محكم

تثوير القرآن وتفجير معانيه

محمد أمعارش

باحث مغربي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

ملخص:

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن الدلالة الدينامية الإنتاجية والتوليدية اللانهائية التي تتضمنها أفعال القراءة والفهم في النص الثقافي العربي القديم، تلك الدلالة التي تثبت أن النص والقارئ لا يُعْقَل أحدهما دون الآخر، فهما يتحددان من بنيتهما القصدية ووضعيتهما التضايفية، وليس من أعيانهما المجردة والمعزولة، فكلاهما في هذه البنية والوضعية طالب ومطلوب، وقاصد ومقصود وقارئ ومقروء، يتبادلان الأدوار ويتفاعلان ويتعاونان على بناء الفهم وإحداث الأثر المسمى معنى، ومن ثمة فإن طلب المعنى والحقيقة هو سيرورة مُسَرَّحة في الزمان، ومفتوحة على كل احتمال وإمكان، لتعدد التضايفات بين النصوص وقرائها المختلفين في قوابلهم واستعداداتهم وأنفاسهم وأوقاتهم وأزمنتهم، وهذه التضايفات هي ما ندعوه في التجربة القرائية باندماج الآفاق، والذي بدونه لا يتعين أو يتحقق حدث الفهم، وإليه الإشارة في قول الصوفي ابن عربي عن التضايفات والتعلقات: "مَن أرَدْتَ الوصول إليه لمْ تصل إليه إلا به وبك، بك من حيث طلبك، وبه لأنه موضع قصدك"[1]، ففي البنية القصدية والوضعية التضايفية، يظهر المعنى المطلوب بوصفه أثرا عن حركة تحريرية تخارجية مزدوجة بين النص والقارئ.

لهذا لم تَعتبر الدراسة سؤال القراءة والفهم سؤالا في المنهج والطريقة والقواعد والأبنية والضوابط والتقنيات (لأن سؤال المنهج والآلة في القراءة خاصية خارجانية عن حدث القراءة والفهم)، بل سؤالا في الوجود القرائي نفسه المنسي في هذه الحدود والخطاطات والرسوم، فعلى قدر ما أظهرته مناهج القراءة وتقنيات الفهم من قدرة مدهشة على الوساطة بين القراء والنصوص، وحماية المعنى "المُراد" من الاندثار والضياع والهدر، وحراسة الفهم "المُستقِر" من سوء الفهم، بقدر ما أخفته من رغبة في سدانة وحجابة النصوص، ومن إرادة التحكم في حدث الفهم والقراءة، أي من نزوع قوي نحو الوصاية على العلاقة المباشرة الحية بين النص والقارئ، الأمر الذي ينتهي بالتجربة التحريرية للقراءة والفهم والمفتوحة على الاختلاف وعلى التحول وعلى المجهول، إلى التواري خلف القيود الثقيلة لضوابط القراءة المنهجية والمذهبية، ولقواعد الفهم الصحيح والسليم، ولمرجعيات المعرفة النمطية والنموذجية، التي تحولت جميعها من جسور مفتوحة وقنوات عابرة، إلى سدود وحواجز للمنع والحجب.

وإذ تشتغل الدراسة على تفكيك هذا الإرث الثقيل المانع من الفهم والقراءة المتجددين، والحاجب للنصوص وللقراء معا، فإنها تنجز ذلك لحساب النص والقارئ معا، منظورا إليهما في تَناصِّهما وتَقارُئِهما

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، 1329 هـ، ج 1، ص 41

وتَشارُحِهما، انطلاقا من إعادة استئناف الحوار الذي افتتحه التراث في قضايا العلم والفهم، والتنزيل والتأويل، والرواية والدراية، والنقل والإبداع، والتحجير والتفجير، ووفق شروطنا التاريخية وأفقنا الحاضر، إذ أحكام الوقت جارية على الفهم، لأن القابلية والاستعداد هي حسب الأوقات والأزمنة، فاندرجت الصيرورة الزمنية في تشكيل الفهم والمعنى، "والحكم للوقت لأنه لا يُعطي إلا بحسب القابل، فالقبول وقته، حتى يجري الأمور على الحكمة"[2]. الحُكم للوقت هو ما نحن فيه هنا والآن، والوقت يعطي النصوص التراثية حقائقها فينا، من أفق قابلية العصر واستعداده لاستيعاب أفضل لندائها في التركيب اللغوي لتجربتنا الموسعة عن العالَم، وهذه التجربة تكشف عن الفهم المزدوج والمتبادل بين النص والقارئ (تفاهمهما)[3]، كما تكشف عن التعديل المستمر والتوسيع المتواصل لبنى الإلقاء والتلقي غير المحصورة في زمان دون غيره أو المقصورة على جيل دون جيل.

ولأن القراءة مندرجة في مسار تكوين النص وتوليده الدائم، والفهم مشروع حوار متواصل لا ينقطع، واللغة مسكن الوجود وفيها تتقرر لعبة التكوين والتوليد، فإن الدراسة آثرت خوض هذه اللعبة اللغوية بكل الجدية اللازمة، منصتة للحوار الدائر بين التباسات اللغة وعتمة الوجود.

---

[2] م.ن، ج 4، ص 43

[3] هذا المعنى هو الذي عناه بول ريكور بقوله: «Comprendre, c'est se comprendre devant le texte» ينظر كتابه:

P. Ricoeur, Du texte à l'action, Essais d'herméneutique,II, Coll Esprit/Seuil, Paris, 1986, p 116-117. وأشبه بهذه العبارة ما ذهب إليه ديريدا، من أن القارئ في قراءته النص، يسمح من حيث لا يشعر، للنص بالانكتاب من أفق التجربة القرائية، في ما يعتقد هذا القارئ أنه يقرأ مكتوبا منتهيا، فالنص يطلب اكتمال كتابته بالقراءة، يقول عن القارئ أنه:

«Ayant à mettre en scène, il est mis en scène, il se mis en scène»

J.Derrida, La dissémination, Seuil, Paris, 1972, p 322.

Les amis de la vérité sont ceux qui la cherchent et non ceux qui se vantent de l'avoir trouvée. Condorcet

"الحقيقة في الوجود التلوين، والمتمكّن في التلوين هو صاحب التمكين، ما هو المقابل للتلوين؛ لأنّ الحقيقة تعطي أن يكون الأمر هكذا؛ لأنّ الله كلّ يوم هو في شأن، فهو في التلوين". ابن عربي

"المعرفة نسيان الحقيقة". الشيخ حسام الدين البدليسي

تقديم:

ترتبط أفعال القراءة، في النصّ الثقافي العربي القديم، بمعاني التخصيب، والخصوبة، والإنتاجية، والتوليد، والتكوين؛ بل إنّ في معاني القراءة نفسها من جذرها اللغوي (قَرَأَ) ما يفيد قيام أعراض حدوث تغيّرات، وتفاعلات، واستحالات، في الأرحام المولِّدة، من حيض وإباضة، وتلقيح، وحمل، وولادة، (قرأت المرأة: حاضت، وقرأت الناقة أو الشاة: استقرّ الماء في رحمها، والقَرء: اجتماع الدم في الرحم، وقرأت الناقة: حملت وضمّ رحمها جنيناً، وقرأت الحامل: وَلَدَت، وألقى بطنها ولداً)[4].

فالدورة القرائية هي دورة إنتاجية تبدأ من استعداد الأرحام المولِّدة المعبَّر عنه بالدورة الشهرية، حيث يتشقّق جدار الرحم وبطانته المتجدّدة، ثم قبول هذه الأرحام للإلقاء والتلقّي المعبّر عنه بالإباضة والتلقيح، ثمّ الاستغراق في تدبير التشكّل والتخلُّق في المادة والمدّة إلى المخاض، وهو المعبَّر عنه بالجمع والضمّ، وقطع المراحل والأوقات، والأوان والآجال (القَرء: الجمع، والضم، والحمل، والقَرء: اسم للوقت والأوان، والقارئ: الوقت)، والانتهاء إلى الوضع والولادة، والانفصال والانسلاخ، بخروج الجنين من الإنشاء في ظلمة الغيب إلى التركيب والصورة في نور الشهادة (أقرأت النجوم: غابت، وقيل دنت من الطلوع أو الغروب، ويُقال للغائب قَرْء، وللبعيد قَرْء، وللحمى قَرْء، والقِرْأة: هي الوباء الذي يحلُّ بقوم). واستضافة الوجود خلقاً جديداً (القِرَى: الطعام الذي يُقدَّم للضيوف، والمُقْري: المضيف، وإقراء الضيف: إكرامه وإضافته)، وبهذا الخروج والظهور يسمّى الولد المقروء والمقري منفوساً بعد أن كان ملقوحاً، وأمُّه نُفَسَاء، لتنفيس الرحم وتنفُّس الولد خارج القبضات التكوينية، التي تقلّب فيها في ظلمة البطون؛ أي سقوطه في قبضة الصورة المنفوسة المولَّدة، التي بها

[4]- يُنظَر، في كلّ ما نقلناه من معاني القراءة، هنا وما بعده، مادة (قرأ) في المعاجم العربية: (الصحاح) للجوهري، و(لسان العرب) لابن منظور، و(القاموس المحيط) للفيروز آبادي، و(تاج العروس) للزبيدي، و(المعجم الوسيط) لمجمع اللغة العربية في القاهرة.

سُمّي مولوداً وولداً في عالم الضيافة، ورحم الإضافة، ويُسمّى المَجْلَى، الذي يخرج إليه الولد، ويظهر مولوداً، مَسْقَطَ الرأس، حيث تتقلّب عليه أسماء جديدة يعطي منها بدوره أسماء ويُوَلِّدُها. وأوّل ما يُوَلِّده ويلده أمّه وأبَاه[5]، فاسم الوالد؛ من أمّ وأب، حادث موَلَّد بحدوث الولد، فالولد رَحِمُ الوالد المنشئ له، بعد أن كان الوالد رحماً. والترتيب، هنا، حُكمي اعتباري، لا تعلّق له بالترتيب الزمني بين متقدّم ومتأخّر في العين، فالوالدية والمولودية من المراتب الظهورية النسبية لا الأعيان الوجودية، وبهذه الصفة يكون الوالد والمولود قارئين مقروءين، نافِسَيْن مَنْفوسَيْن، رَحِمَيْن مَرْحومَيْن، يتبادلان الأدوار في الإلقاء، والتلّقي، والإظهار، والظهور، كالقرآن الذي يضمّ ويجمع في رحمه دلالتي فعل القراءة، ومفعولها المقروء، فهو يَقرأ ويُقرأ، فضلاً عن تضمّنه، من حيث اسمه الفرقان، دلالة التفرقة، والتفرّق، والتفريق، عودة به إلى أوّل نزوله منجّماً مفرّقاً؛ فالقرآن موضوع للقراءة، مثلما هو ذات قارئة، يُقرأُ ويُقرأُ به؛ أي إنّه يتحدّد من وضعية القراءة المستضيفة له، وهو متوجّه إليها، ومفتوح عليها، من كونه قرآناً، لا من كونه، فحسب، مضموماً في كتاب، فقد تعيّن الكتاب المنزَّل، ليس فحسب في تنزله؛ بل، كذلك، مما يصير إليه، ويَؤُولُ، وهو القرآن[6].

الولادة، كالقراءة والكتابة، تجعل الزوجين الوالدين يتجاوزان نفسيهما إلى ما يغايرهما من مولودية في عالم جديد يفكّكهما، ويعيد تأسيسهما وضيافتهما، في نظام قرابة جديد يعطيه الولد، فتذهب صورة، وتأتي صورة، ويتوسّع المعنى بالمجاز والإزاحة، فتتحدّد هويّة الشيء ممّا به يختلف هذا الشيء عن ذاته؛ أي أنّه هو

---

[5]- إلى هذا المقام الذي يتولّد فيه الوالد مِن ولده، أشار كثير من الصوفيّة، ومنهم الحلّاج في قوله:

"ولدت أمي أباها إنّ ذا من عجباتي
فبناتي بعد أن كـ ـنّ بناتي أخواتي"

ديوان الحلاج، ويليه أخباره وطواسينه، جمع وتقديم سعيد ضناوي، دار صادر، بيروت- لبنان، 1998م، ص 32

وابن الفارض في قوله:

"وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي"

التائية الكبرى، تحقيق ودراسة عبد الخالق محمود عبد الخالق، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة- مصر، 2009م، ص 240.
والبيت تناص في الصورة مع بيت رهين المحبسين أبي العلاء المعري، الذي ينطق عن موضوعنا الذي نحن فيه:

"وإني وإن كنت الأخير زمانه لآتٍ بما لم تستطعه الأوائل". ديوان سقط الزند، دار صادر، بيروت، 1957م، ص 193

والأمير عبد القادر الجزائري في قوله:

"ولدتُ جَدِّي وجدَّتَه وبعدهمـــــــا أبي تولَّد عن أمـــــي وأيّ أب
وبعد ذا ولدوني بعد كوني أنـــــــا ووالدي توأمـــــان في صُلب
وكنت من قبل في الحجور ترضعني بطيب ألبانـها الأمهات لا ترب"

المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، عناية الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2004م، ج1، ص 39

[6]- تسمية الشيء بما يؤول إليه ويصير بابها واسع في العربية، ومنه تسمية العنب بالخمر في الآية: [إني أراني أعصر خمرا] [سورة يوسف: الآية 36]، والمصير أو التصيير الذي هو المآل مِن معاني التأويل: "هذا تأويل؛ أي مآل". ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت- لبنان، 1329هـ، ج 3، ص 373

الهو أو ما هو، كما في اللفظ العربي للهوية من (الهو)، لا أنّه ما به يتطابق مع ذاته، كما في اللفظ الأعجمي للهوية (Identité) من (Idem) (le même).

ولهذه الإنتاجية الاختلافية، التي يتجاوز بها لفظ القرء معنىً ليدلَّ على غيره، أو آخَرِه، وقد يكون ضده، قيل إنّه من الأضداد في دورة التغيير والاستحالات، فهو الحيض وهو الطُهر منه، وهو الطلوع وهو الغروب (أقرأت النجوم: حان طلوعها أو غروبها)، وهو القرب والتقريب (أقرأت الرياح: دنا وقتها وحان، وأقرأ الأمرُ: قرب)، وهو البعد والإبعاد والتأخير (أقرأ الحاجة: أَخَّرها، وأقرأ العامُ: تأخّر مطره)، وهو الذهاب والارتحال (أقرأ عنه: انصرف، واستقرى البلاد: قطعها واجتازها)، وهو المجيء والرجوع، والعودة والاستقرار، (أقرأ من السفر: رجع وعاد، وأقرأ الماءُ في الحوض: استقرّ، وأقرأت الناقة: استقرّ ماء الفحل في رحمها)، وهو الإطلاق (قَرَأ: لَفَظَ، وألقى، وطَرَح)، وهو التقييد (قَرَّأ المرأة: حبسها للاستبراء، وأقرأت الشيء: حبسته)، وهو الانفصال (أقرأ وتقرَّأ: تنَسَّك، وانقطع، وانعزل، وانصرف، والقرء والقروء: قافية الشعر وفواصله التي تقطّع بها الأبيات)، وهو الاتصال (أقرأ السلامَ، وقرأ عليه السلام: أَبْلَغَه وأَوْصَلَه)، وهو الاطلاع وكشف ما وراء الظاهر من مخبوء، ومُضمَر، وباطن، وكامن (قرأ الكفّ، والفنجان، والعيون، والضمير، والأفكار، وما بين السطور: تكهّن، واستشفَّ، واستنبط، وتأوّل، وأظهر المسكوت عنه الخفي، وفك شفرات الخطاب. تقَرَّأ: تَفَقَّهَ)، وهو المطالعة وتتبّع الظاهر، والكائن، والمصرّح به (قرأ المكتوب: تتبّعه بالعين، أو نطق بكلماته، ومنه الاستقراء المقابل للاستنباط).

لذلك قلنا بالدورية التوليدية الدينامية للقراءة، التي تحتضن في قلبها الصيرورة الاختلافية والغيرية، والحركة والتحريك، والتصيير والذهاب بالشيء من داخل إلى خارج، ومن باطن إلى ظاهر، ومن حال إلى حال، ومن نسبة إلى أخرى من النسب المذكورة.

