٢١م.

١٥٤)عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، زكريا بن محمد القزويني(ت٦٨٢هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

١٥٥)العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن، وحيد السعفي، دار الأوائل – دمشق، ٢٠٠٦م.

١٥٦)العدالة والعقاب في المتخيل الإسلاميّ خلال العصر الوسيط، كريستيان لانغ، ترجمة : رياض الميلادي ، دار المدار الإسلاميّ ،ط ١، ٢٠١٦م.

١٥٧)عدة الأصول، الطوسي محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، مؤسسة ال البيت ، قم ، ١٩٨٣م.

١٥٨)العرب والغصن الذهبي إعادة بناء الأسطورة العربيّة، ياورسلاف ستيتكيفيتش ،ترجمة سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، ٢٠٠٥م.

١٥٩)العقل السياسي العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة ، بيروت ، ط ٤، ٢٠٠٠م.

١٦٠)العقيدة والشريعة، جولد تسيهر، ترجمة: يوسف موسى واخرون ، دار الكتاب المصري ، القاهرة ، ١٩٤٩م.

١٦١)علم أسباب النزول وأهميته في تفسير القران، خالد خليفه السعد، دار الحكمة ، ط١.

١٦٢)العلمانيون والقرآن، أحمد ادريس الطعان، تقديم : نور الدين عتر ، ومحمد عمارة ، دار ابن حزم للنشر والتوزيع– الرياض– السعوديّة ، ط١، ١٤٢٨هـ ، ٢٠٠٧م.

١٦٣)العلمنة والدين، محمد اركون، دار الساقي ، ط ٣ ، ١٩٩٦م.

١٦٤)علوم القرآن، محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلاميّ، ط٩، ١٤٣٣هـ.

١٦٥)العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحيق: الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي ، مؤسسة دار الهجرة – ايران – قم، ط٢، ١٤٠٩هـ.

حرف الفاء

١٦٦)فتنة المتخيل، ج ١ – الكتابة ونداء الأقاصي، محمد لطفي اليوسفي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٢م.

١٦٧)الفردوس والجحيم في المتخيل الإسلاميّ، لطيفة كرعاوي، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط١ ، ٢٠١٤م.

١٦٨) الفصول في الأصول ، الجصاص أحمد بن علي أبو بكر الرازي الحنفي (ت ٣٧٠هـ)، وزارة الأوقاف الكويتيّة ، ط٢ ، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

١٦٩)فضاء المتخيل، مقاربات في الروايّة، حسين خمري، منشورات الإختلاف. شارع الإخوة، الجزائر، ط١، ٢٠٠٢م.

١٧٠)الفكر الإسلاميّ ، قراءة علميّة، محمد اركون، ترجمة هاشم صالح ،مركز انماء القومي والمركز الثقافي العربي ،ط٢ ، ١٩٩٦م.

١٧١)الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد اركون، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت . لبنان ، ط١، ١٩٩٩م.

١٧٢)الفن القصصي في القرآن الكريم، أحمد خلف الله ،مع شرح وتعليق: خليل عبد الكريم، سينا للنشر، بيروت، ط٤، ١٩٩٩م.

١٧٣)في الائتلاف والاختلاف ،ثنائيّة السائد والمهمش في الفكر الإسلاميّ القديم، ناجيّة الوريمي بوعجيلة، دار المدى ،سوريّة ،٢٠٠٤م.

١٧٤)في الشعر الجاهلي، طه حسين، رؤيّة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ط١ ،٢٠٠٧م.

١٧٥)في ظلال العقيدة والاخلاق ، كمال الحيدري، مؤسسة الإمام الجواد (ع) للفكر والثقافة، دار فرقد ، ط١(د ت).

١٧٦)في نظريّة الأدب (من قضايا الشعر والنثر في النقد العربي القديم)، عثمان موافي، دار المعرفة الجامعيّة للطباعة والنشر، القاهرة، د ط ،٢٠٠٥م .

١٧٧)في نقد الإسلام الوضعي، ايمن عبد الرسول ،دراسات في الخروج على النصّ الديني، كنوز للنشر والتوزيع .

حرف القاف

١٧٨)قاموس الكتاب المقدس، بوست جورج، دار الثقافة القاهرة .

١٧٩)القراءات الجديدة للقران الحكيم، قراءات محمد اركون، محمد كنفودي، افريقيا الشرق ، ط ١ ، ٢٠١٥م.

