

## القراءة التحليلية للقرآن الكريم

أ. د. طه جابر العلواني

حين نتبصر الحركة الكونية من خلال القرآن ، ويصعب المدخل ، فمشارعه متعددة ومحيطه لا ساحل له. إذ يتراوح البصر ما بين اتخاذ سبيل قرآني إلى وعي موضوعات محددة ، تطرح مجزأة ضمن محيطها الكلي ، كموضوع القرآن وعلم المعرفة ، أو موضوع القرآن وعلم حركة التاريخ أو موضوع القرآن والحافز الحضاري ، أو موضوع القرآن والمناهج الفلسفية للعلوم الطبيعية ، أو موضوع القرآن ومراحل المعرفة النوعية عند الأنبياء ، وهي معرفة توحيدية تتخذ أنماطاً مختلفة تبعاً لتشكلها التاريخي ، أي مرحلتها التاريخية ، أو موضوع القرآن وعلم المستقبل كما يعطيه القرآن نفسه ، أو موضوع منهج القرآن في المعرفة. وقد سبق لي أن طرحت معالم أولية لهذا الموضوع في دراستي لجدلية الغيب والإنسان والطبيعة في كتاب (العالمية الإسلامية الثانية).

الحكمة القرآنية والمعرفة التفصيلية:

رأيت أن استيعاب هذه المواضيع وغيرها عبر القرآن ، وبدقة عملية تحليلية ، سيقود في مجمل الطرح إلى اكتشاف الكيفية التي نستفتي بها القرآن في حالات الحياة وقضاياها في الماضي والحاضر والمستقبل. أي أن نصل إلى قواعد وقوانين الإفتاء بالقرآن كما يوضحها لنا القرآن نفسه ، عبر منهجه هو المحدد للغاية ، أسلوب استمداد الرؤية القرآنية لكل ظواهر الحركة الكونية بخصائصها المتنوعة وأشكالها المختلفة.

إذن كنت أريد طرح الموضوعات المحددة على القرآن كيفما فصل الواقع المعاصر والنشاط الذهني هذه الموضوعات ، فيصبح علي في هذه الحالة أن أطرح عنوان الموضوع ثم أمر به على سور القرآن من فاتحتها إلى ختامها محاولاً استجلاء المنظور القرآني لها غير أن هذه المحاولة اعترضتها صعاب من ناحيتين:

الناحية الأولى:

وهي طبيعة تركيب القرآن نفسه ، فالقرآن ليس مركباً على موضوعات يمكن أن نجليها من موضوع واحد أو من مقطع في سورة. وإن أخذ البعض بهذا الأسلوب حين يكتب مثلاً حول (تعدد الزوجات) أن القرآن يقول في آية كذا ما نصه ، ويسترسل في فرز النصوص والاستدلال بها ليدرس في إطارها موضوعه. أقول: إن البعض قد اتخذ هذا الأسلوب وهو أسلوب يكاد يأخذ به الجميع حين البحث في القرآن عن موضوع معين ، ثم يضيفون إلى ذلك ثوابت الحديث النبوي المسندة إلى مراجع محققة ، ويزيدون عليها إجماعاً وقياساً ورأياً له

شروطه الموضوعية والنقدية. وقد أثرى هذا الأسلوب حياتنا الفقهية والفكرية إلى حد بعيد ، باعتباراه الأسلوب الأمثل لطريقة البحث في حدود منهج المعرفة ومفهوميته المتوافرة تاريخياً لأولئك المجتهدين والباحثين.

### الناحية الثانية:

وهي الطبيعة الكلية للتركيب القرآني ، فكليته هذه التي تعني وحدته من فاتحته وإلى خاتمته ، تعطي في حال استجلائها الكلي ما هو أكبر من التفاصيل وما هو أكبر من الموضوعات المحددة ، إنها تعطي (المنهج المعرفي) المهيم برؤيته الكلية والأساسية على الموضوعات التفصيلية. فكل الموضوعات المحددة التي تستصفي دلالاتها من النصوص القرآنية في مقاطع السور المفصلة ، غالباً ما نجد أساس الحكمة منها في سور قرآنية أخرى ، تبدو ظاهرياً ألا علاقة لها بموضوعنا التفصيلي المحدد.

إذن فالإدراك - في حدود الممكن - للقرآن في كليته ووحدته والانسباب في مكنونه ، هو الأساس في فهم أي جزء من خلال الكل ، وفي فهم كل تفصيل من خلال الجمع. هذا الإدراك الكلي - في حدود الممكن النسبي - للقرآن في وحدته يسمى (الحكمة) ، وهي حكمة تستقطب التفاصيل وتشدّها إليها وتسبغ عليها معناها (الحقيقي).

إن الحكمة ليس نفياً للمعرفة التفصيلية ولا نقيضاً لها ، إنها استلاب إيجابي لها ، وهيمنة عليها بما يستمد من القرآن في وحدته وكليته وشموله. التفاصيل أحياناً كالشجرة التي تحجب الغاية وما وراءها عن الإنسان ، صحيح أن الغاية من طبيعة الشجرة ، غير أن رؤية الغاية بالعين الناضرة تؤدي إلى إبصار (الكلي) في علاقاته وتكوينه وأفقه واتساعه وامتداداته ، مما يعمق إدراك وعينا لموقع الشجرة من هذا الكلي وفي الكل. في هذه الحالة نفقة فصيحة الشجرة ومميزاتها وما تنتمي إليه ، فنقف بعد ذلك أمام كل شجرة من أشجار الغاية وقد استوعب وعينا الفكرة الأساسية عن الشجرة ، بهذا (نقف) بما لنا من علم ، تأكيداً للمعنى الإلهي: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦) - الإسراء / ج ١٥. إذ لا يكفي أن تستمع الأذن والفؤاد أصم لا يسمع ، ولا يكفي أن تنظر العين والفؤاد أعمى لا يبصر ، ولا يكفي أن يتلقى القلب والفؤاد أبكم لا يفقه ، وقد قال الشاعر العربي: "إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً". أو كما قال أفلاطون: "التفكير كلام نفسي".

إن الحكمة المستمدة من كلية القرآن ووحدته ، والمهيمنة على التفاصيل أو الموضوعات المحددة في تعددها وتنوعها ، تتطلب منا وعياً يبسط في شمولية القرآن ويقبض في التفاصيل.

هنا نجد أنفسنا أمام نوعية الإدراك الأصعب ، أي إدراك القرآن في كليته والتوحد النفسي والفكري إلى مرحلة تقارب الغيبوبة ، ففي كليته تكاد تغيب الذات المدركة نفسها ، فلا تستطيع هذه الذات أن ترجع من جديد لتفصل وتصنف وتبويب ، وصعوبة الموضوع هنا ليس في اتساع ما نكتب حول كل موضوع ، وإنما في سعة الموضوع نفسه ، إذ إزاء كل موضوع يجب أن يتحول القرآن كله وفي كليته إليه ، إلى هذا الموضوع المحدد بحيث لا تصبح سور القرآن بل كل آية فيه شرحاً لآية واحدة.

لست من المرائين في قولي هذا عن الكتاب ، لأستمطر ثناء المؤمنين به ، ولكنه قول في محراب نسك علمي ليس هدفه تعظيم القرآن فهذا أمر خالص بين الرب وعبده. ولكن اكتشاف العظمة فيه ، اكتشاف الحكمة في القرآن ، ليس بقصد (تحدي) المعاصرة وفلسفات الإلحاد والوضعية وصرعها في المبارزة اللفظية وتوزيع السباب على الضالين ، وإنما بقصد تعريف كل هؤلاء (بما في القرآن) من حكمة تستوعب وتعلو على مداركاتهم الجدلية ، مادية كانت أم مثالية ، وفلسفاتهم الوضعية أياً كانت مصادر تكونها في العقل الطبيعي أم في فلسفة العلوم الطبيعية أم في المنطق الوضعي. مهمتنا أن نعرفهم على مكامن الحكمة في القرآن ، ومكونات المنهج ، لنستوضح معهم - فيما بعد - ما هو تفصيلي مقيد في حقيقته إلى ما هو كلي منهجي. بالقرآن نوضح لهم حقيقة ما اكتسبوا في مداركهم ومناهجهم ، ليتساموا هم أنفسهم بحكمة القرآن ومكنون نهجه ، إلى ما يتجاوز محدوديتهم الفلسفية ، التي استمدوها من حركة الواقع المباشر وتأثيره عليهم. كل ما نحاول فعله باستخراج واستنباط مكامن الحكمة القرآنية ، أننا ننزع عن الحضارة البشرية بمستواها الراهن المتقدم ، ننزع الغشاوة ما بين العين الناظرة والقلب الأعمى ليبصر ، وننزع الغشاوة ما بين الفؤاد المتلقي والقلب القلب الأبيكم ليفقه. فحوارنا بالقرآن حوار علم وحضارة وليس مبارزة خطباء مفوهين ولا مقارعات محاجين هنا الفرق في العلاقة بالكتاب ، الفرق بين (تحمله) و (حمله) ، ولنا عبرة في الذين (حملوا) التوراة بمعانيها وحكمتها ومكنونها ثم لم (يحملوها) ، فأصبحوا في علاقتهم بأسفار التوراة كحمار يحمل أسفاراً لا يفقه ما فيها. فعظمة القرآن ليست في حمله ولكن في (تحمله) ، وفي تقديمه للبشرية كرحمة لها وليس مسبة عليها ، فمهمتنا بالنسبة لإنسان الحضارات المتقدمة ، والمتضخمة في ذاتها ، والمضطربة في تركيبها ، والمتعالية على الإنسانية ، مهمتنا أن نقدم لإنسان هذه الحضارات وبمستوى يتسق مع تطوره العلمي - من خلال القرآن - ما يتسامى به عن ذاتيته الضيقة وصراعيته الاجتماعية وتعاليه الإنسانية.

أعود فأقول:

إننا نعاني نوعية الإدراك الصعب للقرآن في كليته ، الأمر الذي يكاد يفقدنا قدرة ضبط الموضوعات التفصيلية بالمنهج الكلي. هنا يظهر لنا القرآن في أخذه الكلي كوعي (مطلق) لا يمكن لنسبیتنا التكوينية أن تستوعبه. فالقرآن منتزل من الله ، مطلق ، محيط بالوجود كله ، فالقرآن في كليته لا يدركه إلا الله".

### ما بين المطلق في التنزيل والنسبي في الوعي

ولكن الله المحيط بعلمه ، والعارف بنسبية تكويننا التي خلقنا بها ، أوجد الرابط بين (مطلق التنزيل) و (نسبية وعينا) ، على مستوى الجماعة في العموم ، وعلى مستوى الأفراد في الخصوص.

### أولاً:

أنزله الله قرآناً عربياً أي (شياً في لغة) ليتسنى إدراكه موضوعياً. غير أن اللغة هي (تعبير) ، والتعبير كيان مادي محكوم بنسبية مبتدعية ، نسبية تكونهم ونسبية وعيهم ونسبية علاقاتهم بالوجود وخصائصه وحركته ومظاهره ، فكيف للعلم المطلق أن يتشياً كتابة ولفظاً في اللغة النسبية المحدودة؟ علماً أن كتاب العربية ، وهم مجرد بشر ، يعانون في عصرنا الراهن مما يرونه ضعفاً في اللغة العربية عن استيعاب ما لديهم من أفكار وإبداع ، فلجئوا إلى الرمز ، أو أقحموا عليها توليدات لا تستمد من اشتقاقاتها وجرسها. إضافة إلى أن اللغة العربية وقت تنزل القرآن - لم تكن متطورة ضمن بيئة حضارية وعلمية بحيث تحمل في تركيبها إسقاطات هذا التطور المفترض عليها فتعنى به. وكم من باحث يعاني الآن مشكلات المصطلح ليقابل به مصطلحات أخرى وتحديداً في مناهج الدراسات العلمية التطبيقية. إذن نحن أمام وعي مطلق (هو القرآن) تشياً وأصبح مكتوباً ومقروءاً في عالم المحسوسات النسبية بطبيعتها التكوينية (اللغة) ، فيبدو منطقياً أن ثمة مسافة بين (المطلق) المحمول والنسبي (الحامل) ، إضافة إلى أن اللغة فوق نسبيتها إلى المطلق ، خاضعة أيضاً إلى نسبية أخرى في علاقاتها بالواقع الحضاري وقدرات وملكات تعبيرها عنه.

أكد الله على معنى المطلق في القرآن بأن حقيقته الكامنة فيه أكبر وأوسع وأعمق مما ينالها العلم النسبي: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (١٠٩) - الكهف / ج ١٦.

فالقرآن حامل لمطلق الآية (١٠٩) فلو كان البحر مداداً لتفصيل هذا المطلق وشرحه لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مداداً ، إذن.. كيف شيئاً الله المطلق في

النسبي؟ وكيف جعل هذه اللغة المزدوجة النسبية ( في علاقتها بالمطلق من ناحية ، وفي علاقتها بتركيب واقعا الحضاري من ناحية ثانية) قابلة لحمل المطلق؟

### اللغة بين القرآن واللسان

بتحليل علمي للكيفية التي استخدمت بها مفردات اللغة العربية في القرآن ، ومقارنة ذلك بمعاني المفردات نفسها في ما كتب عن لسان العرب ، نجد فارقاً جوهرياً في كيفية الاستخدام ، فكلمة (اهبطوا) ترد في القرآن وفي سورة البقرة بالذات في حالتين تبدوان مختلفتين:

الأولى:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٣٦)

الثانية:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْتَبِئُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٦١)

في استخدام القرآن اللغة العربية نجد أن مفردات اللغة تتحول إلى مصطلحات محددة المعنى في السياق القرآني كله ، فكلمة (اهبطوا) مستخدمة في الحالتين للتعبير عن أمر واحد ، وهذا ما سيثير البعض وتحديداً أولئك الذين ظنوا أنهم (بتأويل) المفردات يمكن أن يسوغوا فهم المعنى متى ما وردت مفردات معينة في مواقف أو حالات تبدو لهم مختلفة ، فاهبطوا في الحالة الأولى تفسر على أنها طرد من الجنة وهبوط إلى الأرض ، واهبطوا في الحالة الثانية ، "الإسرائيلية" تفسر على أنها تهديد بإعادتهم إلى مصر . وفي الحقيقة فإن معنى (اهبطوا) واحد في الحالتين ، وفي كل موضع ترد فيه (اهبطوا) في سياق القرآن ، هذا ما سيتضح في الدراسة الثالثة من هذه السلسلة حين نشرح معنى (الحاكمية الإلهية) بوصفها هيمنة الله المباشرة على الإنسان والأرض ، فاستخدم الله لبني إسرائيل كلمة (اهبطوا) كطرد من الأرض المقدسة.

لهذا السبب رأيت ضرورة إعداد مستدرك لغوي يشرح مفردات اللغة العربية ، ليس كما وردت استخداماتها على لسان العرب فحسب ، ولكن كما استخدمت في القرآن وضمن ضوابط دقيقة للغاية. وقد شرحت قبلاً في كتاب العالمية الإسلامية الثانية خطأ المفسرين اللغوي في شرح:

إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ (٧٧) فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ (٧٨) لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٧٩) - الواقعة / ج . ٢٧

فالنتيجة التي وصل إليها المفسرون صحيحة ، طبقاً للسان العربي ، ولكنها خاطئة تماماً في تفسير هذه الآية ، وقد أوقعت أخطاء التفسير المسلمين في عنت شديد. عنت مسلكي في (لمسه) الكتاب وليس (لمسه) وكذلك عنت في مناولته لغير المسلمين.

إن هذا مجرد إشارة نستدل بها على استخدام القرآن مفردات اللغة العربية ضمن ضوابط دقيقة في المعنى بحيث لا تؤدي الكلمة في القرآن إلا وظيفة محددة لا تقاربها ولا تماثلها ولا تشبهها فيها أي كلمة أخرى في معناها ومعناها. وأن الكلمة في القرآن وحيثما استخدمت تعني معنى واحداً غير قابل للتأويل. أي بتأويل معنى الكلمة لتلائم حالة السياق من خلال معرفة الكلمة وإخضاع السياق لها وليس العكس.

هذه (معجزة) حيث يحل المطلق في النسبي وتتشياً كلمات الله التي لو كان البحر مدادها لنفد قبل أن تنفذ كلماته ولو جيء بمثله مداداً. فالكتاب (مطلق) يتشياً في لغة مكتوبة ملموسة.

## ثانياً:

إن تشيؤ المطلق في النسبي ومن دون أن يفقد المطلق إطلاقه ، ومن دون أن يختل مظهر النسبي (اللغة ودلالاتها العامة) ، يعني أن المحمول أكبر من الحامل ، ومع خطأ هذه الفكرة منطقياً إلا أن صحتها تبرهن عملياً عبر تحليلنا المحتوى القرآني المشياً في هذه اللغة. إذ ليس لنا أن نقول أن القرآن قد سما باللغة لتناسب مطلقه ، فالمعجزة أنه قد شياً المطلق فيها. ولكن كيف ذلك؟ السؤال جوهرى كيفما جاء نقداً أو تجريحاً أو تساؤلاً.

إن أولى الخطوات العملية لإدراك هذه الحقيقة تكمن في (تحليل) القرآن وفي كليته ووحدته ، ضمن أفق علمي موضوعي يستمد من القرآن نفسه ، نهجه المستوعب لكل مناهج الفكر في عالمنا الحضاري المتقدم الراهن ، والمتسامي بها إلى ما هو أعمق من معطياتها التي كونتها.

إن المحتوى القرآني المتشياً في اللغة لا يعطيك فلسفة لترد بها على الفلسفات الأخرى ، ولا يعطيك نظريات علمية لتثبت بها دوران الأرض أو عدم دورانها ، وإنما يعطيك النهج المعرفي الذي تضبط به سائر المناهج الوضعية بإعادة صياغة نظرياتها كونياً. فكل الفلسفات المادية والمثالية والوضعية لم تأت من فراغ ولم تصدر عن خواء ، وليست نزهة أفكار ، إنها تعبر عن رؤى مختلفة استمدها مفكروها عن محاولات تحديد معنى الوجود وفق معطيات محددة. هنا يأتي المحتوى القرآني لتفكيك أسس هذه المعطيات التي أنتجت هذه الفلسفات المادية والمثالية والوضعية. يستوعبها ويأخذها ، ثم يعيد طرحها وتركيبها في موقعها الصحيح

في إطار الحركة الكونية ومعنى الوجود. إننا لا ننتفح لحي الفلاسفة والعلماء الوضعيين ، ولكننا نأخذهم بكل بساطة من مختبراتهم الصغيرة حيث يجرون تجاربهم إلى مختبر كوني أوسع يشتمل على حقائق وعلى وقائع في التطور وفي الجدلية وفي التكوين ، ونسألهم أن يضبطوها ضمن مناهجهم ، أي أن يعطوها دلالاتها العلمية والفلسفية ، والسؤال لن يوجه لفيلسوف أو عالم بعينه بل سيوجه لكل دعائم ومرتكزات الفلسفة العالمية. والهدف ليس نقض هذه الفلسفات ولكن إعادة وضعها في موقعها الصحيح.

قد يستعيد البعض طرح التناقض الظاهر ما بين الفلسفات الوضعية المستمدة من العلوم الطبيعية ونهاياتها الفلسفية المادية من جهة وبين المفهوم (الغبيبي) للوجود الذي لا تخضع فيه القدرات لمقاييس العلوم الطبيعية ، حيث يدرج هذا البعض النهج القرآني ضمن التأملات الغيبية.

إن هذا المنطق ليس بصحيح ، إذ يطرح القرآن في مقابل (مادية العلوم الطبيعية) مفهومه حول (كونية العلوم الطبيعية) ، دون أن يبطل (المعلومة العلمية) ولكن يبطل منهجها مادياً.

وفي الأرضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَاتٌ مِنْ أُعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنَفْضَلٌ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأَكْلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٤) - الرعد / ج ١٣ . [ فهنا (قطع متجاورات) + (يسقى بماء واحد) = تنوع لا نهائي].

فالتربة ليست متباعدة أو مختلفة ، والماء واحد ، والنتاج غير مقيد بالنهايات التكوينية حين المحصلة النهائية ، ولكن هذا النتاج مقيد إلى قوانين الطبيعة حين نأخذ به كحالات منظورة.

ثم:

وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَمَنْ كُلُّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ فِيهِ مَوَآخِرَ لَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (١٢) - فاطر / ج ٢٢ .

فمن كل - الفرات والأجاج - لحمًا طريًا وحلية. فهنا افتردت الخصائص التكوينية الطبيعية واتحد الناتج ، خلافاً لما كان في سورة "الرعد" ، حيث اتحدت الخصائص وافتردت الناتج الطبيعي.

فعلوم الطبيعة - حين يعمد إلى صياغة فلسفتها من ذاتها ومن معلوماتها العلمية - إنما تقضي بنا إلى (فلسفة العلوم الطبيعية الكونية) ، وليست (المادية الجدلية).

ومن هذه البدايات بالذات نلغي الثنائية المتوهمة والمفترضة ما بين الغيب والواقع ،  
فيعاد إلى صياغتها ضمن (منهج الرؤية الكونية الواحدة) ، أي الرؤية التي تندمج فيها فلسفة  
العلوم الطبيعية مع الفلسفة الغيبية ، المحققة للامتناهيات في الطبيعة ، ولكن من خلال  
الطبيعة.

صحيح أن المعرفة "الأبستمولوجية" المعاصرة ، قد أعادت طرح المعلومة العلمية بشكل  
يجردها عن السخافات الفلسفية المادية ، معلنة أن التوظيف الفلسفي للمادي للعلوم الطبيعية إنما  
هو محض توظيف أيديولوجي ، غير أن هذا الموقف النقدي لا يعني تحديد الاتصال الفلسفي  
بالغيب ، إنه مسار جديد للوضعية التي لا تريد البقاء رهن النهايات المادية التي شكلتها الفلسفة  
الماركسية للعلوم الطبيعية ، فالثقة في مثل هذه المحاولات يجب ألا تتحول إلى منحها شهادة  
براءة فلسفية ، طالما ظلت بمعزل عن النهايات الغيبية لفلسفة العلوم الطبيعية ، وهي تدعي  
نقدها الذاتي ، السلبي للمادية الجدلية. إنها محاولات أيديولوجية من نوع آخر لاختراق (نظرية  
المعرفة) ، بمفهوم يتواصل مع حاجة الحضارة الأوروبية المسيحية الرأسمالية للحفاظ على  
نفسها بمنأى عن المادية الجدلية ، وبالرغم مما تثيره هذه المحاولات من إعجاب لدينا ، فيجب  
ألا تحجب عنا حقيقة أننا نملك هذه النظرية للمنهج والمعرفة في العلوم الطبيعية ، وأن بإمكاننا  
تعميقها لنتجه بها إلى المجتمع والتاريخ ، وفهم الوحي من خلال الواقع ، وفهم الواقع من  
خلال الوحي ضمن (رؤية كونية واحدة).

كما قلت فإن المحتوى القرآني لا يعطيك فلسفة ولا نظرية علمية ، إنه يعطيك ضوابط  
معرفية كونية شاملة في المكان وفي الزمان ، بحيث تقيس بها مصداقية أي فلسفة مادية أو  
مثالية أو وضعية ، تأتي عبر تمثلها العلوم الطبيعية أو المفاهيم العقلانية المنطقية الصورية.  
لن نسأل القرآن عن الأهله ، فهي مواقيت للناس والحج ، إذ ليس البر أن تأتي إلى  
الأمر بغير مدخلها الطبيعي ، أي أن تأتي البيوت من ظهورها ، بل البر أن نتخذ المدخل  
الطبيعي ، أي الأبواب. وباب الأهله علم الفلك:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ  
ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَآتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١٨٩) - البقرة  
/ ج ٢ .

فالقرآن ليس نهجاً دراسياً لعلم الفلك أو الفيزياء ، وليس فلسفة تصنيف في عداد  
المدارس الفلسفية. إنه إطار وعي يستوعب الحركة الكونية في خصائصها وتطورها  
واتجاهاتها وغاياتها ، مما قبل المنشأ الإنساني وإلى ما بعد الموت.



## ثالثاً:

بوجود اللغة كوسيط مادي محسوس وحامل للمطلق ، يصبح فهم القرآن ممكناً بالنسبة للبشر ، والإمكانية هنا لا تتعلق بفهم مطلقه فذلك مستحيل ، وإنما تتعلق هذه الإمكانية في حدودها القصوى والوسطى والدنيا بكيفية قراءة القرآن نفسه ، الأمر هنا يرجع إلى طبيعة القارئ ورؤيته لنفسه وللحركة الكونية. وقد حدد الله ذلك في أولى سور التنزيل:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (٥) - العلق / ج ٣٠.

حين أوضح الوحي القرآني: افتراق الخصائص التكوينية الطبيعية ، واتحاد الناتج كما في سورة "فاطر" ، ثم أوضح اتحاد الخصائص التكوينية الطبيعية ، وافتراق الناتج كما في سورة "الرعد" ، فقد طلب الربط ما بين القدرة الإلهية المطلقة والمعلومة العلمية التطبيقية المحددة ، ويستمد هذا الربط منهجياً من أولى السور المنتزلة على غار حراء في الأرض المحرمة ، الربط بين قراءة القدرة الإلهية المطلقة وبين العلم التطبيقي الموضوعي ، أي قراءة أولى بالله ومن خلاله بوصفه (خالقاً) لا تنتهي قدرته ، ثم قراءة ثانية هي (مع) الله وليس (به) بوصفه (معلماً) دالاً على القضايا في تحديدها ، أي علم (القلم) الذي يشكل إطاراً موضوعياً لانتقال المعرفة دون تأويل أو لبس فكري:

القراءة الأولى: قراءة كلية تخلع ذاتها عن نفسها متجردة للمطلق ، وهذه مرحلة قراءة لها سماتها ومعناها. وقد توليت شرح معلم منها في العالمية الإسلامية الثانية ، إنها قراءة في الإرادة الإلهية كما تتبدى في الحياة. والقراءة الثانية قراءة تفصيلية موضوعية ، (يجاب فيها السؤال عن الأهلّة) ، قراءة علمية مميزة بقوانينها ، وهي قراءة في المشيئة الإلهية.

ويدمج أيضاً بين القراءتين ، في رؤية الكون وحركته واتجاهه وغاياته بحيث يبصر الإنسان الإرادة الإلهية فاعلة في المشيئة الكونية ، وهذا جمع بين القراءتين ، نستدل بها على المعاني الكامنة في القرآن ، ونستدل بها على غائية الخلق وأهداف التكوين.

أما القراءة الثانية: فهي مصدر البلاء وذلك حين ينطلق الإنسان من العلم بالقلم ، فيضخم ذاته ، وهيمنته بالقانون على الطبيعة ، فيتقدم باتجاه بناء الحضارات الفاقدة للتوازن الداخلي ، وفي تشخيص هذه الحالة الدونية الأخيرة بين الله ، كيف تتحول المعرفة العلمية لدى الذات البشرية المتضخمة إلى قوة طغيان داخل مجتمعها لصالح الفئة المالكة لمصادر المعرفة وبالتالي الثروة؟ وإلى قوة طغيان داخل العالم وضد المجتمعات البشرية ، وذلك حين ترى هذا الذات المتضخمة علماً وثروة إنها في موقف المستغني. كلاً إنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَإِطْغَى (٦) أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى (٧) إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى (٨) - العلق / ج ٣٠.

فالاستغناء هنا مجرد أمان ، خيال. ولكن دلالاته الأخلاقية والفلسفية في منتهى الخطورة على تطور الحضارة البشرية وتواصلها وتوازنها. فمسألة الإيمان بالله وعبادته لا تأتي من حاجة الله إليها ، فهو (غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) ولكنها تأتي مقابل عبادة الذات البشرية لنفسها فتتقاتل (الآلهة الأرض) وتفسد الأرض. أما الإيمان بالله فإنه يرتبط لزوماً بروية الإرادة الإلهية فاعلة بالرحمة والكرم والعلم في المشيئة الكونية ، فلا تستعلي الذات البشرية ولا تطغى في كون سخر لها ، لا تستعلي طبقياً ولا سياسياً ولا اجتماعياً ولا فكرياً ، ولا تطغى في الأرض علواً واستكباراً. فالإيمان بالله تحجيم للذات المتضخمة ، والبشرية في حاجة لهذا الإيمان المعني ، لخلع الذات من أجل سلامها وأمنها في الأرض.

إذن لنا أن نقرأ القرآن بالدمج بين القراءتين ، بهذا نستجيب منذ البداية لدلائل القرآن وإشارته ، لأننا نستجيب لطبيعته بالإيمان نفسه ، ونتجه إليه كمحيط وعي لا ساحل له. وهكذا كما حمل الله نسبية اللغة مطلق الوعي بمعجزة من عنده ، فإن الله قادر على أن يحمل نسبية التكوين البشري علماً من لدنه ، مقوماً برحمة متجردة عن الذات ، في عبودية تقني معها الذات نفسها:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (٦٥) - الكهف / ج

.١٥

غير أن هذه المرحلة من الوعي لا تقوم (موضوعياً) وليست بقادرة على تفرغ وعيها في قانون وضوابط منهجية ، إلا في حالة واحدة ، وهي أن تتخذ من وعيها خلفية (إسناد) لتوضيح الأمور وتفصيلها. فتقوم حجتها على الواقع في الواقع نفسه. وبمعنى آخر استخدام الدمج بين القراءتين لضبط الحالة الفلسفية والمعرفية للقراءة بحيث لا تتحول إلى قراءة ذاتية نرجسية تدمر مجتمعا والعالم.