وإجمالاً لما فصّله النصّ المعجمي اللغوي للقراءة، بدلالات السباق، أو السياق، أو اللحاق (المعاني السابقة، والمعاني السياقية، والمعاني اللاحقة)، يمكننا أن نلحظ أنّ الحقل المعجمي للقراءة يدور على حدث الخلق أو الظهور والخروج، ويحيل على وظيفتين في هذا الخلق هما: وظيفة الإيداع والنقل (Transmission)، ووظيفة الإبداع والتحويل (Transformation)، أو وظيفة إعادة الإنتاج، ووظيفة الإنتاج، كيفما كان الحامل للقراءة، أو موضوعها مِن عالَم، أو إنسان، أو كِتاب، وهي الأكوان، أو الأرحام التي يحدث فيها أو منها تكوين الصور، وإنشاء المقالات والقراءات.

وقد انتهينا إلى هذه الخلاصة للدلالة على أنّ التنازع في أمر القراءة في تاريخها، وبالنظر إلى التشتيت المعجمي للفظها ومعناها، لا يخرج عن أحد اعتبارين لها: أنّها ظهور أمر لاحق على صورة أمر سابق، أو أنّها

إظهار أمر جديد في أمر تليد. الاعتبار الأوّل: قائم على تمجيد معاني النقل، والترديد، والتتبع، والتقليد، في القراءة، والاعتبار الثاني: قائم على تمجيد معاني الإبداع، والاختراع، والتجاوز، في القراءة.

ولعلّ هذه الخلاصة المعجمية هي ما يوضح سبب اختلاف المفسّرين في مسألة فقهية من أحكام الإمامة في الصلاة، تتعلّق بدلالة لفظ (القراءة) الوارد في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه، عن أبي مسعود الأنصاري، عن النبيّ أنّه قال: **"يَؤُمُّ القوم أقرؤهم لكتاب الله، فإن كانوا في القراءة سواء فأعلَمُهم بالسنة..."** إلى آخر الحديث، بَيْنَ من يرى القراءة حفظاً عن ظهر قلب، وحسن أداء صوتي، وترتيلاً، وروايةً، ومن يراها تجاوزاً للحفظ، والرواية، والترتيل، إلى الفهم، والدراية، وفك شفرات الخطاب، والتأويل، فقيل المقصود: أكثرُهم حفظاً، وأجودهم صوتاً وإتقاناً لأحكام التلاوة، وقيل: أكثرُهم تدبّراً، وفهماً، وعلماً بالتفسير وبأحكام التنزيل والتأويل[7]. كلا التفسيرين له ما يسنده من أدلّة وقرائن منفصلة وتفصيلية في أحاديث غير الحديث المذكور، ليس هنا موضع تحرير الكلام فيها. وحَسْبُنا أن نستخلص منها، من أُفُقِنا، أنّ أمر المنازعة الحادثة، في العصر، بشأن القراءة، بين علوم النقل والرواية، وعلوم الرأي والدراية، هو على صورة المسألة الفقهية المذكورة.

إن هذه الإشارات والاستنتاجات الأوّلية من النصّ المعجمي العربي الحامل لإرث ثقافي منتظم في شتاته؛ مجرّد تأمُّلات تفتح طريقاً للبحث، ولا تُغني عن القيام بتفكيك أصيل للفظة القراءة ودلالاتها، من منظورات لسانية معرفية، وأنطولوجية، وأنثربولوجية، تتجاوز التتبُّع الفيلولوجي والإيتيمولوجي لتطوّر الكلمة، واشتقاقاتها، ومجازاتها، وكلّ ما يتعلّق بتأثيل جذورها، إلى إنجاز حفريات في حقلها الدلالي والتصوّري الواسع، وتحليل العلاقات القائمة بين آثار المعاني المخلفة في هذا الحقل، والمغذية، على الدوام، لصيرورات القراءة، وشؤونها في العالم الإنساني؛ إذ يكشف الخزّان المعجمي التاريخي الحركي والدينامي للقراءة عن قدرة معتبرة في تسمية وتعيين الفعل الأصيل للقراءة، بما هي نشاط إنساني يحتضن الاختلاف والإنتاجية، ويحمل بصمات وآثار المعنى المتحوّل المرتحل في اللغة بالمجاز، فبمجازات اللغة واستعاراتها انتظم وجودها، وبها انخرم، كذلك، من حيث هي تجميع، وتفريق، وتشتيت، أيضاً، واللغة كالإنسان، هذا الردمُ الملآن في قوّته بضعفه وهشاشته[8]، قدرتها على التعبير اللانهائي ناشئة من عجزها المتناهي، وفقرها، ومحدودية حروفها وألفاظها، والتباس معانيها، وانزلاقها، وتوالدها، وتواردها، وكذا ميلها وانحيازها (La non-neutralité)؛ بل

[7]- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 2006م، ج 2، ص 36. وعلي بن سلطان محمد القاري، مرقاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح، تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2001م، ج 3، ص 173

[8]- الإنسان عند ابن عربي "ردم ملآن بضعفه وفقره، مع شهوده أصله علماً، وحالاً، وكشفاً"؛ أيّ مع شهود قوّة الصورة الإلهية فيه. ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت- لبنان، 1329هـ، ج 1، ص 276

هي الإنسان الذي انغرس في نشأته مِن خلقه على الصورة وتعليمه الأسماء، معنى التشتيت والتبديد[9]؛ ولهذا كان التعبير بها ظهوراً في حجاب، أو انحجاباً، وإسدالاً للستائر والأردية، ومنها يقع العبور والاعتبار، والاجتياز والمجاوزة، وكان الفهم الإنساني تشتيتاً وبعثرة للعبارة، ومخادعة للحجب، لطلب المخبوء المستور، وجعله منكشفاً ومكشوفاً في حجاب أو مظهر آخر هو الفهم نفسه[10]. فالحجب اللغوية موضوعة أبداً لا ترتفع، ومنها تتمّ القراءة، وبها تتحقّق، وفيها تتقلّب وتتحوّل، وكأنّ القراءة مضاعَفَة للحجاب مِن ظلمة أو مِن نور؛ بل إنّ هذه الحجب هي الإمكانية الوحيدة للمنحجب للظهور والتجلّي حسب المجالي، وعلى قدر استعدادها وقبولها[11].

1- مَجازاتُ القراءة: من الطبيعة إلى الثقافة:

إنّ كلّ الأفعال المعبّرة عن نشاط القراءة وعملها في رفع الحجب من كشف، وتفكيك، وتحليل، وتعليل وتأويل، واستخراج واستنباط، وشرح وتفسير، وتثوير وتفجير، وغيرها من الأفعال الدالة على ما ذكرناه من دلالة القراءة على الظهور والإظهار، والخروج والإخراج، والفَطْر والانفطار، والفتح والانفتاح، تشتغل على الحُجُب المجازية بالحُجُب المجازية، فهي مجاز المجاز، وذاك أنّ الأفعال المذكورة المُشَغَّلة، بوصفها آليات للقراءة، وعملاً لها، انتقلت في النصّ المعجمي من رحم الطبيعة إلى رحم الثقافة، واجتازت السلسلة الإنتاجية للثروات المادية من مياه، وثمرات، ومعادن، وحيوان، إلى السلسلة الإنتاجية للمواد الرمزية من أفكار ومعان؛

---

[9]- يرى ابن عربي أن التقطّع القائم في الحروف العربية لاسم (آدم)، إشارة إلى أصالة التفكك، والانفصال، والتشتُّت، والتبدُّد، في بنية الإنسان، والحادثة له من خلقه على الصورة، ثمّ إنّه من هذه الصورة الإنسانية المتّصلة والمنفصلة وقع الانتظام والانخرام، كذلك، في العالم، يقول: "بالإنسان الكامل ظهر الحكم الإلهي في العالم بالثواب والعقاب، وبه قام النظام وانخرم، وفيه قضى وقدّر وحكم"، إلى أن قال عن حروف اسم آدم: "لَمَّا لمْ يجعل في حروف اسمه حرفاً من حروف الاتصال جملة واحدة، فما في اسمه حرف يتصل بحرف آخر من حروف اسمه، فعلم أن أمره فيه تشتيت لمّا كان لكلّ إنسان من اسمه نصيب، فكان نصيبه من اسمه ما فيه من تشتيت". الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 4، ص 105، وص 155. ويشير ابن عربي إلى أنّه لم يُصَرَّح بالخلافة في القرآن لنبي غير آدم وداود، لِما عليه حروف اسميهما من انفصال كامل، هذا الانفصال المتعيّن على الحقيقة في الكتابة وبالكتابة؛ إذ من الأصل الكتابي المرقوم قرأنا هذا التشتت، أمّا الصوت فلا يعطي هذا التمييز.

[10]- لا يتمّ الفهم عند ابن عربي إلا بالتفتيش؛ والتفتيش طلب الشيء، والسؤال عنه، والبحث عنه أو فيه. ولا يكون التفتيش إلا بتبدّد الذات الطالبة، والموضوع المطلوب المفتَّش فيه، أو المفتَّش عنه، فتكون صورة اجتماعهما في التفتيش مفاتشة، على صيغة المفاعلة من الفتش، كالكشف الذي لا يكون في بنيته القصدية إلا على المكاشفة المتبادلة بين الذات والموضوع، ومثلما يقع التفتيش على الموجود فيقال فتَّش فيه، يقع، كذلك، على المفقود فيُقال فتّش عنه. والخلاصة أنّ الفهم تفكيك مزدوج (بل مثلث)، كفعل البعثرة في الفتش، وفعل التبديد والانتشار في الكشف لحجابي الظلام والنور معاً، وكل هذه المخاطبات تقع من وراء حجاب اللغة. يُنظَر: ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د. ت)، وفيه: "الفهم تفتيش، والتفتيش تبديد، والتبديد لا يكون إلا في الأسماء والأغيار، كما أنّ الحيرة لا تكون إلا فيمن لا يتكيف"، "الفهم يريد العجب، والعجب يريد الكبرياء". ص 304

[11]- يتضمّن الحجاب في دلالته الأنطولوجية إخفاء وإظهاراً معاً، فهو شرط إمكان ظهور وحضور لكلّ غياب، وليس شرط وجود، فمن الحجاب يقع الانكشاف وعليه يقع الكشف، فالمكاشفة محاجبة تتبادل فيها الحجب وتستبدل، ليحدث منها، وفيها، وعنها، الفهم والكشف. والرؤية، كيفما كانت، لا تقع إلا في حجاب، وعلى حجاب، ومن حجاب. أمّا الحُجب نفسها فلا ترتفع بالمرّة، ولا توضع بالمرّة، وعليه، فإنّ الحجاب بقدر ما يعنيه من إخفاء أو ستر، يعنيه كذلك من إظهار أو كشف؛ وبقدر ما يعنيه من كثافة، يعنيه كذلك من لطافة، ومن شفافية. ينظر في ذلك تحليلات كلٍّ من ابن عربي، وهايدغر، لوظيفة الحجاب في العلم والمعرفة والرؤية، وفيها أنّ: "الرؤية حجاب عن المرائي". ابن عربي، كتاب الحجب، مجموع الرسائل الإلهية، تحقيق إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت- لبنان، 1991م، ص 52. "العين لا تقع إلا على الحجاب". ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 1999م، ص 35. "فالحجب لا تزال مسدولة، ولا يُمكن أن يكون الأمر إلا هكذا... فالرؤية حجابية، ولا بُدَّ". ابن عربي، المسائل لإيضاح المسائل، مصدر سابق، ص 46- 47. فالكشف يتضمّن، بالضرورة، حَجباً؛ لأنّه يذهب بصورة، ويأتي بصورة:

«Pour être ce qu'il est le dévoilement a besoin du voilement». Marléne Zarader, Heidegger et les paroles de l'origine, J. Vrin, coll Bibliothèque d'histoire et de la philosophie, Paris, 1990, p. 36.

ولذلك عُدَّت السِّلْسِلة الإنتاجية الثانية، تارةً، توسيعاً للسلسلة الأولى، وامتداداً لها، وتارةً، مضاهاة أو مقابلة وموازاة لها (المقارأة: الموازاة والمضاهاة، وفي حديث أُبَيّ بن كعب، عن سورة الأحزاب: "إنْ كانت لتُقارِئ سورةَ البقرة"؛ أي كانت معادِلة مماثِلة، ومقاربة، وموازية، لها).

والواقع أن التحوّل الإنساني من الطبيعة إلى الثقافة ثَنَّى الفعل القرائي وفَطَرَه، فجعله يدلُّ على معنيين؛ أحدهما أصل في الطبيعة، والثاني مجاز في الثقافة، كما ثنّى، في الآن نفسه، موضوع هذا الفعل وشقّه، فجعل شقّه الأوّل أرحام الطبيعة، والأرض، والحيوان، وجعل شقّه الثاني أرحام النصوص، والكتب، والإبداعات الفنية الإنسانية.

من هنا، نعتبر اسم القراءة، وكذا أسماء أفعالها في تاريخ تحولاتها، غير مقطوعة الصلة بعالمها الأوّل، الذي هو مسمّاها وموضوعها، وأصل وضعها الدالّ على ما يجري في أرحام الطبيعة من حركة خروج، وإخراج، وتخصيب، بفعل أو انفعال؛ إذ الألفاظ والاصطلاحات تستصحب في رحلتها التاريخية، وارتحالها من مجال إلى آخر، كلّ معانيها، ومِنها تُفهم.

تُلاحَظ هذه الديمومة واللاانقطاع في حركة القراءة من العالم إلى النصوص، ومن النصوص إلى العالم، في ما عبَّرت عنه التجارب الثقافية الإنسانية من وجود صلة قرابة بين العالم والكتاب أو النصوص[12]، ومن هذه القرابة، والموازاة، والمضاهاة، أمكننا أن نُعَبِّر عمّا نفعله بالنصوص بما نفعله بالطبيعة، وأن نجعل معاملة أحدهما كمعاملة الآخر، فأحدهما يحضر في الآخر ويستحضره.

لا غرو، إذاً، أن يتوجَّه فعل القراءة إلى الكُتُب بالتوجُّه نفسه إلى الطبيعة، فيفجّر المعاني كما يفجّر المياه، ويثير الأسئلة وظواهر النصوص كما يثير التراب والغبار، ويستخرج الفكرة كما يستخرج المعدن، ويستنبط الدلالة كما يستنبط الآبار، ويسافر في الأرض كما يتصفّح كتاباً (الأسفار هي الرحلات في العالم، وتسمّى الكتب، أيضاً، أسفاراً، والفَسْرُ الذي هو كشف الغطاء والتحوّل في الكلام، والسَّفَرُ الذي هو الخروج من البيوتات، والانكشاف عن المستَقَرِّ، والتحوّل في المكان، بمعنى واحد)[13]، ويقلّب عينيه في الأسطر، ويجول

[12]- يُنظر في ذلك تحليل ألبيرتو مانغيل للعلاقة بين العالم والكتاب، في نصوص أدباء الغرب وفلاسفته، في كتابيه:

Alberto Manguel:

- Une Histoire de la lecture, tr de l'anglais par Cristine le Boef, Actes Sud/Babel, Paris, 2006, p. 239 – 253.

- Le voyageur et la Tour, Le lecteur comme métaphore, trde l'anglais par Cristine le Boef, Actes Sud, Paris, 2013, p. 30.

[13]- من أشهر العبارات الغربية عن فكرة المشابهة بين السفر في الطبيعة والعالم، وقراءة الكتب والأسفار، قول سان أوغسطين: "العالم كتاب، ومن لا يسافر لا يقرأ منه إلا صفحة واحدة"، وعليها نسج ألفونس دولامارتين، فقال: "العالم كتاب، تَفْتَحُ لنا كلّ خطوة فيه صفحة من الصفحات".