١٨٠)القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، محمد محمود كالو، دار اليمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.

١٨١)قراءات في القرآن، محمد اركون، دار الساقي ، بيروت ، ط١ ،٢٠١٧م.

١٨٢)قراءة دينيّة في قضايا معاصرة، حسان محمود عبد الله، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع –بيروت ، ط١ ، ١٤٣٠هـ – ٢٠٠٩م.

١٨٣)القراءة الاستشراقية للنص القرآني ، دراسة في ضوء النقد المعرفي، موسى خابط القيسي، الشؤون الثقافية العلمية/ وزارة الثقافة،بغداد، ط١، ٢٠١٨.

١٨٤)القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم ، موريس بوكاي، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٦م.

١٨٥)القرآن دعوى نصرانيّة، يوسف درة الحداد، منشورات المكتبة البولسيّة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٢م.

١٨٦)القرآن في الإسلام، محمد حسين الطباطبائي(ت ١٩٨١م)، سازمان تبليغات اسلامى، ١٤٠٤هـ.

١٨٧)القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، محمد اركون، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت ، ط١ ، ٢٠٠١م.

١٨٨)القرآن وإعجازه العلمي، محمد إسماعيل إبراهيم، دار الفكر العربي – دار الثقافة العربيّة للطباعة ، ١٩٧٧م.

١٨٩)القرآن والتلقّي من الإعجاز والمجاز إلى الأسطورة والخرافة، منذر عيّاشي، عالم الكتب الحدي للنشر والتوزيع، إربد–الأردن،ط١، ٢٠١٣م.

١٩٠)القرآن والكتاب نيئة القرآن الكتابيّة، يوسف درة الحداد ،منشورات المكتبة البولسيّة، ٢٠٠٤م

١٩١)القصص القرآنيّ في منطوقه ومفهومه، عبد الكريم الخطيب ،مطبعة السنة المحمديّة ، ط١ ، ١٩٦٤م.

١٩٢)القصص القرآنيّ، محمد باقر الحكيم، مؤسسة تراث الشهيد الحكيم، ٢٠٠٨م.

١٩٣)القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية ، أبو عبد الله محمد بن مكي العاملي (ت:٧٨٦هـ)، تحقيق: عبد الهادي الحكيم ، منشورات مكتبة المفيد، قم – إيران.

١٩٤)قواعد المنهج في علم الاجتماع، إميل دوركايم، ترجمة: محمود قاسم، دار المعرفة الجامعية، مصر ، ١٩٨٨م.

حرف الكاف

١٩٥)الكافي، الكليني محمد بن يعقوب (ت٣٢٩هـ)، تحيق: علي أكبر الغفاري،ط٤، ١٣٦٥ش .

١٩٦)كانت أو الفلسفة النقديّة، زكريا إبراهي، دار مصر للطباعة، (ب ع ط).

١٩٧)كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ابو نصر محمد بن طرخان الفارابي (ت٣٣٩هـ)، قدم له وعلق عليه: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط٢ ،١٩٦٨م .

١٩٨)كتاب الموضوعات، ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن (ت٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ . ١٩٩٥م.

١٩٩)كتاب النفس ، أرسطو طاليس، ترجمة:احمد فؤاد الاهواني ،المركز القومي للترجمة ، القاهرة ، ط٢، ٢٠١٥م.

٢٠٠) كلام محمد رؤى محمد، عبد الكريم سروش، أبكالو للطباعة والنشر، المانيا ، ط ١ ، ٢٠٢٢م.

٢٠١)الكنز المرصود في قواعد التلمود، روهلنج – إشيل لوران، دار القلم – دمشق – سوريا ، ط٢ ،٢٠١٩م.

حرف اللام

٢٠٢)لبنات، عبد المجيد الشرفي، دار الجنوب للنشر–تونس، ١٩٩٤م.

٢٠٣)لسان العرب ، جمال الدين أبي الفضل محمد، ابن منظور (ت٧١١هـ)، دار الكتب العلمية ، ط١ ، ٢٠٠٩م.

٢٠٤)لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، فراس السواح، سومر للدراسات والنشر والتوزيع . قبرص . نيقوسيا، ط٢، ١٩٨٦م.

حرف الميم

٢٠٥)الماء والأحلام، دراسة عن الخيال والمادة، جاستون باشلار، ترجمة : علي نجيب إبراهيم، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، ط ،٢٠٠٧م.