بالدمج بين القراءتين يمتد الإنسان لمشارع المطلق ومداخله ، ولكنه لا يصل أبداً لساحله ولا وجود للساحل ، هو سرمد سرمدي ، ولكن كفى الإنسان أنه يعيش خلوده فيه ، فهذا هو النوع الوحيد من المعرفة التي لا حد لها ، ولا يتمنى لها - من يدخلها - حداً ولا نهاية ، وهي كذلك.

والربط بين العلمين رابط فلسفي بوحدة منهجية . فالعلم الموضوعي المتكافئ وحقيقة الإنسان مشدود إلى تجليات القدرة ، فلا يتميز عنها بالوضعية ، ويبحث عن التأليه الذاتي بما يراه من قدرة بالعلم على السيطرة.

فكل قراءة أشبه بنصف دائرة تؤدي في حال تطابقها إلى دائرة منهجية. فطموحات الإنسان العلمية ومنجزاته الحضارية تأتي معطوفة على الخلق التكويني المستوي على قاعدة

التسخير. فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي ، ولا يتم الوعي بذلك وعياً حقيقياً إلا باندماج القراءتين في قراءة واحدة . وباندماجهما معاً تتضح معالم المنهج الفلسفي المستمد من القرآن. إذ يدرك الإنسان وقتها أنه يفعل بعلمه الموضوعي في كون مسخر بآيات الرحمة ، فيسوده الشعور بالسلام مع ربه ومع ذاته ومع الكون ومع مجتمعه.

والقراءتان فريضتان لأنهما بلهجة الأمر الإلهي (اقرأ) ثم أنهما أول كلمتين ، فلا تستقيم الحكمة إلا بهما. فمن تجاوز القراءة الثانية - دون وعي بها - إلى الاستغراق الكلي في القراءة الأولى ، (تجاوز الصفات والتعلق بالذات المقدسة في مطلقها) ، فحكمه إلى الله في تجربته الخاصة ، ولكنه يكون بلا أدنى شك قد عطل جانباً هاماً في تجربته الوجودية الخاصة ، وهو جانب تكوينه الحضاري في الدفع بالتجربة البشرية إلى الأمام ، وهو يظل باستغراقه في آيات القدرة كيفاً منفعلاً ، يتواضع عن الفعل فلا يقدم عليه خشوعاً لقدرة الله المطلقة.

وهذه الطريقة طريقة خاصة ولها نتائجها الروحية ومقامها غير مقام القراءتين في تلازمهما. غير أن الخطورة تكمن في محاولة البعض التحول بهذه التجربة الخاصة إلى منهج في الحياة على أساس قاعدة الوعي البشري المشترك ، فكانت النتيجة سلبية للغاية إذ ارتبط البعض بمدلولات القراءة ، مع إهمال للنهج القرآني الذي استعصى عليهم نتيجة هذا الموقف الجزئي ، فنراهم يدعون الاتحاد بالحقيقة في مطلقها بشكل وراثي أو طرائقي ، ويعجزون في نفس الوقت عن فهم شمولية الحقائق القرآنية. والنتيجة تعطيل للفكر البشري ونفور من الدنيا وعيش خارجها.

وكنتيجة لتعطيل القراءة الثانية وقع الفكر الصوفي حين اتجه نحو الفلسفة (لبناء قواعده الخاصة أو للتصدي بعلمه الكشفي) في أزمنة متعاقبة حتى مع أبسط درجات الإدراك الموضوعي لدى الإنسان. ولعل أبرز مثال على ذلك قصة (صالح قبة) الذي عطل القراءة الثانية نهائياً من سلوكه الفكري متجاوزاً إكرام الله له إلى التعلق بقدرته. فصالح قبة أو (صالح بن عمرو) ، يدرجه الشهرستاني تارة في عداد متأخري الخوارج وفي عداد المرجئة من القدرية (أي المعتزلة) تارة أخرى.

((بروي الأشعري أن صالحاً هذا قد ذهب إلى أن الإنسان لا يفعل إلا في نفسه ، وأنكر أن يكون بين الأحداث الطبيعية تلازماً ضرورياً قط ، حرصاً منه على صون مفهوم القدرة الإلهية المطلقة. وعنده أنه يجب علينا أن نتحرى في كل حدث طبيعي فعل الله المباشر (القدرة وليس التسخير). لذا قال: إنه يمكن أن تماس النار الخشب مراراً عدة دون أن يخلق الله فيها احتراقاً ، وأن الله قد يحرق الإنسان بالنار دون أن يحس بالألم ، بل قد يحس باللذة إذا شاء الله ذلك. وأن الله قد يخلق في الإنسان الإدراك مع العمى والعلم مع الموت بحسب مذهبه. ولما

سئل ذات يوم: أنتكر أنك الآن في مكة جالس تحت قبة ، أم أنك لا تدرك ذلك لأن الله لم يخلق العلم بذلك فيك؟ أجاب لا أنكر. فما كان من السائل إلا أن أطلق عليه لقب صالح قبة (مقالات الإسلاميين للأشعري ص ٤٠٦ - ٤٠٧. والصياغة هنا لمجد فخري: دراسات في الفكر العربي ٨٣).

وهكذا نجد أن تعطيل القراءة الثانية يؤدي إلى الانتقاص من قيمة الفعل البشري ، وبالتالي القيمة الوجودية للإنسان في الحياة ، وهو أمر يختلف عن النهج القرآني مما يجعلنا نميز بوضوح بين الفكر القرآني والفكر الإسلامي. وذلك باعتبار أن هذه الاتجاهات التي يأخذ بها صالح بن عمرو جعلته يغفل حقائق التسخير وموضوعية العلم كأساس في المسؤولية البشرية ، فاضطرب تفكيره أمام تلازم الأحداث الطبيعية ، فاتخذ (نظرية الاتساق) ، وهي توليد عقلي في المقام الأول مشابهة لنظرية (التساوق الأزلي) لدى لايبنتز.

إن التحول بهذه (المواقف) إلى (اتجاهات فكرية) دون وضعها في دائرة المنظور القرآني الشاملة ، قد أضعف كثيراً من انطلاقة الإنسان العربي الحضارية ، وشده إلى منطق العجز والبقاء قيد الانفعال بالقدرة الإلهية ، في وقت يحس فيه هذا الإنسان نفسه باحتجاب اتجاهات الإدارة الإلهية في الخلق عن وعيه فلا يعرف من أين يبدأ ، ولا كيف يضع فعله في إطار التسخير الكوني.

كذلك فقد أدى تعطيل القراءة الأولى والاستغراق الكلي في القراءة الثانية (علم القلم الموضوعي) ، إلى نوع من روحية الاتحاد بالطبيعة التي تجلت بمذاهبها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية وبناءاتها الفلسفية المختلفة. وهكذا كما غيب (صالح بن عمرو) الإنسان عن الحركة ، جاءت الفلسفة الوضعية لتقابلة بتطرفها ومفهومها الجزئي ، فغيبت الله عن وعيها بالحركة.

انطلقت الفلسفة الوضعية بروح برومثيوس إلى نتائج العلم الوضعي ، لا بهدف تطوير فعالية الحركة البشرية في كون مسخر قائم على التفاعل والوحدة ، ولكن بهدف انتزاع سر القدرة عن الله والتحول بها إلى الأرض أي إلى الإنسان. بدأ العلم باتجاه الإنسان للتوحد بالطبيعة كمحاولة لتحجيم القدرة الإلهية ، ومن ثم تطور هذا الاتجاه بتطوير منجزات العلم نفسه ، والحضارة الوضعية إلى محاولة نفي نهائي وقاطع لفعل الله في الحركة. بدأ بالتفسيرات الفلسفية لنظرية (نيوتن) فغدا الله قوة ما ورائية مارست الخلق بقوة الدفع الإلهي ، وهو يستمر من بعدها على نحو آلي... وتطور إلى الحلولية التي جعلت الله حالاً في قوى الطبيعة ، وانتهى إلى المادية الجدلية التي غيبت نهائياً ، وطرحت بدلاً له اتجاهات النمو عبر خصائص التطور المعقد. كل هذه النظريات ، كانت تتحده عبر تطورها العلمي وما نقيده من

حقائق العلم الوضعي ، إلى ربط الإنسان نهائياً بالطبيعة ودمجه بها ككائن طبيعي ، وهكذا (يستغني) الإنسان بارتكازه على القلم ووحدته مع الطبيعة... (ذلك الرحم الذي يجده مهياً) عن الله. لم يعد يرى الله بقدرة التسخير ولا برحمة التسخير ، ولا باتخاذ الظواهر الطبيعية معنى إنسانياً. ويحاول أن يعلو بالعلم الوضعي على القدرة المطلقة وقد أحس أنه قد استغنى.

هنا بالتحديد نزل الوحي الإلهي بإضافة مقطع في موضع مختلف إلى المقطع الأول من سورة العلق بدءاً من الآية رقم (٦) ، ليعطي السورة وحدتها الموضوعية وإطارها المنهجي: كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ (٦) أَنْ رَأَى اسْتَعْتَى (٧) إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ (٨) - العلق / ج ٣٠.

يقرر هذا المقطع ثلاثة مبادئ مترابطة فيما بينها ، تتولد في الإنسان حين يأخذ بالقراءة الثانية فقط ، وبمعزل عن الأولى. أي حين يستند إلى القلم الموضوعي بمعزل عن القدرة المطلقة. في هذه الحالة يتوحد الإنسان توحداً قطعياً بالطبيعة في ظواهرها وحركتها ، ككون مستقل عن أي امتداد.

وحين يتحد الإنسان بالطبيعة ، فسيكتشف نفسه بلا شك فاعلاً متعدد القدرات ، ومبدعاً إلى أقصى حدود الإبداع. فالحركة الكونية مهياة بالشروط الموضوعية ، ومقننة بشكل يستجيب للتحليل والتأليف العلمي ، أي مركبة على كل ضرورات الدفع الحضاري. هذه الوضعية الكونية مع ما يقابلها من قدرات إنسانية مكافئة بالوعي والعلم ، تولد لدى الإنسان - حين لا يرتبط برؤية القدرة الإلهية - شعوراً بالاستغناء عن أي تأثير يرد عليه من خارج الطبيعة. يغفل في هذه الحالة عن آيات التسخير في الطبيعة نفسها ، ويبتدئ بفعله من حيث يقف لا من حيث أتى.

كيف تكون علاقة الإنسان بالطبيعة في هذه الحالة؟ تكون علاقة قهر وصراع ، إذ تفقد الظاهرة الطبيعية معناها الإنساني المسخرة له ، ويتخذ الوجود كله شكل القوى المتصارعة والمتضادة والمتابذة ، ويصبح من خلال إنجازاته الحضارية المتنامية.

هنا يتحول الإنسان إلى إله ، ولكنه إله يستمد قيمه من عالم الطبيعة الذي اندمج فيه وتوحد به. يصبح قانون الطبيعة هو قانونه وفلسفتها هي فلسفته ، فيتحول بالموضعي إلى المطلق ، وبالقلم إلى القدرة ، ويغفل عن وضعه الحقيقي في إطار الكون المسخر ، وعن وضع الكون بما فيه ذات الإنسان في إطار القدرة الإلهية.

هذا الانتصار القلمي هو الذي يولد الإحساس بالاستعلاء عبر منهجية الصراع (الطغيان) . هاتان حقيقتان: طغيان الإنسان المتولد عن ارتباطه بالعلو الحضاري.

ولا ينهي الله الأمر في هذه الحدود ، فيدع الإنسان مستمراً في طغيانه مفجراً الصراع في الأرض ، فيرده إلى الحقيقة الكونية ((إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ)). والرجعى هنا - خلافاً لقول

المفسرين - لا تعني الإرجاء الأخروي ، وإنما هي دلالة العودة على الأثر نفسه ، وهي تصريف من (الرجع) أي الاسترداد الآتي ، كاسماء ذات الرجوع: في حالة التفاعل المستمر بالحركة بين الأرض والسماء. وكقول الكافرين (ذلك رجع بعيد) بعد أن ظنوا بتلاشيهم في الأرض فلا يبقى منهم ما يستردهم الله به. فيرد الله عليهم (قد علمنا ما تنقص الأرض منهم) وهذه دلالة على بقائهم ضمن أشكال متحولة ، غير أن استمراريتهم الوجودية لا تنقطع. المعنى هنا أن الله يسترد الفعل إليه بنفي نتائجه على الصعيد الدنيوي نفسه.

فهمناً لهذه المسألة هنا يحتاج إلى نوع من التركيز ، فارتداد الفعل إلى الله ليهيمن على نتائجه ، لا يعني أن القدرة الإلهية كانت غائبة في حال الفعل نفسه ، إلا أن الإنسان باستعلائه القلمي هو الذي غيبها من وعيه ، لذلك لم نقل الآية: (كلا إن الإنسان ليطغى أن استغنى) بل (أن رآه استغنى) والرؤية هنا قضية إحساس وشعور ، لا تعبر عن الحقيقة. وهي أن الإنسان ليس مستغنياً في الأصل ، ففعله قائم على التسخير ، وقوة عمله تأتي على سطح قوة العمل الإلهي المضمنة في الكون بظواهره المنسقة ذات المعنى الإنساني ، كذلك فإن وعيه الإنساني مع خلق الله له - هو علم متكافئ مع شروط الحركة الموضوعية نفسها ، وليس ظاهرة مستقلة التركيب ، لذلك فالاستغناء هنا هو شعور وهمي وليس حقيقة كونية.

الإنسان إذن في علمه واستعلائه بالعلم لا ينفك عن ملازمة القدرة الإلهية له. فهو (أي الإنسان) بها يفتعل ، وذلك بحكم التكافؤ المخلوق بينه وبين عالمه. وبحكم التسخير الرابط ، ((والله خلقكم وما تعملون)) أي أن فعل الإنسان نفسه أو عمله مخلوق بحكم وجوده وتحركه في دائرة التكافؤ بين مخلوقية العالم على نهج طبيعي معين ، ومخلوقية الإنسان على نفس النهج. وتتضح معالم ((والله خلقكم وما تعملون)) في التفصيل الذي تحويه الآية: وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (٩) - النحل / ج ١٤ .

فالإنسان - إذن - يتحرك بفعله على سطح قوة الفعل الرباني المبذولة في النسيج الكوني بما في ذلك وجود الإنسان نفسه. والمعنى ذاته يأخذ شكلاً تفصيلياً أكثر من الآيات التي تربط فعل الإنسان بقدرة الله: أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ (٥٨) أَلَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ (٥٩) نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (٦٠) عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ (٦١) وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ (٦٢) أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ (٦٣) أَلَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (٦٤) - الواقعة / ج ٢٧ .

الله - إذن - يرجع بالفعل على الإنسان ، لأن الفعل في أصله راجع إلى الله ضمن محتوى القدرة والتسخير والخلق الإنساني ، وهو ما يعرف بالاقترضاء في الحركة ، والتكافؤ في التقابل بين الإنسان والطبيعة بقوانينها الموضوعية. ورجوع الله بالفعل على الإنسان هو

مفهوم (دنيوي) وليس (أخروياً) كما رأينا. وليس كما وقع في خاطر المفسرين ، فلو كان القصد أخروياً لكان الأرجح لغوياً أن تختتم الآية بـ (وإن إلى ربك المنتهى) وليس (الرجعى). فالرجعى هنا هي من مماثلات و (إلى الله عاقبة الأمور) أي بارتداد القدرة الإلهية على الإنسان ضمن مقومات الفعل نفسه وشروطه وبشكل دنيوي. وفي هذا السياق أيضاً يختلف الاستخدام القرآني للفظ (ثم إليه ترجعون) من الرجوع عن (ثم إليه ترجعون) فهي من الرجوع. فالرجوع ارتداد في إطار الحركة نفسها ، في إطار الفعل نفسه ، في إطار الخلق نفسه ، وعلى نحو أني دنيوي. أما الرجوع فإنه العود إلى ما كان الأمر عليه في السابق.

ويأتي سياق السورة ليؤكد الإطار الدنيوي لوضعها:

أرأيتَ الذي ينهى (٩) عبداً إذا صلى (١٠) أرأيتَ إن كان على الهدى (١١) أو أمر بالتقوى (١٢) أرأيتَ إن كذب وتولى (١٣) ألم يعلم بأن الله يرى (١٤) كلا لئن لم ينته لنسفعا بالناصية (١٥) ناصية كاذبة خاطئة (١٦) فلينذع ناديه (١٧) سندع الزبانية (١٨) كلا لا تطعه واسجد واقترب (١٩) - العلق / ج ٣٠.

ربما يبدو الإشكال الوحيد هنا - في التشبيه على المعنى الأخروي هو ورود عبارة (سندع الزبانية) ، فالزبانية كما ذهب أغلب المفسرين هم ملائكة العذاب في النار ، حيث يدفعون بالكفرة إلى جهنم ، والحقيقة أن كلمة زبانية لم ترد إلا مرة واحدة في القرآن وفي هذه السورة فقط ، أما ملائكة العذاب في النار فقد ورد ذكرهم بعبارة (ملائكة غلاظ شداد) وليس زبانية. وقد أطلق عليهم (زبانية) تسبيهاً لهم وليس اسماً ، والتشبيه يعود إلى الناقة الزبون التي تدفع عن ضرعها - وبهذا المعنى ترد عبارة (سندع الزبانية) بمعنى قوة مدافعة الشيء بالشيء ، وهي تعكس الارتداد الإلهي على الإنسان بالفعل وضمن نفس شروطه الموضوعية (أضل أعمالهم) في داخلها وضمنها. ومما يؤكد المعنى الدنيوي في هذه الآية: وضع دعوة الزبانية كمقابل شرطي لـ (فليذع ناديه) ، وناديه أي (جماعته) دعوة تتم في الدنيا ، حيث يتداعى الرهط وليس في الآخرة ، فليس ثمة جماعة يلوذ بها الإنسان هناك. كذلك (الناصية) دلالة على (الجبين) رمز الاستعلاء والكبر والطغيان حيث يسفح بها رمزاً للإهانة.

فالقدرة الإلهية في تداخلها مع الفعل البشري (ضمن الأشكال الواردة في الملاحظات) تظل مهيمنة على نتائج الفعل البشري الحضارية باحتوائه سلبياً إن كان فعلاً خاطئاً ، وباحتوائه إيجابياً إن كان فعلاً صالحاً.

في الحالة السلبية ترند عليه في الإطار الموضوعي للحركة نفسها أو من خارجها كما جاءت الأحداث على أيام الرسل. وفي الحالة الإيجابية أيضاً يدفع الله بالفعل البشري نفسه ضمن الإطار الموضوعي للحركة أو من خارجها. فأنه موجود في مسيرة الفعل البشري

وحركته من حيث لا نشعر ، غير أن هذا الوجود يتم بكيفية هي من خصائص القدرة ، بحيث يصبح الإنسان أيضاً مسئولاً عن فعله ، فالتداخل لا يبطل التمايز ، ولأن هذا الأمر بالذات أي (وجود الله في مسيرة الفعل البشري والطبيعي) يعتبر من الأمور المستعصية على الأفهام. فقد خططنا - ضمن هذه السلسلة الترشيدية - لدراسة مستقلة حول (مراتب الفعل الإلهي في تداخله مع الإنسان والطبيعة) ، فهناك مرتبة (فعل الأمر المطلق) ، وهناك مرتبة (فعل الإرادة النسبي) ، وهناك مرتبة (فعل المشيئة المقيد إلى السنن الكونية) ، ولكل من هذه المراتب خصائصها ، وقد شملتها الآيات:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٤٠) - النحل / ج ١٤ .

وكذلك:

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٨٢) - يس / ج ٢٣ .

ففي الآيتين أمر إلهي (إنما قولنا - إنما أمره). وفي الآيتين تشيؤ للأمر (لشيء - إذا أراد شيئاً) ، وفي الآيتين توسط بين الأمر والتشيؤ (إذا أردناه - إذا أراد). فهناك (صيرورة) للأمر نحو التشيؤ عبر الإرادة. وهذه من خصائص التداخل بين الفعل الإلهي والوجود البشري والطبيعي عبر مراتب مختلفة. وفي تلك الدراسة اللاحقة - بإذن الله - والتي تعتمد على القراءة المنهجية للقرآن ، سنحاول تجاوز إشكاليات المتكلمين حول الجبر والاختيار والمنزلة بين المنزلتين ، ومع تجاوز إشكاليات العلاقة بين المطلق الإلهي والنسبية البشرية.



فيما سبق أن طرحناه توضحنا لنا بعض الخصائص القرآنية التي تعتبر مدخلنا لمنهجية القراءة التحليلية.

أولاً: هناك الإحاطة القرآنية المطلقة بالوجود منتزلة على لغة مشيئة. فماهية القرآن كلية ومحتوى اللغة نسبي.

ثانياً: هناك مطلق القرآن ونسبية الواقع نفسه الذي تنزل عليه القرآن قبل أربعة عشر قرناً قمرياً.

ثالثاً: هناك مطلق القرآن ونسبية التلقي البشري. قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (١١٠) - الكهف / ج ١٦.

رابعاً: تفرغ المطلق - دون المساس بمطلقه - في حركة الواقع الحي ، بحيث تبدو المطابقة قائمة بين آيات القرآن وأسباب النزول المقيدة بالزمان والمكان. مع أن القرآن كتاب ((مجيد)) ، أي يحيط بالمتغيرات ولا تحيط به المتغيرات فتجاوزه وتبليه: بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) في لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢) - البروج / ج ٣٠.

خامساً: إعادة جمعه وترتيبه لا طبقاً لتسلسل النزول التاريخي ، ولكن ضمن وحدة منهجية كتابية ، تخرج بالقرآن عن حيز التجربة التاريخية الموضوعية إلى الكل العالمي زماناً ومكاناً. وهذا ما فعله الرسول الخاتم والروح القدس جبريل ، عليهما الصلاة والسلام.

سادساً: ربط السياق الكلي للكتاب بمحطات وقف تأملية ترتد بالمتفكر إلى ما سبق ، لتعميق وتوسيع التلقي باتجاه ما يلحق. وغالباً ما يأتي ذلك في مواضع الآيات التي تبدو للناس متماثلة.

إن القرآن (المجيد) لا يحيط به إلا (ذو العرش المجيد) ، فمهما تعددت مجلدات الكتابة ، فإنها ليست سوى نصيب وهبه الله وباركه ، لا يتجاوز قارورة واحدة من مداد كلمات الله. قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَابًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (١٠٩) - الكهف / ج ١٦.

طوال أربعة عشر قرناً قمرياً (هجرياً) ومنذ تنزل القرآن على النبي / الأمي / في حراء ، وفي وسط / الأميين / العرب ، ثم لحق بهم / الأميون / في العالم: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (٢) وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم (٣) - الجمعة / ج ٢٨.

طوال هذه الفترة وإلى اليوم تعددت كتب (تفسير) القرآن ما بين المحيطين الهادي شرقاً والأطلسي غرباً. وقد أفادنا علماؤنا الأجلاء كثيراً على أي نهج كانوا ففسروا ، نقلاً ومأثوراً

أو رأياً. ولكن يأتي من يعتقد اليوم أن القرآن قد كمل تفسيره بمن سبق ، وأنهم قد عالجه من قبل على افتراض أنهم أهل اللغة الأصيلة والأدرى بكنهها والقرآن عربي ، وأنهم الأقرب زماناً إلى حملة القرآن ممن كان الرسول بينهم. وتأتي في هذا المضممار آراء وأسانيد شتى. فكل ما ذكر صحيح ، فعلمائنا أجلاء وكانت فيهم كل تلك الحسنات ، لغة وقرباً في الزمان. فنحن هنا لا نناقش إضعاف ما أتوا به ، ولا نصفه بما يقلل من قدره. إننا نناقش قضية الاستمرارية في المبحث القرآني نفسه ، هل هي قائمة وممكنة أم غير قائمة وغير ممكنة.

فالذين يقولون: إن استمرارية المبحث القرآني ، وما يعرفه البعض (بالاجتهاد) أمر غير وارد ، لأن مجلدات السابقين قد حوت ، وما سلف أفاد وأفاض ، هؤلاء يتجاهلون مسألتين هامتين ، الأولى: أن القرآن كتاب (مجيد) والثانية نسبية البشر. القرآن كتاب مجيد - وصفه الله بقوله: **بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (٢١) فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ (٢٢) - البروج / ج ٣٠.**

والمجيد يعني الخلود والديمومة ، وبالتحديد الذي لا يبلى تماماً كالعرش المجيد. والأمر الذي لا يبلى من خصائصه أنه يستوعب كل زمان ومكان ولا ينفرد زمان ومكان باستيعابه ، إلا إذا بطلت سنة الله في تباير وتبدل الأمكنة والأزمنة. فالقول بأن زماناً معيناً ومكاناً معيناً ، خلال ما مضى من الأربعة عشر قرناً ، قد أحاط بمادة القرآن واستوعبها شرحاً وتفسيراً ، يحمل مظنة الطعن في مجد الكتاب كما في مجد العرش الإلهي. إنه طعن في الأزلية. وللذين يعلمون أن يدركوا معنى هذا الطعن.

نسبية البشر - إن أي بشر لا يستطيع أن يحيط بعلم القرآن ومادته لا تفسيراً ولا شرحاً ولا تأويلاً ، ذلك لأن القرآن منزل من مطلق إلهي لا يحده بشر ، لأن الإنسان كائن نسبي التكوين. وقد نبه القرآن لذلك فيما أجرى من قول أمراً على لسان خاتم النبيين: **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَابًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (١٠٩) قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا (١١٠) - الكهف / ج ١٦.**

فالرسول في علاقته بالقرآن هي علاقة بشر نسبي بمادة مطلقة. علماً بأن الرسول لم يورثنا كتباً في التفسير ، وما نسب إليه من قول ، أو فعل ، أو إقرار فهو منقول. إذن فليس من إمكانية للقول بأن النظر في القرآن قد استوفى: **وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٢٧) - لقمان / ج ٢١.**

فهل لبشر أن يحيط بذلك؟

## الاستمرارية بنص القرآن

إن استمرارية المبحث القرآني وعدم إغلاق النظر عليه أمر مؤكد بنص آيات القرآن ولا تتطلبها الحكمة فقط. فالكتاب كتاب (مجيد) ، والبشر على نسبة تكوينهم في زمانهم ومكانهم ، فلكل فترة حظها من الكتاب ومجده تماماً ، كما أن مجد الكتاب دلالة على ختم النبوة. فلو لم يكن الكتاب مجيداً لكان وضعه كوضع التوراة ، فبيعت الله الرسل مقفين لبعضهم ليواصلوا مهمة الشرح والتشريع: وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ (٨٧) - البقرة / ج ١.

أما النبوة الخاتمة فمقابلها استمرارية الكتاب المجيد في العطاء لكل الأزمنة ولكل الأمكنة. والعطاء لا يكون إلا من خلال بشر يقرءون الكتاب ويكتبون. وإلا تقادم عهد الناس بالكتاب ولم يعد يواكب متغيرات زمانهم ومكانهم وقد ختمت النبوات. فماذا يقول القرآن في هذه المسألة بل أن نستمع لأقوال البشر: حين يطول الأمد يحيي الله الموات.

أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ (١٦) اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (١٧) - الحديد / ج ٢٧.

قد ربط الله ما بين الأرض والقلوب التي تموت حين يتقادم عليها العهد والأمد ، فبالنسبة للأرض ينزل الله عليها الماء فتتهتز بعد أن كانت ساكنة: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٣٩) - فصلت / ج ٢٤.

فالخشوع هو السكون المتهياً وليس السكون العدمي ، فالأرض الخاشعة ، المهياة ، تتلقى الماء فتتهتز وتربو. والقلب الخاشع يتلقى ذكر الله فيتهتز ويربو ، غير أن / الأمد حين يطول / يميت القلوب ويفقدها قدرة التلقي ، يفقدها الخشوع. فكيف يثير الله في قلوب / الذين آمنوا قابلية التلقي؟ لولا أن يكون ذلك / بإحياء / الذكر في نفوسهم وقلوبهم. وكيف يكون ذلك دون الاستمرار في الكتابة والقراءة والقول؟ فإن عاد الأمر لكثرة المصاحف فإنها بالملايين ، وإن كانت المساجد فإنها بمئات الألوف.