بقلبه وباطنه في المعاني، كما يقلّب نظره في الكون، ويفكّ شفرات قوانين الطبيعة، كما يفكّك منطق العبارة، والفكر، والخطاب، ويغذّي الكتاب فكر القارئ وروحه، كما تغذّي الطبيعة والأرض جسم الحيوان، وهكذا، إلى ما لا يتناهى من عبارات المشابهة، وصور المعادلة، والموازاة، والموازنة، والمقارأة، تارةً بين قوانين الطبيعة وقوانين الفكر، وتارةً بين العالَم والعلم، وتارةً بين الأرض والكتاب، وكلّ هذه العبارات هي من مجازات القراءة، التي أثبتت نوعاً من المشابهة في أفعال القراءة، وفي موضوعاتها المادية والمعنوية؛ فقيل قراءة العالَم، واللوحة الفنية، والفيلم السينمائي، والعرض المسرحي، وقيل قراءة الرسالة، والخبر، والكتاب، والنصّ. ومن هذا الاعتبار في الموازاة بين استعارة العالَم واستعارة الكتابة والقراءة، عُبِّر عن أحدهما بالآخر، ومنه صدر قول سان أوغسطين: "العالَم كتاب..." (Le monde est un livre)، وقول ابن عربي: "الوجود كتاب مرقوم"[14]، وهما القولان اللذان عكسهما رولان بارت، فقال: "الكتاب عالَم"[15] (Le livre est un monde…)؛ حيث جُعلت القراءة في المحسوسات والأواني، كما جُعلت في المعقولات والمعاني، وهذا الأمر يجعلنا نعتبر أنّ فضاء الكتابة -كما فضاء القراءة- لم يكن، في الأصل، فضاءً للمعقولات والمفهومات في الأذهان؛ بل أصالته في كونه مجعولاً في المحسوسات، والمواد، والأعيان، التي تباشرها اليد بالتحويل[16].

لعلّ ما أثبتته الأبحاث الأنثربولوجية من حدوث تحوّل في تاريخ البشرية بحصول حدثين عظيمين متزامنين في هذا التاريخ، يتمثّلان في اكتشاف الزراعة، وابتكار الكتابة، أن يضيء ما ذهبنا إليه من الجدل في مجاز القراءة بين الطبيعة والكتابة، وأن نفهم الفعل في أحدهما على نحو فهمنا الفعل في الآخر. ففتح أرحام الطبيعة، التي هي الأرض، بالمحاريث لزيادة المحاصيل، والإنتاج، والتوسُّع في المكاسب، وكذا تربية المواشي والدواجن، مَكَّنَا الإنسان من إحداث نقلة كبرى في حياته، من مرحلة الالتقاط، والصيد، والترحال، إلى مرحلة الاستقرار، وبناءِ المسكن، والعمارة، والتحكمّ في دورة الإنتاج الطبيعي وقوانينها. وفتحُ أرحام التدوين بالأقلام، التي هي محاريث الكتابة، مَكَّنَت الإنسان من إنتاج تاريخه، والخروج من النسيان، وتثبيت ذكره، بتدجين اللغة، وتربية الكلمات بالمجازات والاستعارات[17]، التي ستخلّد في التاريخ ذكره، بعد أن لم يكن مذكوراً، وصارت الطبيعة والإنسان كتابين توءماً مفتوحاً على فعل القراءة بكل معانيه، وهذا الفعل تخصيب للوجود، ومضاعفة له بالتوليد في عالم آخر نسميه زراعة، وفلاحة، وكتابة، وقراءة. الأمر الذي يجعل تأمُّلنا في فعل القراءة يصطدم،

[14]- ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص 104

[15]- R. Barthes, Critique et vérité, œuvres complètes, Ed. Seuil, Paris, 2002, TII, p. 793.

[16]- J. Derrida, De la grammatologie, E. Minuit, Coll. Critique, Paris, 1967, p. 408.

[17]- يحلو لكثير من الكتّاب شديدي الحساسية لأفعال الكتابة الأدبية أن يصفوا عملهم على اللغة والكتابة بتربية الكلمات وتدجينها، فالكاتب في إبداعه اللغوي مربٍّ للكلمات (Eleveur de mots) ينمّيها كما ينمّي الفلاح ثرواته الحيوانية من مواشٍ وطيور.

من جديد، بملاحظة هذا الارتباط البنيوي والجدلي في الحياة الإنسانية بين تنمية الثروة المادية بالزراعة والصناعة، وتنمية الثروة الرمزية باللغة، والكتابة، وسائر الفنون التعبيرية.

إنّ هذا الانفتاح المتبادل في التاريخ بين استعارة الأرض في عمليات قراءة الكتب وفهمها، واستعارة الكتابة والقراءة في معاملة الأرض، وتسمية أقلام الكتابة بمحاريث الفلاحة والزراعة، وتسمية المحاريث بأقلام الإيجاد والكتابة، مدوّنة في النصّ الثقافي المعجمي العربي، كما هي مُفكَّر فيها في النصّ الثقافي الغربي، وإليها اتّجه تفكيك جاك ديريدا، حين حديثه عن الكتابة باستعارة زراعة الأرض، وفلاحتها، وحرثها، فالأثر المسمّى تَلَما (Le sillon)، وهو الخط الذي يحدثه المحراث، قد فتَحَ الطبيعة على الثقافة[18]، مثلما فتح القلمُ في القراطيس تاريخَ الإنسان على القراءة والتذكُّر، وكلا الفتحين إحداث أثر، ومضاعفة أخاديد وأسطر، على سطح ما، بتحويل المحراث والثور في الزراعة من اليمين إلى اليسار، ومن اليسار إلى اليمين، ونقل القلم في الكتابة من اليمين إلى اليسار أو العكس، ونقل العين، وتقليب النظر، في القراءة، مع أنّ ديريدا يرى أن تحويل الثور (Le retour de boeuf) في الزراعة أنسب في وصف القراءة به من وصف الكتابة به[19]، ذاك أنّ الاقتصاد البصري للقراءة بإعمال العين جيئةً وذهاباً في المقروء، "يخضع لقانون شبيه بقانون الزراعة"[20]، بإعمال المحراث في الحقل المزروع. ويثبت من العمل التفكيكي لجاك ديريدا للاستعارات الموظفة في الخطابات الأدبية، والفلسفية، والعلمية، التي منها يقع التعبير عن عالمها، أنّ الفكر الإنساني عامةً مهما سعى إلى الوضوح، وتبديد الغموض والالتباسات، لا يفلت، أبداً، من المجازات والاستعارات التي تخترقه، وتسكن المفاهيم، مثلما تسكن عمليات التفكيك ذاته، ولهذا كان كلّ ما في وسع التفكيك النقدي لديريدا نفسه هو الإنصات لهذه المجازات والاستعارات ومحاورتها، والاعتراف بقدرتها على تفكيك بعضها بعضاً، والإصغاء نفسه مجاز، ومسارُ تفكيك المعنى مسارُ المجاز نفسه.

تجري في العربية نظائر التعبيرات المذكورة عن القرابة بين عالمي الزراعة والتخصيب، والكتابة والقراءة، حيث جاء في الحديث النبوي أنّ **"أصدق الأسماء"** ـالتي تسمى بها الإنسانـ اسم (حارث). وفي الحديث النبوي أيضاً: **"كلكم حارث وكلكم همام"**، والحارث الساعي في الأرض لاكتساب ما به حياته وحياة عياله. وفي القرآن: [نساؤكم حرث لكم]؛ أي للاستنبات والولد. وفي الحديث الموقوف عن عبد الله بن مسعود:

[18]- op. cit, p 407. J. Derrida, De la grammatologie,

[19]- Ibid, p. 409.

[20]- Ibid, p. 408.

"أحرثوا هذا القرآن"؛ أيّ فتشوه، وثوروه، وأطيلوا درسه وتدبُّره وتفقهه. وقال الشاعر رؤبة بن العجاج في شطر بيت من قصيدة: ...والقول منسي إذا لم يحرث. والحرث هنا التذكُّر والذِّكْر[21].

فارتبط الحرث من تأثيله في مدوّنات اللغة وتطوّرها التاريخي، بكلّ هذه المعاني الإنتاجية من استخراج ما في الأرض، وولادة في الأرحام، وتثبيت في الذاكرة، وفهم للكتاب، فعمليات الحرث مبنية على المضاعفة التي في التخصيب، وبها يحصل الاستقرار، والاستمرار، والبقاء في مواجهة تهديدات الموت، والنسيان، والضياع، بانقطاع الحياة، والنسل، والذِّكر، سواء جرت هذه العمليات في أرحام الأرض، أم في أرحام الأمهات الحيوانية، أم في أرحام النصوص والكتابة. فقلم الزراعة في رحم الأرض (المحراث) ما به بقاء حياتهم، وقلم الولادة والنسل في أرحام الأمهات ما به بقاء نوعِهم، وقلم الكتابة في القراطيس ما به بقاء ذِكرهم.

الخلاصة أنّ اللغة، في تعبيرها عن أفعال الكتابة والقراءة بصور الحرث، والزراعة، وتمثّلات التناسل، والولادة، والإنتاج المادي، عامة، قد ناسبت بين عالمي الطبيعة والثقافة، وسمحت للوعي الإنساني بالعبور بينهما، لانعكاس أحدهما في الآخر. وبهذا الانعكاس المتبادل، أمكن للوعي الإنساني أن يضاعف، في التنظير للقراءة، حُجبها ومجازاتها التي تتجلّى فيها، وتحيا بها، والتي صارت بحكم الاصطلاح من أهم مفاهيم القراءة في اللغة العربية من مثل: الاستنباط، والكشف، والتحليل، والشرح، والتفسير، والتأويل، والتبقير، والتثوير، والتفجير، وغيرها، وجميعها من عائلة القراءة، سواء تعلّقت بالأرض، أم بالإنسان، أم بالحيوان، أم بالكتاب.

2- تثوير النصوص وتفجير المعاني:

انتهينا، في ما تقدّم تفكيكه من دلالات أفعال القراءة ومفاهيمها، إلى أنّ القراءة تفكر في موضوعها المقروء على نحو مجازي أو استعاري؛ بل إنّ تاريخ المفاهيم الإنسانية في العلم، والفكر، والفن، والثقافة، عامةً، هو تاريخ مجازات واستعارات[22]، بها يفكّر الإنسان، وبها يحيا[23]. ومن ثمّة لا يستغرب أن يكون تفكير فعل القراءة جارياً على نحو مجازي وتخييلي، مثل سائر أفعال الفكر، بما فيها الفعل الواعي نفسه بهذا التفكير المجازي والناقد له، والمسمّى تفكيكاً وتفكيكية[24].

---

[21]- هذه النقول والروايات والشروح واردة في المعاجم العربية المعتمدة عندنا، والمذكورة سابقاً، مادة: حرث.

[22]- J. Derrida, L'écriture et la différence, E. Seuil, Coll. Tel QUEL, Paris, 1967, p. 134

[23]- من الكتب اللسانية المعرفية التأسيسية في إثبات دور المجازات والاستعارات في بناء وتشكيل رؤية الإنسان للعالم، وإنتاج معرفته بذاته وبمحيطه، وإعطاء معنى لوجوده في العالم، كتاب (الاستعارات التي نحيا بها) (Métaphors we live by)، الذي ألّفه جورج لايكوف بالاشتراك مع مارك جونسون، عام 1980م، وترجمه إلى العربية عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1996م، و2009م.

[24]- للتوسُّع ينظر: علي أحمد الديري، مجازات بها نرى كيف نفكر بالمجاز، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، 2006م.

كان لا بدّ لنا من أن نمهّد لموضوعنا المتعلّق بتثوير القرآن وتفجير معانيه، بالمقدّمات الضرورية الطويلة السابقة، ليتيسر لنا تأطير مفهومي التثوير والتفجير في النصّ الثقافي العربي القديم، ضمن حقلهما الدلالي الدالّ على فعل القراءة، والمشحون بمجازات الأرض، وأرحام الطبيعة، والتخصيب، والخصوبة، والتوليد، والإنتاجية، وضمن مجالهما التصوّري الدالّ على ممارسة تحويليّة موجّهة إلى سطح ساكن لتحريكه، وشقّه، واختراقه، وإحداث أثر ما فيه يكون مصدراً لخروج أمر جديد، وظهوره، وانتشاره.

ومع أنّه لم يتسنّ لعلوم التفسير والتأويل القديمة استثمار الحمولة الدلالية والتصورية لمفهومي التثوير والتفجير، كما تعرضها المدوّنة اللغوية والنصيّة، في تطوير الممارسة القرائية للكتاب والسنّة، فإنّ نظرات القدماء لم تخلُ من إثارة المفهومين، والإشارة إليهما، واستعمالهما في حدود ضرب المثل أو التمثيل الاستعاري لمعاني فهم القرآن ودرسه، دون أن تبلغ بهما مستوى التنظير الاصطلاحي والممارسة التأويلية.

2-1- أسانيد المفهومين:

لفظا التثوير والتفجير، من أفعال القراءة، انتقلا، مع انتقال القراءة، من معجم الطبيعة إلى معجم الثقافة، وقد وردا في مدوّنات اللغة والحديث، وكتب التفسير، والأدب، وعلوم القرآن، للدلالة على ممارسة في الفهم بمعنى التفعيل والتصيير، وتجربة قرائية تحمل كلّ المعاني اللغوية للفظين في دلالتهما على عمليات تثوير الأرض، وتقليبها، وإثارتها للحرث والزرع، وتهيئتها، وإعدادها للإنتاج، وكذا كشف المعادن، التي تحت الثرى، ولعمليات تفجير المياه وعيون الأرض، وثقب الحجارة وخرق التراب لإسالة الماء وإجرائه، وشقّ الأنهار ومدّ القنوات. أمّا المعنى التصوّري الجامع لعمليات التثوير والتفجير، فهو حدث انبثاق وانبجاس للراكد والكامن تحت القشرة السطحية لفضاء ما، بفعل إزاحة وتحريك من محرِّك وانفعال من متحرِّك، ويجري هذا المعنى في الأعيان كما يجري في الأذهان، ومن ثمّة أمكن للغة تحريك دلالات فعلي التثوير والتفجير من أرحام الأرض إلى أرحام النصوص، بوساطة المجازات، التي هي برازخ العبور بين العوالم والأرحام المُوَلِّدَة.

وإذا كان كلّ من فعلي التثوير والتفجير يعنيان في دلالتهما العامة إحداث أثر في مَظهر، فإنّ الفعل الأوّل يعطي هذا الأثر بتحريك الساكن، وإثارة السطح وتهييجه، والفعل الثاني يعطي هذا الأثر بتحرير المنحبس وإظهاره من مكمنه ومخبئه في الجوف والباطن، فهما فعلان مترابطان ومتلازمان، يمهّد الأوّل منهما للثاني؛ الأوّل يَفتح الظاهر، والثاني يُخرج الباطن ويبجسه ويبرزه، الأوّل ينشغل برفع الحجاب، وكشف الغطاء، وإزالة القشرة، والثاني يكشف عن المحجوب، ويظهر اللب والمكنون، ويبعث من المراقد.