٢٠٦)مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح ، دار العلم للِمَلايين– بيروت، ط١٠، ١٩٧٧م.

٢٠٧)مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، مكتبة وهبة – القاهرة ، ط٧.

٢٠٨)المبادئ التربويّة والأسس النفسيّة في القصص القرآنيّ، شاهر أبو شريخ، دار جرير للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

٢٠٩)مبادئ علم الإجتماع الديني، روجيه باستيد، ترجمة محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ،١٩٥١م.

٢١٠)المبدأ و المعاد، ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي، (ت ٤٢٨ هـ)، مؤسسة الدراسات الإسلاميّة ،طهران، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢١١)المبدأ والمعاد ، صدر الدين الشيرازي (ت١٠٥٠هـ)،دار الهادي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٠م.

٢١٢)متخيل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتب المقدس والقرآن الكريم ، محمد يوسف ادريس، مؤمنون بلا حدود ، ط١ ، ٢٠١٧م.

٢١٣)متخيل النصّوص المقدسة في التراث العربي الإسلاميّ، حمادي المسعودي، دار المعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٧م.

٢١٤)المتخيل في الروايّة الجزائريّة من المتماثل إلى المختلف، أمينة بلعلى، دار الأمل، العاصمة الثقافيّة العربيّة ، الجزائر، ط١،٢٠٠٦م .

٢١٥)المتخيل والقدسي في التصوف الإسلام، الميلودي شعموم، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ، ط ١ ، ٢٠١١م.

٢١٦)محاضرات في الإلهيات، جعفر السبحاني، تلخيص: علي الرباني الكلبايكاني، مؤسسة الإمام الصادق– قم، ١١، ١٤٢٨هـ.

٢١٧)محمد والقرآن دعوة النبي العربي ورسالته، رودي باريت، ترجمة :رضوان السيد ، شرق غرب للنشر ، ابو ظبي ، ٢٠٠٩م.

٢١٨)المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، منصف الجزار، دار الانتشار العربي، بيروت، دار محمد علي للنشر، تونس، ط١، ٢٠٠٧م.

٢١٩)مدخل إلى الأدب العجائبي، تزفتان تودوروف، ترجمة: الصديق بو علام، دار الكلام، الرباط، ط١، ١٩٩٣م.

٢٢٠)مدخل إلى القرآن، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ، ط١، ٢٠٠٦م.

٢٢١)مدرسة الإسكندريّة في الفلسفة والعلم مع ترجمة التساعيّة الرابعة لأفلوطين، فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠٤م.

٢٢٢)المدرسة القرآنيّة، محمد باقر الصدر، مؤسسة الثقلين الثقافيّة ، ط١ ، ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م.

٢٢٣)مراتب فهم القرآن، طلال الحسن، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلاميّة ،دار القارئ للطباعة والنشر ، بيروت–لبنان ،٢٠١٤م.

٢٢٤)المرسل الرسول الرسالة، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٢٢٥)المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلميّة – بيروت، ط١ ،١٩٩٨م.

٢٢٦)المسند، ابن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمد (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: أحمد شاكر – حمزة الزين، دار الحديث ، ط١، ١٩٩٥م.

٢٢٧)المستشرقون، نجيب العقيقي، دار المعارف، القاهرة، ط٤،(د ت).

٢٢٨)مشكاة المفاهيم،النقد المعرفي والمثاقفة، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١ ، ٢٠٠٠م.

٢٢٩)مصادر الإسلام، جون سي بلر، بحث في مصادر عقيدة وأركان الديانة المحمديّة، ترجمة: مالك المسلماني ،(د ط)، جمعيّة الأدب المسيحيّ للهند، ١٩٢٥م.

٢٣٠)المصطلح النقدي في التراث الأدبي العربي، محمد عزام، دار الشرق العربي ، لبنان، (د ت).

٢٣١)معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة، محمد اركون، ط ١،ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي ، ٢٠٠١م.

٢٣٢)معالم تاريخ الإنسانيّة، ويلز ترجمة : عبد العزيز توفيق ، ط٤، الييئة المصريّة العامة للكتاب ، ١٩٩٤م.

٢٣٣)المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، جورج طرابيشي، دار الساقي.

٢٣٤)المعجزة بين الاسطورة والواقع في التفسير القرآنيّ، مؤيد احمد خلف الله، دار الروافد ،بيروت ، ط١ ، ٢٠٢٢م.