ثم إن المسيحية قد قفزت لتكون الذين الثاني في العالم تعداداً بعد البوذية وتنصر كثيرون من ديننا. فالقلوب الميتة تحيي بإحياء ذكر الله. والذكر كتابة وقول وقراءة واستنهاض. ولا يتم ذلك إلا بمغالبة هذا الأمد الطويل ونفض غباره وغسل ما ران على النفوس. فمن ذا يواصل الاستمرارية التي ذكرها الله في سورة الحديد؟ للكتاب ورثة يحملونه ويستمررون:

وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ (٣١) ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (٣٢) - فاطر / ج ٢٢ .

قد أوحى - من - الكتاب ما هو مصدق للذي بين يديه ، في وقته وعصره ، وختمت الآية - إنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ - والخبرة تتجه إلى التفصيل في الأمر ، ودقائق الواقع كذلك ما يستبصر من الأمر. ثم أورث الكتاب لمن اصطفاهم الله من عباده ، ولم يقل الله إنهم أولياء يطيطرون في الهواء أو يمشون على الماء ، ولم يقل إنه يرسل آيات يستشهدون بها على أنهم ورثة الكتاب ، بل قال عنهم غير ما يتوقعه الناس عادة في مثل هذه الأوضاع ، قال عنهم إن منهم من هو ظالم لنفسه ، ومنهم من هو مقتصد ، ومنهم من هو سابق بالخيرات. ومن من البشر من لا ينصوي صفة ضمن قائمة من هذه القوائم. ومن ذا الذي يشترط على الله صفات الوريث؟!

فالورثة موجودون ويستمررون في عملهم أيًا كانت صفاتهم. وهذه مسألة ترجع إلى الله وليس من مجلس يستطيع تحديدها ، فيصدر مرسوماً بأهلية من ورث ، وإن كان ظالماً لنفسه أو مقتصداً أو سابقاً بالخيرات.

ويحذر الله الوارثين

ولا يترك الله الأمر قيد الهوى ، وإن الهوى لصعب المراس في واقع كثير العنت وعظيم الحزن فشدد الله على الدرس والنقيد والمعرفة الوثوقية: فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلَهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّ الَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (١٦٩) وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ (١٧٠) - الأعراف / ج ٩ .

فالورثة الحقيقيون (مصلحون) ، والإصلاح يأتي بعد فساد يلعب فيه طول الأمد دوره ، والصلاة عماد ومدخل. والتحذير قائم في ألا يتخذ هؤلاء الورثة مواقف التسهيل المفضية إلى التفريط محاولة منهم لاجتذاب قلوب الناس ، فيمضون من الصغائر إلى الكبائر استناداً إلى سوابق خففت الضرورات الأخذ بها.

لم يضع الله عقاب مدرسية

إن الأخذ بالكتاب يتطلب الاستعداد وبذل الجهد ، غير أن الله قد أوضح أن (الذكر) قد يسر ، والذكر هو القرآن ، فمن يعسر في الأخذ والتناول فقد جانب اليسر الذي يقتضي أيضاً

عدم التفريط والاستسهال والتسيب. وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (١٧) - القمر / ج ٢٧.

فالقرآن قد يسر للذكر ، للعلم والمعرفة به ، والعلم يسبق الإيمان في كتاب الله: وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِئْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبُعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبُعْثِ وَلَكِنَّا كُنَّا نَعْلَمُونَ (٥٦) - الروم / ج ٢١.

فإنه إذ يرفع بالعلم درجات إلا أنه لا يجعل من شروط العلم والتعليم عسراً دون جلاء حقائق الذكر والتنزيل تماماً كما فعل الأقدمون بكتبهم ، فقيدها إلى قواعد شدتها من كل جانب ، فأركست وأخلدت بها إلى الأرض وأثقلتها ، فلا هي بالمتسامية إلى العلا ولا هي بالمستجيبة لنسمات الرياح فتدخلها ، وظنوا أن في إثقالها بهذه المشدات والحجارة تقوية لبنيانها ، وما فعلوا في الحقيقة سوى حجبها بحجة المحافظة عليها ، ما وجد الذكر إلا مشاريع مفتوحة للداخلين ، ولا يخشى الله على بنيانه من أحد في السموات أو في الأرض فهو له من الحافظين.

#### لماذا التحليل وليس التفسير؟

إن التفسير هو تفصيل المعاني وشرحها ، أما التحليل فهو رد هذه المعاني إلى أصولها. فالتحليل يأتي لاحقاً للتفسير في السلوك الفكري. وهدف التحليل هو الوصول إلى القصد من وراء الآية والسورة وليس مجرد شرح الآية والسورة. في اختصام الملاء الأعلى ليس هدفنا شرح موقف الاختصام فحسب ولكن فهم نتائجه. فالتحليل يتجه إلى (ماهية) الأمر وليس إلى شكله. فالتحليل لا يكتفي بالنظر إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطحت: أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (١٧) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (١٨) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (١٩) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (٢٠) - الغاشية / ج ٣٠.

وإنما يحاول معرفة العلاقة بين خلق الإبل وهذا الخلق الكوني ، مضاهاة ارتفاع الإبل على قوائمها والسماء بلا عمد. ونصب الجبال وأسنمة الإبل ، وتسطيح الأرض وخف الإبل. فالوحدة التخيلية للإبل في مقابل الوحدة التخيلية لظواهر الكون. ثم نمضي إلى المركب الأبعد ، فالوحدة التخيلية للإبل هادفة وذات غائية ، فالإبل ليست جسداً لا يطابق حاجة الإنسان ، فهي يسير بخفها وتحمل على سنامها ، وتعطي من ضرعها كما السماء من سحبها ، كما الجبال وحجارتها وفجاجها والأرض وسهولها. ترابط التكوين الخلقى بالهدف ، بالغاية ، كما خلق لنا ما في الإبل جميعاً تماماً: هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (٢٩) - البقرة

/ ج ١

فهنا أ/ خلق - ب/ خصائص خلق مكيفة على حاجة الإنسان - ج/ مضاهاة خلق متمائل داخل خلق متمائل.

هنا يصل التحليل إلى استخلاص المبدأ ، الارتباط بين الخلق والتسخير أي (التوافقية) ، فيوضع هذا المبدأ في مقابل المبدأ الدهري / الاشتراكي الخفي / الذي يقرر اللاغائية في الخلق وفي اتجاه الحركة. ثم يعاد تركيب مبدأ الغائية القرآني في الخلق ضمن علاقة الله بالإنسان الذي خلق له الكون من زاوية (قيمة الخلق الإلهي) في مقابل (الفعل الإنساني). فحليب الإبل نتاج قوة عمل - خلق - تكوين إلهي ، قيمة قوة عمل الإنسان محددة بالنتائج فقط - الحلب - الركوب ، فقيمة العمل ترد بالتحليل إلى مصدرها. المصدر هنا هو الله ، ثم تحلل قيمة العمل الإنساني التي تأتي على (سطح) قوة العمل الإلهي ، إذن.. لا طغيان ، لا استبداد ، الزكاة أقل مقدارها من قيمة العطاء الإلهي لأنه الأصل في الناتج الاقتصادي. لا نخلق الحليب ولكن نحلبه ، وخلق الحليب من الناقة وجعله فيها كجعل المطر في السماء ، وهي التي تحيي لنا الأرض. هنا نمتد من الغاشية إلى الحديد ، والنمل ، والانفطار ضمن سياق ومنهج متسلسل عضوي واحد خلافاً للتفسير .

بالمنهج التحليلي الذي يركب القضايا في بعضها ويولد منها قضية جديدة ، سنجد أننا لا نكاد نبدأ بفاتحة الكتاب إلا وقد لزمنا الكتاب كله لشرح فاتحته. فالآية تبدأ بسيطة وسهلة في معناها ومبناها ، ((أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ)) كما في سورة الغاشية ، ثم تستوعب هذه النظرة آيات في الكتاب كله. فالذي ينظر بالعين الحقيقية لا يمكن أن يبدأ في حياته بغير (بسم الله الرحمن الرحيم) . فالتحليل يبدأ بالبسيط ، ثم مركب المركب ليصل إلى غاية التعقيد في التوليد أي إلى (الجدلية). فالإبل في سورة (الغاشية) حيث ترمز لمظاهر البناء الكوني هي (البدن) في سورة (الحج) والتي جعلها الله من شعائر وهي (الذبح العظيم) في سورة (الصافات) ففي (الغاشية) نفهم معنى قربان الوارد في (الصافات) ، ومعنى البدن في الحج.. الكتاب كل منهجي مترابط.

### التحليل الجدلي تدقيق منهجي

إن من أساسيات التحليل أنه قائم على التدقيق وإلا انهارت كفة أساسيات البناء للقضية. فالتحليل يعمد إلى إعادة البحث والاكتشاف في معاني الأشياء ، وفق ما ترد في القرآن نفسه وليس وفق ما يشكل القناعات العامة. هل كان إسماعيل طفلاً صغيراً حين عرضت لإبراهيم رؤية الذبح؟ فإن كان صغيراً فكيف جرى ذلك الحوار المؤمن؟: فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا بَتِّ اْفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ(١٠٢) - الصافات / ج ٢٣ .

فهل قالها وهو صغير؟ أم قالها وهو رجل؟ ((فلما بلغ معه السعي)) ، وماذا يقصد بالسعي؟ وما هي مواصفاته البدنية والعقلية؟

هل أمر الله إبراهيم بذبح ابنه الحليم أم أن إبراهيم قد رأى ذلك في رؤيا منامية ودون أن يعبرها أو يتأولها ثم فسرهما له ابنه بأنها أمر إلهي؟ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ (١٠١) فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (١٠٢). ثم لماذا تدخل الله ومنع الذبح إن كان أمراً منه؟ : فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (١٠٣) وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (١٠٥) إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَنَاءُ الْمُبِينُ (١٠٦) وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ (١٠٧) - الصافات / ج ٢٣. صحيح أن في تصديق الرؤيا ابتلاء لإبراهيم ولابنه الحليم ، فقد أرادا تنفيذ ما ظناه أمراً من الله ، فجزاهم الله جزاء المحسنين ، ولكن الأمر الإلهي لم يكن يذبح الابن الحليم ، وإنما كان بالقربان عن المكان في صورة الابن الذبيح في الرؤيا ، والرؤيا تُوَوَّلُ وتعتبر من الصورة إلى الأصل ، ولهذا جاء نداء الله لإبراهيم ليستدرك عبور الرؤيا وتأويلها لا تصديقها على صورتها (وناديناها يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا) أن يا إبراهيم. فليس الله الرحيم ، الذي وهب إبراهيم خليله الأواه الحليم ، ابنه الحليم ، أن يأمره بذبحه ، وإنما هو الفارق بين (تصديق) الرؤيا و (عبورها) كما نجد ذلك عند يوسف ، وعليهم جميعاً الصلاة والسلام.

وفلك نوح هل هي مجرد سفينة وما الفرق بين الطوفان والفيضان ، وكيف كانت مواصفات البناء وهي قد حملت (من كل زوجين اثنين (٤٠) - هود / ج ١٢).

أي من كل نوع ثمانية ، وقد جرت بهم موج كالجبال ، وليس (فوق) موج ولا (على) موج ، والموج كالجبال ، فكيف كان حال من فيها وهي في هذا الموج وما بين مائين ، من السماء ومن الأرض: فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ (١١) وَقَفَّجْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَى أَمْرٍ قَدَرٍ (١٢) - القمر / ج ٢٧.

فهل كانت السفينة /الفلك/مغلقة؟ وإن كانت مغلقة فكيف عاشوا داخلها طوال فترة الطوفان؟ هل قضى الله عليهم وهم داخلها سنة أهل الكهف.

تساؤلات تستتبع التحليل ، وللتحليل غاية تتعلق بمرحلة نوح ومن معه لحل لغز هاروت وماروت ، وحقيقة بابل التاريخية الحقيقية ، أهي بابل المعروفة منذ القرن العشرين قبل الميلاد ، أم بابل التي بنيت على أطلالها؟

هذا كله سيكتشف في مواضعه من التحليل ، فالقرآن في كليته هو بالنسبة لنا مصدر المعرفة المهيمنة على كل المعارف بالدقة والإطلاق ، وعليه فإن من واجبات التحليل ، التعامل مع القرآن في دقته وعلى مستوى الحرف ورمزه. فبهذا نخرج عن ضوابط المعرفة

التفسيرية لضوابط معرفية أشد وأدق وأكثر معاناة ، فليست اللغة وحدها ستكون معيننا ، ولكن التاريخ والجغرافيا والعلوم الطبيعية ، أي ستمضي إلى حيث يتاح لنا في علومنا والله المستعان.

### في القرآن بين المطلق والنسبي

يتضح أننا سنتبع أسلوب ما رتب عليه القرآن ، وذلك لما يحمل الترتيب نفسه من معنى وماهية رابطة لسياقه المنهجي ، فالقرآن كوحدة عضوية ، يحمل في داخل تكوينه اتجاهها في الحركة المحكومة بغائية معرفية متطورة ومنتامية ، من مبتداه إلى تمامه.

(فمهمتنا أن ننفذ عبر التشيؤ اللغوي للقرآن إلى نفسه المتكلمة ، لنلج في داخلها المتحركة بالقراءة ، أو بالدمج بين القراءتين ، طبيعة الاتجاه والغاية. هنا يصبح القرآن أشبه بكائن عضوي حي وناطق ، ومتشيؤ بالكلمات المندمجة في الآيات وفي السور وفي وحدة الكتاب).

أسلوبنا المعرفي لن يكون تفسيرياً بل (تحليلياً) كما ذكرنا حيث لا تحصرنا فيه امتيازات (المهنة) ، التي جعلت البعض يحظر على الآخرين - من دونه - دراسة الغيبيات والمتشابهة ، في وقت تعتمد فيه الحضارة العالمية الراهنة على نفي هذه الغيبيات ، لتأكيد ذاتها بإنكار ذات الله المنزهة والمقدسة ، خلافاً لما كان عليه الأمر طيلة قرون البشرية السالفة ، والتي لم تكن تنكر فكرة الألوهية ، ولكن مسختها بالشرك والتعالي. فدراسة الغيبيات وإنشاء علم يبحث فيها وفي كل مدرك فوقي ، أمر علمي وتاريخي ملح للغاية. وأي تأخير في تدقيق هذا العلم هو خسارة لأنفسنا ولل البشرية. ويجب أن نميز أن العلم الذي أدعو إليه ليس هو دراسة (علم الغيب) ، فالغيب لا يعلمه إلا الله ، ولكنني أدعو إلى دراسة (علم الغيب) ، فهو علم يختص باكتشاف قوة (الخلق) علمياً وموضوعياً ، وبدراسة خصائص التكوين ومقومات الحركة ، وتحديد وجود (الغائية) في الخلق والحركة. ووجود اتجاه في سيولة الحركة باتجاه هذه الغائية. فهل نجيب على التساؤلات العلمية المادية الجدلية حول كمال الحركة ونفي التأثير عليها من خارجها؟ هل نجيب على ذلك بوجود خالق لهذه المادة وخصائصها وحركتها ، وأن المادة (ناقصة) ، ونكتفي بهذا القول في مواجهة المقولات العلمية للثورة الفيزيائية ؟

### تغيب الإرادة الإلهية في الوعي المعاصر

إن أدمغة الحضارة العالمية المتقدمة الراهنة ، محشوة بنظريات في العلوم الطبيعية ، انعطفت بها نحو تطبيقات اجتماعية وفلسفية ، فإلحادها ليس ناتجاً عن رغبتها الذاتية في الإلحاد أو ضلال السبيل ، ولكنه ناتج عن رؤية هذه الفلاسفات لكون ممنهج بدقة علمية فائقة في خصائصه وحركته ، بحيث يمكن للإنسان اكتشاف قوانين هذه الحركة المادية والسيطرة



بها على (تسيير) الكون ، في هذه الحالة - أي حالة القدرة على تسيير الكون علمياً وضمن حالات الثورة الفيزيائية الآن ، يجد الإنسان نفسه غير مبصر لوجود إرادة ربه في هذا الكون المشياً ، فتضمر في واعيته العلاقة بالله ولا يعود يفهم معنى لعبارة (إن شاء الله) و (بإذن الله) طالما أنه - أي الإنسان - يرى نفسه قادراً على إطلاق قمر صناعي إلى أي من الكواكب بل والسيطرة على المركبة الفضائية وتحديد مدارها وهبوطها ، كذلك إصلاح العطب فيها من محطة التحكم الأرضي. وإذا أدرك إنسان الحضارة المعاصرة وجود الله ، فسرعان ما يجد أمامه تفسيرات مضلة وخاطئة عن العلاقة بالله كمسألة الأمر الإلهي ، المتوهم لإبراهيم بذبح ابنه ، فيرجع إلى الكفر من جديد. فليس ثمة تكافؤ بين الفكر الديني التراثي والعقل العلمي.

العلو العلمي المادي يفضي إلى العلمانية

هذا الواقع المادي يؤدي إلى تصور ذهني يفارق به الإنسان فعل الخلق الإلهي في التكوين ، والإرادة الإلهية في المشيئة وفي الحركة ، لا يعود الإنسان المسيطر بعلمه على المادة التي يقلبها طوع بنانه قادراً على رؤية (عنصر ناقص) فيها. ثم يتحول الإنسان بهذه المنظورات العلمية إلى تصور ذهني (أيدولوجي) ، يسحب على حركة المجتمع والتاريخ والتطور المادي والإنساني ، فيسير إلى مراحل تشيئات مادية أو إنسانية ليربطها بمقوماتها المادية (اقتصادية - اجتماعية) فيطرح علم (تطور المجتمعات) ومراحل هذا التطور ، ولا يصر مثل هذا الطرح العلمي المادي على أنه قد حدد نهائياً أشكال التطور ونماذجها ، ولكنه يصر على الذاتية للحركة والتطور.

مثل هذه المفاهيم النافية لفعل الغيب قد حوربت في إطار الحضارة الغربية نفسها ، ولكنها حروب كان المدافعون فيها عن (عقيدة الإيمان) أقل أصالة وأكثر سطحية. فحين طرح "نيوتن" التصور الآلي الميكانيكي للكون ، وأن كل شيء خاضع لقانون السببية الآلية ، وتمكن من تفصيل البراهين على نظريته سعى المؤمنون تحت ضغط الاقتناع بالنظرية العلمية الميكانيكية للقول بأن الله قد كون الكون ، وحدد خصائصه المادية ، وضمنه حركته الآلية الذاتية ، ودفع به في اتجاه الزمن ، وهذه نظرية عرفت وجود الله بأنه أعطى (الدفعة الأولية) للكون ، وهذا المنطق يحتمل بالضرورة أن الله قد خلق الكون ودفعه ثم (غاب) عنه ليستعيده فيما بعد ، أي في يوم البعث. ((إيزاك نيوتن / ١٦٤٢-١٧٢٧)).

و حين حلت النظريات العلمية التطورية على يد (داروين) وبالذات في مجال الخلايا والأنسجة وتكونها واستخلاص نماذج تطورها ، لجأ الماديون إلى استلاب هذا المفهوم التطوري لتأكيد التطور الإحيائي وبمستوى أرقى من قوانين العلاقات الآلية ، فتحولوا بهذه النظرية مع تعميقها بالعلوم الاقتصادية والاجتماعية ، وعلم الحفريات الأثرية إلى حركة

المجتمع التطورية على نحو لا أثر فيه لإرادة خارجية مؤثرة في مسيرة التطور. (تشارلس داروين / ١٨٠٩-١٨٨٢).

ولم يستطع المؤمنون في مواجهتهم سوى استلاب المفهوم التطوري - مع الإقرار به - وتحويله إلى منحى مثالي أشبه بالوضعي ، يفسر دوافع التطور بأنها كامنة في (فكرة) في (مطلق) يحدد (ماهية) الأشياء ويوجه حركتها نحو الغاية - الفكرة التي انتهت "بهيجل" إلى (الدولة). كشكل من أشكال توليد المطلق للفكرة في داخل المادة وحركتها. و "هيجل" هذا هو الذي قال عنه ماركس: إنه قد وجدته يمشي على رأسه فأعاده ليمشي على ساقيه ، أي تحول من الفكرة المطلقة التي تمشي في المادة إلى مادة تمشي على ساقين ماديين. (هيجل / ١٧٧٠-١٨٣١).

وما بين إشكالية الإرادة الإلهية التي شيات الكون وحددت خصائصه وغاية الحركة واتجاهها ، وما بين نظريات العلوم الطبيعية وإحالتها الفلسفية ، اتخذ عديد من الفلاسفة موقف الحياد أو السلبي فهم ماديون في مختبراتهم ، ولاهوتيون في حياتهم ، فظهرت فلسفات ترقيعية وتوفيقية وانتقائية ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، وتاهت في ركام من التحديدات غير المحددة. وما ذلك إلا لعدم التكافؤ ما بين المفاهيم الخرافية التي تلبست الأيديولوجية الدينية وتحرر العقل العلمي.

### وجود الله بين التجريد والواقع الموضوعي

المشكلة ليست بسيطة كما يظنها البعض ، فكثير من الناس يطلق العبارات بسهولة كالقائل مثلاً: ((ألا يفكر هؤلاء العلماء الماديون في كيفية الخلق العظيم والمقتن ، بحيث أصبح في دقة تنظيمه طوع بنانهم ، ألا يفكر هؤلاء في وجود خالق عظيم... إذن هم مجرد أغبياء وكفرة)).

بهذه الحجة يغلق السجل. غير أن هذه الحجة لم تكن كافية حتى لإقناع مشركي قريش قبل النبوة ، فقد قال لهم أحد الأحناف: ((بكرة تدل على بعير ، وأقدام تدل على مسير ، فأرض ذات فجاج ، وسماء ذات أبراج ، أفلا يدل ذلك على حكيم خبير؟)). ولكن بالنبوة تحول المشركون إلى الإيمان وإدراك حقائق ما نطق به ذلك الحنفي ، فلماذا؟

الأمر هنا لا يفسر من زاوية أنه كان على قلوبهم أفعال لم تكسرهما إلا النبوة ، وإن كانت النبوة قد فعلت ذلك ، ولكن كيف فعلته؟ فعلته حين أبصر عرب الجزيرة فعل الإرادة في الحركة المائلة أمامهم ، فعل الوحي والآيات المنزلة مرتبطة بكل حدث حيوي متحرك في واقعهم ، رأوا فعل الإرادة ، فأمنوا وتيقنوا ، أي أنهم رأوا فعل الغيب في المادة ، في الحركة ، أحسوا به حاضراً موجوداً . وعلموا صدق ما أنبأهم الله به.

إن إشكالية الإنسان الذهنية ليست في دلالات المنطق الفعلي على وجود الخالق ، ولكن الإشكالية في أن يدرك هذا الإنسان ويحس إحساساً ملموساً بوجود الخالق في حركة الكون والحياة بغير مفاهيم خرافية وأسطورية ، فيدرك أنه مرتبط به مادياً وفعالاً ، وأن وجوده ككائن بشري وتطوره ككائن إنسان ، مرتبط في دقائق حركته بإرادة إلهية مباشرة ، محجوبة في ذاتها ، وليست معلومة فقط بآثارها وتصورنا العقلي لهذا الأثر ، ولكن بفعالها الضمني ، إضافة إلى استرجاع المفاهيم الدينية واستصفائها من الأطر الخرافية والأسطورية التي زيفت معاني العلاقة الإنسانية مع الله.

### علم الغيبات وليس علم الغيب

إننا لا نريد علماً كعلم المدركات أو (الإدراك فوق العقلي) ، وإنما نريد (علم الغيبات) وليس علم الغيب لتأكيد فعل الغيب (الإرادة الإلهية) في الحركة المادية ، ودون أن نقول للحضارة البشرية: إن ثمة (عنصر مفقود) أو (ناقص) في الحركة المادية وهو دليل وجود الله. إننا نريد أن نخرج بالفكرة الدينية من إطارها (الأخلاقي) إلى إطارها الحضاري الموضوعي الأشمل ، بحيث نفهم القيمة العلمية الفعلية لهذه الأخلاقيات في حياتنا الاجتماعية وتطورنا الحضاري ونقدمنا العلمي ، أي الدين كما هو في حقيقته من أجل الحياة. مواكباً لتطور العقل الإنساني وموجهاً له ومتقدماً عليه.

لا زال ثمة من يقول: إن الفكرة الدينية والغيبية صادرة عن مراحل عجز الإنسان عن فهم حركة الظواهر الطبيعية والسيطرة عليها. أما الآن وقد تطورت مدارك الإنسان ووصل مرحلة التحكم من على بعد في المركبة الفضائية ، فلم يَبْقَ إلا القليل ليتخلى الإنسان عن فكرة الإله.

### ذهنية المرحلة العقلية الإحيائية

في الحقيقة كان هذا التصور أحد مصادر تفكير الإنسان في وجود الله ، فاتجه إلى عبادته في شكل ظواهر طبيعية كالشمس والقمر ، كما جسد فكرة الألوهية في رموز ضمنية. ومضى الإنسان لأكثر من ذلك ، حين جعلت كل فئة لنفسها إلهاً (خاصاً) بها ، يحميها وينصرها ويدفع عنها شر الآخرين ويقودها. وقد كانت فكرة الإله الخاص استلاب بدائي للإيمان بالإله الواحد الخالق. وقد مضى الإنسان لأكثر من ذلك حين جعل نفسه معبوداً يتشبه الإله في شخصه أو يقع منه موقع الظل. وذلك كله نجده في علم (تاريخ تطور الأديان) وعلم (الأديان المقارنة) ، وفي النظريات الاجتماعية حول تكون المفاهيم ونوعية التصورات الذهنية.

مشكلة البشرية في مرحلة وعيها (الأنيمي) ، (الإحيائي) ، الإدراك عبر الظواهر الطبيعية الحية المستقلة عن بعضها ، أنها قد جسدت وعيها بالألوهية الخالقة والفاعلة في رمز تراه وتخطبه وجعلت ما بينها وما بين هذا الرمز الجامد الأخرس وسيطاً حياً ناطقاً (الكهنة) ، وقد قام هؤلاء بدورهم في بلورة وتحديد مفهوم الدين وشعائره من حول هذا الرمز.

المهم أن البشرية قد ارتبطت بالأصنام والهيكل الوثنية والمعابد والطقوس والشعائر ، من خلال إحساسها بالله ، ومن خلال حاجتها إليه ، ضمن حياتها المليئة بظواهر الطبيعة المتحرشة والحياة المتوحشة. كانت تريد إليها (تراه) و (تخطبه) و (تنتظر إلى فعله) وهو يقوم بإحداثه أمامها وفي القرآن شواهد كثيرة على ذلك. وكان السحر هو وسيلة إحداث التغيير المادي في المرحلة الأولية ضمن ثقافات تلك الشعوب.

### النبوات تصارع في جبهتين

جاءت النبوات لتصارع في إطار تلك المرحلة التاريخية (الإحيائية- الأنيمية) في

جبهتين:

جبهة استخلاص الوعي الإنساني من أسر تصوره الذهني لقوى الكون الطبيعية ، وإسقاط فكرة الألوهية عليها وتجسيد الفكرة في الرمز مؤكدة أن هذا (الإله - الصنم) الذي يرى ويخطب ، سواء في السماء شمساً أو في الأرض وثناً ، هو إله عاجز حتى عن حماية نفسه ((قَالُوا أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتَا يَا إِبْرَاهِيمَ (٦٢) - الأنبياء / ج ١٧)). ونفت عن الإله خصوصية الانتماء لعصبة بشرية معينة ، ونفت عنه صفة التجسيد والحلول.

في الجبهة الثانية كان على النبوات أن تجيب على تساؤلات تتعلق بالهيا غير المرئي وغير المتجسد ، فالإنسان يريد أن يخاطب إلهه ، بل يريد أن يراه ، وحتى الأنبياء ((رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (١٤٣) - الأعراف / ج ٩)). وكانت الإجابة واضحة في فعل الله المرئي للخوارق المعجزة ، انفلاق البحر ليعبر بنو إسرائيل وعدم احتراق إبراهيم بالنار ، والأمثال المادية المحسوسة الخارقة عديدة.

إذن كان ثمة فارق بين تصورات الذهن الإحيائي (الأنيمي) وعقيدة التوحيد لله الفاعل الخالق المرئى غير المرئي ، وقد تجاوز الله بهم هذه المرحلة عبر النبوات وجهاد الأنبياء لإثبات وجود الله أو فكرة الألوهية ولكن إثبات الحضور الإلهي بالإرادة في الفعل الجاري المتمثل أمامهم رحمة أو عقاباً.

هنا حولت تلك الجماعات البشرية رؤيتها للألوهية باتجاه الله الواحد - غير المرئي ، غير المتجسد - ولكنه الفعال ، الموجود في حركة الأحداث المادية. غير أن تلك الشعوب لم تتخل عن تصورها لمعنى الألوهية: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً

فَأَخَذْتَكُمُ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ(٥٥) - البقرة / ج ١. فكان تأكيد الله لوجوده فيما أحدث من خوارق مقدمة لصمتهم.