وبالعودة إلى الأصول اللغوية والنصيّة للفعلين، وفتح بعضهما على بعض، نجد التداعيات الدلالية الآتية التي يُحمل عليها لفظا التثوير والتفجير:

2-1-1- مفهوم التثوير:

ـ التثوير مصدر على صيغة ووزن (تفعيل) بمعنى التصيير، ومعناه العام جعل الشيء يثور، فإن استعمل التثوير في الطبيعة مقيَّداً بالأرض والتراب كما في الآية التاسعة من سورة الروم: [وأثاروا الأرض وعمّروها]، كان بمعنى الإثارة والتقليب للحرث، والزرع، والغرس، أو لاستخراج المعادن والمياه، وإن استعمل في الثقافة، وقُيِّد بالكتاب والنصوص، كما في حديث ابن مسعود: **"من أراد العلم فليثور القرآن (وفي رواية: فليثر القرآن)، فإنّ فيه علم الأولين والآخرين"**، كان بمعنى قراءته والبحث فيه، ومفاتشة العلماء به في تفسيره، وبمعنى التنقير عنه، والتفكير في معانيه، وبمعنى التفهُّم والاستيضاح. ونجد في المعاجم العربية وكتب التفسير، في تناولها لمادتي: (ثَوَرَ) و(بَقَرَ)، ما يسمح بالتنقّل بحرية بين الزراعة والثقافة، أو بين النشاط المادي للإنسان ونشاطه الرمزي، وهو ما سبق أن أشرنا إليه في تفكيك جاك ديريدا للعلاقة بين تحويل الثور والبقرة في الزراعة لإحداث الخطوط والأخاديد والتلم، وتحويل القلم أو النظر في كلّ من الكتابة والقراءة. ففي تفسير القرطبي لآيات تثوير الأرض، وأحاديث تثوير القرآن، يورد هذه التداعيات الدلالية: "إثارة الأرض: تحريكها وبحثها، ومنه الحديث: **"أثيروا القرآن فإنّه علم الأولين والآخرين"**. وفي رواية أخرى: **"من أراد العلم فليثور القرآن..."**، وفي التنزيل: [وأثاروا الأرض]؛ أيّ قلبوها للزراعة."[25] وفي شرحه لصفة بقرة بني إسرائيل في الآية 71 من سورة البقرة: [إنّها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث]، رَبَط بين معاني البَقْرِ (الشَّق والانشقاق)، والثَّوْرِ (النشر والانتشار)، التي هي أصول تسمية البقرة والثور، (بقر يبقر بقراً، وثار يثور ثوراً) فقال: "قيل البقرة واحد البقر، الأنثى والذكر سواء، وأصله من قولك: بَقَرَ بطنه؛ أيّ شَقَّه، فالبقرة تشقُّ الأرض بالحرث وتثيره، ومنه الباقر لأبي جعفر محمد بن علي زين العابدين؛ لأنّه بَقَرَ العِلمَ وعرف أصله؛ أيّ شَقَّه...، وفي الحديث: "ووَقْتُ المَغرِب ما لَم يَغِب ثَوْرُ الشَّفَق". يعني انتشاره؛ يُقال: ثار يثور ثوراً وثوراناً: إذا انتشر في الأفق، وفي الحديث: **"مَن أراد العِلم، فليثور القرآن"**. قال شَمِر: تثوير القرآن قراءته ومفاتشة العلماء به"[26].

---

[25]ـ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج2، ص 190

[26]ـ المصدر نفسه، ج 2، ص 178

يدل البَقْر على عملية الفتح، والشقّ، وإحداث الصدع في أمر مجموع حتى يرتسم طريق، وينكشف منحجب، سواء تعلّق الأمر بفعل الباقر والحارث من الحيوان، أم بفعل الباقر والحارث من الإنسان، ويقع فعل البَقْر على الأرض، والتراب، والماء، مثلما يقع على الكلام، والعلم، والمعرفة، والنصوص، والأخبار، حيث يتيح فعل البقر انفتاح المبقور، ويحصل للباقر توسُّع في العلم، ويسمّى هذا التوسُّع العلمي والمعرفي تَبَقُّراً، (التبقُّر: التوسُّع في العلم، والباقر: المتوسّع في العلم). وقد ورد في واقعة الإفك أنّ عائشة أم المؤمنين لم تكن تعرف شيئاً عن حديث الإفك "حتى بَقَرَتْ أُمُّ مِسْطَح (بنت خالة أبي بكر الصديق) لها الحديث"؛ أي فتحته، وكشفته، وبسطته، لها[27]، فصارت بهذا البَقْرِ على علم بتفاصيل ما خفي عنها من إشاعة بشأن عِرْضها، وبشأن من تولّوا ترويج الإفك.

بجمعنا للأصول الزراعية والفلاحية المشتركة، التي تشكّل خلفيات تسمية حدث الفهم بها، نجد أنّ الاصطلاح على أفعال قرائية بألفاظ من مثل (الحرث)، و(التثوير)، و(التبقير)، الواردة في الآثار المذكورة كما في أحاديث: **"احرثوا هذا القرآن"، "ثوروا القرآن"، "فبَقَرْتُ لها الحديث"**، يستصحب معه معاني التوليد، والإنتاجية، والصيرورة، بتحصيل جديد، وتوسيع دائرة معلوم، وزيادة محصول، حيث تجعلُ المجازاتُ والاستعاراتُ انفتاحَ أرحامِ النصوصِ على القراءة، كانفتاح أرحام الأرض على الزراعة، فالنصوصُ متشكّلةٌ على صورة الأرض المحروثة، والقارئ متشكّل على صورة الحارث يثير ويستثير، ويشقّ، ويفتح، ويحرّر، ويسقي، ويوسّع.

2-1-2- مفهوم التفجير:

ـ التفجير مصدر للفعل (فَجَّر) على صيغة تفعيل، بمعنى التصيير، ومعناه العام جعل الشيء ينفجر (انفجر مطاوع فَجَرَ)، ويتفجّر (تفجَّر مطاوع فجَّرَ)؛ أي جعله ينبجس، وينبعث بقوة، وبكثرة، وبفجأة، فإن استعمل اللفظ في الطبيعة مقيَّداً بالأرض والماء كما في الآية 12 من سورة القمر: [وفَجَّرْنا الأرض عيوناً]، دلّ على البثق، والنبط، والإنباع، فالتفجير في السوائل: الإسالة، والإجراء، والإفاضة، وفي الجمادات: الشقّ، والتفتيت، والتشظية، والتفكيك، وفي الغازات، والأضواء، والأنوار: الإطلاق، والنشر، والإظهار، والتحرير. وإن استعمل في المعاني الثقافية والمعقولات دلّ على الفتح، والكشف، والإثارة بالبحث، والتحقيق، والتفتيش، واستنباط الجديد، وإخراج الكامن والخفي، ومنه الافتجار في القول أو الكلام، وهو اختراقه من غير أن يسمعه

[27]ـ مجموع الأخبار والنقول والشروح الواردة في هذه الفقرات مستوحاة من معاجم اللغة العربية المشار إليها في إحالة سابقة، مادة (بَقَرَ).

من أحد، أو يتعلّمه، والاستشهاد عليه في المعاجم العربية من قول الشاعر: "يَفْجُرُ القولَ ولم يسمع بـه"؛ أي لم يسبقه إليه أحد.

وفجَّر صيغة مبالغة في فَجَرَ، شُدِّدَ للكثرة، ومنه الفَجْر وهو ضوء الصباح، وسمّي بذلك لانفجاره، وهو انصداع الظلمة عن نور الصبح. والفَجْر، أيضاً، الواضح (طريق فَجْرٌ: أيّ واضحٌ)، والفَجْرُ: تفجير الماء، والمَفْجَرُ: موضع تفتُّح الماء، وفجَرَ الماءَ: شقّ له طريقاً، وفَجَرَ القناة: شقّها. والفَجَرُ في السلوك، والأخلاق، والمعاملات: يستعمل في الحَسَنِ وفي القبيح، وفي الخير وفي الشر، فهو الجود الواسع، والكرم العالي، والمال الوافر (التفجُّر في الخير)، ومنه الفاجر: الكثير المال، والجواد، والكريم. وهو الفسوق والعصيان، والكذب والميل عن العدل والحقّ (الانبعاث في المعاصي)، ومنه الفاجر: وهو الفاسق، والكاذب، والعاصي، والفاجر هو المائل (فَجَرَ الراكب يفجر فجوراً: مال عن سَرجِهِ، فجَرَ عن الحقّ: عدل عنه ومال).

بالبحث في المعاجم العربية، نجد أنّها تعتبر أصل الفَجْر، تارةً، الشَّقّ (تاج العروس للزبيدي، ولسان العرب لابن منظور مثلاً)؛ ومنه تسمّى كلّ تصدّع، أو انبعاث في الخَلْقِ أو الخُلُق، فجْراً. وتارةً، تعتبر أصله المَيْل (الصحاح للجوهري، ومختار الصحاح للرازي مثلاً)، ومنه تسمّى كلّ انزياح، وعدول، وترجيح، وتغليب، فَجْراً كذلك.

وبتأملنا في التداعيات الدلالية لأفعال الفهم من قراءة، وحرث، وتبقير، وتثوير، وتفجير، مجتمعةً في عمل القارئ، والحارث، والباقر، والمثوِّر، والمفجِّر، نجد أنّها تدور جميعها على نواة دلالية مشتركة هي الفتح والشقّ، وتحيل على ممارسة تفكيكية، وتوليدية، وتوسيعية، الهدف منها تحرير الطاقة المنحبسة، وتوجيهها، وتصريفها، لزيادة محصول، وإفادة جديد، وتحصيله.

3- التثوير والتفجير في ممارسة الفهم:

مما قدّمناه من مجازات القراءة واستعاراتها، ومن تصوّر لفعلي التثوير والتفجير الحادثين في ظاهر لإخراج باطنه، أو في معقود لحلّه، أو في مقبوض لبسطه، أو في مرتوق لفتقه، أو في مُتَجَمِّع لتفريقه ونثره، ونشره، وتبديده، أمكن وصف فعل من أفعال فهم النصوص بالقراءة التثويرية، أو بالقراءة التفجيرية، من حيث هي حدث لانبثاق الفهم وانبعاثه من فعل دينامي بدئي أصيل في الوجود هو الحركة في اتجاه الظهور والخروج

من العماء والكمون[28]، ولا تتمّ هذه الحركة إلا بطرفين يصدر عن الأوّل منهما فعل تحريك وزحزحة، ويصدر عن الثاني انفعال تحرُّك وتزحزح عن مركزه، ويكون الحاصل تحرير المنحبس، وجعله ينبجس وينكشف.

باستجماعنا للمعطيات السابقة، التي قدّمها النصّ المعجمي العربي عن القراءة، والتثوير، والتفجير، والتبقير، وربط بعضها ببعض؛ يمكننا أن ننتقل إلى مقاربة مفهوم القراءة التثويرية والتفجيرية لنصوص الكتاب والسنّة، من حيث دلالة هذه القراءة على ممارسة متميّزة في الفهم، تقوم بفتح النصوص على احتمالات دلالتها على ما يتجاوز ظاهر عبارتها المباشرة، التي يتناولها التفسير؛ إذ الفهم، عامةً، قدر زائد على التفسير يحصل بالتأمُّل العميق والدقيق في عبارات النصّ، وتدبُّر معانيه، واستنباط الفوائد والأحكام منه، وهذا المستنبَط قد يدلّ عليه اللفظ والتركيب اللغوي للنصّ، كما قد يدلّ عليه سياق التلفُّظ، وقد تدلّ عليه العبارة الصريحة المقصودة أصلاً في الكلام، كما قد تدلّ عليه الإشارة والتلويحات غير المقصودة قصداً أولياً وأصلياً؛ بل قصداً تبعياً، فيكون المعنى المفهوم للقارئ المثوّر والمفجّر للنصّ، من المعاني الاستلزامية المستفادة من تفاعل تجربته القرائية، وخبرته بالنصوص، مع الاستراتيجيات الخطابية، التي تبني بها النصوص اقتصادها الدلالي.

والمعلوم في الفقه وأصوله أنّ كثيراً من الأحكام الفقهية، التي عليها مدار التشريع مستنبَطة ومولَّدة من إشارات النصوص، مما سُمّي طريق دلالة الإشارة، ومنها اتّسعت دائرة الأحكام، وتفرّعت المسائل والقضايا، ويندرج الاجتهاد الفقهي في هذا النشاط الفكري البشري لفتح النصوص على الإمكانات التدليلية، التي تتضمنها للإجابة عن أسئلة جديدة لقرائها.

وحسبنا هذا التلميح إلى مباحث الدلالة في علم أصول الفقه، وكذا دور الاجتهاد الفقهي في اعتماد الدلالة الإشارية في توليد الأحكام، وتوسيعها، وتفريعها؛ لأنّ الغرض من هذا البحث يتجاوز حصر مفهوم القراءة التثويرية والتفجيرية في إطار التفكير الأصولي الفقهي واشتراطاته في ضوابط الاجتهاد المحكومة بهاجس التقييد، والتقعيد، والتقنين، إلى ما يؤسّس هذا التفكير نفسه من تجربة تحريرية للفهم والقراءة في مواجهة اقتصاد العبارة النصيّة، وندرة الدلالة، والإقرار بالحقّ في توليد النصّ المسكوت عنه، والباطن المفقود من النصّ المنطوق الظاهر الموجود، ومن ثمّة إعطاء شرعية لهذه الممارسة في القراءة والفهم، التي تشقُّ طريقاً في الظاهر مشرّعاً على الرَّحِم التوليدية للاحتمالات والأحمال اللانهائية للنصّ.

[28]- من حيث كون التثوير والتفجير حركة تكوينية وتوليدية، فإنهما يتنافيان مع السكون والجمود؛ إذ "الحركة تكوين، فهي تلوين، ومع السكون لا يكون: كُنْ فَيَكُون (...) ولا تلوين إلا بالحركات، فلهذا يحوي جميع البركات، ولا تُصغ إلى قول من قال وفصل: كل يوم تتلوّن غير هذا بك أجمل". ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 4، ص 374

3-1- الزركشي والتثوير المُجاوِز للتفسير:

يَذْكر بدر الدين الزركشي، في تأمُّله للحديث النبوي: **"القرآن ذلول ذو وجوه محتملة، فاحملوه على أحسن وجوهه"**، وحديث أبي الدرداء: **"لايَفْقه الرجل حتى يجعل للقرآن وجوها"**، وحديث ابن مسعود: **"من أراد علم الأولين والآخرين فليثور القرآن"**، أنّ وجوه القرآن بمعنيين: "أحدهما أن من ألفاظه ما يحتمل وجوهاً في التأويل، والثاني أنه قد جمع وجوهاً من الأوامر والنواهي، والترغيب والترهيب، والتحليل والتحريم، وقوله: فاحملوه على أحسن وجوهه، يحتمل، أيضاً، وجهين؛ أحدهما الحمل على أحسن معانيه، والثاني أحسن ما فيه من العزائم دون الرخص، والعفو دون الانتقام، وفيه دلالة ظاهرة على جواز الاستنباط والاجتهاد في كتاب الله"[29]. أمّا حديث: "فليثور القرآن"، فهو بمعنى "لينقر عنه، ويفكر في معانيه وتفسيره، وقراءته"[30]، والقول بالتفكير في معانيه وتفسيره وقراءته فيه دلالة على أن التثوير تفكير في التفسير، ومناقشة له، وليس تفسيراً بالمعنى الظاهر؛ إذ اعتبر، في موضع آخر، فعل التثوير عملاً زائداً على مجرّد تفسير الظاهر، ونَقَلَ في ذلك قول ابن سبع في **(شفاء الصدور)**: "هذا الذي قاله أبو الدرداء، وابن مسعود، لا يحصل بمجرّد تفسير الظاهر، وقد قال بعض العلماء: لكلّ آيةٍ ستون ألف فَهْم، وما بَقي من فَهْمِنا أكثر، وقال آخر: القرآن يحمل سبعة وسبعين ألف علم ومائتي علم"[31]؛ إذ "فهم كلام الله لا غاية له، كما لا نهاية للمتكلّم به. فأمّا الاستقصاء فلا مطمع فيه للبشر، ومَن لم يكن له علم، وفهم، وتقوى، وتدبُّر، لم يدرك من لذَّة القرآن شيئاً...، ومَن أحاط بظاهر التفسير، وهو معنى الألفاظ في اللغة، لم يكف ذلك في المعاني...، فحقيقة هذا تستمدّ من بحر عظيم من علوم المكاشفة... فمِن هذا الوجه تفاوت الخلق في الفهم، بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير"[32].