٢٣٥)المعجزة في المتخيل الإسلاميّ، باسم مكي، المركز الثقافي العربي ، ط١ ، المغرب ، ٢٠١٣م.

٢٣٦)معجم السرديات، محمد القاضي وآخرون، مكتبة الأدب المغربي، دار محمد علي لنشر، ط١، تونس،٢٠١٠م.

٢٣٧)معجم العلوم الاجتماعيّة، إبراهيم مدكور وأخرون، الهيئة المصريّة للكتاب ،مصر ، ١٩٧٥م.

٢٣٨)معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربيّة، عادل زاير، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت ، ١٩٩٧م.

٢٣٩)معجم الفروق اللغويّة، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري (ت٣٩٥ هـ)، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ومؤسسة النشر الإسلاميّ، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٤٠)المعجم الفلسفي، جميل صلبيا، دار الكتاب العالمي، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٤١)معجم الفلاسفة ، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٦م.

٢٤٢)معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٨٥م.

٢٤٣)معجم المصطلحات العربيّة في اللغة والأدب، كامل المهندس، مجدي وهبة ، ط١، بيروت، م١٩٧٩.

٢٤٤)المعجم المفصل في الأدب، محمد التونجي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م.

٢٤٥)معجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية، مصر ، مكتبة الشروق الدولية، ط ٥ ، ٢٠١١م.

٢٤٦)معجم مصطلحات الأدب، مجدي وهبة، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٤م.

٢٤٧)مفاتيح الغيب، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ .

٢٤٨)المفردات في غريب القرآن، ابو القاسم الحسين بن محمد المعروف الراغب الاصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق: محمد سيد الكيلاني ،دار المعرفة ، بيروت، لبنان.

٢٤٩)المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، جواد علي، ط٢، دار العلم للملايين، بيروت، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٨م.

٢٥٠)مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء المغرب،ط٢، ١٩٩٢م.

٢٥١)مفهوم المخيال عند محمد أركون، محمد الشبة، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط١ ، ٢٠١٤م.

٢٥٢)مفهوم النصّ ، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد ابو زيد ، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع . بيروت ، ط١، ٢٠١٤م.

٢٥٣)المقّدس الإسلامي، نور الدين الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط١ ،٢٠٠٥م.

٢٥٤)مقدمات أوليّة في الإسلام المحمدي الباكر، طيب تيزيني، دار دمشق، ط ١ ، دمشق ، ١٩٩٤م.

٢٥٥)مقدمة في الهرمينوطيقا، دايفيد جاسبر، منشورات الاختلاف، الجزائر ،ط١ ،٢٠٠٧م.

٢٥٦)مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٢م.

٢٥٧)مقدمة في نظريّة الادب، تيري ايجلتون، ترجمة ؛ احمد حسان ، نوارة للترجمة والنشر ، القاهرة ، ط ٢، ١٩٩٧م .

٢٥٨)مقولات حداثيّة قراءة في الجذور ومناقشة في النتائج، سعيد العكيلي، جمعيّة العرفان للثقافة الإسلاميّة ، ط١ ، ٢٠١٤م.

٢٥٩)الملاكة والجن والشياطين في كتب تفسير القرآن، بلقيس رزيقي، قراءة في تاريخ الافكار الدينيّة، الدار التونسيّة للكتاب ، ط١ ،٢٠١٧م.

٢٦٠)من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلاميّ، محمد اركون، ترجمة :هاشم صالح،دار الساقي ،ط١ ،١٩٩١م.

٢٦١)من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر ،المركز الثقافي العربي، ط١ ،١٩٨٨م.

٢٦٢)المناهج التفسيريّة في علوم القرآن، جعفر السبحاني، مؤسسة الامام الصادق (ع)،ط٤ ، ١٤٣٢هـ.

٢٦٣)مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني محمد عبد العظيم (ت ١٣٦٧هـ)، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط٣ .

٢٦٤)منطق الخطاب القرآنيّ، دراسات في لغة القرآن، محمد باقر سعيدي روشن، ترجمة :رضا شمس الدين، ، مركز الحضارة لتنميّة الفكر الإسلاميّ ، بيروت،ط١ ،٢٠١٦م.

٢٦٥)المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، محمد الطوالبة، الان ناشرون وموزعون ، ط١ ، ٢٠١٦م.