إذن فالإشكال الذي كان يعالج في تلك المراحل ليس إنكار وجود الله أو الاعتقاد به ، فقد كانت فكرة الألوهية قائمة ، ولكنها أسقطت بذهنية الإحيائيين على ظواهر الطبيعة ومجسّدات الرمز ، فحول الله - عبر النبوات - توجه الاعتقاد إلى وحدانية مؤكداً على حضوره بفعله وهذا الجانب الأخير هو الجانب الأهم.

### الإرادة الإلهية والعلوم المادية

الآن ، وفي المرحلة الحضارية العلمية الراهنة لا يبدو الإشكال الأساسي قائماً حول وجود الله أو إنكاره ، وإنما هو أيضاً ذلك الإشكال البدائي حول موجودية الله - الغير مرئي والغير متجسد - في إطار الحركة المادية للكون. فإذا كانت الحضارات الأولية قد نظرت إلى الأمر من زاوية ضعفها وعجزها أمام ظواهر الطبيعة واستبدادية ملوكها ، فإن الحضارات الراهنة علمياً تنظر إلى الأمر من زاوية إحساسها بالقدرات العلمية للسيطرة على الظواهر الطبيعية ، بفهمها واستخلاص قوانينها وتحليلها إلى جزئياتها وإعادة تركيبها.

هنا ينتهي أثر الإيمان الإحيائي الأولي بالله ، والقائم على العجز ، لتحل محله عقائد الارتداد إلى الذات وإلى الموضع الذي تسيطر عليه الذات البشرية وتتحكم فيه. هنا الارتداد إلى القدرة الذاتية ، وتضخيمها على نحو فردي أو طبقي أو شوفيني والاستعلاء على العالم. إن فكرة الألوهية تتسحب هنا على فعاليات القدرة العلمية ، وكما قلنا في أحسن الأحوال يتمثل البعض الفكرة الإلهية في الدفعة الآلية الأولية ، أو في الماهية كفكرة مطلقة موجهة للتطور بطريقة هيكلية.

إذن فالقضية أن نستعيد مع الحضارات العلمية المتقدمة مفهوم وجود الله بالفعل والإرادة في الحدث الجاري ، في التكوين ، في الخصائي ، في علم الحركة ، في إحالات النظريات العلمية فلسفياً ، إنها مشكلة الشرك الدهري: ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَيَتَنَّهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ(٢٣) - الأنعام / ج ٧.

ولكن ... هذه المرة ، ليس بالطلب من الله إحداث الخوارق في ظواهر الطبيعة ، وليس بالنبوات. فقد ختمت تلك المراحل بالقرآن المنتزل على ضوء الأحداث والأسباب في حركة الواقع ، أما هذه المرحلة ، فقد بدئت بنفس القرآن معاداً ترتيبه في وحدة عضوية منهجية إنها معجزة بعد معجزة.

فكما تبدى الله في الحركة بالخوارق في إطار المرحلة الإحيائية ، يتبدى الله في عصر الحركة العلمية المادية المعاصرة ، بتجاوز وعي هذه الحركة العلمية المادية نفسها. إن الله

يبقى على مقومات الحركة الكونية علمياً ومادياً ، ولا يتدخل فيها بخارق الإعجاز ، ولو شاء لفاعل. ولكنه سبحانه وتعالى يعطي هذه المرحلة طبيعة محاوراتها من ذاتها ، أي من علميتها وجدليتها وتطوريتها. ليتضح الفارق ما بين العلم والعلمانية ، وما بين الجدل والجدلية ، وما بين التطور والتطورية ، وما بين المادة والمادية. فالمشكلة ليست في مكونات وخصائص المادة ، وليست في العلم بقوانين الحركة في الكون ، وليست في اكتشاف عملية التطور والتشبيهُ الكوني والبشري ، وليست في جدل التركيب للظواهر بتراكم عناصرها المختلفة وتحولاتها النوعية ، ليست المشكلة في كل ذلك ، فهذا واقع موضوعي ملموس في الكون كله. إن المشكلة تكمن في (إحالة) أو (سحب) هذه (الأشكال) من المعرفة إلى (مفهوم مادي) للمعرفة. فالهم أن يعطي القرآن من داخل منهجيته مفاهيم للوجود متكافئة - إن لم تكن متجاوزة - مع تطور العقل البشري خارج تراث المرحلة الإحيائية.

### شكل المعرفة والتوظيف المنهجي

إننا لا ننفي مطلقاً (أشكال) هذه المعرفة العلمية في حركة الواقع ، فخصائص الكون المادية المنشئة تستجيب للمعرفة العلمية بمنظورها التطوري والجدلي ، تماماً كما استجابت من قبل لمعرفة علمية أكثر محدودية وبدائية ، وهي المعرفة العلمية الآلية (العلة والمعلول وروابطهما) ، ومن قبلها المعرفة العقلية الطبيعية ضمن قابلية العقل للقياسات النقدية والوضعية.

إن كل هذه الأشكال من المعرفة ، وإن نسخت بعضها بتطور العلم نحو أشكال معرفة أرقى اتسع بها مجال حركة الإنسان ، إلا أنها تبقى صحيحة في مجالها التطبيقي ، وفي كونها أساساً بنائية لحضارة الإنسان وتقدمه.

هناك من يحاول اليوم إيجاد علوم إسلامية (بديلة) عن العلوم المعاصرة وبالذات في مجال التاريخ وعلم الاجتماع ، أو ينطلق من (أسلمة) العلوم الموجودة. متناسياً أن كافة علوم البشر إنما تتدرج ضمن (القراءة الثانية العلمية) فليس المطلوب إيجاد بديل عن هذه العلوم وإنما المطلوب ربطها بالقراءة الأولى في سورة العلق ، ربطها بالله بوصفه خالقاً ، وما شرحناه حول (الجمع بين القراءتين) ، فحين يتجه همنا إلى محاولة (القراءة القرآنية للتاريخ) فيجب ألا يعني ذلك قط طرح (تفسير إسلامي لكل التاريخ) نبطل بموجبه مناهج القراءات الأخرى في التاريخ وحركة التطور البشري ، فمشرعنا في القراءة القرآنية للتاريخ ، لا يشكل (بديلاً) عن القراءات الأخرى ، ولكنه يكشف جانب لم تستطع القراءات الأخرى الوصول إليه نتيجة التزامها بمنهج وضعية في الأساس ، أهملت (البعد الغيبي) في تكوين الوجود وتشكيل الحركة ، فتجاوزت بالتالي (الغاية الإلهية) من خلق العالم.

فهناك قراءة للتاريخ البشري تأخذ بجدل الطبيعة ، ومن خلاله الإنسان وفق منهج مادي تطوري ، وهي القراءة الماركسية التي استهدت بالتطورية الداروينية والجدلية الهيجلية ، واستندت إلى موروث العقلية الأوروبية الجديدة بعد الحقبة النيوتينية ، التي افترضت أن وجود (نظام) في الطبيعة يفترض وجود نظام لقانون طبيعي في الأخلاق.

القراءة الماركسية للتاريخ هي قراءة اقتصادية واجتماعية صارمة استهدفت البحث في (قانون الظاهرات) وتحولاتها ، فقد كان ثمة شيء واحد يشغل ماركس وهو: ((.. أن يجد قانون الظاهرات التي يدرسها ، وليس فقط القانون الذي يتحكم في شكلها المتوقف ، وفي ارتباطها الذي يمكن ملاحظته خلال برهة معينة من الزمن ، لا ، فالذي يهم ماركس فوق كل شيء إنما هو قانون تغييرها ، قانون نموها ، يعني قانون انتقالها من شكل إلى شكل لآخر ، من نظام ارتباط إلى نظام آخر ، وحين يكتشف ماركس هذا القانون ، يفحص بالتفصيل النتائج التي يظهر بها في الحياة الاجتماعية )) (رأس المال - كارل ماركس - الجزء الأول - نشرت فقرات هذا المقال في مجلة - الرسل الأوروبي - بطرسبرج - عدد مايو/أيار - ١٨٧).

تخصصت القراءة الماركسية للتاريخ بالكشف عن أهمية مبدأ تقسيم العمل وتشكل الطبقات. هناك قراءات أخرى للتاريخ منها التفسير المثالي الهيجلي والحضاري لشبنجلر والجنسي لفرويد. وقد أفاض الدكتور/عماد الدين خليل في شرحه وتقديمه لبعض نماذج هذه القراءات [د. عماد الدين خليل - التفسير الإسلامي للتاريخ - دار العلم للملايين - بيروت - ص ١٨ - ط ع - ١٩٨٢]. كما قدم نقداً لمحاولات التفسير الإسلامي للتاريخ حيث عرض لها بالقول: ((إننا لا نجد إزاء هذا كله دراسات منهجية متكاملة لعرض التفسير الإسلامي للتاريخ ، من خلال الرؤية القرآنية عرضاً تحليلياً مستقلاً ، فهناك شذرات عن المسألة في كتاب محمد إقبال (تجديد الفكر الديني في الإسلام) ، يظفي فيها التحليل العقلي على الاستمداد الموضوعي من القرآن ، وبحث التفسير الإسلامي في كتاب عبد الحميد صديقي (تفسير التاريخ) ، لا يعدو أن يكون محاولة مستعجلة لتقديم بعض ملامح الموقف ، تفتقد في كثير من جوانبها العمق المنهجي والتماسك ، على ما فيها من جرأة ودقة في طرق باب جديد ، أما كتاب راشد البراوي (التفسير القرآني للتاريخ) ، فهو مجموعة دراسات اقتصادية في القرآن الكريم لا علاقة لها بتفسير التاريخ ، اللهم إلا الصفحات الأخيرة من الكتاب ، والتي يمر فيها بالمسألة مروراً سطحيّاً سريعاً ، وكان الأحرى أن يسمى الكتاب (دراسات اقتصادية في القرآن) بدلاً من تسميته تلك..

.. ويبقى المنقف المسلم ، والمؤرخ المتخصص ، والطالب الجامعي - بعد هذا - في حاجة إلى مرجع منهجي يرتبط بالقرآن ارتباطاً عضوياً ، ما دام يسعى إلى كشف الرؤية القرآنية نفسها تجاه حركة التاريخ.. ويستمد مادة بنيانه من معطيات القرآن ذاته ، ويعتمد المنهج الحديث للبحث.. ((.

قد أراد الدكتور/ عماد الدين خليل ، وبعد نقده لهذه المحاولات أن يصل إلى (التفسير الإسلامي للتاريخ) عبر إجراء مقارنات بين كل مذهب من مذاهب التاريخ ، وما يعتبره هو في المقابل منظوراً قرآنياً ، منطلقاً من الأصول الفلسفية لهذه المذاهب ونقدها بأكثر مما أعطى التفسير الذي ينشده (إسلامياً) للتاريخ. وتتلخص الإشكالية هنا في محاولتنا إيجاد (بديل كلي) عن مفهومات الغير للتاريخ بهدف تأصيل القراءة الإسلامية ، في حين أن هذه القراءة الإسلامية للتاريخ تختلف نوعياً في مجال تخصصها ، إذ ليس مطلوباً لصياغة المفهوم الإسلامي للتاريخ ، أن نبطل مبدأ الاستجابة والتحدي كما طرحه "توينبي" ، أو نلغي نظرية تقسيم العمل ، وإنما المطلوب تحديد الإطار الذي ندرس من خلاله ما نعنيه بالقراءة للتاريخ.

فالقراءة القرآنية للتاريخ هي ما تختص بالكشف عن مراحل الخطاب الإلهي المتدرج للبشرية من العائلية الأدمية ، وإلى القبلية الإسرائيلية ، وإلى الأمية العربية ، وإلى العالمية الشاملة. ولا علاقة لذلك بنفي مناهج الآخرين ، فهذه القراءة لنوعية الخطاب الإلهي ، وليس قراءة في نظريات تاريخية.

قد أكدت مراراً على أن المنهج القرآني لا ينفى حصيلة الجهد البشري المعرفي ، وإنما يعيد صياغته (كونياً) أي ضمن المنظور الكوني وعبر (الجمع بين القراءتين) ، بذلك نتجاوز مادية هذه المناهج وقصورها و (نستعيدّها) أو (نسترجعها) للمنهجية القرآنية التي (تستوعبها) و (تتجاوزها) بذات الوقت.

إننا لسنا كبعض المدارس اللاهوتية التي لم تستطع أن تفهم (أشكال) هذه المعرفة ، المتناقضة مع تصوراتها الذهنية المتخلفة عن الكون وحركته. قلنا أننا لسنا (حماة مهنة) كهنوتية تخشى منافسة فئة العلماء والمخترعين ، الذين يأتون في كل يوم يقض مضاجع سكونها الفكري الرتيب.

إن (أشكال) المعرفة وتطورها يعني قدرتنا نحن ، ككل بشري على استيعاب مزيد من التقدم العلمي الذي يفتح أمامنا مزيداً من الأفاق والتحليل والإدراك. غير أن هذه الأشكال من المعرفة من شأنها أن تؤدي إلى نتيجتين متناقضتين:

**النتيجة الأولى:** أن تدمج هذه الأشكال من المعرفة الموضوعية في إطار التعرف على الإرادة الإلهية ، بحيث يعتبر الكون كله وحركته متشياً عن هذه الإرادة. وقتها تتخلع الذاتية



البشرية عن نرجسيتها وصراعتها واستعلائها وإفناء ذاتها بذاتها ، فتتدفع بكل طاقات البشرية في تواصل حضاري لا يعرف الانهيار ، لأنه لا يحمل مقومات الانهيار التنازلية.

**النتيجة الثانية:** أن تدمج هذه الأشكال من المعرفة الموضوعية لتأكيد الذات عبر صراعتها وتنازها ، فتتضخم هذه الذات طبقياً وشوفاً وعالمياً ، لأن هدف الموجود كله سيتمحور منطقياً حول الذات البشرية نفسها ، هي التي تبذع وتركب وتسمع وتغتني ، ولها أن تسطو على من يليها في سلم القوى. فالبقاء للأقوى والبقاء للأصلح ، لأن الأقوى هو وحده الذي يستمر حيث يضعف الضعفاء ، وهكذا تستمد فلسفة (القوة) مرتكزاتها من إحالة (علم التطور إلى مفهوم) للحياة. والطبقة تفنى الطبقة التي ولدت في أحشائها ، وهكذا تعمد كل طبقة إلى دراسة إمكانيات تمحورها الاقتصادي والاجتماعي حول نفسها للانتصار في صراعها على الأخرى ، هنا من علم (الجدل) تستمد الفلسفة الاجتماعية موجبات الصراع الحتمية كأمر طبيعي وكقانون للعالم. في هذه الإحالات للعلم من (أشكال معرفة) إلى (مفاهيم معرفة) ، ينتهي كل شيء إيجابي في علاقات الإنسان مع الآخر ، وفي علاقات الإنسان مع الحياة ومع الموجود كمجال لاستمتاعه الذاتي ، كون كهذا يبرر السرقات الاجتماعية (طبقياً) والصراعات العالمية (إمبريالياً) ، تتأكد الحياة كغزو ضد الآخر ، ويتأكد حق الآخر لا في رد الغزو فحسب ، ولكن في ممارسة حقه هو الآخر في غزو الآخرين متى ما تجمعت له أسباب القوة.

#### المنهج المادي تضخيم للذات الغريزية

البشرية في مأزق ، لأن فلسفاتنا التي أحالت معطيات العلم إلى مفاهيم الحياة الكونية ، قد دمرت ذاتها بذاتها. فلو لم يكن الله موجوداً فإن اختراع فكرة وجوده هي المخرج الوحيد أمام البشرية لتخلع ذاتها ، فبمقدار ما ترتد البشرية إلى الله بمقدار ما تسمو فوق ذاتها وفوق مصطراتها.

فإذا كانت فكرة وجود الله ناشئة في مراحل الإنسانية الإحيائية عن (عجزها) في مواجهة ظواهر الطبيعة ، فإن فكرة وجود الله تنشأ في مراحل الإنسانية العلمية عن (عجزها) في مواجهة ذاتها ، التي تنقلت لتدمر ذاتها خارج أي ضوابط أخلاقية.

هكذا انكشفت وبشكل عملي وحضاري ومصيري ، أن طبيعة حياتنا ووجودنا لا تستقيم إلا بنكران الذات المتضخمة ، فأني مستمع بهيمي يمكن له أن يصنع حضارة باستعلاء سادته على شعبه ، ولكن لا يمكن لهذا المجتمع أن يعيش حضارته ، سيعيش صراعاتها ومآزقها وتوترها. وكلما تطور الفرز والصراع كلما فقد الإنسان إنسانيته ، حتى يرجع إلى مرحلة الغريزية البهيمية ، في تلك الحالة: ما هو المعنى الأخلاقي الذي يمكن أن يعطي لرابطة الزواج أو حتى الحب أو حتى الجمال ، ستكون الحياة مجرد بداية غريزية تنتهي إلى موت ،

وتصبح أهمية التقدم الحضاري محصورة فقط في إشباع هذه الغريزة والاستعلاء بها على الآخرين ، وتسخيرهم للذات المتضخمة ، وكل قول غير هذا تزين به الفلسفة المادية نفسها أخلاقياً إنما يخالف طبيعتها.

الآن:

كيف لنا أن نعزل بين (أشكال) المعرفة العلمية و (مناهجها) التي أحييت على مستوى الحياة كلها؟ أي كيف نزيل الغشاوة بين أذن تستمع وفؤاد أصم لا يسمع ، وبين عين تنظر وفؤاد أصم لا يبصر ، وبين قلب يتلقى وفؤاد أبكم لا يفقه؟

إن الوسيلة الواضحة لذلك هي أن نطبق أشكال المعرفة العلمية نفسها ومع (مفاهيمها) على القرآن ، أن نحلل بها القرآن ، ومحتوى الوعي المتضمن فيه. وقتها سنجد أن التحليل المباشر به سيتجاوز مفاهيم هذه المعرفة - وليس أشكالها - ويعيد موضعها مفهوماً في إطارها الكوني الصحيح.

مفاهيم المعرفة وليس أشكالها هي التي تبرز للمحاورة الخصبة ، وفي القرآن عمق ومتسع للتحليل والبحث ، بما سيؤدي في النهاية إلى دمج أشكال المعرفة بمفهوم المعرفة التوحيدية في حدود ما هو متاح لنا.

إذن أسلوبنا في محاورة الآيات سيكون تحليلياً وليس تفسيرياً ، وسيرفع على قواعد الوعي الطبيعي والمكتسب في أشكال المعرفة ومفاهيمها. غير أننا وخلافاً لكل منهج أو مفهومية معرفية ، لن ن فرض على أي ظاهرة أن تخضع لتفسيرات منهج محدد ، بل المهم أن نستطيع المنهج تفسير الظاهرة ، المهم أن يعطي المنهج معنى للظاهرة وليس أن تعطي الظاهرة معنى للمنهج ، أي أننا لا نعد إلى تقطيع أوصال الظاهرة لتتناسب هي والرداء الضيق ، بل نوسع الرداء ليتناسب هو وحجم الظاهرة ، وشكراً لله على أولئك الذين قدموا لنا أشكالاً متطورة من المعرفة العلمية ، فدفعوا بوعينا التحليلي خطوات إلى الأمام ، وأملأ في الله أن يسترد بالقرآن أولئك الذين أسرتهم مناهج المعرفة الوضعية فاستعبدت غيرهم بهم.

القرآن هل هو كتاب مدرسي أم إلهي؟

قد أورد البعض أن (لتفسير) القرآن (مؤهلات) لا بد من توفرها في (المفسر) وأولها الإحاطة بخمسين علماً من علوم القرآن ، منها (علم الأصول) فيما يحتمله اللفظ من معنيين ، فلا بد علم حدود الألفاظ ، وعلم صيغ الأمر والنهي ، والخبر ، والمجمل والمبين ، والعموم والخصوص ، والمقيد والمطلق ، والمحكم والمتشابه ، والظاهر والمؤول ، والحقيقة والمجاز ، والصريح والكيانة ، أما (علوم الفروع) ففيها استنباط واستدلال. وذلك فوق أسباب النزول ومواضع الآيات المكية والمدنية. وهذه كلها علوم من (وضع البشر). ولها ظروفها الخاصة

بها ، تاريخياً واجتماعياً وفكرياً ، ولها أساليبها في التدقيق والتحقيق والتوليد. يقول آخر يطوف القرآن ب مواد علوم (وضعية) ويحول إلى كتاب مدرسي. تماماً كمن يريد أن تخصص في فيزياء أو كيمياء فينال شهادة البراءة التي تؤهله لفهم القرآن. والغريب أن مئات الآلاف من الذين نالوا شهادة البراءة التي لم (يوظفوها) في مجال (شغلهم). وقد كان يمكن أن تكون الإجابة ، أنهم لم يستطيعوا التفسير ، لأنهم شغلوا بمؤهلات التفسير ، تماماً كما شغلت البشرية بتفاصيل العبادات عن العبادات ، وبتفاصيل الدين عن الدين ، فضيقوا حيث وسع القرآن: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَابًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا(١٠٩) قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا(١١٠) - الكهف / ج ١٦ .

هكذا ترد كل التفاصيل إلى جوهر واحد ، إله واحد لا يشرك به وعمل صالح نعمله. والحقيقتان متلازمتان عضويًا ، فالتوحيد نفي لأي ذات مشاركة للذات الإلهية في الإرادة أو المشيئة ، في عالم الغيب أو الشهادة ، في التكوين وفي حركة التكوين ، في الاتجاه وفي الغاية. بذلك ينتفي تضخم ذاتنا ، وإسقاطاتها المنحرفة في الوجود ، فال يبقى بالضرورة سوى عمل صالح صادر عن ذات منكرة لنفسها مرتدة إلى خالقها. أما الذوات المرتدة بالفعل والحركة والمشيئة إلى أنفسها وإلى عملها وقدراتها ، مطلقاً لا نسبياً ، أي أنها مريدة لكل شيء وفاعلة لكل شيء ، وتلك أمانيتها أي ظنونها. فإنها تتحول تلقائياً إلى تعبد ذاتها وتعبد الذوات المتعالية عليها بالسلطة والثروة ، فتشرق بالله ثم تشرق ببعضها ، وتتناذب فيما بينها ، كل ذات تريد أن تحقق مطلقها بقهر الذوات الأخرى أو الخضوع لها ، فتتعدد المطلقات الممنية لنفسها وتفسد الأرض بصراعها ولا تصلحها (راجع سورة الأنعام / ج ٧ / الآيات ٢١ / ٣٣).

حقيقة سهلة غير ممتعة على الفهم ، فلو كان البحر مِذَابًا لكلمات ربي ما كفى لشرحها وتفصيلها ولو جاء الله بمثله مدداً ، كفى أن هذه الحقيقة قد أوحيت في جملة موجزة تلقاها بشر. وهنا حكمة الدين وأصله وجوهره.

إن نزعة التحول بالبحث في قضايا الدين إلى وظيفة تخصصية ذات ضوابط مهنية فإنها - فوق رفضها - ستؤدي إلى سلبيات جد خطيرة.

**أولاً:** إن البحث الديني إيماناً وكفراً مسألة مصيرية خاصة بكل البشر ، فهو مثار اهتمام الجميع ، وليس كنوع البحوث التخصصية (الكيمياء - الهندسة - الطب ) ، والتي يقتصر الاهتمام بها على من تستهويه وتقوده إلى التخصص فيها وفهم قواعدها وأسسها العلمية.

فالبحث في أمور الدين ضرورة طبيعية عفوية ، ومحاورة الآراء الواردة في الدين حتمية تفرض نفسها على الجميع ، لأن من هذه الآراء ما يحدد طريقة نمومي وأكلي وشربي وعلاقتي حتى مع زوجتي. إذن فالعلاقة بالبحث الديني تمتد إلى جزئيات تفاصيل الحياة الذاتية للإنسان خلافاً للهندسة والطب.

هنا نجد أن الاهتمام بالمسائل الدينية على نحو بشري عام خلافاً لعلم الهندسة - مثلاً - من شأنه توسيع مدى المحاورات والمداخلات لتستوعب البشرية كلها ، وتتفاعل بما لهذه البشرية من ثقافات وأفكار ومناهج معرفة مختلفة الأشكال. فاقْتِصَارُ البحث الديني على مفهوم معين من أشكال الوعي يعني عزله عن تطور حركية الثقافة الإنسانية ، كما أن حبس مزاوله بحوثه ضمن سياق مهني وظيفي من شأنه أن يؤدي لحالة انفصام بين الاهتمام الإنساني بالبحث الديني وفرض الخصوصية عليه. فمَهْنَةُ العلماء الحقيقية هي مواكبة أبحاث الناس وليس منعها.

إن أقرب فرضية لهذا النوع من الاهتمام العام تكمن في علاقة الناس باختيار الموقف السياسي تجاه قضية ما ، الصلح مع إسرائيل أو عدمه ، إذ لا يمكن في هذه الحالة صرف الناس عن الموضوع ليعالجه / أهل العلم / في قواعد السياسة وفنونها أو / أولي الأمر / في الرئاسة الذين ترأسوا ببيعة أو دون بيعة. أو ترك الأمر / للإفتاء الديني / تخصصي باعتبار أن القضية تتعلق ببني إسرائيل ، ويستمد الموقف في حكمها من الآية: ((وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٦١) - الأنفال / ج ١٠)).

فالمسألة هنا ستعود لمدى انطباق مضمون الآية على السلم مع إسرائيل ، إذ كيف جنحوا للسلم من بعد أن أخرجونا من ديارنا ، أو ليس الجنوح يعني عودتنا لديارنا أو قتالهم حتى في الأشهر الحرم؟

إزاء هذا الموقف المتناقض كلية مع حكم القرآن في أصوله وفروعه ، والذي يتخذ من القرآن ومكانته في نفوس المؤمنين وسيلة لغاية ، فيحرف الكلم عن مواضعه ويخفي ما بين الله. إزاء هذا الموقف الصادر عن (مهنين متخصصين) ، يحملون براءة المهنة ألا يحق للناس ، كل الناس أن يتحاوروا في أمور دينهم وآياته وكلماته ونصوصه. فالصلح مع إسرائيل أو عدم الصلح معها ليس أمراً تخصصياً كيميائياً نقتصره على المختبريين.

ثم من هم (أولي الأمر) هؤلاء ، وكيف صارت لهم الولاية ، وما هي مقاييس البيعة وشروطها ، أم أن الله لم ينص عليها في (محكم التنزيل)؟

لا.. ثم لا.. ثم لا. إن الدين هو شأن للناس جميعاً ، والمحاورة فيه من شأن الناس جميعاً ، لأنه موقف من الذات والوجود والحياة والمصير الإنساني. في هذه الحالة تصبح

مهمة (المتخصصين) في علوم الدين وفقه اللغة والمنقرغين لدراسة علوم أصوله وفروعه والمراجعين للكتابات المتعلقة به. تصبح مهمة هؤلاء (المتخصصين) ، والذين يبدي لهم المجتمع احترامه وتقديره ، ليس لشخصهم ولكن لما يحملونه ويرمزون إليه ، تصبح مهمتهم متابعة محاورات الناس والمتقنين منهم بشكل خاص ، بهدف توجيههم وإرشادهم وتصويبهم دون أن ينعتوا الجاهل بالجهل ، فمهمتهم تعليمية طالما أنه أراد بالمحاورة أن يلج شئون دينه ، وهذه في حد ذاتها ظاهرة إيجابية تشجعها وتعليمها لا تثببطها وتجهيلها. فالذي يتخوف من المتقنين هو الأقل ثقافة وعلماً.

ثم أن اتساع المحاورة وتعدد المتحاورين ، وتنوعهم ، واختلاف مصادر ثقافتهم ، ومناهجهم العلمية ، يؤدي لأن يتفهم (المتخصصون) في الدين مختلف مصادر الفكر ، لأنهم يكونوا في حالة التفاعل بها ، إذ كيف لي أن أفهم أن نصف سكان العالم تحكمهم أنظمة ماركسية. والنصف الآخر تتفرع فيه أحزابهم دون أن نجد كتابات علمية متقدمة صادرة عن متخصصين في شئون الدين تحلل علمياً وفلسفياً المادية الجدلية التطورية. إن معظم - وليس كل - الكتابات الدينية والصادرة فيما نظنه أنه مجال نفي المادية لا تنفي في الحقيقة سوى معرفتها هي للمادية الجدلية التطورية ، فلسفة واتجاهاً.

إن فالاحتماء بالتخصصية في الدين - فوق كونه يفصم ما بين الدين والناس ، ويبقى المجتمع رهن فتاوة متخصصين حينما شاءوا ، وكيفما شاءوا - فإن هذه التخصصية ترتد بذاتها على المتخصصين ، فتزيدهم تجهيلاً بالواقع الثقافي العالمي ، وتزيدهم بعداً وابتعاداً عن المجتمع.