هذا الذي ذكره الزركشي، كغيره من علماء القرآن المتقدّمين، يفيد أنّ النصّ القرآني يتضمّن احتياطياً كبيراً، ووافراً، ولانهائياً من الدلالات المحتملة والتوليدية الممتدّة، لا يتمكّن الإحاطة بها بمجرّد التفسير، ولا حصر معرفتها في جيل من القرّاء دون جيل، ولا تتوقّف على النقل، والسماع، والمأثور، من نظرات المتقدمين فحسب؛ إذ الزعم بانسداد القراءة والفهم وتناهيها تعطيل للقوة التوليدية للنصّ القرآني، ولمطلب تثويره، وتدبُّره، والتفكُّر فيه، الذي فيه حظ لجميع القرّاء، ولجميع الأجيال، وهو تنزُّله الدائم على العقول والقلوب. يقول الزركشي: "قال بعض أهل الذوق: للقرآن نزول وتنزُّل، فالنزول قد مضى، والتنزُّل باقٍ إلى قيام الساعة، ومن

---

[29]- بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط3، 1984م، ج 2، ص 163

[30]- نقله محقّق (البرهان) عن (النهاية) لابن الأثير، المصدر نفسه، ج 2، ص 154

[31]- المصدر نفسه، ج 2، ص 154

[32]- المصدر نفسه، ج 2، ص 155 و156

هنا اختلف الصحابة في معنى الآية، فأخذ كلّ واحد برأيه على مقتضى نظره في المقتضى"[33]. فباب التنزُّل مفتوح أبداً، ولهذا كان متنوّعاً، ومتغيّراً، ومتفاوتاً، ومختلفاً، بحسب اختلاف الاستعداد للفهم، ودرجة انفتاح التلقي وديناميته في الشخص، والزمان، والوقت: "فهذه الأمور تدلّ على أنّ في فهم معاني القرآن مجالاً رحباً، ومتّسعاً بالغاً، وأنّ المنقول من ظاهر التفسير ليس ينتهي الإدراك فيه بالنقل، والسماع لا بدَّ منه في ظاهر التفسير، ليتّقي به مواضع الغلط، ثمّ، بعد ذلك، يتّسع الفهم والاستنباط، والغرائب التي لا تفهم إلا باستماع فنون كثيرة"[34].

وعلى هذا، يمكننا أن نقول: إنّ الفهم يتوقَّف على التفسير أوّلاً، لكن لا يتوقّف عنده، ولو صحَّ ما ذهب إليه أهل الجمود على المنقول في التفسير، ممّن تورّعوا عن تثوير نصوص الوحي وفهمها من آفاقهم ومَواطِنهم، "لم يُعْلَم شيء بالاستنباط، ولما فهم الأكثر من كتاب الله شيئاً"[35]. وقد نقل الزركشي رأي السهيلي في تفسير ابن عباس لآية من القرآن: "وهو تفسير يحتاج إلى تفسير"[36]، ثمّ ذكر أنّه "بقي في نفسي من تأويل هذه الآية شيء حتى يُكمل الله نعمته في فهمها"[37].

ويتبيّن مما تقدّم أنّ الفهم مطلب أعلى من التفسير، وإن توقف عليه، فهو تفسير للتفسير؛ إذ يتّجه الفهم إلى سبر غور النصّ وباطنه في علاقته بالمفسِّر، ولا يقنع بمجرّد تفسير الظاهر، الذي يحمل معنى مشتركاً للجميع، وحدّاً أدنى متّفقاً عليه، فالقصص القرآنية، مثلاً، ظاهر تفسيرها أنّها معلومات، وأنباء، وأخبار، عن أقوام مضوا، وباطنها ما تُحْدِثُه من أثر في متلقيها، وسامعها يتجاوز الخَبَرَ إلى الخُبْرِ؛ أي إلى ما يُفهم من هذا الخبَر من تنبيهات الخطاب، ومن ضرب أمثال، ومن عِظات[38]، فحركة الفهم من النصّ الظاهر إلى النصّ الباطن ليست حركة انتقالية في أمكنة أو بينها؛ بل هي الصيرورة القرائية نفسها، من الواقعة الماثلة إلى الوقع الحادث منها، والمسمّى فهماً، وعند الزركشي أنّ الباطن هو الفهم: "الظاهر التلاوة، والباطن الفهم"[39]. فالفهم هو عملية التحريك للاستعدادات الباطنة، والإثارة للقوابل الظاهرة.

---

[33]- المصدر نفسه، ج 2، ص 161
[34]- المصدر نفسه، ج 2، ص 155
[35]- المصدر نفسه، ج 2، ص 163
[36]- المصدر نفسه، ج 2، ص 180
[37]- المصدر نفسه، ج 2، ص 180
[38]- المصدر نفسه، ج 2، ص 169
[39]- المصدر نفسه، ج 2، ص 154

إنّ المُسمّى فهماً أو تنزُّلاً هو حدث ينتج عن عملية اندماج أفق النصّ، وأفق القراءة La fusion des (horizons)[40] بالحوار والمساءلة، اللذين يتضمنهما فعل التحريك المدعو في الآثار تثويراً؛ ولذلك كان التثوير عملية توليدية إبداعية تعكس تجربة القارئ، الذي يحدث فيه وعنده الحديث والمعنى[41]، وأيّ تعطيل لهذه التجربة القرائية المتجاوزة لتفسير الظاهر، هو تعطيل للنصّ عن الوصول إلى قرائه كافةً الضمنيين والمحتملين، وحجر على (وجوهه) الكثيرة، التي يخاطبهم منها مجتمعين وفرادى، وتضييق لواسع ورحب "لا تنقضي عجائبه، ولا يَخْلَق عن كثرة الرد"[42]، ولا معنى للانهائية النصّ وجدّته إلا هذه الدينامية التوليدية المستمرّة بالتثوير المتجدّد للقراءة والفهم من آفاق كلّ قارئٍ وكلّ عصر. وإلى هذا أشار ابن عطية في مقدّمة تفسيره، حين تطرّقه لحديث تثوير القرآن، في قوله الذي عزاه إلى جعفر بن محمد الصادق: "القرآن حجّة على أهل الدهر الثاني، كما أنّه حجّة على أهل الدهر الأوّل، فكلّ طائفة تتلقاه غضّاً جديداً، ولأنّ كلّ امرئٍ في نفسه متى أعاده، وفكّر فيه، تلقى منه في كلّ مرّة علوماً غضّة"[43].

3-2- أبو حامد الغزالي ونقد موانع الفهم التثويري:

ذهب أبو حامد الغزالي في تناوله لحديث ابن مسعود: **"من أراد علم الأولين والآخرين فليثوّر القرآن"**، إلى اعتبار التثوير بمعنى (التَّفَهُّم)؛ أي طلب مزيد فهم بكثرة الاستيضاح، والتساؤل، والاستفسار، وعَدَّ التقيد بتفسير الظاهر، والاكتفاء بالمنقول عن المتقدّمين، مِن حُجُب وموانع الفهم، التي تُعَقِّم أرحام النصوص، وتُجَمِّد أحاسيس القرّاء المطلوبة لتفاعلهم مع المقروء وتَفَهُّمِهم له، وحبْساً للرحمة الواسعة، والشاملة، والسائلة، عن الوصول إلى مواطنها في القلوب. وآخذ على القارئ المحجوب بهذه الموانع جموده بـ: "أن يكون مقلّداً لمذهب سمعه بالتقليد، وحمد عليه، وثبت في نفسه التعصّب له، بمجرّد الاتّباع للمسموع، من غير وصول إليه ببصيرة ومشاهدة، فهذا شخص قيَّده معتقده عن أن يجاوزه، فلا يمكنه أن يخطر بباله غير معتقده، فصار نظره موقوفاً على مسموعه، فإن لَمَع برْق على بُعد، وبدا له معنى من المعاني التي تباين مسموعه، حمل عليه شيطان التقليد حملة، وقال: كيف يخطر هذا ببالك، وهو خلاف معتقد آبائك، فيرى أنّ ذلك

---

[40]- H. G. Gadamer, Vérité et Méthode, tr Etienne Sacre, Seuil, Paris, 1976, p. 146-147.

[41]- يرى ابن عربي أنّ لفظ الحديث، بالإضافة إلى ما يتضمّنه من دلالة صدوره عن متكلّمٍ به، يتضمّن دلالة حدوثه عند السامع المتلقي له: "**وكلّ كلام فإنّه حادث عند السامع**، فمن التأويل ما يكون إصابة لما أراده المتكلّم بحديثه، ومن التأويل ما يكون خطأ عن مراد المتكلّم، وإن كان التأويل إصابة في كل وجه، سواء أخطأ مراد المتكلم أم أصاب، فما من أمر إلا وهو يقبل التعبير عنه". الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، ج 3، ص 453. وإلى هذا الحدوث عند السامع، أشار في قوله: "كما تقول **حدث عندنا اليوم إنسان أو ضيف**، ولا يلزم من حدوثه أنّه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث". فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1980م، ج1، ص 211

[42]- هذه العبارة جزء من حديث مأثور في وصف القرآن، روي بطرق كثيرة، وبألفاظ مختلفة، عن علي بن أبي طالب موقوفاً، وعن عبد الله بن مسعود مرفوعاً.

[43]- أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت- لبنان، 2002م، ص 15

غرور من الشيطان، فيتباعد منه، ويحترز عن مثله، ولمثل هذا قالت الصوفيّة: إنّ العلم حجاب، وأرادوا بالعلم العقائد، التي استمرّ عليها أكثر الناس بمجرّد التقليد، أو بمجرّد كلمات جدلية، حرّرها المتعصبون للمذاهب، وألقوها إليهم. فأمّا العلم الحقيقي، الذي هو الكشف والمشاهدة بنور البصيرة، فكيف يكون حجاباً، وهو منتهى الطلب، وهذا التقليد قد يكون باطلاً فيكون مانعاً... وجمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول إلى الغور الباطن"[44].

يَقْلِب الغزالي، هنا، تلك المعادلة المحافظة والمتحفّظة، التي ترى في توسّع الفهم خارج المأثور والمنقول، تهديداً للنصّ، والإيمان، والورع؛ ليجعلَ تضييق الواسع، ومنع الفهم المتجدّد والمختلف، وحياً من تلبيس شيطان التقليد المهدّد للنصّ، ولمساحة الحقيقة المنفتحة فيه على تجربة الكشف والمكاشفة. فالقارئ بتقليد الأغيار في نتائج قراءاتهم، ومِن آفاقهم واستعداداتهم، قارئٌ محجوب وحاجب غير مَعْنِيٍّ بالتثوير، والتدبُّر، والتفكُّر، التي تطلبها حقيقة النصّ، ولا يمكن أن يخطر بباله معنى آخر غير التوقُّف عند قيد النقل، والاتّباع، والجمود على التقليد.

4- شرعية تفجير النصوص وطلب الفهم الموسّع عند ابن تيميّة:

لا يَسَعُ ابن تيمية، على كثرة ما عُرف عنه مِن توقُّف عند المنقول والمأثور في التفسير، ومِن مُمانَعة في قبول تجارب الفهم المفتوح، والموسَّع، والمتجدّد، لنصوص الوحي، ما لم يكن فيها نقل وإسناد إلى السلف الصالح من القرون الثلاثة الأولى الفاضلة، إلا أن يقرّ، في غير مواقف الجدل مع خصومه من المتكلمين والفلاسفة والمتصوّفة، بحظوظ جميع القراء وحقوقهم في فهم النصّ من آفاقهم، وأن يَعترف بشرعية التفاوت، والاختلاف، والتفاضل اللانهائي بينهم في ذلك. قال: "ومن المعلوم أنّه في تفاصيل آيات القرآن من العلم والإيمان ما يُتفاضل فيه تفاضلاً لا ينضبط لنا. والقرآن، الذي يقرأه الناس بالليل والنهار، يتفاضلون في فهمه تفاضلاً عظيماً... والقرآن مورد يرده الخلق **كلّهم**، وكلٌّ ينال منه على مقدار ما قسم الله له، قال تعالى: [أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقَدَرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق والباطل فأمّا الزبد فيذهب جُفاء وأمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال][45]. وفسّر هذا المثَل المضروب المستعار من الماء والطبيعة للعلم والإيمان[46]، بقوله: "وهذا

---

[44]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مراجعة بدوي أحمد طبانة، مكتبة كرباطة فوترا، سماراغ، أندونيسا، 1952م، ج1، ص 285

[45]- أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض- المملكة العربية السعودية، 1991م، ج 7، ص ص 427-428

[46]- نصادف مرات عديدة، في تأمُّل القدماء تجربة فهم النصوص، لجوءهم إلى معجم الماء والأرض والتخصيب، واستعارتهم الأرحام التخليقية والتوليدية للطبيعة في تمثيل عمليات التعبير الشفهي والكتابي، وعمليات العبور إلى الفهم والقراءة.

مثل ضربه الله - سبحانه - لِما أنزله من العلم، والإيمان، والقلوب التي تنال ذلك؛ شَبَّه الإيمان بالماء النازل، والقلوب بالأودية، فمنها كبار ومنها صغار، وبَيَّن أنّ الماء كما يختلط بما يكون في الأرض، كذلك القلوب فيها شبهات وشهوات تخالط الإنسان، وأخبَر أنّ ذلك الزبَد يجْفأ، وما ينفع الناس يمكث في الأرض، كذلك الشبهات تجفوها القلوب، وما ينفع يمكث فيها"[47]. ثمّ عزّز معنى هذا المثل المضروب في تفاوت القلوب في استعدادها، وقبول أوعيتها وأوديتها للفهم والتلقي، بالمثل المضروب في الحديث الوارد في الصحيحين عن أبي موسى عن النبي -صلى الله عليه وسلّم- أنّه قال: **"مثَل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً، فكانت منها طائفة قبلت الماء، فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها طائفة أمسكت الماء فشرب الناس وسقوا ورعوا، وكانت منها طائفة إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به من الهدى والعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"**[48].

وقد نُقل عن أصحاب ابن تيميّة، أنّه، مع التزامه النقل عن السلف في التفسير، قد يصرف النظر عن كلّ التفاسير، أو يتجاوزها، إن لم ترضه، أو تقنعه، أو لا يجد فيها كِفايَتَه القرائية، ليَطْلُب الفهم بنفسه، ويبيح لنفسه طلب فهم آخر متفرّد، وممكن، وخارج عن كلّ منقول ومأثور، حيث حكى عنه تلميذه ابن عبد الهادي أنّه: "كان - رحمه الله - يقول: ربما طالعت على الآية الواحدة نحو مائة تفسير، ثم أسأل الله الفهم، وأقول: يا مُعَلِّمَ آدم وإبراهيم عَلِّمْني. وكنت أذهب إلى المساجد المهجورة ونحوها، وأمرغ وجهي في التراب، وأسأل الله تعالى، وأقول: يا مُعَلِّم إبراهيم فَهِّمْني"[49].

لا يَنِمُّ تجاوز التفسير بطلب الفهم من الله، في فعل ابن تيميّة هذا، إلا عن عدم اقتناع تامٍّ بالمأثور والمنقول المشترك من القراءات المتقدّمة، على اختلافها وتنوعها، وعن طلب طريق أخرى للحقيقة هي عين الكشف الخاصّ المستقلّ برياضة روحية فوق الرياضة العلمية بالمنقول عن السلف.

هذا الطلب الملحّ للفهم غير المسبوق، أو للكشف الخاصّ، ممنوع في الأصول السلفية، والأقوال الجدلية لابن تيميّة، ومع ذلك، تنفتح له روحه في لحظات الإشراق والأزمة، حينما يُعْيِيه العلم بالمنقول، ولا يستفيد منه إلا فهم (الغير) لا فهمه هو، وعند إدراكه من أفقه المعرفي والنفسي والتاريخي أنّ نصوص الوحي تستشرف كلّ قرائِها المُمْكِنين والمُحْتَمَلين، وأنّها لم تخاطب السلف فحسب؛ بل إنّ فيها احتياطياً من الإشارات

[47]- المصدر نفسه، ج 7، ص 428

[48]- المصدر نفسه، ج 7، ص 428 و429

[49]- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي، العقود الدُّرِّيَّة في مناقب شيخ الإسلام بن تيميّة، دراسة وتحقيق أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحُلْواني، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م، ط1، ص 24-25

والمخاطبات المتجدّدة للفهم، والذوق، والفتح، مدّخراً للاحق وللخلف، وأنّ هذا اللاحق أو الخلف المتأخِّر قد يوفّق إلى ما لم يوفّق فيه سلفه من فهم وفتح. يحكي ابن رشيق المغربي، أحد أخصّ أصحاب ابن تيميّة، عنه في سجنه الأخير، أنّه قال: "قد فَتح الله عَلَيَّ في هذا الحصن، في هذه المرّة من معاني القرآن، ومن أصول العلم بأشياء، مات كثير من العلماء يتمنونها، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي في غير معاني القرآن"[50].