٢٦٦)منهاج البلغاء وسراج الأدباء، حازم القرطاجني(ت ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، (د.ط)، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت،١٩٨١م.

٢٦٧)منهج النقد في التفسير، إحسان الأمين، دار الهادي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٧م.

٢٦٨)موجز علوم القرآن، داود العطار ،مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – لبنان، ط٣، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

٢٦٩)موسوعة أساطير العرب عن الجاهليّة ودلالتها، محمد عجينة، دار الفارابي،ط١، بيروت، ١٩٩٤م.

٢٧٠)الموسوعة الفلفسية السوفيتية ، بإشراف روزنتال يودين، ترجمة سمير كرم ،دار الطليعة ، بيروت (د.ط)،(د،ت).

٢٧١)الموسوعة العربية الميسرة، مجموعة من العلماء والباحثين، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، ط١ ، ٢٠١٠م.

٢٧٢)موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين ،بيروت ، ط١ ، ١٩٨١م.

٢٧٣)موسوعة المصطلحات الدينيّة اليهوديّة، رشاد الشامي، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، ٢٠٠٢م.

٢٧٤)موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر، ١٩٩٩م.

٢٧٥)موسوعة علم النفس، أسعد رزوق، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، لبنان ،ط١ ، ١٩٧٩م.

٢٧٦)الموضح عن جهة اعجاز القرآن (الصرفة)، أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي المعروف الشريف المرتضى (ت٤٣٦هـ) ، تحقيق :محمد رضا الأنصاري القمي • مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدسة • ٢٠٠٣م ١٤٢٤هـ.

٢٧٧)الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي(ت ١٩٨١م)، مؤسسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، (د. ط)، (د. ت).

حرف النون

٢٧٨)النار، التحليل النفسي لأحلام اليقظة، جاستون باشلار، ترجمة: درويش الحلوجي، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلاميّة، دمشق، طبعة خاصة ،٢٠٠١م.

٢٧٩)نافذة على الإسلام، محمد اركون، ترجمة : صياح الجهيم ، دار عطيّة للنشر ، بيروت ، ط ١، ١٩٩٦م.

٢٨٠)نبوة محمد التاريخ والصناعة، مدخل لقراءة نقديّة، محمد محمود، مركز الدراسات النقديّة للاديان ، ط ١ ، ٢٠١٣م.

٢٨١)النجاة في المحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة، ابن سينا الحسين بن عبد الله أبو علي، (ت ٤٢٨ هـ)، ط ٢، مطبعة السعادة، القاهرة،١٩٣٨م.

٢٨٢)نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديّة، محمد اركون، دار الساقي ، ط١ ، ٢٠١١م.

٢٨٣)نحو نقد العقل الإسلاميّ، محمد اركون، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ٢٠٠٩م.

٢٨٤)النصّ ،السلطة ،الحقيقة: الفكر الديني بين إرادة معرفة وإرادة الهيمنة، نصر حامد ابو زيد ، المركز الثقافي العربي،ط١ ،١٩٩٥م

٢٨٥)النصّ الديني في الإسلام من التفسير إلى التلقي، وجيه قانصو ، دار الفارابي ، بيروت ، ط٢ ، ٢٠١٧م.

٢٨٦)النصّ القرآنيّ أمام اشكاليّة البنيّة والقراءة، طيب تيزيني، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، ١٩٩٧م.

٢٨٧)نظريات الشعر عند العرب الجاهليّة و العصور الإسلاميّة، مصطفى الجوزو، ط١، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت ، لبنان،١٩٩١م.

٢٨٨)نظريّة النصّ، مترجم ضمن كتاب (دراسات في النصّ والتناصّيّة)، رولان بارت، ترجمة: محمد خير البقاعي، ط١ مركز الإنماء الحضاري ، حلب ، ١٩٩٨م.

٢٨٩)النقد الأدبي الحديث، محمد غنيمي هلال، دار النهضة مصرن القاهرة،(دط)،(دت).

٢٩٠)نقد الخطاب الديني ، نصر حامد ابو زيد ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – المغرب ، ط٣ ، ٢٠٠٧م.

٢٩١)نقد العقل الإسلاميّ عند اركون، مختار الفجاري، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٥م.