**ثانياً:** الظاهرة الخطرة الثانية أن احتماء (المتخصصين) بقدسية المهنة وحرمة ، سيضعهم في مواجهة مع المجتمع من ناحية وتطور الثقافة العالمية من ناحية أخرى ، وهي ثقافة لا يستطيعون بناء سور صيني ، يحول بينها وبين شعوبهم خصوصاً وأن هذه الثقافات زيادة على قيمتها العلمية المتقدمة ، وليس مناهجها المعرفية ، تدخل مجتمعاتنا محدثة في داخلها قواعد جديدة في البناء الاجتماعي والمفاهيم السياسية ، وبالذات الجانب الديمقراطي الليبرالي فيتأثر بها مجتمعنا. إن كل ما ألاحظه حتى الآن أن أفواج (المتخصصين) يتعاملون مع هذا التطور العالمي وتأثيراته في مجتمعنا بمنطق انفعالي سطحي ، فإذا استحسنوا فكرة كروية الأرض قالوا إنها موجودة في القرآن ((وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (٣٠) - النازعات / ج ٣٠)). ولكن فاتهم أن النشاط الأوروبي قد أتى البيوت من أبوابها (تطوير العلم التطبيقي) ولم يأت البيوت من ظهورها كالذين سألوا الرسول عن (الأهله). ثم إذا استحسنوا الاشتراكية

قالوا: إن ما يماثلها موجود في القرآن فكتبوا عن العدالة الاجتماعية. كَيِّ لَأَ يَكُونَ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ (٧) - الحشر / ج ٢٨.

ولكن فاتهم أن الاشتراكية بالمنطق الجدلي التطوري المادي هي فلسفة الصراع وتناوب المتضادات الطبقيّة ، وعدالة الإسلام هي ، منع وحد ، ضد الصراع بتفتيت القرآن للتركز الطبقي ونسف تراكم فائض القيمة عبر تشريعات منع الربا والزكاة وتفتيت الإرث ، فعدالة الإسلام ليست مجرد عدالة أخلاقية بالأخذ من الأغنياء ورد ذلك إلى الفقراء فقط ، بل هي نسف الأسس المادية للتكون الطبقي نفسه. كلك إذا استحسنوا فكرة الديمقراطية سرعان ما نسبوها إلى الشورى غير مدركين للتناقض الكبير بين الديمقراطية الليبرالية التي توازن سياسياً ما بين المتضادات الاجتماعية ، والشورى التي تقوم على نفي التضاد في التكون الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ، فحكمة الله هي الأرقى وليس منطق البشر الوضعي. فقاعدة الحكم في الإرادة السياسية الإسلامية تعتمد على جماعية القرار (ادخلوا في السلم كافة) وليس على صراع الأغلبية ضد الأقلية.

فليس القرآن بكتاب مدرسي في النظريات العلمية التطبيقية ، وليست الشورى والتي هي أرقى نظام في الحياة السياسية - مماثلة للمسح الديمقراطي الطبقي الليبرالي ، وليست العدالة الإسلامية القائمة على التفتيت الطبقي ونسف فائض القيمة مماثلة للمسح الاشتراكي القائم على تناوب المتضادات الطبقيّة ، وليس ما يستحسن أخلاقياً في الإسلام ونهجه المعرفي المتجاوز لقدرات البشرية هو كالأخلاق الممسوخة في مجتمع الحضارات الغريزية. قولوا بربكم لماذا منع الله التبنّي في وقت تتظاهر فيه أخلاق الحضارة المسخ بالتراحم مع مجازر فيتنام ، وتبني أيتامهم الذين أيتموهم؟ أليس جوهر أخلاقية التضاد هو الذي حول فيتنام إلى جحيم؟ فإذا استحسننا تبنيهم ليتامى المجازر التي أقاموها فكيف لنا أن نفهم الحقيقة الأخلاقية المنافية للتبني؟

إن أمام المتخصصين مشواراً طويلاً لمعرفة حقيقة ما تخصصوا فيه ، زلن يعرفوا هذه الحقيقة إلا إذا خرجوا من عقدة المهنة ، وحاوروا الناس في المقاهي والشوارع والأزقة.

**ثالثاً:** إن الإخلاق إلى عقدة المهنة والتخصص تدفعهم - إضافة إلى عزلتهم عن المجتمع وتطوراته ومظاهره الثقافية - إلى بناء خطوط دفاعية يسجون بها المهنة. ولن يجدوا في هذه الحالة سوى مداميك مغايرة في طبيعتها لكل انفتاح وتفاعل مع الحياة ، أي مداميك مغايرة في طبيعتها لطبيعة الدين نفسه ، فالذي يؤمن بربه وهده ويسبح جيداً فإنه لا يخشى الغرق.

إن هذا الموقف الدفاعي المهني قد أدى بالمتقنين إلى مفاهيم خطيرة جداً حول الدين ومتخصصيه ، إن يلجأ المتخصصون في مواجهة تحليلات المتقنين وأبحاثهم الدينية إلى

الاحتماء بقواعد ونصوص العلوم التي تكونت وتفرعت عبر أربعة عشر قرناً في إطار البحث الديني ، هنا لا تطرح هذه العلوم باعتبارها سناً ودعماً لتحليلات المتقنين ، ولكن قيماً عليهم وتضييقاً على انطلاقتهم وتجهيلاً لهم ، فإذا أثار المتقف و غضب ، دفعه المتخصصون إلى ما هو أخطر ، قولاً منهم: إنه قد أخذته العزة بالإثم. هنا يعزل المتقف عن التفاعل مع رصيد غني و ثري أبدعت فيه مرهل التاريخ الإسلامي ، وتميز فيه أئمة المذاهب والفقهاء والمفسرين بعطاء كثير كبير متسع عميق ، يحتاجه المتقف الباحث فعلاً.

إننا نحتاج لهذا الرصيد وكل قول بالاستغناء عنه - ولو كان دافع ذلك احتماء الغير به - هو قول غير موضوعي.

صحيح أن البعض يعتبر ما لدى المتخصصين من أصحاب المهنة (تراثاً سلفياً) تكون ضمن مرحلة ذات وعي ذهني مفارق في مفهوميته الإدراكية لمرحلة التحليل العلمي الراهنة. وعلى هذا يجب أن نميز في هذا التراث السلفي بين ما هو للقرآن وما هو للإنسان ، أي بين ما يعطيه القرآن في كل المراحل ولكل المراحل ، بين تصورات الإنسان في أي مرحلة لهذا الذي يعطيه القرآن.

هنا يتخذ الموقف من الرصيد السلفي التراثي موقفاً (عدمياً) ، في الوقت الذي يفترض فيه اتخاذ موقف (نسبي) لفهم ما بين القرآن من جهة والمكونات العقلية والمفهومية لذلك الرصيد الغني الهام من جهة أخرى. فمرحلتنا الراهنة - مع تميزها الأيديولوجي - وفوارق أشكال معرفتها ليست منفضمة عن مراحل التطور السابقة التي تشكل خلفية لها. أهمية تلك المرحلة أنها معارف متراكمة ، ومخزون عقلي كبير ، اجتهد فيه العقل تنظيمياً وتصنيفاً وتحقيقاً بحيث وصل إلى مستوى (النظام الفكري) ، فمهمتنا ليست في تجاوزه باسم التجديد ، ولكن في استيعابه كنظام مقوم ضمن مرحلته الذهنية وتكونه الاجتماعي والتاريخي. فهذا النظام الذي يسميه البعض (التراث الفلسفي) يجب أن يحتل موقعه في البحث العلمي التحليلي للاتصال به والتواصل معه ، ومعرفة خصائص مرحلته ونوعيتها ، من خلاله هو نفسه ، أي أننا من خلال ذلك التراث ومناهجه وضوابطه وتحقيقاته نستطيع أن ندرك ما يعنيه (الاتباع) و (التقليد) ، والموقع المفهومي لفكرة (القدوة) ضمن تلك المرحلة الوضعية التفسيرية ، ونستطيع أن نفهم مميزات (المذاهب) ومؤثرات تكونها في مدرسة المدينة والعراق ومصر والشام.

بمعنى آخر يمكن باستيعابنا الاستذكاري والتحليلي لذلك الرصيد المهم ، أن نتفهم من خلاله معاني أحكامه ما هو مطلق فيها وما هو نسبي ، وأن نتعرف بدراسة نتاج تلك المرحلة على تأثيراتها الذهنية والفكرية التي لا زالت فاعلة في مجتمعنا.

هناك قضية أساسية لا بد من أن يستوعبها كل من المثقف والمتخصص في العلوم الدينية على حد سواء. فمجتمعنا من ناحية تركيبه ومكوناته الاقتصادية والاجتماعية العامة ، لم يدخل بعد مرحلة تحول نوعية تعيد صياغته ، وبالطبع فإن إعادة الصياغة هذه يجب ألا تفهم على أنها اقتلاع من الجذور لترحيل مجتمعنا إلى أوروبا ، بل هي - أي إعادة الصياغة - تأتي مستجيبة لمكونات تطورنا التاريخي والاجتماعي والفكري وكافة العوامل الجدلية المرئية وغير المرئية الفاعلة في تركيبته. بهذا المعنى فإن ما يسميه المثقف بالسلفية التراثية هو حياة ثقافية معاصرة وحالة في تكويننا الراهن. ربما يتبرم بها المثقف المتأثر بعقلية التطور الأوروبي ، أو يحاول التميز عنها ، ولكنه لن يفعل في الحقيقة سوى إعدام ذاته هو ، أي أن عدميته ترتد عليه لعزله عن ثقافة لا زالت حية ويظنها أنها مجرد تراث سلفي.

أما على سعيد رجل الدين المتخصص ، فإنه يخادع نفسه بظنه أنه لا يزال متصلاً بتلك الحياة الثقافية الفاعلة في قرون الإسلام الأولى وصدور الخلافة العباسية ، فالحقيقة أنه لا يشكل سوى استمرار (أرشيبي) لها. وقد اكتشف المتخصصون في العلم الديني هذه الاستمرارية السلبية حين بدأت تدهمهم الحضارة الأوروبية بمفاهيمها ومنطلقاتها الجديدة ، فوضعتهم في موضع المستفز والمتحدي ، فلجأ بعضهم إلى (التجديد المقارن) أي باستنباط مبادئ مقاربة في الإسلام لما استحسناه من مبادئ أوروبا وفلسفاتها في الديمقراطية والاشتراكية وغير ذلك من ضوابط نظام الحكم. والبعض رفض حتى (التجديد المقارن) فأكد على فهم (ماضوي) وليس سلفياً للمسائل المثارة حول الخلافة والبيعة ونظام الحكم. فبدأ هذا النوع ليس مقارناً لأوروبا فحسب ، ولكن حتى للتجديد الذي أراد استيعاب مقدمات التغيير في المجتمع.

هؤلاء ليسوا سلفيين ، فإذا كان رجوعهم للسلف كمفهوم زمني ، وللسلف كأشخاص أي إلى الماضي فقط فهؤلاء (ماضويون) ، أما إذا كان رجوعهم إلى السلف ، رجوعاً إلى عمر الذي أبطل حد السرقة النصي في عام المجاعة ، ورجوعاً إلى الأئمة المجتهدين الذين اعتصروا لباب قلوبهم وعقولهم لبيان الرأي ، إذا كان الرجوع لهذا فهو رجوع إلى سلفية نهجها ودينها ليس (الاتباعية الماضوية) ولكن الاجتهاد ، إن تعدد المذاهب وحده دليل على الحيوية العقلية والقلبية ، دليل على قلب يتلقى وفؤاد غير أبكم فيفقه ، ودليل على عين تتظر وفؤاد غير أعمى فيبصر ، ودليل على أذن تستمع وفؤاد غير أصم فيسمع. ثم إنهم لم يكونوا كالذين حملوا التوراة فلم يحملوها.



فادعاء القريبى بأولئك ليس سوى ستر لعيوب الصم الوهمي والبكم ، وها أولاء نحن ومنذ أولئك نراوح في خطونا ، فإذا اجتهد بعضنا اجتهد ليغلق باب الاجتهاد. ويجعل البحث الديني مهنة مسيجة بمداميك مشوهة.

إن واقعنا لا زال ماضوياً يعيش باجتهد أولئك ، ولم تتغير بنيته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية بعد ، ولا زال متقفوه يعيشون حالة الانفصام ما بين أوربة لم يتكونوا ضمنها ، وواقع يتبرمون فيه.

خطورة الأمر أن مدعي السلفية زوراً من (الماضويين) الذين يحتمون بأئمة متقين أعلام ، ويعجزون عن الرؤية مثلهم ، لا يملكون في النهاية سوى حماية المهنة بإشهار سيف الشرع وخنجر السلطة بوجه المثقف والمتغيرات الحضارية ، وذلك عوضاً عن الأخذ بيد هذا المثقف في تحليلاته - وبكل الحب - وإجلاله إلى أبي حنيفة النعمان (ت ١٥٠ هـ) ، والليث بن سعد (ت ١٧٥ هـ) ، وداود ، وابن جرير ، وإذا شاء أن يجلسه إلى آخرين فهناك ما يزيد على خمسمائة من الأئمة المتقين ، الذين أثروا حياتنا وأغنوها تصوفاً وفقهاً وعلومياً شتى.

**رابعاً:** إن موقف المثقف الأكثر وعياً بالمتغيرات الحضارية وأشكال وعيها ، يجب ألا يفعل برد الفعل الذي يعكسه عليه الماضويون ، فيظن أنهم يعبرون عن السلف ، فستان بين الماضوية والسلفية ، إذ إن الأئمة المتقين الأعلام / في سالف (ماضينا نحن) ، وحاضر واقعهم هم / لم يكونوا أبداً سلفيين. بل كانوا رجال جهاد واجتهاد ، وحتى أولئك الذين أكدوا على النص وظاهره اجتهدوا وجاهدوا ليؤكدوا ذلك ، في وقت أشرعت في وجوههم سيوف السلطة.

إذن لا يخطئن المثقف التقدير فيخلط ما بين الماضويين في حاضرنا وما سلف من أئمتنا المتقين ، فلا يستلب السلف لمصلحة خلف لا صلة له بهم ، فادعاء السلفية ليسوا سلفيين ، لأنهم غير مجتهدين كالسلف. إنهم ماضويون.

كذلك لا يخطئن المثقف التقدير فيتعامل مع ثقافة واقعنا الراهن تعامللاً أيديولوجياً مفارقاً باعتبارها ثقافة تراثية ، وهي في حقيقتها ثقافة حية قائمة في الواقع وراسخة بجذورها ومقوماتها. وهي إحدى أهم أساسيات المكون الجدلي في تطورنا التاريخي باتجاه مراحل متقدمة.

فنحن لا نستطيع أن نرتحل بمجتمعنا إلى خارج زمانه ومكانه ، ولا يمكن أن نعطي صفة التراثية لما هو حي فينا. ثم أننا لا نريد أن نرتحل عن مجتمعنا ومكوناته ، وإنما نريد دفع التقدم بأفضل ما لدينا. وإذا قررنا الارتحال فإننا لا نريد أن نرتد إلى أخلاقية ومنهجية التضاد الغريزية ، التي تدمر في الإنسان ذاته وتواصله الحضاري ، ثم تدمر فيه أخلاقياته

وجمالياته وأحاسيسه بإنسانيته ، فتجعله مغترباً عن الكون متعالياً عليه بالسيطرة ، ومغترباً عن مجتمعه ، طاغياً فيه بقوة البقاء ، ومغترباً عن ذاته الإنسانية بردها إلى بهيميتها وغريزيتها. فلا يبقى من بعد معنى للأبوة ولا للأبوة.

وتدريجياً ينحدر الإبداع الجمالي والفني إلى استنطاق الوجود بالشكل كمرحلة النقش الحجري البدائي المكيف تماماً على الفهم الغريزي للأمور.  
بروميثيوس لم يسرق شيئاً

قد أعلن بعضهم (بروميثيوس)، تلك الشخصية الأسطورية التي سرقت أسرار الوجود من الآلهة وأعطتها الإنسان ليتمرد بها على آلهته ، أعلنوه كأول (شهيد) في التقويم المادي. أما نحن فإننا نعلن أن أوروبا التي جلست بكل قواها الضاربة في مؤتمر برلين عام (١٨٨٤) ، لتقسيم العالم كمستعمرات فيما بينها ، هي آخر الحضارات الساقطة في التقويم المادي نفسه. إنه تقويم بدأ بالنظرة إلى (تكريم) الله للإنسان بالعلم فأحالتها إلى (سرقة) اختلس بها الإنسان العلم (أسرار الكون) ، فإذا كان العقاب الأسطوري قد حل ببروميثيوس ودفعه إلى حمل الصخرة إلى أعلى الجبل لترتد كجلمود حطه السيل من عل ، فيكرر بروميثيوس المحاولة الفاشلة دائماً كعقاب له ، فإن أوروبا قد فعلت في حياتها الحضارية فعل بروميثيوس نفسه ، دائماً في صعود وهبوط ، وكل صعود يحمل في داخله عناصر هبوطه ، فكانت قمة الصعود في برلين عام ١٨٤٤ حين اقتسموا العامل ، ثم كانت قمة الهبوط في برلين عام ١٩١٤ حين اختلفوا حول الاقتسام ، ثم كانت قمة التناوب في برلين ١٩٤٤ وقد دمروا أنفسهم ودمروا ما حواهم ، ثم عادوا للبناء من جديد وتجالسوا كبهائم بأنياب نووية ، فتوازنوا بالرعب وحرب الأعصاب ، كل يخشى أن يسبقه الآخر إلى الضغط على الزر المحرم. وكما عاشت حضارتهم من قبل في القلاع الحجرية ، فإنها تعيش اليوم في القلاع النووية.

هذا عالم لا نريد أن نرتحل إليه ، بل نريد نهاية بربريته. فموقعنا من هذه الحضارة الأوروبية البروميثيوسية يجب ألا يكون متأثراً بها بل مؤثراً فيها. يجب أن نذكرها بما كان عليه إبداعها الإنساني والجمالي والأخلاقي قبل أن تجلس في مؤتمر برلين.

إن دورنا الحضاري العالمي الشامل مرهون بتطورنا ، ومن خلال رصيدنا من السلف المعطاء ، وأشكال المعرفة العلمية المتطورة ، ومن خلال رؤيتنا في الكون دمجاً بين القراءتين ، لنتفتح الكون في حضارة إنسانية في الأرض. وقتها يتحقق ما أراده الله في مشيئته ((هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (٣٣) - التوبة / ج ١٠)).

وإلى تلك المشيئة المرادة تتجه قلوبنا جميعاً وتتفاعل أفئدتنا بوقعها وخطراتها.

بعد عرضنا الأوّليّ لكيفية القراءة المنهجية للقرآن ، القابل لها في إطار وحدته العضوية الكتابية ، وباعتماد أسلوب التحليل والجمع بين القراءتين وفق استخدام مناهج معرفية متطورة ، نعود في هذا الفصل لنطرح الكيفية التي يستجيب بها القرآن لهذه القراءة ، والتي تكشف عن فهم (غير أسطوري) و (غير خرافي) لموضوعاته.

إن مشكلة غياب القراءة المنهجية للقرآن إنما يرجع لأمرين:

الأمر الأول: وهو إحاطة المفسرين لموضوعات القرآن بالتراث اليهودي واعتبار كتابات اليهود (مرجعاً) وبالذات في قصص الأنبياء ، وقد أدى ذلك لا إلى تزييف محددات القرآن لهذه الموضوعات فحسب ، ولكن إلى تزييف وعي البشرية بموضوعية الطرح الديني قاطبة لهذه القضايا ، في حين أن القرآن - كما أوضحنا - قد استرجع التراث الروحي للبشرية استرجاعاً نقدياً ظهر ما به من تزييف.

والأمر الثاني ويرجع إلى طبيعة التصور الأيديولوجي العربي التاريخي للوجود ، بما كان يشكل وعياً عربياً مفارقاً في بنائته الذهنية للإدراك القرآني المميز بمعرفة متقدمة جداً. إنه من واجبنا - تجاه الله وتجاه أنفسنا وتجاه البشرية - أن نبحث بموضوعية في كيفية الاسترجاع النقدي القرآني للموروث الروحي للبشرية لتنتقيته من شوائب التصورات الخرافية من جهة ، وأن نضع حدوداً واضحة بين ما يعود لأصل المعرفة القرآنية ، وما يعود لتلبسات الذهنية العربية التاريخية من جهة أخرى.

على مستوى التمييز بين ما هو للقرآن وما هو للذهنية العربية التاريخية ، علينا أن نتعرف أولاً على خصائص الذهنية العربية التاريخية والكيفية التي أسقطت بها نفسها على موضوعات المعرفة القرآنية ، ثم نتعرف على ما يطرحه القرآن من داخل نسقه المعرفي ، بذلك سيؤكد لنا الفارق المفهومي بين ما هو بشري ومحتوي الوعي القرآني المتقدم على هذه المفهومية البشرية وبما يعني أن القرآن لا يكون - ضرورة - إلا من عند الله.

إن مناهج المعرفة التي تبحث في (تاريخانية) الأفكار والاتساق الذهنية والتي استمرت على قولها بأن القرآن (نتاج بشري) مقيد إلى الذهنية العربية وخصائصها ، ستعرض في هذا الفصل بالذات لأقصى امتحان يمر بها ، إذ إننا سنستخدم (نفس مقولاتها) للكشف عن خصائص الذهنية العربية التي (يظن) أنها أنتجت القرآن ، ثم نقارن هذه الذهنية العربية - التي يفترض أنها أنتجت القرآن - بما يطرحه القرآن من تصور مفارق لها ، وذلك حين نطبق هذا المنهج المقارن على المسألة الآدمية. بذلك سيكتشف هؤلاء حقيقة القرآن ككتاب من عند الله متجاوز بمنهجيته المعرفية للعقل البشري.

لقد وضع علماء السلوك الاجتماعي معايير علمية عامة يقاس بموجبها تأثير المجال على حالة الإنسان بكل أبعادها العقلية والسلوكية ، ولا محال لأن يرتاب أحد اليوم في بعض النتائج التطبيقية لهذا الفرع العلمي الهام. وحين نأخذ بنتائج هذا العلم لاكتشاف خصائص العقلية العربية وحالتها السلوكية في مرحلة نزول القرآن ، فإننا ، سنلمس ، دون شك ، وتحليل علمي واضح ، الفارق الكبير بين وعي القرآن لكافة المواضيع التي طرحها وبين الوعي المفهومي التاريخي الذي عاش في ظله العربي آنذاك. لم تكن ثمة علاقة موضوعية (توليدية) بين المفاهيم القرآنية والفكر العربي التاريخي ، ولا أقصد على صعيد الإنشاء والبيان - فتلك معجزة أخرى - ولكن على صعيد المعنى والمفاهيم.

### المفارقة الإعجازية بين المعرفة القرآنية والوعي العربي التاريخي

توضح الماركسية عبر أنجلر في كتابه (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية / ص ٣٨) "إن الواقع هو الذي ينتج الفكر ، فالأفكار الحاصلة في الوعي هي انعكاسات الأشياء والأحداث الواقعية " ، هكذا تصبح جدلية الإدراك وعياً لحركة العالم الواقعي الجدلية. ويوضح ماركس في (الأيدولوجيا الألمانية) أن التشكلات المبهمة الحاصلة في أذهان الناس ، هي بالضرورة ملاحق لسيرهم الحيوية الواقعية التي يمكن إدراكها واقعياً ، والتي ترتبط بحالات مادية عينية ، فالأخلاق والدين والميتافيزيق وسائر تجليات الأيدولوجيا ، وكذلك أشكال الوعي المقابلة لها ، لا تقدر إذن ، أن تحافظ على مظهرها الاستقلالي لمدة أطول ، فليس الوعي هو الذي يكيف الحياة ، إنما الحياة هي التي تكيف الوعي. فالأيدولوجيا كبنية فوقية هي أنها مجموعة التصورات التي يكونها الناس عن علاقتهم بأوضاعهم الوجودية ، الثقافة وطريقة العيش ، والأفكار والقيم والأذواق ، الواعية منها والغافلة ، سواء على الصعيد الفردي أو الطبقي أو المجتمعي (راجع / ملاحظات حول الفهم الفلسفي للأيدولوجيا / رشيد مسعود / الفكر العربي / عدد ١٥ / س ٢ / أيار - مايو ١٩٨٠ / ص ٥٤).

بهذه المقدمة وضعت الماركسية الأساس النظري لتعلق الأفكار بالواقع الموضوعي باعتبار الأفكار نتاجاً لهذا الواقع وتتغير بتغيره بما في ذلك الأخلاق والدين والقيم. وقد شيد عالم الاجتماع الفرنسي الماركسي (أميل دوركهايم) - (١٨٥٨-١٩١٧) نظريته في تحديد الواقعات الذهنية على هذا الأساس منتجاً نحو صياغة (علم الأيدولوجيا) ، فبدلاً من ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها ، نكتفي ، إذ ذاك ، بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر ، أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول الحقائق الواقعية ، لا نعود نصوغ سوى علم أيدولوجي - دوركهايم / قواعد المنهج الاجتماعي / ص ٢١).

ثم جاء (إيريك فروم) ليعطي دفعة تطبيقية على صعيد التحليل النفسي لما بدأه ماركس وانجلز وطوره دوركهايم ، ذلك حين بدأ بتفسير ما لم يفسره ماركس حول كيفية أن يكون الانتقال من الأشياء المادية إلى الفكر الإنساني عبر (رأس الإنسان) أي العملية النفسية لإنتاج الأيديولوجيا المرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي. (راجع د. عباس مكي / أريك فروم وعلم النفس الاجتماعي التحليلي / المصدر السابق / ص ٢٠٦).

على هذا النحو صاغت الماركسية نظريتها حول تشكيل البنية الذهنية في مرحلة تاريخية معينة وعلى ضوء خصوصيات الواقع الاقتصادي والاجتماعي. وليس لنا أن نطلب الآن سوى تطبيق هذه النظرية بحذافيرها على علاقة (القرآن) بوصفه محصلة وعي أيديولوجي - (بظنهم البشري) - على الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي الذي يكون قد أنتجه - وفقاً للماركسية. وذلك لنصل إلى تحديد أو عدم تحديد أن الوعي القرآني هو انعكاس الواقع العربي ، وأن النبي الكريم قد استلهمه من بنية الواقع ونسيجه. فإذا أثبتنا - بمنطق التحليل العلمي لتشكلات الذهنية - أن ما في القرآن من وعي هو إدراك يتجاوز حالة العرب الذهنية ، فلن نطلب وقتها من المفكرين الماركسيين أن يغيروا من تصوراتهم لعلاقة الفكر بالواقع ، وإنما سنطلب منهم الاعتراف بالقرآن كظاهرة غير بشرية (غيبية) ، وأن يبقوا بعد ذلك ما شاءوا على فكرهم المرتبط بالواقع.

تكون البداية بدراسة الذهنية العربية في تلك المرحلة ، أي من قبل أربعة عشر قرناً بهدف تحديد بنيتها الأيديولوجية ثم مقارنة تلك البنية على الإدراك القرآني. هنا يتوجب علينا القيام بعمليتين ، الأولى لتحديد الذهنية العربية ، والثانية لتحديد بنائية القرآن المعرفية ، التي ترقى على كافة التمثلات الأيديولوجية ، وبما أن هذا المنهج في (البحث المقارن) سيعتمد على نصوص القرآن ذاتها ، فإننا لن ننقيد كثيراً بإسقاطات الذهنية الأيديولوجية العربية على معاني هذه النصوص ، فإذا قيدنا أنفسنا بالفهم العربي التاريخي في تلك المرحلة لهذه النصوص ، نكون قد أفدنا الماركسية وكافة التيارات الوضعية ، وذلك لأننا نكون قد أيدنا القرآن بالفهم الذي كانت عليه ذهنية تلك المرحلة ، أي الفهم الأيديولوجي التاريخي الخاص بالعرب ، ومن هنا تضيع خاصية القرآن المتميزة ، ويصبح أسيراً لعقول بعينها ، تكونت ذهنيته ضمن واقع اجتماعي وتاريخي له دلالاته الأيديولوجية الخاصة.

إن حسم أسلوب التعامل في هذا البحث المقارن مهم للغاية ، لأن قوة المدارس الماركسية و (الوضعية) من جهة واليهودية من جهة أخرى إنما تكمن في الربط بين القرآن والتفسير العربي التاريخي المقيد إلى مرحلة معينة. فيصبح القرآن (تابعاً) للعقل العربي ، و (منقاداً) لمرحلة معينة من مراحل تطوره ، أي تطور العقل العربي ، ومن هنا يستلب المعنى

الإطلاقي المميز في القرآن لصالح عقلية بشرية تكون هي الدالة عليه والعنوان له. في حين أننا نعتد في هذا البحث المقارن على القول بوجود مفارقة بين الإدراك القرآني والوعي الأيديولوجي البشري ، بحيث نؤكد أن الوعي الأيديولوجي البشري العربي التاريخي لم يكن بإمكانه (إنتاج القرآن). فالأهمية الداحضة للمدارس الماركسية و (الوضعية) واليهودية ، إنما تكمن في اكتشاف هذه المفارقة من بعد التطبيق العملي.