يعترف ابن تيمية، في هذا الإقرار بفتوح النصّ، وامتداد الفهم وتمدُّده وتوسُّعه في الآفاق والعصور بالاختلاف والتنوع، الذي هو بَرَكَة النصّ، بأنّ السلف والسابقين في (القرون الفاضلة) قد يموتون دون أن يحظوا بما سيحظى به الخلف واللاحقون في (القرون المفضولة)، ومنهم ابن تيميّة، مِن فَهْم وفتْح. وفي هذا الإقرار نسف للأصول الجدلية للسلفية القائمة على فهم نصوص الوحي (بفهم السلف الصالح)، ونقض لأطروحة التناهي في المعاني والعلوم، وانسدادها على الخلَف (L'achévement)، والتي سَلَّطَتْها السلفية على اجتهادات المتأخرين، وأدّت دوراً سلبياً خطيراً في حصار الخلف (Le freinage)، والمنع من الإبداع في الفهم، وإيجاب الاتّباع فيه، سواء سُميّ هذا الإبداع الجديد في الفهم رأياً، أم ذوقاً، أم إشارةً، أم تأويلاً، أم قراءةً، لِما يشكله الفهم المتجدّد، والمختلف، والمفتوح، من تهديد لسلطة مؤسسات إنتاج المعنى المستقر، التي يمثلها علماء الرسوم، وسدنة المعرفة، وتقنيو الفهم، الذين وضعوا القواعد والضوابط، ورسموا الحواجز والموانع، لحراسة المعنى الظاهر والحرفي المنقول، وحمايته من التوسعات الاختلافية المنعوتة بالانحرافات، والضلالات، والمُحْدَثات.

الفهم المفتوح والمغاير والمتجدّد، الذي انكشف لابن تيمية من حجاب حبسه، وسجن بدنه، وأطروحاته الجدلية، تعبير منه عن هذا اللاوعي المقموع برسوم المَذْهب، في طلبه تحرير النفس من حبس حجاب النقولات في الفهم، والتي ذكرها بالندم على ما فات من هذا الحبس المعنوي الحقيقي، الذي ضاعت به أوقات، وحُجبت به إشراقات ونفحات ظلّ يطاردها بالجمود على المذهب، والمبالغة في التورّع عن المغامرة بالفهم خارج النقل عن ابن عباس، وابن مسعود، ومجاهد، وسائر السلف.

لقد أعطت لحظة الانقباض في الجسد تسريحاً للروح، ومن ثمّة تحريراً للفهم، واعترافاً بشرعية الانفتاح على جسد النصّ المفتوح، وذوق حلاوة الخلوة به، والاستمتاع بالفهم بحرية أوسع، بعيداً عن رقابة وسلطة الحراسة المذهبية، التي فرضها ابن تيميّة على النصوص، وعلى الفهم.

[50]- المصدر نفسه، ص 25

يسمح السجن لابن تيميّة، وكذا الخلوات المغلقة والمهجورة، بالتفكير المغاير والمفتوح، وبلحظات مراجعة للمقولات النقدية الحاجرة، وتفجير لإطارات النظر المانع من المحاورة الخاصّة للنصوص، وفتحها على آفاق النفس والوقت. كما يسمح جسد النصّ، بذلك، من فتحاته ومَفاجره، للروح بأن تنطلق من قيودها مُسَرَّحة من عقال الجمود والتحفُّظ، وأن ترجع إلى علومها التي فُطِرَت عليها: "ومَن عرَف حقيقة الأمر تبيَّن له أنّ النفوس فيها إرادات فطرية وعلوم فطرية"[51].

4-1- التباسات الخطاب السلفي وازدواجيته:

مع أنّنا لا نعلم مضمون الفتح الفريد في الفهم، الذي سعى إليه ابن تيميّة، أو حصَّله في الخلوات التي ذكرها، مِن أماكن مهجورة، وسجون، فإنّنا نقطع من تقريراته أنّه فَهْم جديد لم يُسبق إليه مِن سلفه، وهذا الفهم غير المسبوق، في النصين المنقولين عن ابن تيميّة، هو: إمّا طلب توليد معنى آخر للنصّ مغاير للمعاني المنقولة في كلّ كتب التفسير التي طالعها ابن تيميّة، وإما توليد معنى لنصٍّ لم يفسّره السابقون أصلاً، سكتوا عنه، أو طلبوا تفسيره فعجزوا، وفي كلتا الحالتين، المعنى في هذا الفهم، الذي يطلبه ابن تيمية، هو -لا محالة- جديد صادر عن الخَلَف، وسكت عنه السلف، أو جهلوه، أو لم ينقله أحد عنهم.

لِمَ لَمْ يسكت ابن تيميّة عما سكت عنه السلف؟ ولِمَ غامر بكلّ أطروحاته في منع تجاوز فهم السلف للنصوص، ليبيح لنفسه، دون غيره من متكلّمة عصره، ومتفقّهته، ومتفلسفته، ومتصوّفته، الدخولَ في رياضة روصحية (الخلوات المهجورة، والتمرّغ في التراب)، وفي تأمُّلٍ عقلي ووجداني (طلب الفتح، وطلب الفهم من مُعَلِّم إبراهيم) لتحصيل معنى آخر ومغاير؟ ولِمَ يبحث عن الانفراد بالفهم، وهو معدود زمنياً ضمن الخَلَف من القرون المفضولة المحجور عليها، في مواجهة سكوت السلف من القرون الفاضلة؟ وكيف أمكنه أن يجمع بين ما أقرّ به في لحظة خلوة مِن شرعية طلب تثوير النصوص، وتفجير معانيها، وتجديد فهمها، وما قرّره في أصول مذهبه، وفي أطروحاته الجدلية مِن التحفُّظ على كلّ فهم ينفرد به الخلف عن السلف ومناهضته، وهو القائل: "وكلّ قول ينفرد به المتأخّر عن المتقدّمين، ولم يسبقه إليه أحد منهم، فإنّه يكون خطأ، كما قال الإمام أحمد بن حنبل: إيّاك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام"[52]؟، وهل يجوز لأحدٍ من الخلف والمتأخرين أن يدّعي أنّه عَلِم مِن نصِّ الوحي، وفَهِم منه معنى خَفِيَ عن السلف والمتقدّمين. والقاعدة السلفية التي يصدر عنها

[51]- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج7، ص 425

[52]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الأوقاف السعودية، ج 1، ص 369

ابن تيميّة تقرّر أنّه لا شيء مُدَّخَرٌ في نصِّ الوحي للخلف لم يكشف عنه للسلف[53]؟ أوَليس القول بمعنى جديد يكشف عنه ابن تيمية في نصّ الوحي، وغير منقول عن المتقدمين، صريحاً بأنّ السلف جهلوه، وعلمه المتأخرون، مع ما في ذلك -حسب المقدمات النظرية لسلفية ابن تيمية- من نسبة النقص، والتقصير، والخطأ، والجهل، والتفريط، إلى الصحابة والتابعين وتابعيهم، و"زعماً بأنّ أهل القرون المفضولة في الشريعة أعلم وأفضل من أهل القرون الفاضلة"[54]؟ وهل من المنطقي أن ينازِع ابن تيميّة كلّ مَن أحْدَثَ معنى، أو فهماً لنص من نصوص الوحي لم يُنقل عن السلف بسنده الصحيح، ثم يرخص لنفسه بإحداث معنى وفهم جديد غير مسبوق، ولا يجد حرجاً في الجمع بين هذين الموقفين المتعارضين؟

تصدر هذه الأسئلة عن فرض وجود انسجام وتماسك في الخطاب السلفي لابن تيميّة، وعلى أساس هذا الانسجام المفترض يقع الاستغراب والتساؤل، فإن أقررنا بأنّ كلّ خطاب يحمل في رحمه عناصر تفكّكه وهدمه، وأنّ هويته تكمن في ما يختلف به عن نفسه، اعتبرنا سلفية ابن تيمية مِن هذا الباب، مِن حيث هي خطاب مُحْدَث مِن خَلَف، موضوعه فَهْمُ فَهْمِ السلف؛ أيّ أنّها هي نفسها فهْم مختلِف. وقد نجيب عن هذا الاختلاف المؤسِّس للأطروحة السلفية لابن تيميّة، بدعوى أنّ ما ناقض أصولها العامّة، ممّا صدر عن ابن تيميّة في مواقف خاصّة، هو استثناء لا يهدم القاعدة أو الأصول، وإنّما يؤكّدها، مثل جواب تلامذة ابن تيمية عن مواقف متفردة لشيخهم شذّت عن القاعدة، كما قد نجيب عن سؤال الاختلاف والتناقض بجواب خصوم ابن تيمية ومنتقديه بأنّ قواعد وأصول سلفيته هي بناءات فكرية محدَثة، لا تُمثِّل فهْم السلف، ولا مواقفه، مثل ما دلّل عليه صاحب كتاب: (**ابن تيميّة ليس سلفياً**)[55]. وقد نجيب جواباً يطرح من الإشكالات أكثر مما يحله، مثل قولنا: إنّ ما فهمه ابن تيميّة من المعاني المُشار إليها، والتي لم يُسْبَق إليها، هي على أصول السلف، وإن لم تنقل عنهم، فينحلّ الإشكال بعدم حصر فهم السلف في القرون الثلاثة الفاضلة، بل تمديده ليشتمل على كلّ القرون المتأخرة، التي يظهر فيها سلفٌ متجلياً في الخلف، أو خلفٌ على صورة السلف، فيكون ابن تيمية نفسه سلفاً يأخذ الخلف عنه فهْمَه على أنّه فَهْمُ السلف المتقدم، وإن لم يَنْقُل عنهم قولاً في المسألة، فإنّه نقل أصولهم وطريقتهم في الفهم، وسلامة فطرتهم، وبُعدهم عن الأهواء والأغراض، فنُجَوِّز بذلك أن نَعُدَّ السلف قرون الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ثمّ "مَن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين"، فمن انتسب إلى السلف منهجياً كان منهم، وإن تأخر به الزمان، ومن ثمّ يجوز، في منطق هذا الجواب، نسبة السلفية إلى السلف بحكم الانتساب

[53]- مما تواتر نقله في كتب السلفية، قول إبراهيم النخعي: "لمْ يُدَّخَر لكم شيءٌ خُبِّئَ عن القوم لِفضْل عندكم". لذلك كان سلوك سبيل السلف الصالح في هذا الفهم للسلفية هو القول بما قالوا، والسكوت عمّا سكتوا عنه، والوقوف حيث وقفوا، وعدم المجازفة بطلب ما لم يطلبوه من فهم ورأي.

[54]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج4، ص ص 156-157

[55]- منصور محمد محمد عويس، ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، 1970م.

المنهجي، وليس الانتساب الزمني فحسب، الذي قد يَبعد عن مجرد معنى الاتباع، والسير على الأثر والنهج، ليعني الاستنساخ الحرفي، كما يعني التناسخ والحلول والاتحاد بدعوى تجسد سلفٍ في خلف، وكأنّ الانتساب المنهجي إلى السلف يبيح نسبة الفهم المذهبي، والموقف السلفي المحدَث من الخلف، إليهم، ولذلك نجد لابن تيمية سلفاً في طلب ما طلبه من فهم آخر مباشر من الله "مُعَلِّم إبراهيم" في السماء؛ إذ أعياه طلبه في الأرض، فقد "كان يستشهد بقصة معاذ بن جبل وقوله لمالك بن يخامر: إنّ العلم والإيمان مكانهما من ابتغاهما وجدهما، فاطلب العلم من أربعة، وسمّاهم، فإن أعياك العلم عند هؤلاء، فليس هو في الأرض، فاطلبه من مُعَلِّم إبراهيم"[56].

كما نجد لابن تيمية، كذلك، من الأقوال ما يتوسع به مفهوم السلف ليتجاوز الحقبة التاريخية المعروفة بصدر الإسلام، ويشتمل على كلّ الأزمنة المتأخرة إلى قيام الساعة، ما دامت فيها طائفة تنتسب مذهبياً ومنهجياً إلى السلف، وتُعَظِّم أقوالهم وعلمهم وتَأتَمُّ بهم. يقول ابن تيمية: "لا عيب على من أظهر مذهب السلف، وانتسب إليه، واعتزى إليه، بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق، فإنّ مذهب السلف لا يكون إلا حقاً"[57]، فيدخل السلفي (المنسوب إلى السلف)، أو المُتَسَلِّف (المنتسب إلى السلف) ضمنياً في مسمّى السلف، وإن تأخر به الزمان.

لعل الجواب المذكور هو الذي يُشَرِّع، في الأطروحة السلفية وغيرها من أطروحات الحركات الإسلامية، لازدواجية الخطاب في المناظرة والجدل؛ إذ تَحْصُر الحُجِّيةَ السلفيةَ في القرون الثلاثة الأولى الفاضلة، مع أنّ هذه القرون تضمّ أسلافاً؛ أي اختلافاً، ثمّ ترخص لنفسها في بناء اختيارات وانتقاء سلف دون سلف، مع إفادة هذا الاختيار ما يخالف أطروحته، وهي أنّ هذا السلف في مجموعه صدر عنه التشابه، والاتفاق، والتطابق في الفهم، والإجماع المطلق، والانسجام التام في التلقي! كما يجعل فهم المتسلف المتأخر في الزمان حجةً على أنّ هذا الفهم هو فهم السلف، وهو مراد الله ورسوله، وإن تأخر التعبير عنه في الزمان، وبهذا يضيق مفهوم السلف تارة ليقتصر على حقبة زمنية محدودة، تنتهي بموت آخر أتباع التابعين، سنة 220هـ، أواخر الدولة الأموية، كما قد يضيق أكثر بزيادة قيد "الصالح" لتنقيح هذه الحقبة وتطهيرها، بإقصاء عدد ممّن عاش فيها ممّن تعدّهم السلفية غير صالحين، وقد يتسع ليشتمل على من تعدّهم هذه السلفية على منهاج السلف ومذهبه، وإن تأخروا عنهم بقرون وعصور. لذلك لا يستقيم في الخطاب السلفي، ومعه خطاب الحركات الإسلامية، ضابط دقيق لمفهومها عن العصور الذهبية والفاضلة للإسلام، التي تريد استرجاعها ومحاكاتها فهماً، وسلوكاً، وحضارةً، وعلماً، والدعوة إليها، فهي؛ إذ تحتجّ بعصور الصحابة والتابعين على كمال الإيمان،

[56]- ابن عبد الهادي، العقود الدُّرِّيَّة...، مصدر سابق، ص 25

[57]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 4، ص 149

والعلم، والعمل، وتَعدّ ما بعدها عصور انحراف عام عن منهجهم، ترجع، عند المناظرة في أسباب التقدم والتخلف والحضارة والعلم، إلى تمديد هذه العصور الزاهية إلى فترات ظهور العلوم في أرض الإسلام، وتوسّع رقعته الجغرافية، وانتصاراته العسكرية والحضارية في العصرين الأموي والعباسي، وما بعدهما، تارةً بالقفز على فترات تاريخية وشطبها، وتارةً أخرى بإدماج أزمنة متأخرة فيها، ما يبرز في الخطاب السلفي، ومعه خطاب الحركات الإسلامية توجّهاً انتقائياً وتجزيئياً مضطرباً، يكشف عن أزمة عميقةٍ في الوعي التاريخي بقضايا التقدّم والتغيير، وعن تخبّط في مسائل الفهم الإنساني، وتطوّر العلوم والمعارف والأحكام، ومناهج الاستدلال والتفسير والتأويل. فهو؛ إذ يفر ممّا سمّاه نسبة الجهل، والقصور، والنقص، والخطأ إلى السلف، يسقط في ما هو شرّ منه مِن دعوى عصمة فهْم السلف وعلْمِهم، وإنزال أقوالهم منزلة الوحي، مع ما يترتّب على ذلك من إشراك هذا الفهم أو العلم في الرسالة، وجعله في حكم الكتاب والسنة، وبمرتبة المقدس الديني، الذي لا ينبغي الخروج عنه بفهم، أو علم، أو رأي مستحدث في الزمان المتأخر، الذي سَرَتْ إليه أحكام (الجاهلية) والكفر العام، كما في كتاب (**جاهلية القرن العشرين**) لسيد قطب.