٢٩٢)النكت في اعجاز القران ضمن ثلاث رسائل في اعجاز القران، ابو الحسن علي بن محمد الرماني(ت٣٨٦هـ)،تحقيق : محمد احمد خلف الله ورفيقه ،دار المعارف– القاهرة، ط٣، ١٩٥٦م.

حرف الهاء

٢٩٣)الهرمنيوطيقيا والفلسفة نحو مشروع عقل تأويلي، عبد الغني باره، الدار العربيّة للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، ط١، ٢٠٠٨م.

٢٩٤)هل الجنة للمسلمين وحدهم، قراءة في مفهوم الخلاص الاخروي، حسين الخشن، المركز الإسلاميّ الثقافي ، لبنان ، ط١ ، ٢٠١١م.

حرف الواو

٢٩٥)وجهاً لوجه مع الفكر الأصولي، خالد غزال، دار الطليعة للطباعة والنشر،ورابطة العقلانيين العرب ، بيروت ، ط١ ، ٢٠٠٥م.

٢٩٦)الوجودية الدينية،دراسة في فلسفة باول تيليش، يمنى طريف الخولي، مؤسسة هنداوي، ٢٠١٨م.

٢٩٧)الوحي ودلالاته في القران الكريم والفكر الإسلامي، ستار جبر الأعرجي ،دار الكتب العلمية ، ط١ ، ٢٠٠١م.

٢٩٨)الوحي والظاهرة القرآنية، عبدالكريم سروش وآخرون، إعداد: حيد حب الله، الانتشار العربي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٢م.

٢٩٩)الوحي والواقع، حسن حنفي، تحليل المضمون، مركز الناقد الثقافي ، ط١، ٢٠١٠م.

٣٠٠)وظيفة الصورة الفنيّة في القرآن، عبد السلام احمد راغب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر ، حلب ، ط ١ ، ٢٠٠١م.

الرسائل والأطاريح :

١)أثر المنظومة المعرفيّة لعلوم القرآن في تعدد قراءات النصّ القرآنيّ ، ساجد صباح ميس، (رسالة ماجستير)،جامعة كربلاء ،كليّة العلوم الإسلاميّة ، ٢٠١٦م.

٢)اشتغال الرمز الديني ضمن إسلاميّة المعرفة "روايّة بياض اليقين لعميش عبد القادر نموذجاً" ، أسيّة متلف، رسالة ماجستير، كليّة الآداب واللغات ، جامعة حسيبة بن بوعلي – الشلف – الجزائر، ٢٠٠٧م

٣)الحكايّة في المخيال الإجتماعي الجزائري، دراسة سوسيولوجيّة ، شوشان زهرة ،رسالة ماجستير ، جامعة الجزائر بن يوسف بن خده ، كليّة العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة ، ٢٠٠٦م.

٤)الخيال والتخيل عند حازم القرطاجني بين النظريّة والتطبيق، رشيد كلاع، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، ٢٠٠٤/٢٠٠٥م

٥)العجائبيّة في أدب الرحلات رحلة ابن فضلان نموذجاً، الخامسة علاوي، رسالة ماجستير، جامعة منتوري – قسنطينة، ٢٠٠٥.

٦)القراءة الحداثيّة للنص القرآنيّ في ضوء تحليل الخطاب، حكيم سامان ريدي السلطاني، (أطروحة دكتوراه)، جامعة الكوفة – كليّة الآداب، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.

٧)القصص القرآنيّ، إبراهيم محمد بلبول عبده، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر الشريف، القاهرة،١٩٧١م.

٨)المتخيل السردي في الروايّة التاريخيّة، الشيماء البصير، رسالة ماجستير ، جامعة محمد الصديق بن يحي ، كليّة الاداب واللغات ، ٢٠٢٠-٢٠٢١م.

٩)مخيال العنف في الروايّة الجزائريّة المكتوبة باللغة العربيّة دراسة أنثربولوجيّة، كيسة ملاح، (اطروحة دكتوراه) ، جامعة الجزائر ، ابو قاسم سعد الله ، كليّة اللغة العربيّة وادابها ، ٢٠١٧-٢٠١٨م.

١٠)نقد القراءات الحداثيّة القرآنيّة عند آركون مع التأكيد على الفرق بين القرآن الشفهي والتدويني ، قاسم البيضاني، أطروحة دكتوراه ، جامعة المصطفى العالميّة – قم المشرفة، ٢٠١٣م.