### العقلية العربية إحيائية أنيمية والقرآن تأكيد للجدل الكوني

بالرجوع إلى ما كتبه علماء الاجتماع حول كيفية تشكل الذهنية ونمطها في عمليات الوعي والإدراك ، يمكننا بوضوح أن نقرر أن العقلية العربية كانت عقلية إحيائية أنيمية تميل إلى أمرين:

أولاً: التعامل مع الظواهر الطبيعية كلاً على حدة كأن لا علاقة للظاهرة الطبيعية بالأخرى. ثانياً: أنها تحيي هذه الظواهر أي تجعل لها (نفوساً ذاتية) تتحكم بها تماماً كنفس الإنسان ، أي أن لكل ظاهرة طبيعية حركة ذاتية خاصة بها وصادرة من تلقائها. ويقوم هذا النمط من التفكير الأنيمي (الإحيائي) ، على فكرة أن الإنسان بصفة عامة والإنسان المتخلف بصفة خاصة إنما يميل إلى تصور العالم الخارجي على نحو سببه بتصوره لذاته ، فالإنسان حينما تعوزه القدرات على فهم حقيقة الظواهر فهماً علمياً ، فإنه يسبغ على هذه الظواهر فهمه لنفسه ، فالرؤية تتم هنا على أساس الكثرة المستقلة في وجود عناصرها عن بعضها ، ولذلك نجد (تصورات الخليفة) في الكتب القديمة تتم وفق منظور التجزئة المستقلة ، حيث لا رابط في التكوين بين ظواهر الخلق ، فيوماً تخلق النار ، وفي اليوم التالي يتم خلق الأخشاب والغابات.

كان يمكن أن يكون القرآن - لو جاء نتاجاً فكرياً للواقع - أن يكرس هذا المفهوم الأنيمي باتجاه الكثرة المستقلة القائمة بحياتها الذاتية ، ولكن النقيض تماماً هو ما يطرحه القرآن. فيأخذ القرآن بمفهوم الترابط الجدلي للظواهر الطبيعية المتعددة والمتنوعة في إطار فلكي كوني واحد ، ووفق (نظام طبيعي) يفرض ضوابطها على الحركة المادية:

وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ (٣٩) لَآ الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ  
وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (٤٠) - يس / ج ٢٣.

ثم يتناول القرآن الجانب الثاني والخاص بفرضية قيام النفس الذاتية للظواهر الطبيعية ، فالافتراض الأنيمي بأن للشمس نفساً ، وأن الشمس قاهرة بحرارتها وضوئها ، ومتعالية ببعدها ، كل ذلك جعلها محط تقديس لدى العرب ولدى الشعوب الأخرى ، فجاء القرآن ليجرد الشمس وكافة الظواهر الطبيعية عن قيامها بنفس ذاتية الحركة:

وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ (٣٧) - فصلت / ج ٢٤ .

وهناك العديد من الآيات التي أفرغت عن الوعي العربي ما كان عليه من حالة تقديس الظواهر الطبيعية ، وبالذات تلك التي تتراءى بقوة التأثير على حياته .

[نسف مفهوم استقلالية الظواهر وإحلال مفهوم النظام الكوني + تجريد الظواهر الطبيعية عن إرادتها الذاتية = نسف العقلية الإحيائية الأنيمية / النتيجة / أن الإدراك القرآني مفارق بمعرفيته للتصور الأيديولوجي العربي] ، وهنا يأتي سؤالنا وليس سؤالنا ، سؤالنا لمن يكتشف ذلك بالتحليل العلمي لنصوص القرآن في معرض المقارنة مع مركبات العقلية العربية ، أن يكون نزيهاً في علميته وعلمايته ، ليكتشف بالضرورة أن القرآن ظاهرة غيبية لا تمت للواقع الذهني العربي بصلة ، وليس نتيجة مستلهمة بعقريّة من ذاك الواقع .

بعد هذا التجريد والنفي القرآني لحياة الظواهر الطبيعية اندفع العرب يسألون عن الحقائق المفترضة والبديلة فيما يختص بهذه (الأهلة) ، فأجابهم الله بما يعرفونه عنها ولم يصف جديداً: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ (١٨٩) - البقرة / ج ٢ . والعرب يعرفون أن الأهلة هي دلالة مواقيت للناس ، شهوراً وأياماً ، وأن الحج موقوت بها ، فلماذا كانت الإجابة الإلهية الكريمة في حدود ما يعرفه السائل؟ هنا نكمل الآية:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى وَأَتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ (١٨٩)

فالسائل عن الأهلة قد أتى البيت من ظهره وليس من بابه ، وباب البيت في مثل هذا السؤال هو (الاكتشاف العلمي) من بعد تقوى الله التي تجرد هذه الظواهر الطبيعية من صفة التقديس ، فربط الله في جملة واحدة غير مجزأة بين السؤال عن الأهلة ودخول البيوت من أبوابها ، وجاء بالبر لربط اتقاء التقديس الخاطئ لهذه الظواهر ، فيستقيم المعنى بأن البر في عدم تقديس هذه الظواهر الطبيعية كما أمر الله وبما لا يعني أن يتحول القرآن إلى مساق في العلوم الطبيعية ، وأن البر إذ يجرد هذه الظواهر عن قدسيّتها ، فإنه يفتح الطريق لمعرفتها علمياً - حين نأتى البيوت من أبوابها - فنعامل معها كظواهر جديرة بالدراسة والاكتشاف ، ذلك حين نتقى الله فلا نعبدها .

قد وجه الله في القرآن إلى ضرورة فهم البنائية الكونية بشكل جدلي موحد ومترابط ، مع التعامل مع ظواهرها من أرض وسماء وجبال ضمن رؤية تقوم على وحدة التكوين . ولأن هذا التوجيه المعرفي القرآني كان مفارقاً للذهنية العربية وقتها ، لم تجد الآيات والنصوص

القرآنية الخاصة بذلك وعلينا المطلوب. بل كثيراً ما فسرت هذه النصوص القرآنية وفق تصور أيديولوجي عربي ذاتي ، ويمكننا أن نأتي بمثال على ذلك فيما يختص بالإشارة إلى (الإبل) ، فكثيرون قد اتخذوا من هذه الإشارات دلالة على الإنتاج العربي للنصوص القرآنية في حين أن المعنى يختلف عن ذلك جذرياً.

نعم ، قد أشار الله على العرب أن ينظروا إلى الإبل ، ولكنه - سبحانه - قد طلب إليهم أن ينظروا إلى (كيف) خلقت ، ثم حدد طبيعة النظرة (بمماثلة) كونية ، حيث ربط بين كيفية خلق الإبل وبين (السماء/الجبال/الأرض) ، فالسماء مرفوعة بعدم لا نستطيع رؤيتها ، وهي عمد تشد البناء الكوني إلى بعضه بالكيفية التي تشد بها قوائم الإبل ظواهر خلقها ، فالسماء هي أعمدة شد ((وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا(١٢) - نبأ / ج ٣٠)).

فهنا مماثلة بين قوائم الإبل الرافعة والسماء التي تشد بينائيتها الحسم الكوني القائم على عمد كقوائم الإبل ولكن لا نراها: اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بَلْقَاءَ رَبِّكُمْ تَوْفِقُونَ(٢) - الرعد / ج ١٣.

ودليلنا على أن النص القرآني يشير إلى وجود عمد غير مرئية لنا أن الله قد أتى بكلمة (ترونها) بعد القول (بغير عمد) فلو كان القصد (بغير عمد) لما لزمنا إضافة (ترونها) ولكانت زائدة ، ولغة القرآن منزهة عن الزيادة والنقصان.

عمد السماء كعمد الإبل ولكن لا نراها ، ثم هناك مماثلة الجبال المنصوبة كأوتاد ، بعد ذلك تأتي الأرض المسطحة التي يقابلها تسطيح خف الإبل: أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ(١٧) وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ(١٨) وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ(١٩) وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ(٢٠) - الغاشية / ج ٣٠.

فهنا بنائية كونية مترابطة تمت الإشارة إليها عبر بنائية الإبل ، فلم تقصد الإبل لذاتها كما يظن البعض الذين ربطوا بين القرآن والعقل العربي ، وجعلوا القرآن نتاجاً لهذا العقل العربي وظواهره البيئية والاجتماعية.

هذه البنائية الكونية لا يدعها الله (ساكنة) ، وإنما يشير إلى ما بداخلها من حركة تقوم على التفاعل الجدلي ، الذي يولد نتائج تكاثرية أخرى ، ثم يستخدم إشارة (المماثلة) التي استخدمها لإظهار العلاقة بين بنائية الإبل والبنائية الكونية: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ(٥) خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ(٦) يُخْرَجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ(٧) إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ(٨) يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ(٩) فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ(١٠) وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ(١١) وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ(١٢) - الطارق / ج ٣٠.



## أين الحركية الجدلية هنا؟ وأين المماثلة هنا؟

إن السماء (ذات الرجوع) التي تقذف بالماء إلى الأرض (+) الأرض (ذات الصدع) ، التي تستوعب بشقها الماء ، ثم يكون الناتج الزراعي (=) الصلب الذي يقذف الماء (+) ماء الترائب الذي يمتزج بماء الذكر (-) الناتج المولود. فالحركية الكونية تعتمد في التكاثر على مبدأ التكامل والتفاعل الجدلي ، ضمن الكون وبين البشر. فكافة الظواهر الكونية الفيزيائية والبيولوجية إنما تتحرك وفق قانون التفاعل الجدلي التكاملي ، فكما يتزاوج الإنسان تتزاوج الطبيعة ضمن بيئة كونية واحدة خصبة ومخصبة. هكذا لا ينظر الإنسان لنفسه بوصفه نشازاً لا تنطبق عليه القوانين الطبيعية الكونية كيفما سنها الله العليم الخبير. فهنا توجه نحو رؤية الكون في وحدته إلى أقصى إيقاعات العلم الممكن.

في هذا النموذج (السماء/الأرض) - (الصلب/الترائب) يعطي القرآن جبرية التفاعل الحركي المادي ، يؤكد القانون الطبيعي وحتمياته. ثم يعطي القرآن مقابل الجبرية الطبيعية حرية النفس وليس المادة. فالمادة محكومة بالقانون الطبيعي ، أما النفس فإنها تنشأ ضمن التعارض الثنائي بين مواد التفاعل الكونية لتأخذ مساحة الحرية ، بذلك يؤكد القرآن على (الجبرية المادية) وعلى (الحرية النفسية) بذات الوقت وبكيفية معرفية ، وتظل تتفوق على كل الفكر البشري إلى قيام الساعة.

### نموذج الفصل بين الجبرية المادية والحرية النفسية والعقلية:

وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا (١) وَالْقَمَرُ إِذَا تَلَّاهَا (٢) وَالنَّهَارُ إِذَا جَلَّاهَا (٣) وَاللَّيْلُ إِذَا يَغْشَاهَا (٤) وَالسَّمَاءُ وَمَا بَنَاهَا (٥) وَالْأَرْضُ وَمَا طَحَاهَا (٦) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) - الشمس / ج ٣٠.

والشمس وضحاها (١) والقمر إذا تلاها (٢)

والنهار إذا جلاها (٣) والليل إذا يغشاها (٤)

والسماء وما بناها (٥) والأرض وما طحاها (٦)

ونفس وما سواها (٧)

فألهمها فجورها وتقواها (٨)

يأخذ التصنيف بوضع متقابلات ثنائية (شمس/قمر) - (نهار/ليل) - (سماء/أرض) ، وهذه صفة أفقية للتصنيف ، ولكن الصفة الأفقية تتحول إلى صفة رأسية تجعل كلمة شمس تسبق ذكر القمر ، ثم يسبق النهار المرتبط بالشمس ذكر كلمة الليل المرتبط بالقمر ، ثم كلمة سماء تسبق أرض ، فيكون التصنيف العمودي في هذه الحالة (شمس/نهار/سماء) في مقابل (قمر/ليل/أرض) ، والثنائية قائمة في حالتها التصنيف الأفقي والرأسي ، فالتعامل قائم بين

الجانبين بما يماثل حالة (وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الرَّجْعِ (١١) وَالْأَرْضَ ذَاتِ الصَّدْعِ (١٢)) ، ثم يكون الميلاد.

الميلاد الذي اختاره الله - سبحانه - للتقابل العمودي والأفقي ما بين (شمس/نهار/سما) من جهة مشابهة لقوة الذكر الذي يعطي (+) (قمر/ليل/أرض) فيما يشابه قوة الأنثى التي تستوعب (=) نتاج غير مستلب لا للذكر وحده ولا للأنثى وحدها. أي النتاج الذي يكتسب حرية لأنه نتاج التفاعل الثنائي ، هذا النتاج هو: وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (١٠) - الشمس / ج ٣٠.

هنا استخلص الله - إمكانية الحرية للنفس والعقل - من (ثنائية التكوين الجدلي الكوني) ، وعبر التفاعل بين عنصرين لهما امتداداتهما في الكون ، فالشمس - مثلاً - يشار إليها مقترنة بالضوء ، باعتبارها مصدراً حرارياً ، أما القمر فيشار إليه مقترناً بالنور ، بوصف هذا النور انعكاساً لضوء الشمس ، فالمماثلة تحمل التقابلية والتفاعلية ، ولا يمكن أن تجد في كل آيات القرآن - الذي يشير إليه بعضهم بأنه نتاج عقلي عربي ملهم - أي ربط بين قمر وضوء أو شمس ونور.

إذن ، تأكدت لنا بعض مبادئ الإدراك القرآني المكنون المفارقة نوعياً بطبيعتها للوعي الأيديولوجي العربي التاريخي ، ومن هنا تقوم دلالة المعنى الغيبي للقرآن باعتباره من عند الله ، فلو كان من عند غيره - تنزه وتعالى - لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً. وقد ركزنا هذه المبادئ الإدراكية المفارقة حتى الآن في الآتي:

- (١) التعامل مع الظواهر الطبيعية ضمن وحدتها الكونية المادية (يس / ي ٤٠/٣٩).
- (٢) تفريغ الظواهر الطبيعية من صفاتها الإحيائية الأنيمية (فصلت / ي ٣٧).
- (٣) وحدة البنائية الكونية (الغاشية / ي ١٧ إلى ٣٠).
- (٤) جبرية التفاعل الجدلي الكوني الطبيعي باتحاد المتقابلات (الطارق / ي ٥ إلى ١١).
- (٥) حرية التكوين النفسي والعقلي عبر ثنائية التفاعل الجدلي الكوني (الشمس / ي ١ إلى ١٠).

كان العربي يشعر ضمن تكوينه البيئي الجغرافي الطبيعي أنه الكائن الوحيد ذو القدرة على الحركة الحرة في السكون الصحراوي لا تماثله إلا حيوانات البرية أو طيور السماء التي يماثلها في الحرية ويتميز عنها بالوعي والنطق. فكان هو الذي يكسب الأشياء من حوله معاني وصفات وأسماء ، فتحول إلى مطلق متفوق بالوجود الواعي على ما سواه ، فابتدأت في النشوء لديه بدايات نزعة التركيز على الذات. وهي النزعة التي فسر بها الدكتور / حافظ الجمالي سلبيات العربي في العصور المتأخرة دون أن يعطي تاريخها النفسي.

هذا المطلق الذاتي الداخلي الذي ولدته البيئة الطبيعية في نفسية العربي ، لم يتسع مجالها الاجتماعي لأكثر من القبلية كحدود اجتماعية نهائية ، فظلت القبلية مرادفاً للعصبية ، إليها يرتد لحماية المطلق الذاتي وبها يحتمي. فكانت القبلية هي الإطار الذي يعبر فيه عن بطولته وقدراته. هي دائرة الانتماء والطموح.

وبالتداخل بين نزعة التركيز على الذات على نحو فردي موغل في الانفرادية ، والأنا والفخر الذاتي ، وبين القبلية كأكبر حدود اجتماعية ينتهي لديها الإحساس بهذه الذات الفردية ، فقد كانت أفعه الأسباب تثير الاقتتال ، اقتتال الذوات المتماثلة في تركيبها والتي تحتل التنافر بحكم التماثل ، إذ لم يعرف العربي نظاماً اجتماعياً متراكباً يحد من كبريائه ، بل عرف أشكالاً اجتماعية متماثلة يتمحور كل شكل منها حول مطلقه الذاتي.

وكلنا يقرأ في التاريخ أيام العرب كحرب (داحس والغبراء) التي استمرت أربعين عاماً لا صراعاً حول الماء والكأ كما هو المفترض على نحو طبيعي بين قبائل الرعاة البدو ، ولكن ترجع المسألة إلى جرح طفيف أثار المطلق الفردي الذاتي وأثار فيه كل كوامن التفرد والعلو ، فطغى على التكيف أو التلاؤم مع الآخرين. وهكذا فقدت الألفة بين الأقوام:

وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٣) - الأنفال / ج ١٠.

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠٣) - آل عمران / ج ٤.

لم يشر الله هنا إلى أنه (وحد) بين قلوبهم ، بل ألف بين قلوبهم ، والألفة أقل درجة من (الوحدة) وفي هذا تعامل إلهي مع (جدل الواقع) فردية العربي لم تكن تتيح التحول باتجاه الوحدة وقتها.

لم يكن ذلك المطلق الفردي القبلي يستجيب لأي داع خارج حدود انتمائه القبلي في أحسن الحالات ، وبالذات حين يرى في الأمر مجداً وفخراً يمضي عنه إلى آخرين في مجتمع قائم على تنافس المتماثلين. وقد صادف محمد عليه أفضل الصلاة والسلام الكثير وعانى من جراء هذا التكوين النفسي ، ولكنه كان تكوناً طبيعياً لا مجال لتجاوزه إلا بتدخل الله الغيبي ، ليجمع تلك القبائل على كلمة واحدة ورجل واحد. وأوضح الله الأمر بجلاء لرسوله (لو أنفقت ما في الأرض جميعاً) وإلا لتوافر للعرب من قبل محمد من يسودهم أو يقودهم. بل تمضي تلك الروح الفردية في تركيزها حول ذاتها حداً ترفض معه الإذعان لمحمد لا تكذيباً له فهو الصادق الأميين ، ولكن لأن القرآن قد نزل عليه وليس عليها.

أُنزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا (٨) - ص / ج ٢٣ .

وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ (٣١) - الزخرف / ج ٢٥ .

كذلك فإن آثار نزعة المطلق الذاتي القبلي لم تنته في حدود السلوك الاجتماعي اللاتلاؤمي بين الوحدات القبلية المتماثلة ، بل تلبست كل الأحوال الفكرية والنفسية للإنسان العربي. وهذه لازمة طبيعية أيضاً. كان العربي لا يميل بحكم فرديته وتخلفه إلى النظر في الناظم الموضوعي للأشياء ما عدا قلة من الحنفاء الذين كانوا أشبه برهبان العرب. كان يميل لتجريد الظواهر من علاقاتها ومعانيها ليعطيها هو وبحرية مطلقة أحاسيسه بها. كان يتمثل مطلقه الذاتي فيما هو خارجه مكرساً لوجوده الذاتي ودافعاً به إلى أقصى الحدود. ومن هنا ينظر العربي إلى الظواهر في تفردتها وكثرتها وتنوعها وصفاتها. كان يريد أن يصل إلى الخصائص الذاتية لكل شيء ، فإذا وصف أسهب وعدد ونوع وراقب ودق واستدق ، فكان طبعه ساحراً في وصفه ، دقيقاً في استخداماته وتوظيفاته اللغوية ، نافرماً من العموميات ذاتياً ومستغرقاً في الذاتية. وبهذه الروحية حين توجه العربي إلى تحديد علاقاته بالغيب ، لم يستطيع إلا أن يسقط عليه نفسيته فجاء الآلهة آلهة قبائل لا يعلو إله إلا بما تعلو به القبائل نفسها. كانوا يعبدونها ولكنها لم تكن في الحقيقة سوى رموز لهم يجسدون بها فهماً خاصاً بهم لقوى الغيب ، لذلك يجد أنهم في القرآن لم يكونوا يدافعون عن هذه الآلهة بل كانوا يدافعون أكثر عن (مفهومية تعددها) ، وهي مسألة ترتبط أكثر بتكوينهم الاجتماعي والفكري: أَجْعَلُ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ (٥) - ص / ج ٢٣ .

وقد جاء كل حوارهم للدفاع عن هذه الآلهة حواراً سطحياً لا يتناسب ولسان العرب وحجتهم ، بل كانت تمضي حججهم مع محمد بمقاييس لم يكن لوجود آلهتهم نصيب فيها. فالقول ((أنزل عليه الذكر من بيننا)) فيه اعتراف ضمني بمصدر للتنزيل يرقى على آلهتهم ، كما أنهم كانوا يسألون محمداً كبرهان على رسالته أموراً كانوا لا يعزونها لآلهتهم كإنزال الملائكة ، وتفجير الأرض ينابيع وهي أمور لم يسبق لهم أن سألوها آلهتهم في حر مكة وجفافها الصحراوي.

لهذه الأسباب الاجتماعية والفكرية لم تستطع أي ثقافة دينية من خارج الوسط الصحراوي أن تؤثر فيهم البتة ما عدا بقايا من الحنيفية الإبراهيمية لدى بعض من حكماء العرب. كان العربي يرفض كل ما حوله بفردية مطلقة ، ولم تستطع المسيحية ولا اليهودية أن يتوغلا إلا في شمال الجزيرة وجنوبها أي في أطرافها الزراعية ، حيث تختلف التجربة جذرياً عن واقع الوسط الصحراوي ، ولم يتهود في يثرب إلا بعض الأطفال الذين جاءوا بعد وفاة أسلافهم فنذرهم أهلهم لغير دينهم إن عاشوا.

فات بعض المستشرقين هذا التركيب الاجتماعي النفسي حين ظنوا أن ما أتى به محمد إلى العرب كان تليفاً انتقائياً للتراث الديني المسيحي واليهودي ، فقد عايش العرب هذا التراث ورفضوه ، وكانوا يعرفونه معرفة تامة ويعتقدونه أمراً خاصاً بهذه الشعوب من دونهم. وليس من طبع البدوي أن يتذلل للآخرين ليعلموه ما عندهم. كان يرى نفسه (أمياً) وهي لفظة تقابل (كتابي) وليس عديم القراءة والكتابة كما وقع في الخطأ جل المفسرين ، وكثيراً ما كان أبو سفيان يخاطب بعض اليهود بقوله: (نحن أميون وأنتم أهل كتاب). وقد أشار القرآن إلى أن بعض العرب الأميين كان يتمنى لو أنزل عليه كتاب خاص به: لَيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنْ إِيحَىٰ الْأَمَمِ - فاطر / ج ٢٢ .

ولكنهم لم يتناولوا قط كتاب اليهود ولا كتاب النصارى ، فلو كان ما أتى به محمد هو استتساخ انتقائي عن الكتب المعروفة لديهم لرفضوه في حينه ، ولكنه جاء بأمر كان العربي وحده يدرك أنه له وليس استتساخاً أو تليفاً.

في تلك البيئة الطبيعية الناسجة لشخصية العربي ، المتفردة بنزوعها الذاتي ومطلقها القبلي المحدود في صحرائه الممتدة الأفق بجلال سكونها وهيبة جبالها ، لم يكن ثمة وسيلة لتفجير كوامن الإبداع وطاقته التخيل لدى العربي إلا في حدود ما يعطيه إبداعه الذاتي .. فطالما أن الأشياء تكتسب معانيها من هذه الذات الداخلية ، فإن تعبير هذه الذات عن نفسها هي الحقيقة الوحيدة التي يقبلها الإبداع.

وفي هذه الحالة تصبح اللغة هي مجال الإبداع ومحتواه ، لأنها البناء الوحيد الذي يصدر عن الذات مباشرة ويستجيب لأعماقها. لم يكن البدوي قادراً على تجسيد إبداعه في إنشاء مادي ، فاستعاض عنه بالإنشاء اللغوي الذاتي والذي كان الأقرب إليه ، ليحمل ذاته المتفردة فهي وحدها التي بمقدورها أن تكافئ همة العربي الحضارية في التدفق والتفصيل وإعطاء الموضوع ذاته المتفردة.

اهتم العربي بجعل اللغة أدواته الحضارية ، مجال إبداعه ومحور قوته وقدرته ، فبقدر ما يجيد العربي التعبير عن أعماق رؤيته الذاتية للموضوع المقابل بقدر ما يفرض شخصية تصوره على الآخرين ويقهرهم. فالقضية هنا ليست بباعث الحاجة الموضوعية لوصف ظاهرة ما علة نحو جمالي متفوق ، ولكنها ليأتي هذا الوصف مسقطاً لحياة خاصة على الموضوع. ومن هنا فقد احتملت اللغة العربية ما لم تحتمله أي لغة أخرى في إنشائها وتركيبها.. وخلافاً لقول كثيرين لا يوجد في اللغة العربية على اتساعها كلمة تنوب عن الأخرى في حدسها ومعناها ولسانها ، فكلماتها كالعربي الذي أنشأها تتميز بذاتية خاصة بكل منها ، وكمثال على

ذلك أي على عدم تبين شخصية كل كلمة في هذه اللغة المتميزة أوردنا سابقاً ما وقع فيه الكثير من المفسرين حين لم يميزوا بين (مس) و (لمس).

اللغة العربية - إذن - متميزة وذاتية ولسانها متفرد في دقته كتفرد العربي بذاته. أصبح التعبير اللغوي هو (الإنشاء الحضاري) الذي يقابل أبنية وهياكل الشعوب الأخرى. المعلقات على أستار الكعبة توازي أعمدة هرقل وإيوان كسرى. إنها حضارة اللسان وعبقريته والعربي فقط هو الذي يدرك محتوى حضارته وأسرارها.

اللغة العربية شأنها شأن اللغات البشرية في العالم كله ذات دلالة وجودية لسانية ، وليست دلالات قاموسية فقط. وهناك من حاول دراسة عبقرية الإنسان العربي من خلال لسانه ، ليكشف فيها لا عن جوانب الإبداع فقط ، ولكن عن جوانب التفرد اللساني أيضاً. وفي تقديري أن تفرد اللغة العربية عن غيرها من اللغات العالمية لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال فهم العربي من الداخل فهماً وجودياً عميقاً ، يفصل ذاتيته المعنوية في التمييز والفرز والتدقيق ، والتي تدل على الكيفية التي ينظر بها العربي للأشياء ، والأسلوب الذي يعطيه بها تمايزها وشخصيتها. إنها تجربة لغوية عميقة ومتميزة ومتفردة عن سائر لغات العالم ، لأن صفاتها من صفات العربي الاجتماعية والسلوكية وهي انعكاس مباشر لعلاقته بالحياة وموضوعاتها حتى شيد منها برجه الحضاري على رمال الصحراء المتحركة.

وجاء القرآن مبنياً بهذه المادة رفيعة المستوى التي لا يدرك بعدها إلا العربي لساناً وليس مجرد العربي لغة لأنها متولدة عن حياته وليست جماعاً لثقات قاموسي. جاء القرآن ليتحدى ببنائه الحضاري من أصل اللغة كل البناءات الحضارية العربية فيها أو من مادتها. صيغ بنهج إنشائي ، دفع به اللغة إلى كمالها الحضاري ، وإلى أرقى من تلك الكمالات الحضارية التي وصل إليها العرب صياغة وبناء ، وتحداهم أن يأتوا بمثله وهو من أصل حضارتهم ومن مادتها. فعجزوا عن بلوغ الكمال اللغوي الإنشائي الذي ارتقت إليه اللغة في القرآن واحتاروا وتحيروا وعجزوا عن أن يأتوا بمثله. لا هو بالشعر ولا هو بالنثر ، ولكنه توليد جديد من أصل المادة ودون خروج عن خصائصها. غير قابل للتماثل ولا للتطابق. متفرد ومتميز. غير أن العربي لغة والمترجمين لا يفوتهم إدراك صفاته البلاغية ، ولكن شأن معظم روائع الكتب الأخرى.

لم يتوقف العلماء المؤرخون لدى تلك الظاهرة اللغوية (الغيبية) كما لم يتوقفوا لدى (غيبيات) المعارك و (غيبيات) التأليف بين الذوات القبلية المتنافرة. مروا عليها مروراً سريعاً وأحياناً مرور اللثام. وما كان ينبغي للعرب منهم خاصة وهم يعالجون تاريخ أمة تعتبر اللغة

فيها هي العامل الوحيد المشترك. ولكنه الخوف من الوقوع في دائرة التعامل مع الغيب تحت طائلة التخوف من فقدان النهج العلمي.

التفرد القرآني في الإنشاء اللغوي كان هو العامل الوحيد الذي يستطيع أن يقهر شخصية التفرد العربي بمطلقها الذاتي ، لأن تجربة العرب الوجودية قد اختارت اللغة كمجال لتجسيد ذاتها والتعبير عن تفوقها فلم يكن من الممكن أن يقهر العربي إلا من لسانه وبإبداع يفوق ما أبدع. عبر الإنشاء القرآني القاهر للمطلق الذاتي في الإنسان العربي المستعلي عليه حضارياً ، أدلت أعناق العرب وهي ما نذل لغير هذا فلم يجد الخصوم رداً سوى القول بأنه "سحر يؤثر". كانت التجربة العربية قد حددت سلفاً مجال تحديها الحضاري واستجاب الله وأنزله قرآناً عربياً ، يتلبس كل حالات اللسان العربي ويقوده من داخله ، تلك كانت عملية ثورة حقيقية أدواتها اللغة وعنفها الكلمات.