الغرض من إيراد هذه الأسئلة والأجوبة، في موضوعنا المخصص لفحص مدى شرعية الفهم المتجدد بالتثوير والتفجير، ليس نقد الأطروحة السلفية في ما عرضته من ضرورة التزام فهم السلف والتقيّد به في التفسير؛ بل نقد ما اعترضت عليه من توسع في الفهم، الذي يأتي بعد تفسير الظاهر، ومناقشة ماضيّقته على المخالف وعلى الآخرين من حقّ في الفهم المفتوح والمتجدد؛ أي في نقد هذا الفهم الذي يمنع الفهم الآخر ويقمعه؛ إذ اعتراض طريق الفهم الآخر المغاير لا يستقيم وتوجّه النص إلى كلّ قرائه المخاطَبين منه على تفاوتهم في الاستعداد والقبول، وهو عيْنُ التحكّم في النصوص، وفي مبادرات السلف نفسه إلى الفهم المختلف، والمتغاير، والمتنوع تنوّع أفراد السلف، وهو، أيضاً، عيْن المخالفة لنهج السابقين في الحثّ على حرث القرآن وتثويره، وتدبر نصوص الوحي مِن كلّ المخاطَبين بها في مختلف العصور، ومِن كلّ آفاقهم، وعيْن المصادرة على الفهم، من حيث هو تجربة توليدية وإنتاجية وتفاعلية تتجاوز مجرّد نقل تجارب الغير، واستنساخها، واجترارها، وتكرارها بالمطابقة، وإلا فلم يكن النص صالحاً لكلّ زمان ومكان، ومخاطِباً كلَّ استعداد وفهم، وكان محدوداً بفهم المتقدم، ومحصوراً فيه، ولم يكُن لأحد من الخلف أن يستنبط أو يتدبّر، ويصير هذا الفهم نفسه مانعاً وحاجباً للفهم.

إنّ استشكالنا للأطروحة السلفية لابن تيمية واقعٌ من جهة الإقصاء والحصر والتضييق في الفهم، لا من جهة التحديد، والتدقيق، والتحرير في أسانيد التفسير ونقوله عن أهل العلم به مِن السلف؛ أي أنّ النقاش معه ليس في ما أثبته من نسبة العلم بالتفسير، وكل خير، وفضل، وشرف إلى السلف؛ بل في ما سلبه عن الخلف من الفهم، وما نسبه إليهم من الجهل، والابتداع، والضلال، والانحراف في طلَبِهم الكشف عن معاني النصوص،

ورؤيتها مِن آفاقهم، ومِن أنفسهم، كما تدلّ على ذلك الآية القرآنية 53 من سورة فُصلت: [سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق] والسين والفعل المضارع هنا للتسويف والتجدّد في المستقبل والزمان القادم، حتى إنّه قيل، بناءً على ما تقدّم: "إنّ الزمان خير مفسّر للقرآن"، وإنّ الحُكم للوقت في إظهار ما خفي عن الناس من فهم في الأزمان السابقة، ولو كان فهم القرآن منتهياً في زمان السلف، ومتوقفاً عندهم، ومكتملاً فيهم، للزم منه أن النصّ القرآني متناهٍ بالفهم المحدود في الزمان، ولانقضت عجائبه، خلافاً لما صحّ من أحاديث في اتساعه، وعدم تناهيه في توليد المعاني المتجدّدة، والدلالات الجديدة.

وإذا كان الفهم ثمرة تفاعل بين القارئ والنص، وهو المراد بالتدبر، والتفقه، والتأويل، والاستنباط، ورؤية الآيات في الآفاق والأنفس، كما وردت بها الاصطلاحات الشرعية، فإنّ التفسير الظاهر المأثور لن يكون إلا قاعدة الفهم وأرضيته، وليس منتهاه وغايته، وليس كلّ إتيان بفهم متجدّد، ومعنى جديد غير مسبوق للنصوص، يلزم عنه إزراء بالسلف، وتنقيص منهم؛ بل إنّ الإزراء بالسلف هو في تحميلهم ما لا طاقة لهم به من مطلقيّة الفهم، والعلم، والفضل، والخير، التي يدخلون بها دائرة المطلق، والعصمة، والقداسة، ويصير بها فهمهم ضمن حدود نصوص الوحي نفسه[58].

على أنَّنا نتخذ من مبادرة ابن تيمية إلى الفهم المغاير المجاوز للمأثور في كتب التفسير ومقالات المتقدمين في معاني النصوص، طلباً للفتح الخاص في الفهم، حجّةً لتأكيد ما استندنا إليه مِن أنّ القول في التفسير هو غير القول في التثوير والتفجير، وأنّ التثوير والتفجير مستوى ثانٍ من الفهم لا يشترط فيه النقل والأثر عن السلف، بل الفتح الخاص؛ لأنّه يطلب القارئ المتفاعل وأثر القراءة فيه، ويجعل الفهم حدثاً ثورياً منفرداً، وتجربة حية ومعيشة لا تمنع غيرها من التجارب، كما لا يمنع فَهْمٌ فَهْماً. وفي هذا العلم الآخر، قال الخطيب البغدادي: "فإن العلم هو الفهم والدراية، وليس بالإكثار والتوسع في الرواية"[59].

وقد يُثَوَّر هذا العلم بالعقل، الذي هو آلة النظر والفكر، فيكون الفهم عيْنَ المراد بالحكمة في الآية: [يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتَ الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وما يذَّكَّر إلا أُولُوا الألباب][60]، وهو ما ذهب إليه شريك

[58]- تذكر روايات السنة أنّ الصحابة لم يكونوا مخصوصين بوحي في الفهم دون الناس، فقد سُئل علي بن أبي طالب: "هل عندكم كتاب؟ قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة". عن أبي جحيفة، كتاب العلم، باب كتابة العلم، صحيح البخاري، الحديث 111

[59]- أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1983م، ج 2، ص 174

[60]- سورة البقرة: الآية 269

بن عبد الله في تفسيره الحكمة في الآية على أنّها الفهم[61]. كما قد يُفَجَّرُ هذا العلمُ بالقلب، الذي هو آلة الشعور، والوجدان، والإلهام، وفيه قال مالك بن أنس: "إن العلم ليس بكثرة الرواية، إنما العلم نور جعله الله في القلب"[62].

4-2- من تمجيد التفجير إلى تأبيد التحجير:

يتعايش داخل الخطاب السلفي لابن تيمية خاصة الاعترافُ المبدئي بشرعيّة تفجير معاني النصوص، والحَجْر، في الآن نفسه، على ممارسته، والخوض فيه؛ إذ يتحدّد التفجير عنده في أنّه حقّ للسلف، وليس للخلف إحداث معنى جديد ما لم يكن مستنداً إلى نقل عن السلف، وسماع عن القرون الثلاثة الأولى الفاضلة؛ أي أنّ معيار قبول تفجير معاني النصوص يستند إلى مفهوم الزمانية السلفية المحصورة في ثلاثة قرون. والأصل أنّ الجذر الطبيعي والزراعي للتفجير -كما تعرفناه سابقاً- يفتح الحَجْر، ويُخرج المحبوس من قيد الزمانية الطبيعية، ويجعله خارج القبضة الحاجرة. لا يكسر التفجير الطوق، والأغلال، والمحابس، ويفتح الطاقات المحبوسة فحسب، وإنما يفتح الزمانية، أيضاً، على اللانهائي، مثلما يَفتح النص على الفهم المتجدّد، ويُحدث أثراً، وإلا فلم يكن تفجيراً يُطلِق الطاقات الكامنة من كمونها ومكمنها لتصل إلى أبعد نقطة عن قيدها، وتستشرف آفاقاً أرحب من أُفقِها الظاهر.

ولا شك في أنّ العنف، الذي يظهر عن التفجير من لفظه، ومعناه، وتداعياته الدلالية، هو المولّد للخوف ليس على النصوص ممّا يتهدّدها بالتفجير من تشظٍّ، وانبعاث، وإسالة؛ بل الخوف، بدرجة أولى، على البناءات المغلقة التي بُنيت عليها، وأُحْكِمَ بها الطوق على معانيها وإشاراتها. فالمياه المتفجرة تُحيي الأرض، وتسقي الحرث، كما تهدم الأبنية، وتجرف الأتربة، وتكسر الحدود والحصون المصطنعة المقامة عليها، فيصير الخوف من التفجير خوفاً على هذه البناءات المُقامة، وتوجساً من كلّ تغيير وإبداع جديد منظور إليهما على أنّهما من المحدثات والبدع في الدين والعقيدة، فتسري أحكام الحضرة الإلهية إلى أحكام الحضرة الإنسانية نفياً وإثباتاً.

يتماهى الخوف على الأبنية المفهومية، وعلى الفهم المستقر، مع الخوف على النصوص، ويصير تقديس الأبنية من تقديس النصوص الأصول، والحال أنّ ما بِه تتهدّم الأبنية المفهومية الحاجرة، هو ما به تحيا النصوص الحاضنة للتفجير، والقابلة له، وما به تضمن سيرورتها في الزمان، وتواصلها مع القادم من الأوان.

إن تردد ابن تيمية واضطرابه بين مناصرة تفجير معاني النصوص ومناهضته، وعدم حسمه الواضح في شرعية الممارسة التفجيرية، وكذا التماسه إيجاد جامع لإثبات تفجير المعاني ونفيه، بنقله إلى منطقة الشبهة

[61]- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، مصدر سابق، ج 2، ص 175

[62]- المصدر نفسه، ج 2، ص 174

والمتشابه، وهي ذلك الموطن الذي يستوي فيه التحليل والتحريم، ويتردّد فيه التفجير بين حكمي الإباحة للسلف والمنع على الخلف، هو على صورة الخوفين؛ خوف على انجراف الأبنية المفهومية الحاجرة على النصوص، وعلى الفهم المتجدد، نُقل إلى خوف على النصوص ممّا سمِّي الأهواء، والبدع، والتحريفات، والضلالات، فيكون تفجير السلف عنده تحقيقاً للنص واتباعاً، وتفجير الخلف تحريفاً له وابتداعاً. والحال أنّ النص يتحقّق بالقراءة المتواصلة، والفهم المتجدد. وما ذُكِر من تحقيقه الكامل والنهائي في السلف تحديد له في أفُق، بينما هو يتوجّه إلى كلّ الآفاق، كما أنّ التفجير منافٍ للتحجير، والجمود، والتكرار، والاجترار، والتوقّف.

نُنْصت، مرة أخرى، إلى ابن تيمية، ونصغي جيداً إلى اشتغال هذا التردّد والاضطراب في الحكم على شرعية تفجير النصوص، وتخريجه هذا الحكم على المقدّمات السلفية، وأصولها الجدلية، في تقديس الزمانية السلفية، التي تعني حكاية تجربة السلف في الفهم، وتفجيرهم معاني النصوص، ومحاكاة نتائج هذه التجربة الغيرية، واستعارتها، وتقليدها في الأزمنة المتأخرة، وتمجيدها، مع تعطيل الممارسة التفجيرية نفسها التي تطلب السيلان والتمدّد.

يعترف ابن تيمية بأنّ الصحابة كانوا متفاوتين في تلقّي نصوص الوحي، ومتفاضلين في نوع الاستعداد والفهم، وقبول محل ذواتهم تجليات حقائق هذه النصوص، مع أنّهم تساووا في السماع، فمنهم أبو هريرة (حافظ الأمة)، الذي اعتنى بالنقل وضبط الرواية، وتأسيس المرجعية، وصَرَفَ هِمَّتَه لحفظ الحديث، ونقله، وتبليغه كما سمعه، ومنهم ابن عباس (حبر الأمة وترجمان القرآن)، الذي تنبأ له الرسول بالفقه في الدين، والعلم بالتأويل، ودعا له بهما، فكان مصروف الهمة، من دون سائر الصحابة، "إلى التفقه، والاستنباط، و**تفجير النصوص**، وشقّ الأنهار منها، واستخراج كنوزها"[63]، فكانت أرضه "من أطيب الأراضي، وأقبلها للزرع، **فبذر فيها النصوص**، فأنبتت من كلّ زوج كريم: ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم"[64].

فتفجير النصوص[65]، اصطلاحاً ومفهوماً، ممارسةٌ شرعية وأصيلة مقبولة في دائرة العلم الشرعي والفهم الإنساني، كما أنّ "تثوير القرآن"، كما حقّقنا ذلك في ما تقدّم، اصطلاح مأثور عن الصحابة. أمّا التفاضل والتفاوت في التلقي، فهو مقرّر واقعاً وحقيقة في تفسير النصوص، وفهم معانيها، وفي استنباط الأحكام منها، وقد دلّ النبي على هذا التفاوت في التلقّي، وأقرّه، كما تقدّم في شرح ابن تيمية للحديث الصحيح المتفق عليه عن

[63]- ابن تيمية، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م، ص 80

[64]- المصدر نفسه، ص 80

[65]- يرتبط التفجير في اللغة والقرآن بالإحياء والتخصيب لا بالتدمير، وبإيجاب الحياة وإنشاء الصور لا بسلبهما، وتعلقه بإخراج الماء من الصخور والجمادات، وإفاضة النور من الظلمات، وانبعاث الحياة وإجرائها في الموات، ولا تعلق له بنسف الحياة أو تجفيفها، أو إيقاع الخراب وإلحاق الضرر.

أبي موسى الأشعري، قال: "قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: **مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل غيث أصاب أرضاً**..." الحديث[66]. فتلقِّي النصوص له حُكم في هذه النصوص، وإلا لم يفرق بين من **يروي** النصوص ويسوقها سوق الماء إلى غيره، ومن **يرويها** ويسقيها من نفسه، وفي نفسه، فتنتج، وتنبت، وتزهر، وتتفتح. قال ابن تيمية: **"ورووها كلّ بحسبه"**، ثمّ استشهد بالآية: [قد عَلِم كل أناس مشربهم][67]. فالصحابة، عند ابن تيمية، بقدر ما يروون النصوص بالنقل والخبر، يروونها، أيضاً، بمعنى يسقونها، بحسب ما يثيرونه ويفجرونه في أنفسهم وفهمهم من معانيها.

يسمح تعليق ابن تيمية بحريّة كبيرة للانتقال في صنيع الصحابي بالنصوص من روايتها بالنقل والحكاية إلى روايتها بالسقي، فالراوي في اللغة ناقل الخبر، وهو، أيضاً، الساقي، وتكون الرواية سَوْقاً للحديث، وسُقيا الماء أيضاً. ليس فعل الصحابي بالنصوص متوقفاً، فحسب، عند سَوْقِها بالرواية والحكاية؛ بل يتجاوزه إلى سقي هذه النصوص وتنميتها في نفسه بالفهم، وهو مدلول تفجير معانيها ومعارفها بالحرث والزراعة؛ أي بمحاكاة فعل الإحياء الطبيعي بالماء، الذي هو من المعاني الأخرى للرواية عند ابن تيمية في هذا الموقف، الذي يعكس حالة إبداعية منه، استثمر فيها تداعيات معاني الرواية في المعجم، واستعارات الماء في الكتاب والسنة، لتصوير العلم والفهم المنتِجَيْن.

وفي التفجير بالفهم الخاص للصحابة، يقول أيضاً: "فهذه الطبقة كان لها قوّة الحفظ، والفهم، والفقه في الدين، والبصر، والتأويل، **ففجّرت من النصوص أنهار العلوم**، واستنبطت منها كنوزها، ورُزقت فيها **فَهْماً خاصاً**... فهذا الفهم بمنزلة الكلأ والعشب الذي أنبتته الأرض الطيبة"[68].