المواقع الألكترونيّة:

١) الأسطورة المصطلح والوظيفة، فراس السواح، موقع معابر الألكتروني"http,//www.maaber.org/third_issue/mythology_1.htm "

٢) أنثروبولوجيّة النبوة: الوحي في متخيّل أهل الحديث، جمال لخلوفي، بحث منشور في موقع مؤمنون بلا حدود : www.mominoun.com/

٣) تاريخيّة النصّ الدينيّ وأسبابُ النزول، محمد صنقور: https://www.alhodacenter.com/article/1863

٤) المتخيل الإسلاميّ بحث في المرجعيات، بسام الجمل، مقال منشور في موقع مؤمنون بلا حدود :www.mominoun.com/

٥) مقال بعنوان الدين والافكار الالتقاطيّة (القراءات المتعددة والبدع) منشور في موقع الشيخ مصباح اليزي على الرابط:
http://www.mesbahyazdi.org/arabic/?../lib/ar_porsesh3/ch5_1.htm

٦) المناهج والمنهجيّة – مقاربة تحليليّة في مناهج البحث العامة/١٣، هيثم الحلي الحسيني، بحث منشور في موقع مقالات حول العالم على الرابط:
http://www.alshirazi.com/world/article/2011/770.htm

البحوث والدوريات :

١)الأسس الدِّلاليّة في تحليل النصّوص العربيّة، بحث منشور ضمن كتاب: النصّوص الأدبيّة: دراسة وتحليل، قطر، ١٩٨٣م.

٢)الإبداعي الخيالي، سامي أدهم ،مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ١٩٨٩م،العدد. ٦٤،٦٦.

٣)مناهج المستشرقين في دراسة الفكر الإسلاميّ، حسن عزوري ، مجلة الوعي الإسلاميّ ، العدد ٤٣٨، ٢٠٠٦م.

٤)الإسلاميّات التّطبيقيّة ومهامّ العقل الاستطلاعيّ، عبد المجيد خليقي، بحث منشور في مجلة الأزمنة الحديثة، ٢٠١١م، العدد ٣- ٤.

٥)الحور العين بين المتخيل والتأويل في النصّ الديني، نورة السائحي، بحث منشور في مجلة علامات ، العدد ٤٩.

٦)القراءة الحداثيّة للنص القرآنيّ ، فاطمة الزهراء الناصري، دراسة نظريّة حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف، بحث أُلقي في الندوة الدوليّة حول الحداثة الهويّة والثقافة ، في أبريل ٢٠١١م ، في جامعة محمد الأول – الملكة المغربيّة.

٧)المخيال والوعي الأسطوري التاريخي في فكر محمد أركون، محمد خالد الشايب ، بحث منشور في مجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد١.

٨)مرجعيّة أهل البيت في الكشف عن الجانب الغيبي للقرآن الكريم، حيدر مصطفى هجر، ساجد صباح العسكري، بحث منشور في مجلة المصباح ، العدد الحادي والعشرون ، السنة السادسة ، ٢٠١٥م.

٩)مقاربة محمد أركون للمخيال في قراءة الفكر الإسلاميّ، ضرار بني ياسين، محمد الطوالبة، بحث منشور في مجلة دراسات، العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، المجّلد ٤٨ ، العدد ٣ ، ٢٠٢١م.

١٠)من المخيلة إلى المخيال ، محمد بوال ، دراسة في تاريخ المفهوم ، بحث منشور في مجلة الواحات للبحوث والدرسات ، العدد الثالث عشر ، ٢٠١١م.

١١)النزول اللفظيّ والمعنويّ للقرآن الكريم من وَحْي الحديث المأثور، رضا مؤدّب ، حميد رضا يونسي، بحث منشور في مجلة نصوص معاصرة ، الغدد الثالث والرابع والستون، السنة السادسة عشرة، صيف ٢٠٢١م . ١٤٤٢، وخريف ٢٠٢١م . ١٤٤٣هـ ، ص١٤٢.

١٢)نظريّة الخيال في الفكر الغربي تاريخيّة المفهوم، فلاح شكرجي ،بحث منشور في مجلة صوت الاخر الثقافيّة ، العدد٢٦٥ ، ٢٠٠٩م.