ولم يقتصر الأمر على الإنشاء ، فقد ارتقى القرآن بكلمات التميز والتفرد في خصائص الكلمات فما من كلمة إلا ولها معناها المحدد الذي لا يحتمل كنفسية العربي تماماً أي تماثل أو تطابق مع كلمة أخرى. ومن هنا يصبح تفسير القرآن من أدق العمليات اللغوية الحضارية التي يعرفها تاريخ اللغات والثقافات في العالم. ما من كلمة إلا ولها دلالاتها المتميزة ولو بدت مترادفة أو متشابهة ، لذلك لا يمكن تفسير القرآن بالاستطراد والتداعي على السياق. وليس الأمر قضية ظاهر وباطن ، وإنما حرف محدد وقد رأينا في المثال السابق كيف أن فرقا لم يبد للناس جوهرياً بين (مس) و (لمس) قاد إلى اجتهادات كلها خطأ في خطأ. وأقول صراحة: إن الأخطاء كثيرة وترجع الأسباب في معظمها إلى مراحل الانحطاط الحضاري اللغوي منذ القرن الهجري الثالث ، فحمل القرآن ما ليس من طبيعته وفهمته مكوناته خطأ في جوانب هامة تتصل بحياة المسلمين. وسنعرض لهذا في دراسات لاحقة إن شاء الله.

إذن جاء القرآن ليقهر العربي من الداخل بصعوده اللغوي إلى قمة الإنشاء الحضاري وأضاف إلى ذلك - بالضرورة - وضع الكلمة ضمن خصائصها المتفردة التي تقابل خاصية التكوين العربي ، وهذه أمور (غيبية) المصدر لم تأت نتاجاً منعكساً عن شخصية تلك المرحلة. وهذا الأمر الغيبي كان هو الوسيلة الوحيدة لجذب العربي باتجاه التحول - أي فرض التغيير عليه من الداخل وهو أسلوب يخالف كل أدوات التحويل الفكري ، التي عرفها التاريخ على مستوى الثورات الحضارية.

ولكن إلى أين تتجه هذه الأداة الغيبية بالعربي وإلى أين تحوله؟

كل ثورة في التاريخ تلجأ للوسائل الوضعية لتغيير المجتمع ، أما العربي فقد كان عليه أن يخوض غمار ثورة دينية لتغيير نفسه من الداخل ، والثورة تحتاج إلى أداة تهز الوجدان

وتفجر تناقضاته ، والإنشاء القرآني كما قلنا كان هذه الأداة ، وهو أمر لا يفهم إلا بفهم تركيب الشخصية العربية نفسها. كلمة تحييبها وكلمة تميئتها. وقد أوضحنا خصائص هذه الكلمة وبعدها في حياة العربي.

غير أن هدف القرآن من إنشائه الحضاري ، لم يكن مجرد التعالي الحضاري اللغوي عليه بل اتخاذ ذلك وسيلة إلى جذبته وإخضاعه لوعي ديني ، لم يكن من طبيعة ما تعطيه تجربته. فالمحتوى القرآني لتجربة الوجود والحياة كان على النقيض من فهم العربي لتجربته الحيوية. وعبر هذا التناقض نكتشف أيضاً أن القرآن كما أنه ليس في إنشائه نتاجاً عربياً ، فإنه في محتواه قد أتى خارج وعي المرحلة التاريخية العربية بمضمونها الاجتماعي والحضاري. أي أن المحتوى نفسه كان صادراً من خارج البيئة العربية ، ويمكن لعلماء السلوك الاجتماعي التاريخي اليوم إجراء مقارنات حضارية بين محتويات الفكر القرآني وما أعطته الشخصية العربية وقتها من فكر خاص بها على مستوى قيمها ومثلها.

طرح القرآن أمام العربي مفهوماً حول انتظام الوجود كله ضمن ناظم واحد ، وقيامه في وحدته بمطلق واحد ، وجعل الكثرة مع تميزها كل بخصائصه مظهراً لوحدة واحدة. إله واحد أحد صمد. تدور حوله الأشياء ، وتخضع له الظواهر الكونية ، وهو الذي أعطاها معناها وصفاتها وأسماءها وحدد حكمته فيها. لم يعد المطلق الذاتي الفردي هو الذي يكسب الأشياء معناها (إن هي إلا أسماء سميتوها). ولم تعد القبلية ولم يعد الكون قبة مرصعة بالنجوم في السماء ورمال تتحرك بين جلاميد صخر في الأرض ، وإنما كون واسع بشكل فلكي منظم ، يمضي القرآن في تعداد ظواهره وصولاً بهم إلى ما يبصرون وما لا يبصرون. امتداد لا متناه بالذات العربية إلى خارج وعائها القبلي ، لتندمج في وحدة البشرية الممتدة عبر الأرض. وامتداد لا متناه بالذات العربية نفسها عبر كونية شاملة لا تحدها جبال مكة ولا رمال الصحراء.. امتداد بشري وكوني ، وتعلق بمطلق كامل الوجود مستقطب لهذه الكونية بكل اتساعها. هو الذي يعطيها وجودها ومعناها.

ثورة مفهومية على مدى القرآن ، تلتف حول ذات الإنسان العربي وتمزقها من الداخل وتفرغها عن محتوياتها المنعكسة عليها من البيئة الطبيعية والتركيب الاجتماعي. وعن نقيض ومفاهيم نقيضة واتجاه إلى معارج الحكمة.

تلك الأداة الغيبية وذلك المحتوى المفهومي الذي يتجاوز كل ما يعطيه الوعي التاريخي للإنسان العربي أحدثا التحول الحقيقي في الإنسان العربي من الداخل. إنه إجراء تحويلي تم ضمن بنية الإنشاء الحضاري العربي وانقلب عليه بأداة من بعضه. قد أعيد تكوين العربي وجذب الله مطلقه الذاتي إليه وامتد به كونياً.



ظل القرآن في مجمله جذاباً متعدد الزوايا لعقلية الإنسان العربي. يأتيه من كل جانب عبر مختلف الوسائل التعبيرية ، يمتد به تاريخاً إلى آدم ، ويقوده إلى مضارب شعوب عديدة ، ويملاً إحساسه بعوالم وأمم تعيش في الكون كله ، من حوت البحر الذي لم يره إلى جوارح السماء التي رأى بعضها وامتد به إلى ما وراء حجب الزمان والمكان ، ما قبل الدنيا وما بعدها وما بين السموات والأرض وما فيهن. كانت عملية واسعة لتغيير العربي من الداخل وإحلال عقلية وجودية كونية بديلة.

### العربي والتحول القرآني

ذكرنا أن القرآن قد نزل مستهدفاً تغيير شخصية الإنسان العربي من الداخل ، ليتحول به من الذاتية الفردية القبلية القائمة على عقلية الكثرة والانحصار البيئي ، إلى الكونية الشاملة بامتدادها البشري والطبيعي وتعلقها بالله.

هذا التحول لم يكن سهلاً ضمن التحليل العلمي الموضوعي للتاريخ ، غير أننا أوضحنا كيف أن القرآن بوصفه أداة غيبية حققت التعالي الحضاري على المطلق الفردي العربي ، قد جذبت الإنسان العربي من الداخل إلى هذا التحول بحيث تقف تاريخياً أمام ظاهرة مذهلة كان أساسها الغيب. وقد رأينا كيف أن الله وقد جذب الذات العربية عبر الإنشاء القرآني إلى هذا المحتوى الجديد المكنون في القرآن ، فقد دفع بالإنسان العربي عبر دروس تطبيقية عديدة في معارك التحويل نحو الإسلام ، ليدرك أعماق الكلمة القرآنية وحكمة الله في التدبير الكوني.

تلك كانت المعالم الغيبية الرئيسية في بداية صنع التاريخ العربي وتركيز مقدماته العالمية ليخرج العربي لا من صحراء الجزيرة إلى سهول العالم ، ولكن ليخرج أولاً من فرديته إلى كونيته. وأن يخرج من سطوح الفكر إلى أعماقها ، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ، ومن ظواهر الموجودات والحركة إلى حقائقها. وأن يأتي هذا التحول خلافاً للطرق المباشرة التي أجراها الله في علاقاته مع الشعوب السابقة.

طوال ثلاثة وعشرين عاماً تم الإنجاز الضخم كما قدره الله ، وبما يرضي رسوله ، وتمكنت الشخصية العربية من العبور إلى الوعي الجديد مدفوعة بالقرآن ومدعومة بتجاربها التطبيقية ، في سلسلة المعارك والوقائع الأخرى.

كانت تلك المرحلة (مرحلة تحويلية بالقرآن) ، بلغ البعض قمة من قممها في تدبر المنهج الإلهي الكوني وبقي البعض فيما تعطيه استعداداته على حسب اعتبارات عدة. كانت تلك إنجازات هائلة توقف عليها فيما بعد المسير كله. لذلك جاءت علاقة العربي بالقرآن - كوعي يستمر مع البشرية للأمام - مهمة في تلك المرحلة المتقدمة. غير أننا نتوقف لدى هذه الفقرة لنناقش أمراً جوهرياً ، فهناك من يقول أن اختيار الله إنزال كتابه في تلك الفترة ، زائداً

وجود الرسول يسعى حياً بينهم بالتنزيل والتوجيه ، زائداً صفاء اللغة في أصلها... كلها اعتبارات جعلت الفهم العربي السلفي للقرآن ومحتوياته هو الفهم الأمثل والصحيح ، وأن ما يطرأ من بعد يرد إلى شبيهه بالقياس. لهذا نشأت مدارس التفسير على فهم موقف السلف الصالح وما تداولوه من آراء وتعليقات بشأن الآيات ، إضافة إلى فهم أسباب النزول. وتقف هذه المدارس موقفاً صارماً تجاه من يقول برأيه في آيات الكتاب وصولاً إلى التكفير ، كما تتحفظ بعض أقسامها بالنسبة لما يسمى بالتفسير العصري للقرآن.

إن المسألة لا تحتاج إلى كل هذا التشنج لو فهمنا طبيعة القرآن. وأنا لا أتهم هنا السلفيين بقدر ما أتهم معارضيههم أيضاً. إن طبيعة القرآن ليست في كونه كتاباً يحتوي على سور مفصلة بفواتحها وخواتمها تتضمن عبادات ومعاملات. إنه جماع حقيقة البعثة المحمدية التي أجملها الله بقوله: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢) - الجمعة / ج ٢٨.

فالقرآن هو مصدر كامل يعقب بالتحليل والتوضيح على آيات الله بتفاصيلها وكلياتها ، وسجل إلهي مفتوح على التجربة الوجودية الكونية ، ومصدر الحكمة الشاملة في التعامل معها عبر التزكية الإلهية للإنسان. نزل هذا القرآن ليرقى بالإنسان إلى معارج الحكمة الإلهية الكونية ليبصر الإنسان كل شيء كما يريد له الله أن يبصره ، وهو في خلاصته منهج الدمج بين القراءتين كما خوطب محمد في أول التنزيل. ثم تنزل القرآن كله فيما بعد ، ليفصل هذه الحقيقة ويعطي أبعادها في تجارب الأنبياء من قبل ، كما سبق لنا أن أوضحنا وفصلنا على قدر استعدادنا.

في الإطار الفسيح لتلك الحقيقة الإيمانية تكونت ونشأت التجربة المحمدية العربية كمقدمة لمنهج إلهي حضاري كوني ترسي دعائمه التفصيلية على مستوى الفكر البشري ككل. إنه البديل الذي أتى من عند الله. وقد عاش العرب تلك الحقيقة عبر انجذابهم للغوي للقرآن وعبر إرشاد الله إخبارياً لهم بما يشابه التطبيق لمعاني ذلك المنهج مع تقديم النماذج السابقة ، لذلك لا يمكن القول الآن أن ثمة فهماً جديداً للقرآن كان غائباً فيما مضى ويمكن أن يفهم به اليوم. فقط يمكن القول وهذا هو الصحيح أن هناك أشكالاً تبدو للناس جديدة في ظاهر فهمهم للقرآن ، تحتاج لإعادة اكتشافها ضمن المنهج الإلهي الموجود بحقيقته وتفصيله أصلاً. أي منذ التجربة المحمدية العربية.

إذن ليست ثمة جديد يضاف ، ولكنه فهم للحديث المستجد في إطار الوعي المنهجي بالقديم المتجدد. ونتوقف هنا لما نسميه بوعي المنهج متسائلين: لماذا لم نرث هذه المدرسة بتمامها عن السلف الصالح؟ ليس ثمة تقصير ولا لوم ولا عتاب.

إن فهم القرآن في كليته أمر كان متاحاً - إلى حد كبير - ومنذ البداية للكثيرين من الذين انفتحوا عليه بكل استعداداتهم. كان ينتزل على قلوبهم وحيأ صافياً ، ولا أريد أن أحدد أو أسمي فمضان الناس قد أصبحت أهواء شتى. غير أنه لم تكن من طبيعة تلكم الفترة الرائعة منهجة الأمور كما هي طبيعة عصرنا. كانت علاقتهم بالحكمة التي يلقونها أن يمارسوها لا أن يمنهجوها - وجاء من بعدهم خلف جعل همه أن يتسقط أخبارهم دون أن يضع اللينات في حائطها.

لو فصلنا مجموعة من سير خاصة المتلقين من الصحابة لأمكننا أن نكشف في حياتهم أثراً كبيراً طبعها به فهمهم الإلهي في الكون كله. ويلحق بهم في هذا المجال آخرون من رجال هذه الأمة ، غير أن تحليل السيرة وصولاً إلى الكشف عن كوامن الشخصية أمر لم يعرفه العرب من قبل ، وهي من الأمور المستحدثة في الذهنية الغربية من خلال القصة والنقد. أما القرآن فإنه يشتمل بطريقة فريدة على هذا المبنى من الفن الحضاري ، ولكن بأسلوب خاص ومتميز في التحليل ضمن السرد ، (وراودته التي هو في بيتها) بما يعني تحليلاً للحالة التي تمت ضمنها المرادة. فالأمر ليس محض رغبة جنسية كما فهمه البعض.

إذن منهجيتنا هي منهجية القرآن التي نشأت ضمنها التجربة المحمدية العربية ، ولا ندعي أن ثمة جديداً يضاف ، سوى محاولة الوعي بالقرآن في إطاره المنهجي الكلي على نحو كوني شامل ، بوصفه معادلاً للحركة الكونية وكل دلالاتها.

هذا الفهم ليس جديداً في ذاته ولكنه جديد في تناوله ، أي أنه كان موجوداً في القرآن غير أن العرب لم يكن من شأنهم وطبيعتهم أن يتناولوه بشكله المنهجي الكلي ، ولا يعود الأمر لنقص فيهم وكمال فينا ، وإنما يعود لطبيعة مقومات تجربتهم وخصائص تكوينهم التاريخي والاجتماعي.

تلقى العرب القرآن ضمن (مواضع النزول) وبدا لهم أنه يشير عليهم في كل حالة إلى الأسلوب الأمثل لتناولها والتعامل معها. ويرتبط هذا الأسلوب بالكيفية التحويلية التي كان ينزع إليها القرآن في تحويله التدريجي للعربي من مطلقه الفردي إلى الكونية. فهناك مواضع نزول يقابلها تحول تدريجي للإنسان العربي باتجاه منهجية القرآن الكونية ، وكليته التي هي معادل موضوعي للحركة الكونية كلها ، ولعقيدة التوحيد الكبرى.

نتيجة لذلك وعلى نحو طبيعي جاء فهم العربي للقرآن فهماً مجزأ يعطي دلالات الحكمة ولكنه - أي العربي - لا يحيط بها منهجياً ضمن القراءة القرآنية الواحدة بمنهجها الواحد. كانت علاقتهم بحكمته أن يمارسوها في مواضعها لا أن يمنهجوها بشكلها الكلي كما أوضحنا على مستوى الدمج بي بالقراءتين.

في هذا الإطار مضى العربي يرد كل معنى في القرآن إلى موضعه المحدد من النزول ، ونشأ علم كامل فيما بعد يسمى بعلم (أسباب النزول). وقد كفى العربي ضمن مرحلة التحول أنه يعيش القرآن ومعانيه في الممارسة السلوكية ، وأنه يتلقى عنه حكمه في كل مسألة ويطيع الأمر وينفذه ، فالإتجاه كانت تطغى عليه (السلوكية) أكثر من (المنهجية العلمية).  
بذلك الأسلوب الوضعي التدريجي أمكن تحقيق المدى الذي تتحمله التجربة العربية في تحولها نحو مهمتها ، لتخرج بالقرآن إلى الناس.

كان خروج العرب يعني الانفتاح على الحضارات التقليدية العالمية. وقد قطعت تلك الحضارات شوطاً بعيداً في منهجة أفكارها وتأطيرها على نحو فلسفي شبه متكامل ، لذلك لم يكن من طبيعة تجاربها الحضارية أن تتلقى القرآ، بنفس الكيفية التي يعيه بها العربي ضمن لزوميات مرحلة تحوله التدريجي. كانت هذه الحضارات قد طرحت على نفسها من قبل تساؤلات فلسفية عميقة ، عن الله والدين والإنسان ومصيره وخياره وجبريته وماضيه ومستقبله وعلاقته بالفعل في الحياة.

تلك كانت بيانات حضارية متقدمة ، وقد سبقت العرب بألوان شتى من تعقيدات الفكر كما استقبلت في ماضيها - قبل خروج العرب - أربعة وعشرين نبياً كان لها معهم شأن مختلف. قد قدر الله هذا الفارق مسبقاً: بين كيفية تناول القرآن في مرحلة التحويل العربي ، وكيفية تناوله حضارياً لدى التجارب البشرية المتقدمة. وتجلي هذا التقدير في الأمر لمحمد بإعادة ترتيب آيات القرآن على غير مواضع النزول ، ليعطي الكتاب وحدته العضوية المنهجية الكاملة ، التي تقابل أي منهجية حضارية بشرية مقابلة.

لم يتوقف العرب ولا المفسرون كثيراً لدى حكمة إعادة ترتيب القرآن. وقفوا في حدود أن الأمر توقيفي فقط ، وذلك كان من طبيعة وضعهم ، فلا لوم ولا عتاب ولا تقصير - فقد كانت مهمة القرآن بالنسبة للعربي هي مهمة تحويلية من وعي إلى وعي إلهي بديل ، ولم يكن ذلك ممكناً ضمن مرحلة تكون العربي الحضارية إلا بالمزج بين الإرشاد الإخباري والتجربة العملية ، وترك الله الأمر لاستعدادات العربي في المضى إلى المنهج الكلي عبر تراكم التجارب واتصال مواضع النزول.

غير أن القرآن لم يكن للعربي فقط بل للعالم أجمع فرتبه الرسول ضمن منهجته التي تجاوزت مواضع النزول وأسبابها المحلية التحويلية. الأصل لم يتغير غير أن القرآن وزع إلى سور ، تحمل كل سورة معنى خاصاً بها في إطار المعنى الكلي العام الذي يوحد بينها.. أصبح للبقرة سياق موضوعي محدد يتصل مندمجاً في (آل عمران). ويستمر إلى آخر الكتاب ، ليعطي عبر وحدته الكلية المنهج الكلي. وكمثال على ذلك رأينا الطريقة التي ألحق بها الرسول

آيات متأخرة النزول بافتتاحية القرآن الأولى في سورة (العلق) بحيث اكتمل نهجها الواحد كما فصلنا وشرحنا. والأمر على هذا النحو في كل السور. أي أن الرسول قد أخرج القرآن من محلته إلى عالميته بإعادة ترتيبه من مواضع للنزول إلى منهج لوعي كلي واحد متماسك الفقرات. وبقي على الحضارات العالمية من بعد أن تعبر بالعربي نفسه ومن خلال القرآن إلى درب المنهجية الكاملة التي تحمل كل أبعاد الحضارة البديلة.

انصب جهدنا في الصفحات السابقة على إظهار الفارق بين المعرفة القرآنية في مطلقها ، وبين عقلية التناول الأيديولوجية لعالمية الأميين ، التي تميزت بذهنية إحيائية أنيمية اتجهت للقرآن ضمن حالة التنزل المجزأ المرتبطة بالأسباب التي تبدو مستقلة عن بعضها. ونتجه الآن لبحث نفس النصوص القرآنية التي سبق تناولها بنمطية ذلك الوعي لتعيد قراءتها ضمن وعي استكشافي جديد ، يعتمد على وحدة القرآن العضوية ومنهجية الفهم الجدلي له. أي التوجه نحو (التحليل) عوضاً عن (التفسير) ، والتوجه نحو (وحدة) الكتاب عوضاً عن (أسباب النزول) ، مع استخدام نمط المعرفة (الجدلية) التي توحد الجزء في الكل عوضاً عن المعرفة (الصورية) التي لا تأخذ بداخلية المبنى وتقف لدى أشكاله الخارجية.

سنعرض لنموذج هام هو (المسألة الأدمية) لنطبق عليها نموذج الوعيين ، الأمي ثم المنهجي. مع التقيد بحرفية النص اللغوي في الحالتين ، ووقتها سيتضح أن إطلاقية القرآن ومعرفيته (أم الكتاب) تظل مهيمنة على وعي كافة الأزمنة ومتغيرات المكان ، فيتأكد أن القرآن فعلاً هو الكتاب المكنون والمجيد والكريم. ومن خلال هذا التأكيد سنكتشف أية آفاق معرفية متقدمة تلك التي يفتحها القرآن أمام البشرية جمعاء وفي حاضرنا المعاصر على طريق حل أزمتها الفكرية وتصحيح مسيرتها الحضارية. فجهدنا ينصب أولاً وأخيراً باتجاه التفاعل الإيجابي مع مشكلات الإنسان العالمي المعاصر ، وعبر رؤية استكشافية متلائمة والوعي الحضاري المعاصر. وهذه هي القيمة المعرفية وليس الأيديولوجية الماضوية لهذا الكتاب العظيم ، والذي تتبدى عظمته كلما تقادمت العصور وتغيرت الأمكنة.

كيف فهم الأميون مسألة آدم في القرآن؟

في بداية سورة البقرة / الجزء الأول / نجد النص التالي:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) وَإِذْ

قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤) وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجْرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ (٣٥) فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٣٦) فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧) قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٣٨) - البقرة / ج ١ .

تجمع كتب (التفاسير) أن الله - سبحانه - من بعد أن خلق السموات والأرض قبض قبضة من تراب ونفخ فيها فأصبحت (آدم) ، ثم خلق له زوجة هي (حواء) من ضلعه ، ثم أمر الملائكة بالسجود له كخليفة عنه في الأرض ، وسجد الملائكة واستكبر إبليس. ثم علم الله آدم كافة الأسماء وتعني أسماء الشجر وأنواعها والبهائم والنجوم وغيرها ، وأمره بعدم الأكل من شجرة معينة فلما أكل منها بإغواء إبليس له طرد من الجنة.

هذا مختصر مفيد ، غير أن هذا التفسير يأتي بالنص إن لم يكن بالحرف في الإصحاح الأول والثاني والثالث من سفر التكوين في (التوراة) ، وسأجتزئ بعضاً من النصوص (التوراتية) التي توضح ذلك: (فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه ، ذكراً وأنثى خلقهم.. وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً.. وأوصى الرب الإله آدم قائلاً ، من جميع تأكل أكلا ، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها.. وقال الرب الإله ليس جيداً أن يكون آدم وحده. فأصنع له معيناً نظيره ، فأخذ واحدة من أضلاعه وملاً مكانها لحماً ، وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. وجبل الرب الإله من الأرض كل حيوانات البرية وكل طيور السماء فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها ، وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها.. وتناولت حواء من ثمرة الشجرة التي في وسط الجنة ، وأكلت وأعطت رجلها معها أيضاً فأكل ، فانفتحت أعينها وعلما أنهما عريانان ، فخاطبا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر.. فطرد الإنسان وأقام شرقي جنة عدن..).

قد نقول إن العقلية الأيديولوجية العربية لم تصنع هذا التفسير الدارج في كتبنا الآن ، وأن الأميين العرب قد قبلوه على علته كتفسير لآيات القرآن الكريم الخاصة بالخليقة والتكوين ، وبالطبع فإن تبني هذا التفسير (التوراتي) يعني القبول به ، وهذا يعني انسجام الذهنية العربية وقتها مع مقولاته ، خصوصاً وأن العرب لا يملكون ثقافة (كتابية) تراثية سابقة يقيسون عليها ما جاء به القرآن من مواضيع كونية ، ثم إن بعض الآيات القرآنية في شكلها المجتزئ يمكن أن تعطي (انطباعاً) بصحة إشارات التوراة التفسيرية للوهلة الأولى: لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) - التين / ج ٣٠ ، مما يعني أن آدم قد خلق من جبلة الماء والطين

بشراً للوهلة الأولى بالأمر الإلهي ، ثم تم نفخ الروح فيه. وكذلك ما تشييعه معاني آية (وعلم آدم الأسماء كلها) بما يعني الارتباط الظرفي في اللحظة بين خلق آدم وتعليمه الأسماء كلها. ومع تحديد هذه الأسماء تفسيرياً بأنها أسماء الشجر والحجر.

دعونا نخرج الآن من أسر التفسير (التوراتي) الذي أسقطه اليهود على آيات القرآن ، ولتكن البداية بهذه الآية السابقة الذكر حول خلق الإنسان في (أحسن تقويم) ، فهذه الآية الواردة في الجزء (٣٠) من سورة (التين) إنما تشكل أحد مفاتيح مقدمة سورة البقرة في الجزء (١) حول معنى التقويم الأحسن الذي خلق ضمنه آدم.

التقويم هو التوقيت ، أي اللحظة المحددة في الزمن ، فالدلالة هنا تعود إلى لحظة كان لديها الخلق الإنساني في أرقى حالاته وأبلغ كمالته. ولكي يمكننا الله - سبحانه - من تحديد هذا المعنى للتقويم بشكل محدد ، أتى بالآية المقابلة التي توضع (النقيض) لحال الكمال المشار إليه ، والنقيض هو: (ثم رددناه أسفل سافلين) ، فالرد أو الارتداد هو رجوع إلى أصل كانت منه البداية ، وإلا لما استخدم الله تعبير (رددناه) ، تماماً كخطاب الله لموسى: فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ (١٣) - القصص / ج ٢٠. أي الرجوع إلى المبتدأ بعد الفراق ، وكذلك الإنسان خلق في حال الكمال ثم يرد إلى الأصل ما قبل الكمال والردة مقترنة هنا بالسفلية ، أي الوضاعة البهيمية التي لا تعرف للنفس تزكية ولا طهراً ، وقد حدد الله حال هذه السفلية النفسية والعقلية والأخلاقية حين استثنى منها الذين يحافظون على الإيمان والعمل الصالح: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ (٨) - فصلت / ج ٢٤ ، من هنا نعلم أن أحسن تقويم هو أحسن حال من ناحية العبودية لله ، وما تتصف به من كمال روحي وعقلي ونفسي ، ثم يكون الارتداد إلى الأصل (أسفل سافلين) لغير الصالحين المؤمنين ، ويؤكد الله بعد ذلك أن هذا هو حكمه الأزلي: فَمَا يَكْذِبُكَ بَعْدُ بِالَّذِينَ (٧) أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ (٨) - التين / ج ٣٠.

بعد إدراكنا لمعنى التقويم الأحسن الذي خلق لديه الإنسان مكتملاً بالروح والدينونة لله ، من بعد اكتشاف أصل (سافل) كان فيه ويمكن أن (يرد) إليه إن لم يكن مؤمناً صالحاً ، ندخل إلى آيات الخليفة والتكوين في الجزء (١) من سورة البقرة ، ولكن بعد الانطلاق من سورة التين في الجزء (٣٠).

قد اتخذ الملائكة الأبرار من هذا الأصل (السفلي) للإنسان مادة للارتياح في استحقاق الإنسان للخلافة عن الله في الأرض ، فحين: وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) - البقرة / ج ١.

في هذه الآية نجد عدة موضوعات:

أولاً: إخبار إلهي للملائكة بأنه (جاعل) في الأرض خليفة ، والجعل هنا إرادة مستقبلية لأن الخطاب الإلهي لا ينص على فعل الماضي (جعلت) ولكني (جاعل) ، فهنا فترة زمنية بين الإخبار الآني والجعل المستقبلي.

ثانياً: قد ارتابت الملائكة في سياق الخطاب الآني بأن من يراد له أن يكون مستخلفاً هو الآن - وقت الإخبار الإلهي - يسفك الدماء ويفسد في الأرض. وسفك الدماء يتعلق بمعرفة مادة عضوية حمراء اللون ، وعبارة يسفك صفة لفعل مادي ومعنوي ، ثم يرتبط تعريف سلوكية الإنسان بأنه كائن (يفسد) في الأرض ، فهنا إشارة إلى وجود ذلك الكائن راهناً في الأرض ومن قبل الاستخلاف. فهنا إخبار ملائكي لنا عبر الارتباب في أن هذا الكائن الذي يراد استخلافه موجود قبل الاستخلاف ، وموجود جغرافياً في بيئة طبيعية هي الأرض ، وأن أخلاقته يهيمية بحكم أنه يسفك دم بعضه البعض ، ويفسد في الأرض دون ضوابط أخلاقية أو عقلية ، يقتل ويفعل حين يشتهي إلخ... . أما الملائكة فقد ميزت نفسها بأنها تسبح الله (تنزهه) وتقدس له ، أي تقدر أفعاله عن مثيلاتها عند المخلوقات ، فهنا تنزيه ثم تشبيه مقدس.