يشكّل الفهم التفجيري الخاص للصحابي (أي تجربته القرائية) مصدر إثراء وتخصيب للنصوص، عند ابن تيمية، لكنّ هذا الفهم الخاص المفتوح ينقلب فجأة إلى سلطة أبوية حاجبة ومانعة لأبناء الأزمنة المتأخرة من إعادة هذه التجربة من أنفسهم، والنسج على منوالها، لاختلاف الوضع الاعتباري في سلم التقدير الزماني، بحسب سلفية ابن تيمية، بين قرون فاضلة كاملة وقرون مفضولة ناقصة، حيث يصير تأخر القارئ في الزمان مقتضياً، بالضرورة، تأخرَه في الفهم، وموجباً لمنعه من فهمه الخاص، وسدّ هذا الباب دونه، وإلزامه باتباع نتائج فهم الصحابي، لا مبدأ الفهم التفجيري نفسه، ومقدماته القائمة على "كلّ يروي النص بحسبه، وعلى مشربه"، وعلى هذا التقدير تأوّل ابن تيمية حديث: **"نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها، ثمّ أداها كما سمعها،**

---

[66]- ابن تيمية، نقض المنطق، مصدر سابق، ص 79

[67]- المصدر نفسه، ص 79

[68]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 4، ص 93

فرُبَّ حامل فِقْه وليس بفقيه، وربّ حامل فِقْه إلى من هو أَفْقَه منه"[69]، بجعله يدور على هذه القرون الأولى الفاضلة للصحابة والتابعين وتابعيهم، قال: "وهؤلاء الذين قال فيهم النبي صلى الله عليه وسلم"[70]، وساق الحديث المذكور؛ أي أنّ الأَفْقَهَ مداره على أفراد هذا الجيل الذهبي، وهو محصور فيهم، وأنّ المفاضلة صحيحة بينهم؛ إذ فيهم الفقيه والأفْقَه، والعالِم والأعلَم، والمؤهّل للحفظ، والضبط، والرواية، والموفّق في الفهم والدراية، وما بعدهم تبعٌ لا يسعهم غير التقليد في الرواية والدراية، وليسوا المعنيين بالأفْقَه، والأعلَم، والأكثر فهماً، لأنّ من شأن نسبة الأفقه، والأعلم، والأحكم إلى الزمان المتأخر، وإلى أفراد من غير الصحابة والتابعين وتابعيهم، أن يهدّد الأطروحة السلفية، ويفجّر بناءها من أساسها، لرفضها القاطع أن يكون للمتأخر أيّ نوع من الفضل في العلم والحكمة والفهم لم يكن للمتقدم والسابق، أو خفي عنه، ولأنّ في ذلك نقضاً ومخالفة للتزكية المطلقة للسلف، وتقديماً للمرجوح على الراجح؛ إذ الفضل كلّ الفضل، والفهم كلّ الفهم في علم السلف. أمّا علم الخلف، فلا يُحْتَجُّ به في شيء على علم السلف؛ للأسباب التي ذكرناها، والتي تتحوّل من بناء نفسيّ وجداني تعظيمي لجيل الصحابة والتابعين، ولفهمهم، وعلمهم، إلى بناء عقدي وديني، يجعل فهمهم البشري ورأيهم لزمانهم وأنفسهم، فهماً ورأياً فوق الزمان والأنفس، وقد تمثّل ابن تيمية قول الشافعي في ذلك، واستحسَنَه: "هم فوقنا في كلّ علم، وعقل، ودين، وفضل، وكلّ سبب يُنال به علْم، أو يُدرك به هدى، **ورأيُهم لنا خيرٌ مِن رَأْيِنا لأنفُسنا**"[71]. كما أنه استنكر بقوة أن يكون للخلف في العلم والفهم سبقٌ، أو فضلٌ، أو خير لم يكن للسلف؛ بل إن كلّ ما حدث في الزمان، بعد القرون الثلاثة الأولى الفاضلة، لا يمكن اعتباره إلا انحرافاً في الفهم، وضلالاً في العلم، وانحطاطاً في السلوك: "فكيف يحدث لنا زمان فيه الخير في أعظم المعلومات، وهو معرفة الله تعالى؟ هذا لا يكون أبداً"[72]. ولذا يُنْصَح المتأخِّرون بعدم التقدّم بين يدي السلف بفهمٍ، أو رأيٍ، أو علمٍ فوق ما فهموه، وما رأوه، وما علموه: "عليْكم بآثار مَن سَلَف، فإنهم جاؤوا بما يكفي، وما يشفي، ولم يَحْدُث بعدهم خير كامن لم يعلموه"[73]. بهذا ينقل ابن تيمية التقديس الديني للوحي المفارق للزمان إلى تقديس زمان نزوله، وتقديس أفراد محددين مِن المخاطَبين به في ذلك الزمان، وتقديس فهْمهم، ورأْيِهم لزمانهم، ليصبح الفهم والرأي نفسه ضمن دائرة المقدس الديني، ويصير التثوير والتفجير المشروعان لكلّ فهم ممكن، والمشرَعان على الآفاق، والأنفس القادمة، متناهيين في الزمان، محصورين في أفراد معدودين: "هم أفضل من الخلف في كلّ فضيلة: من علمٍ،

---

[69]- المصدر نفسه، ج 4، ص 93

[70]- المصدر نفسه، ج 4، ص 93

[71]- المصدر نفسه، ج 4، ص 158

[72]- المصدر نفسه، ج 4، ص 158

[73]- المصدر نفسه، ج 4، ص 158. نسب ابن تيمية هذه النصيحة إلى مجهول، وهي نظير ما نُقِل عن الأوزاعي في قوله: "عليك بآثار من سلف، وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال، وإن زخرفوا لك بالقول".

وعملٍ، وإيمانٍ، وعقل، ودين، وبيان، وعبادة، وإنهم أولى بالبيان لكلّ مشكل، هذا لا يدفعه إلا مَن كابر المعلوم بالضرورة مِن دين الإسلام، وأضلّه الله على علم"[74].

قد يكون غرض ابن تيمية من الإقرار المبدئي بشرعية تثوير القرآن وتفجير معانيه، ثمّ الالتفاف على هذه الشرعية بالمحاذير، والنواهي، والموانع، التي تُخرج الخلف من حقّه وحظّه في هذه الشرعية، هو الذَّبُّ عن المعاني، التي ثوَّرَها وفجَّرها الجيل الفاضل من نصوص الوحي، والتحكّم في المعنى، وفي الفهم، حتى لا تكون فتنة في الدين، وتَحْدُث فُرقة، وبدع، وانحرافات بالتأويلات والمعاني المستحدثة، والفهم المغاير والمخالف، لكنّه، في غمرة عواطف التقديس الديني، أحدث بدوره معنى جديداً للتثوير والتفجير يخرج عن المراد منهما، الذي هو تحرير الفهم من قيود التقليد، وتجديد النظر والتدبر في نصوص الوحي، واعتراف بتنوع التجارب القرائية وفرادتها، فالمعنى، الذي أَحْدثَه، يفضي إلى أنّ أيّ إتيان بفهم تثويري وتفجيري جديد لم يرِد عند السلف هو إتيان بدين جديد ليس من الإسلام في شيء، مع ما يلزم عن ما ذُكِر مِن مطابقةٍ وتسويةٍ بين النصوص وفهمها، وخلطٍ بين الروحي والزماني، ومزجٍ لموضوعات الدين بموضوعات العلوم، وعدمِ تمييز القول في العقيدة والإيمان الثابتين من القول في التاريخ والإنسان المتغيّرين، وتوسيعٍ لدائرة التكفير بمجرّد اختلاف الفهم؛ إذ جعَل فهْم السلف، وعلْمه، ورأيه، مِن نصوص الوحي: "فإنَّ عامة ما عند السلف من العلم والإيمان، هو ما استفادوه من نبيهم صلى الله عليه وسلم"[75]. وجعَل، في المقابل، الفهمَ الجديد، الذي استفاده المتأخرون من نصوص الوحي، دِيناً مبتدَعاً، وشُكوكاً، ورفْضاً، وإعراضاً، حينما لَم يرَ اختلافهم في الفهم إلا على أنّهم "لا يثبتون على **دين** واحد، وتغلب عليهم الشكوك، وهذا عادة الله في من **أعرض** عن الكتاب والسنة"[76]. وقد ذَكر أسماء هؤلاء، الذين وصف اختلافهم في الفهم بالاختلاف في الدين، والإعراض عن الكتاب والسنة، فإذَا هُمْ أساطينُ علماءِ الدِّين مِن أمثال أبي المعالي الجويني، وأبي حامد الغزالي، وفخر الدين الرازي!

---

[74]- المصدر نفسه، ج 4، ص 158

[75]- المصدر نفسه، ج 4، ص 159. وقد أبطل عدد من علماء التفسير هذه الحجة، التي تجعل تفسير الصحابي توقيفاً من النبي لا توفيقاً في الرأي والاجتهاد، "قال الغزالي والقرطبي: لا يصح أن يكون كلّ ما قاله الصحابة في التفسير مسموعاً من النبي صلى الله عليه وسلم، لوجهين، أحدهما: أنّ النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة... الثاني: أنّهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها، وسماع جميعها من رسول الله مُحال، ولو كان بعضها مسموعاً لترك الآخر؛ أي لو كان بعضها مسموعاً، لقال قائله إنّه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فرجع إليه مَن خالفه، فتبيَّن على القطع أنّ كلّ مفسر قال في معنى الآية بما ظهر له باستنباطه". محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار النشر سحنون، تونس، 1997م، ج 1، ص ص 28-29

[76]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 4، ص 157. وقد رد الرازي مثل هذا الإزراء بالمتأخرين والتنقيص من دينهم بسبب مبادراتهم بالفهم الآخَر، والاستنباط المختلف، بقوله: "وقد ثبت في أصول الفقه أنّ المتقدمين إذا ذكروا وجهاً في تفسير الآية، فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجهٍ آخر في تفسيرها، وإلا لصارت الدقائق التي يستنبطها المتأخرون في التفسير مردودة، وذلك لا يقوله إلا مقلِّد خُلف". نقلاً عن ابن عاشور في: التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج 1، ص 29

خاتمة:

لقد أدى تشغيل ابن تيمية المفرط لمقولة الزمانية السلفية، بغرض التحكّم في تجدّد الفهم والقراءة، وحراسة المعنى المأثور والمنقول، وإلجام المتأخرين، وإلزامهم بالإحجام، والتوقف عن المبادرة بالفهم، والتضييق على القراء المُجَدِّدين، إلى التقييد الشديد لمفهومي التثوير والتفجير المفتوحَيْن أصلاً على الزمانية الخَلَفِيَّة، ومن ثمّة إفراغهما من كلّ معانيهما الدالة على الصيرورة والتحوّل، والإنتاجية والتخصيب الدائم، وزيادة المحصول العلمي والعملي، والإبداع الخلاق، والتوليد المتواصل، ليصيرا، عنده، في نهاية المطاف، شكلاً بلا مضمون تثويري وتفجيري أصيل يحقّق النصّ من آفاق جميع قرائه المحتملين الذين يتوجه إليهم.

إن حجر ابن تيمية على الفهم المتجدد، التثويري للنص المقدس، والتفجيري لمعانيه، بقيود "فَهْمِ السلف"، بكلّ ما تعنيه هذه القيود من مصادرة للحق في الاختلاف والتنوع في القراءة، لا يفرض سلطة أبويّة لقراء النص من السلف على قرائه من الخلف، فحسب، وإنما يفرض هذه السلطة الأبوية الإخْصائية ضمنياً على النص المقدّس نفسه، بتعقيمه عن الإنتاجية، وتجميده في الزمان القديم، وسدّ ينابيعه وتجفيفها، ومنع مياهها من الوصول إلى قرائه المفترَضين والمحتمَلين كافةً في الأزمنة الحادثة؛ فخَطَرُ الحجْر على القراءة يَسْري إلى النص نفسه، بجعله منقضياً، ومنتهياً، ومتوقفاً عن الحوار الذي يحيا به، وبجعل أرضه غير قابلة للتثوير الدائم وللحرث المتجدّد المطلوبَيْن في العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية. والحال أنه بالتثوير، والحرث، والتفجير، يُمْكِنُ للنص أن يتجاوز قبضة أُفُقِه الزماني، وقيود الندرة في اقتصاده الدلالي، كما يمكن للقارئ أن يتجاوز في فهمه مرحلة الانفعال، والالتقاط، والاكتفاء، إلى مرحلة الفعل، والزراعة، والحراثة، والإرواء، وإنتاج غذائه، وتدبير مستقبل النصوص في عالمه وأرضه ومع الآخرين.

لائحة المصادر والمراجع

- **القرآن الكريم**.

- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح الإمام البخاري، مراجعة وضبط محمد علي القطب، وهشام البخاري، المكتبة العصرية، صيدا بيروت - لبنان، 2001م.

- مسلم، أبو الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح الإمام مسلم، بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر، توزيع دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء- المغرب، 1981م.

المعاجم والقواميس:

- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت- لبنان، 1990م.

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت- لبنان، 1414 هـ.

- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 2005م.

- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مصطفى حجازي، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م.

- مجمع اللغة العربية في القاهرة، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة- مصر، ط 4، 2004م.

المصادر والمراجع بالعربية:

- ابن الفارض، أبو حفص عمر بن علي، التائية الكبرى، تحقيق ودراسة عبد الخالق محمود عبد الخالق، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة- مصر، 2009م.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى وآخرين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة- المملكة العربية السعودية، 1426 هـ.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض- المملكة العربية السعودية، 1991م.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الأوقاف السعودية.

- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، نقض المنطق، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، 1951م.

- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، دار النشر سحنون، تونس، 1997م.

- ابن عبد الهادي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الدمشقي، العقود الدُّرِّيَّة في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، دراسة وتحقيق أبي مصعب طلعت بن فؤاد الحُلْواني، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م.

- ابن عربي، محيي الدين، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د. ت).

- ابن عربي، محيي الدين، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1980م.

- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت- لبنان، 1329هـ.

- ابن عربي، محيي الدين، المسائل لإيضاح المسائل، تحقيق قاسم محمد عباس، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 1999م.

- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2002م.

- البدليسي، حسام الدين علي بن عبد الله، كنز الخفا في مقامات الصوفي، المسمى: كتاب النصوص، ضبط وتصحيح عاصم إبراهيم الكيالي، كتاب - ناشرون، بيروت- لبنان، 2013م.

- الحلاج، الحسين بن منصور، ديوان الحلاج ويليه أخباره وطواسينه، جمع وتقديم سعيد ضناوي، دار صادر، بيروت- لبنان، 1998م.

- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1983م.

- الديري، علي أحمد، مجازات بها نرى كيف نفكر بالمجاز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت- لبنان، 2006م.

- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، ط 3، 1984م.

- السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، 1987م.

- الجزائري، عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، عناية الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2004م.

- عويس، منصور محمد محمد، ابن تيمية ليس سلفياً، دار النهضة العربية، القاهرة- مصر، 1970م.

- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، مراجعة بدوي أحمد طبانة، مكتبة كرباطة فوترا، سماراغ، أندونيسا، 1952م.

- الغزالي، أبو حامد، مشكاة الأنوار، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ج 4، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1986م.

- القاري، علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح، تحقيق جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 2001م.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، 2006م.

- المعري، أبو العلاء، ديوان سقط الزند، دار صادر، بيروت، 1957م.

- لايكوف (جورج)، وجونسون (مارك)، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء- المغرب، 1996م و2009م.

المراجع بالفرنسية:

- Barthes, Roland, Critique et vérité, œuvres completes, Ed. Seuil, Paris, 2002.

- Derrida, Jacques, De la grammatologie, Minuit, Coll. Critique, Paris, 1967.

- Derrida, Jacques, L’écriture et la différence, Seuil, Coll. Tel QUEL,Paris 1967.

- Derrida, Jacques, la dissémination, Seuil, Paris, 1972.

- Gadamer,Hans-Georg,Vérité et Méthode, tr Etienne sacre, Seuil, Paris, 1976.

- Manguel, Alberto, Une Histoire de la lecture, tr de l’anglais par Cristine le Boef, Actes Sud/Babel, Paris, 2006.

- Manguel, Alberto, Le voyageur et la Tour, Le lecteur comme métaphore, tr de l’anglais par Cristine le Boef, Actes Sud,Paris, 2013.

- Zarader, Marlène, Heidegger et les paroles de l’origine, J. Vrin, coll Bibliothèque d’histoire et de la philosophie, Paris, 1990.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com