ABSTRACT

It seemed to us that the imaginary has an impact on the understanding of the religious text according to contemporary critical studies, but this impact in that critical direction does not change the religious text, especially the concepts stipulated in the Holy Qur'an nor its fixed facts, but the orbit of influence is located in the field of understanding, Balhaz that understanding varies according to the perceptions of the minds and the amount of diligence, The modernist trend represents a pivotal vision of the imaginary, and then the exclusion of the fixed truth behind the text, and approaching the study of the imaginary in religious thought did not pay attention to it except in late studies, especially in light of the emergence of the human sciences, which formed the imaginary a basic dimension to understand social phenomena and has a role in human knowledge, and with multiple references and premises that dealt with his study through the research of many specialists, In philosophy, history, sociology, psychology, anthropology and literature, efforts have been concerted to establish the subject of the imaginary, and the development of its terms, concepts and methods, leading to many patterns in it, Such as the literary imaginary, and the political imaginary, and the social imaginary, and the religious imaginary, and researchers expanded the circle of the religious imaginary makes sociology, psychology and semiotic product linked to the formation of the imaginary in the religious man and resort to him after the reason for the snarization of religion and the organization of the internal balance of man and make the imaginary an essential component and directed calls to maintain his faith.

That contemporary studies have listed the imaginary of the arena research in the codes of interpretation and topics of the sciences of the Qur'an as well as addressing the concepts of the Qur'anic text, dealing accordingly within the intellectual trends alternated area of Islamic thought to deal with the imaginary and the extent of its effectiveness and presence and obstacles to its work, and in the framework of that

attended the imaginary within the spaces of Arab-Islamic thought and the form of the term problematic within the theses of thinkers through its overlap with other terms, On this basis, these studies sought to activate the role of the imaginary and seek to intensify the area of its influence in Islamic blogs in all their general manifestations and focus on interpretive discourse in particular.

And that one of the most important applications of critical modernist readings manifested in the topics of the sciences of the Qur'an, the revelation was one of the most prominent detectives for contemporary readings, and looked at the revelation of the Prophet as the fruit of the Prophet's awareness of his imaginary power, and those studies dealt with the issue of miracles and imaginary in an approach and illusion of the historical industry of the miraculous issue, and formed the reasons for the descent of an effective organic element in the Islamic imaginary when contemporary readings promised as an industry for religious texts and to consolidate perceptions in the Islamic mind, The Qur'anic stories are considered fictional / mythical discourse, in the sense that what is told to the recipient is not identical to the same fact, but is no longer a fictional / mythical story saturated with illusion, and the claimant of that idea that the addressee in that period at the time of the revelation of the text, has dominated the scene imaginary imaginary character.

Contemporary readings were presented in the interpretation of metaphysical concepts such as the reality of the jinn as being rooted in the cultures of ancient peoples and prevailing beliefs, where whenever a person penetrated into the old and the difference of science believed in the world of the jinn and extracted an imaginary concept of a non-existent being that resulted in an impact and privacy, and the religious imaginary weaved his perceptions of the devil and the role of angels and talk about the details and parts of some Quranic references on which the Islamic imaginary rode from the stories, which serves the Islamic conscience, In addition, angels were assigned roles and functions constructed, and the collective imaginary borrowed these images from other cultures.

In the light of the presentation of the imaginary interpretation of the concept of heaven and hell according to critical studies, it was found that it came in the context of the development of eschatology and ancient pagan myths from Eastern beliefs and seeped into the imagination of the Abrahamic religions and in the pattern of inherited perceptions and beliefs of Judaism and Christianity.

Presenting the image of heaven and hell in Islamic thought is based on eschatological retribution principles based on the divine promise to reward the benefactor and punish the abuser: and that what a person will receive in terms of reward and punishment for heaven or hell is a reward for what he has done in this world.

The continuous repetition of the claim of employing "intertextuality" in all fields of the Islamic conceptual system, and the fact that Islam retained many metaphysical perceptions and beliefs of previous religions and cultures of ancient peoples and seized those concepts in order to build a new ideological system, and did not take the stories of the prophets and the creation of the world and others, but took and intertextuality, the Jewish-Christian Christian angelology without making significant modifications to it.

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
University of Babylon
College of Islamic Sciences

The impact of the system of Qur'anic sciences and interpretation in confronting the religious imagination (Descriptive study)

A thesis submitted by

ABDULLAH ALI HASHIM AL-ZAILI

To

A thesis submitted to the Council of the Faculty of Islamic Sciences - University of Babylon and is part of the requirements for obtaining a doctorate degree in Quranic sciences

Supervised By

Professor (PhD.)

Jabbar Kazem Al Mulla

2023A.D. 1445 A.H.