ثالثاً: في مقابل ما ساقته الملائكة من الحالة (السفلية) للإنسان الذي يتجه الله لاستخلافه مستقبلاً ، لم يلجأ الله لإسكات الملائكة الأبرار ، وإنما أوضح لهم أن ثمة أمر يرتبط بمستقبلية الزمن ، (قال إني أعلم ما لا تعلمون) ، ثم نجد مستقبلية الزمن هذه تكرر نفسها كحجة إلهية على الملائكة بعد أن نال آدم الاستخلاف ، وبعد أن تعلم الأسماء ، إذ قال لهم الله وقتها: أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) - البقرة / ج ١. فالله قد رد ارتباب الملائكة بالحجة على ما سيكون بعد فترة من الزمن لا على ما هو كائن وقت خطابه للملائكة ، فوقتها لم يقل الله لهم بأن ما يرونه من دماء أو فساد ليس سفكاً وليس أخلاقاً سفلية ، بل ترك للزمن أن يقنع الملائكة بأن هذا الكائن الذي يرونه الآن سيكون - عن قريب أو بعد وقت - في (أحسن تقويم) فلما حدث وكان في أحسن تقويم ، علمه الأسماء ثم قدمه للملائكة.

هل كان خلق آدم مادياً تطورياً ؟

قد يعتقد البعض بأن قولنا بوجود الكائن الإنسان كمخلوق همجي من قبل استخلاف آدم ، إنما يتضمن إشارة إلى المبدأ التطوري الدارويني في خلق الأحياء ونموها. غير أن القرآن المكنون يبنينا بحقيقة أخرى أكثر أهمية وتفصيلاً ، فأدم لم يكن متطوراً في أصول تكوينه الذاتي من خلية حية وإلى إنسان ، وإنما هو نتاج الاصطفاء الإلهي له من بين تلك الكائنات



البشرية التي وصفتها الملائكة بأنها همجية بربرية ، تفسد في الأرض وتسفك الدماء. فانه قد أخبر الملائكة من قبل بأنه سيخلق بشراً من طين ، ثم أخبر الملائكة أن من بين هؤلاء البشر سيكون خليفة. فهنا فارق زمني كبير بين مرحلة (خلق) فيها الله الإنسان من طين ، ثم مرحلة (جعل) الله فيها خليفة له في الأرض من بين هؤلاء البشر. فآدم ليس أول البشر ، ولكنه أول إنسان اصطفاه الله ليكون خليفة له ، فنفع فيه روحه وعلمه الأسماء.

قد حدد الله مراحل الخلق البشري الابتدائي للملائكة بقوله تعالى: **إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) - ص / ج ٢٣ .**

فهنا نجد (١) خلق من طين. (٢) تسوية لهذا المخلوق. (٣) نفخ للروح الإلهي فيه. (٤) سجود لتأمين الاستخلاف. فهذه الآيات الواردة في سورة (ص) إنما تعبر تفصيلاً عن سياق المراحل كلها ، من الخلق إلى التسوية إلى النفخ إلى الاستخلاف. وقد أوضح الله في الجزء (٣٠) من سورة (الانفطار) ما جعله مجملًا في الجزء (٢٣) من سورة (ص) ، إذ يذكر الله تعالى: **يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (٧) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (٨) - الانفطار / ج ٣٠ .** فالآية (٧) تشير إلى (١) خلق. ثم (٢) تسوية. ثم (٣) اعتدال. وهذه مراحل تكوين ، فالتسوية هي (استواء) أفقي كما تمشي البهائم على أربع ، ثم الاعتدال (قيام رأسي) كما يسعى الإنسان ، ثم بعد ذلك يشير الله تعالى إلى (تعدد الصور) التي يخلق الله فيها الإنسان ، وكلها صور ترتبط بماضي النشأة والتكوين البيولوجي والعضوي ، فبقدر ما في العالم من كائنات عضوية نجد أن الإنسان قد استمد تكوينه منها ، وهذا معنى غاية في الدقة العلمية وبأرقى من الدارونية ولا يوصل إليه إلا بفهم قلبي تجاه: **فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (١١) - فاطر / ج ٢٥ .** فهذه الآية توضح لمن يعمل فكره الآن ماذا تعني الآية رقم (٨) من سورة الانفطار: **فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ (٨) .** وكذلك: **وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (١١) - الأعراف / ج ٨ .** وقد وضع الله آية ذرة الصور المتعددة للتركيب الإنساني عن المنشأ في سورة (الشورى) لأن بعض البشر يستبدون بذواتهم وأصولهم على الشورى وعلى الآخرين ، فنبههم الله - من طرف خفي - إلى حقيقتهم. كذلك وكما نبه الله البشر إلى أصلهم حين استبدوا على بعضهم البعض ، كذلك يظهر الله للبشر حقيقة أصلهم مرة أخرى حين ينسبون إليه - سبحانه - الولد من جنسهم ، وفي هذا ردع لمن ألقى السمع وهو شهيد: **لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (٤) - الزمر / ج ٢٣ .**

وكذلك:

خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ (٦) - الزمر / ج ٢٣ .

إذن فأصل الإنسان من طين - ثم نما حاملاً في تركيبته الصور المتعددة لأشكال المملكة البهيمية ، فليس الفرد أصلاً له كما تزعم الداروينية. ثم نما إلى أن استوى على أربع - ثم اعتدل إنساناً على قدمين. ووقتها رأت فيه الملائكة إنساناً يسفك الدماء ويفسد في الأرض. ثم جاء الاصطفاء الإلهي لآدم حيث نفخ فيه من روحه وعلمه الأسماء. فآدم ليس أول البشر ولكنه أول مخلوق من جنس البشر اصطفاه الله بالنفخ الروحي ، بذلك يتأكد (جدل الغيب والطبيعة) ، فالأمر الإلهي (الغيب) قد تنزل على عالم الطبيعة (المشياة) ، فكان الإنسان الروحي (آدم) هو الخلاصة المستصفاة من بعد مراحل تاريخية تكوينية ممتدة إلى ما شاء الله. تساؤلات لا بد للقارئ من طرحها:

قد يرى القارئ الكريم أننا قد نقدنا تلك التصورات (التوراتية) اللاهوتية التي أسقطت على النص القرآني المحكم بتأثيرات المفسرين اليهود ككعب الأخبار ووهب بن منبه ، وكذلك أرحنا جانباً روح التلقي العفوية التي قبلت بها عالمية الأميمين بتلك التصورات اللاهوتية ، التي كانت تجد لنفسها الصدى نتيجة تشكل الذهنية الإحيائية الأنيمية ، التي تأخذ (بالخلق المستقل) للظواهر بما فيها آدم دون معرفة أن الأمر الإلهي ينتزل من عالم الغيب على عالم المشيئة ضمن جدلية تأخذ بالزمان والمكان (إني أعلم غيب السموات والأرض). غير أن هذا التحليل النقدي الذي يأخذ بالكتاب في كليته العضوية ، مستصفاً الآيات المتعلقة بذات الموضوع من مختلف الأجزاء والمواقع ، يثير بالضرورة تساؤلات عدة لا بد من طرحها والإجابة الممكنة عليها. علماً بأن التساؤلات وإجاباتها تشكل جزءاً من هذا البحث.

أولاً: إن كان آدم قد (جعل) عبر الاستصفاة الإلهي له من بين بشر سبقوه في التكوين ، والله يشير إلى ارتباط الروح بآدم ، وأن آدم هو (النفس) الواحدة التي خلق الله منها الناس ، فكيف كان يعيش البشر من قبله دون روح.

ثانياً: تشير الآيات إلى أن آدم بعد خلقه مباشرة قد أمر بأن يسكن هو وزوجه (الجنة) ، ثم أمر (بالهبوط) منها ، فأين هو موضع البشر الآخرين من سكن الجنة ومن أمر الهبوط منها؟ خصوصاً وأن التفاسير توضح اكتشاف آدم وزوجه لأنفسهما (عاريين) بعد الهبوط ، أو حين ذاقا الشجرة المحرمة ، فطفقا يخصفان على أنفسهما من ورق الجنة.

ويسألونك عن الروح

هنا مفتاح القضية كلها ، خصوصاً وأن الفكر الإنساني عموماً يربط بين الروح وما بين (الحياة) ، حتى إن الدراسات العلمية المعاصرة إنما تحاول التعرف على الروح كطاقة فيزيائية بالغة التعقيد والحساسية. وقد تقترض الدراسات العلمية القائمة على الفلسفة المادية أن الروح لا تخرج عن كونها ظاهرة مادية ناتجة عن مركبات الإنسان العضوية. ويسيطر هذا الاتجاه المادي في مقابل الاتجاه العام في الفكر الإنساني بأن الروح هي هبة الحياة لكل الكائنات الحية من الله ، وبالتالي فهي من (الأسرار الربانية) التي لا يمكن معرفتها ، خصوصاً وأن سؤالاً سابقاً سأله العرب فتلقوا - في تقديرهم - إجابة تمنعهم عن الخوض في هذه المسألة التي خص الله - سبحانه - بها نفسه: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٨٥) وَلَنْ نَشِينَا لَنْذَهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (٨٦) إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا (٨٧) قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَتِ الْبَانِسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَآ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨) - الإسراء / ج ١٥ .

إن الله - سبحانه - برحمته وفضل منه يجيب على كل سؤال ، غير أن الكشف عن مواطن الإجابة هو معضلة البعض. فالآيات هنا وبالذات من منتصف آية السؤال رقم (٨٥) وما بعد ذلك إلى (٨٨) إنما تحمل الإجابة الشافية. فالروح من (أمر) ربي ، وهذه إشارة ترجع بالروح إلى (عالم الأمر) الذي يتجاوز عالمي (الإرادة) و (المشيئة).

ففي عالم المشيئة تتمظهر الإرادة الإلهية بقوانين الطبيعة وحركتها وسنتها ، أما في عالم الإرادة فيتمظهر الأمر الإلهي بوسائط مادية لا تؤدي العمل من خلال وظيفتها المعهودة بها طبيعياً ، كعصا موسى التي شقت البحر. أما في عالم الأمر فليس ثمة قانون طبيعي تتمظهر به الإرادة ، وليس ثمة وسائط مادية كعصا موسى ، فالموضوع يتعلق هنا بما هو فوق الطبيعة المادية وفوق إسقاطات الوسائل. إنه أمر غيبي صرف. فالروح من أمر ربي إنما تعني أنها من عالم ما فوق الطبيعة والإرادة ، فليست بخاضعة في تكوينها لما تتكون منه المواد العضوية ، وليست من مقومات عالم المادة ، إنها أمر من خارج عالم المادة المشيئة عضوياً.

هذا التعريف للروح بأنها من أمر الله بما يعني أنها من فوق عالم الطبيعة يجد توضيحاً آخر له في الآية بعدها (وَلَنْ نَشِينَا لَنْذَهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ) فربط الله ما بين (الروح) و (الوحي) ، فالروح هي القابلة لتلقى الوحي عن الله ، أي أن من خاصيتها أن تكون (الصلة) التي يستمد بها الإنسان كلمات الله وإلهاماته عبر أمر الله أو إرادته أو مشيئته. فإذا استرد الله الروح من النبي أو غيره من البشر لا تنقطع علاقة الموحى له بالوحي فقط ، وإنما لا يعود يتذكر ما سبق وأن أوحى الله به إليه (ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا). وتظهر هذه الآية معنى

خطيراً للغاية ، [ فاسترداد الروح التي يسترد معها الوحي تعقبه حالة ألا يجد النبي قدرة ما على تذكر ما كان من وحي ، وهذا يعني - من الجانب الآخر - عدم قدرة إنسان (حي) على عدم تذكر ما كان لديه بعد أن فارقت الروح وحملت معها ما تحمل ] ، والفارق الزمني يبحث عنه هنا في موضع (ثم) لا تجد ، فالإنسان يجد أولاً بعد بحث ذاتي في الموضوع ولا يكون البحث في حال الموت. ثم يؤكد الله أن وجود الروح لدى النبي المتلقي بواسطتها كلمات الله ، إنما هو خصائص الرحمة الإلهية والفضل الكبير (لَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّ فَضْلَهُ كَانَ عَلَيْكَ كَبِيرًا).

بعد هذا التوضيح يعزز الله هذه المعرفة بتدقيق آخر ، إذ يتناول وضعية القرآن الموحى به من عنده - سبحانه - تجاه مسألة الروح وعالم الأمر. فالله - من بعد أن رد الوحي إلى الروح وعالم الأمر ، فإنما جرد كل (قوى الطبيعة المادية) أو بالأحرى (مقومات عالم المشيئة) من إمكانية إنتاج القرآن بمجرد الوعي والذكاء الفطري والقدرات اللغوية ، أو حتى العلمية في أرقى أشكالها ، وحتى حين يتجاوز الجهد قدرات الإنس بمفردهم أو الجن بمفردهم ، ليأتي نتاجاً للتحالف بينهما: قُلْ لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لآ يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً (٨٨) ولقد صرّفنا للناس في هذا القرآن من كل مثل فآبى أكثر الناس إلا كفوراً (٨٩) - الإسراء / ج ١٥ .

الروح من عالم الأمر ، وليس يهمنها هنا كنهها ، وإنما يهمنها أن نعرف أن قوانين الطبيعة في الحركة أو مواصفات المادة في التكوين والخصائص لا تنطبق عليها. وما يهمنها هذا هو مفتاحنا للقول بأن الكائنات ذات المنشأ الطبيعي بما فيها البشر أنفسهم يمكن لهم أن يوجدوا وأن يعيشوا وأن يستمروا في الحياة دون روح. غير أن عدم التدقيق في هذه المسألة بالذات جعل كثيراً من الناس لا يميزون بين الروح وطاقة الحياة المادية الطبيعية ، فافترضوا أن للبهائم روحاً وغاب عنهم أن هذه البهائم من الأنعام قد أباح الله ذبحها وأكلها ، فكيف يكون لها تلك الروح التي تشكل قناة اتصال بخالقها - على ضوء ما أوضحنا عن الروح - ثم يبيح الله ذبحها وتقديمها؟ بل أين تكون (الرحمة) الإلهية حين نمضي دون إغضاب الله في ذبح (ذوات الأرواح) ؟

أثر هذا الفهم الأيديولوجي التاريخي العام الذي يزواج بين (الروح) و (طاقة الحياة الطبيعية) على كيفية فهم الناس لمختلف الآيات التي تشير إلى حالات الموت ، فبالرغم من أن القرآن لم يشر إلى أن هذه التي تخرج من الإنسان هي الروح ، فإن كتب التفسير قد امتلأت بالإشارة إلى ما يتم وقت الوفاة بأنه خروج للروح ، فكيف لنا أن نقرر مثلاً أن المعنية

بالخروج من البدن هي الروح في حالة الوفاة طبقاً للنص القرآني دون أن يكون هذا النص قد أشار تحديداً إليها؟ فلو لمّا إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُقُومَ (٨٣) وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ (٨٤) وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَكَانَ لَأَنْ تَبْصُرُونَ (٨٥) فلو لمّا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ (٨٦) تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٨٧) - الواقعة / ج ٢٧. فالإشارة هنا إلى خروج أمر ما يؤدي إلى الوفاة ولكن دون إشارة إلى الروح ، فتفسير هذه الآية رجوعاً إلى أ، المعنية بالخروج هي الروح إنما يستلزمه الرجوع إلى آيات أخرى في القرآن تشير إلى حالات الوفاة لنرى إن كان الله يشير فيها إلى الروح أم إلى شيء آخر.

بمراجعة مثل هذه الآيات المطلوبة نجد أن الله يشير إلى (النفس) وليس إلى الروح مقترنة بحالة الوفاة:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أخرجوا أنفسهم اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون (٩٣) - الأنعام / ج ٧.

قد تحددت الوفاة في هذه الآية بخروج (النفس) وليس الروح ، فالملائكة تبسط أيديها لتتلقى النفس الخارجة من البدن ، ففيها تكمن (قوة الحياة). وقد ربط الله في مواضع أخرى من آياته بين (النفس) و (الموت) وذلك حين قوله تعالى:

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا (١٤٥) - آل عمران / ج ٤.

وكذلك:

كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّقُونَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (١٨٥) - آل عمران / ج ٤. كذلك لم يربط الله قط ما بين (النشأة) التي تعني (التكوين العضوي) للإنسان والروح ، وإنما ربط النشأة بالنفس:

وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (٩٨) - الأنعام / ج ٧.

النفس تنقسم أما الروح فجوهر آحادي

قد جعل الله النفس (طاقة الحياة) لأنها مستولدة من التركيب العضوي الكوني الذي استخلص الإنسان من ثنائيته المادية المتقابلة: وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (١) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا (٢) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا (٣) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (٤) وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا (٥) وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَّاهَا (٦) وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (٨) - الشمس / ج ٣٠.

فالنفس هي عصاره الثنائية الكونية في حال تفاعلها الجدلي عبر ثنائية التقابل ، ومن هنا تصبح مكونات النفس في الإنسان (قانوناً عاماً) يستوي لديه كافة البشر. أما حين تأتي للروح فإنها لا تنقسم لأنها ليست متولدة في التكوين عن هذه الثنائية الطبيعية ، وإنما (يهبها) الله تخصيصاً وليس تعميماً لمن يشاء فقط:

يُنزَلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ (٢) - النحل / ج ١٤ .

فهية الروح للإنسان ترتبط هنا بإرادة إلهية تخصيصية (عَلَى مَنْ يَشَاءُ) فليس بقانون طبيعي عام. ثم ربط الله ما بين هبة الروح وعالم الأمر الإلهي - أي ما فوق عالمي الإرادة والمشينة - (يُنزَلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ).  
كذلك تتأكد معاني الآية المتصلة بالروح في سورة (النحل) بما يرد في آية أخرى في سورة (غافر) حيث يقول الله تعالى:

رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ (١٥) - غافر / ج ٢٤ .

فهنا نجد أيضاً اقتراناً في الذكر ما بين الروح والأمر الإلهي ، وكون الروح إلقاء إلهياً عبر الملائكة إلى صفوة وخلاصة من البشر وليس كلهم: (عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ).  
مع تخصيص إلقاء الروح على من يشاء الله نجد ارتباطاً آخر وثيقاً ما بين إلقاء الروح وقيام التكليف بالمهمة الربانية ، نجد هذا الارتباط في آية (النحل / ي ٢) حيث يأتي ذكر (أن أنذروا) ، وكذلك يأتي ذكر (لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ) في الآية من سورة (غافر / ج ١٥)؟ فاقترن إلقاء الروح بمهمة (أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقوني) وكذلك بمهمة: (لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ) ، فالروح والمهمة الربانية يرتبطان.

هنا نعود مباشرة لتوضيح معنى هذا الارتباط إلى الكيفية التي أجاب بها الله - سبحانه - حين السؤال عن الروح ، ولما شرحناه حول إمكانية أن يذهب الله بالوحي الذي يصل عبر الروح إلى النبي ، ثم لا يجد النبي بعد ذلك مدخلاً لاستعادته وتذكره: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٨٥) وَلَنْ شِئْنَا لَنذَهِبَنَّ بِالَّذِي أُوْحِينَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تُجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا (٨٦) - الإسراء / ج ١٥ .

قد استكملنا القول إلى هنا بأن الروح جوهر آحادي غير منقسم خلافاً للنفس التي يحيا بها الإنسان ، وأن الروح هي هبة إلهية تأتي من عالم (الأمر الإلهي) فوق مكونات الطبيعة ، وأنها تلقى عبر الملائكة وبأمر من الله (على من يشاء من عباده) ، وأن هذا الإلقاء يقرن (بمهمة ربانية).

من هنا تحديداً يمكننا أن نفهم كيف خص الله آدم بالروح واصطفاه بها من بين البشر الذي سبقوا آدم في الوجود ، وكانوا يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء. فأولئك البشر قد عاشوا بطاقة (النفس) وقوتها (الحياتية) ، فليس من الضرورة أن يكون ثمة ارتباط بين الروح والحياة.

إن العودة إلى النصوص القرآنية في سورة (التين) والخاصة بخلق الإنسان في (أحسن تقويم) ، إنما ترجع لحالة (كمال الروح) التي كانت لآدم.

ما هي الأسماء التي علمها الله لآدم؟

فيما أخذ المفسرون عن نصوص التوراة أن (الرب الإله قد جبل من الأرض كل ما بالبرية من حيوانات وكل ما بالسماء من طيور فأحضرها إلى آدم ليرى ماذا يدعوها. وكل ما دعا به آدم ذات نفس حية فهو اسمها. فدعا آدم بأسماء جميع البهائم وطيور السماء وجميع حيوانات البرية / تكوين / الإصحاح الثاني). ومن يومها رسخ بأذهان الناس أن الأسماء المعنية هي أسماء البهائم والطيور والأشجار، أي أسماء المحسوسات.

حين نعود إلى القرآن المكنون لنستنبط منه معنى (الاسم) ودلالاته التعريفية ، نجد أن القرآن يعرف الاسم بوصفه (حقيقة المسمى) لا مظهره ، فالاسم ينبئ عن معرفة (الذات) في كنهها وجوهرها ، ولهذا ميز الله - سبحانه - بين الاسم الذي يدعو به الناس وبين حقيقته ، أي اسمه فقال سبحانه: رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا (٦٥) - مريم / ج ١٦. وما من أحد منا يعلم الله سمياً ، ولكننا ندعوه بأسمائه الحسنى كالرحمن والرحيم والقدوس والملك ، وهذه الأسماء التي ندعوه بها إنما تعكس (حالات فهم) لصفاته - المقدسة - وليس لحقيقته المنزهة. أي اسمه - سبحانه.

يأتي توضيح آخر للتمييز بين الاسم الدال على الحقيقة والاسم الصوري الدال على الحالة بالنسبة لعيسى بن مريم حيث أسماه الله (المسيح) ، تماماً كالتمييز القائم بين اسم (محمد) ومسمى (محمد) ، فأحمد تعكس الحقيقة العينية والقوة الذاتية لخصائص سيدنا محمد الكونية التي خصه الله بها ، حيث تأتي قوته الكونية من خلال اسمه أحمد كخليفة عن الله بالقرآن العظيم على السبع المثاني (السبع سموات والسبع أرضين) ، ومن هنا اتخذ صفته كخاتم للنبيين ، يتأخر عنهم في الظهور ويتقدم عليهم في المكانة ومرتبة الاستخلاف الكوني ، ولهذا المعنى أشار إليه الله بوصفه المعاهد في عالم الأمر من قبل هؤلاء الأنبياء لينصروه بين أقوامهم ويبشروا به لحين ظهوره وكان الله شاهداً على ذلك العهد في عالم الأمر:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (٨١) - آل عمران / ج ٣ .

وكذلك خصه الله بالخلافة الكونية في قوله تعالى:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأَتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ (٨٥) إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٨٦) وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ (٨٧) - الحجر / ج ١٤ .

هنا يكشف الله عن حقيقة سيدنا (أحمد) الكونية ، إذ يوضح له ما تقوم عليه السبع سموات والسبع أرضين ، أي (الحق) ولكنه يطلب منه (الصفح الجميل) ، فما كل الناس يعلمون حقيقة الحق (ى / ٨٥) ، ثم يشير إليه بمعرفة الخلاق العليم التامة بخصائص ما خلق (ى / ٨٦) ، ثم يذكره بحقيقته كخليفة أوتي السبع المثاني (سبعاً متقابلات) من السموات والأرضين ومعهما القرآن العظيم كوداد لوعي كوني ، يعادل موضوعياً هذا البناء الكوني ، ويحمل منهج الحق في إدارة هذا الكون وقد سبق أن أوضحنا ذلك في الكتاب الأول في هذه السلسلة.

حقيقة (أحمد) أكبر مما ظهر بها بين الأميين العرب ، فالذي أوتي السبع المثاني والقرآن العظيم لم يستخدم قوته الكونية وحقيقة اسمه لفرض نبوته عبر الخوارق على الأميين العرب ، واكتفى بمقابلة مشقات (عالم المشيئة) دون خوارق ، ليثبت الإطار التاريخي لشرعة التخفيف التي تشكل علامة ظهوره وصدقه ، وليجعلها أساساً لانطلاقة البشرية بكامل الوعي نحو الظهور الكلي للهدى ودين الحق (منهجاً) للصحة الروحية القادمة بإذن الله.

قد أدرك عيسى بن مريم ، ولكن بحكم قوة اسمه الذاتية (المسيح) حقيقة محمد كأحمد ، فلم يستخدم اسم محمد ، ولكنه استخدم اسم (أحمد) تأكيداً لمكانته الكونية:

وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ النُّورِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَٰذَا سِحْرٌ مُبِينٌ (٦) - الصف / ج ٢٨ .

فعيسى إذ يقوم بالخوارق لدرجة إحياء الموتى اتساقاً مع اسمه (المسيح) ، كان عليه أن يبشر بمن هو أقوى منه فنطق المسمى الحقيقي لمحمد وهو (أحمد) ، وهذا باب يحتاج لدراسة خاصة.

فليس الارتباط هنا بين (اسمه) و (أحمد) من مجريات اللسان العادية في الإشارة ، وإنما هي من باب التدقيق في الكشف عن (حقيقة المسمى) ومكانته الكونية.



ثم إن عيسى لم يكن لينطق اسم أحمد مستدلاً على مكانته الكونية ، لولا أن عيسى كان ناطقاً منذ مهده وعابداً منذ نشأته وأتياً بالخوارق من خلال اسمه الحقيقي هو نفسه ، أي (المسيح) ، فذاك الاسم يحمل حقيقته الكونية ، فاستدل عيسى (المسيح) على أحمد بما للمسيح من قوة الاسم وإدراكه لحيوية المعاني المرتبطة بهذا الاسم الكوني. وقد تنبه المسيح لوضعه الذاتي جيداً حين أجريت على يده خوارق المعجزات كإحياء الموتى ، فعمد إلى تنبيه الناس بأن ما يأتي به هو (آية من عند اله) وليس من تلقاء ذاته دفعاً لاستهواءات الشرك في النفوس: **وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ (٤٩) - آل عمران / ج ٣.**

فاستخدم المسيح هنا كلمة (أني أخلق لكم) ، ولكنه كان قد ردها في مبتدأ الآية إلى الله (أني قد جئتكم بآية من ربكم) إغلاقاً لباب الشرك.

إن هذه المعاني توضح أن الله يدخر للإنسان اسماً حقيقياً بقوة كونية لا يحلم بها الإنسان عادة ، فالحياة ليست في غايتها وهدفها كما ينظرها الناس اليوم ، مجرد أكل وشرب ونوم ولذة ، إنها كبيرة بقدر (اسم الإنسان الحقيقي) ، أم الذين يعرفهم الله على حقائق أسمائهم في الحياة الدنيا فهم قلة ومنهم (أحمد) و (المسيح) و (يحيى) و (إلياس) ، غير أن قلة من الناس يدركون حقائق هذه الأسماء ، وما كنت لأتي بهذا الشرح إلا لأنه ملزم كمقدمة ضرورية لمعرفة الأسماء التي تعلمها آدم بمعزل عن الإرث التوراتي المضل ، والتراث البشري الذي جنح نحو الخرافة والأسطورية فعين تلك الأسماء بأنها أسماء الطيور والبهائم ، في حين أن الملائكة كانت تعلم بأسماء الطيور والبهائم وتعلم كثيراً فوق ذلك ، فلم تكن تنتظر أن يأتي آدم أو أحد من البشر ليقول بأن هذا الطير اسمه غراب. وقد أشارت في محاوراتها لله إلى اسم الأرض والدم وغير.

كانت الأسماء التي تلقاها آدم على صلة بالوضع الذي أصبح عليه من بعد نفخ الروح فيه ، وقتها حدث الاصطفاء لآدم من بين بشر ، كانوا يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء. **إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (٣٣) - آل عمران / ج ٣.** فبموجب الاصطفاء هنا كان على أن يتجاوز المسلكية الأخلاقية والعقلية لأولئك البشر المفسدين الذين اصطفاه الله من بينهم. وأول مظاهر الإفساد الاستجابة البهيمية الغريزية للشهوة الجنسية التي تفرغ كيفما كان ، فجاء منطلق تحريم العلاقة الإباحية. **وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ (٣٥) - البقرة / ج ١.**

فهنا انتقلت العلاقة الغريزية بالمقابل الأنثوي كمجرد كائن عضوي لإشباع الحاجة ، قد أصبحت هذه الأنثى (زوجة) ، وهذا هو (الاسم) الجديد الذي لم يكن معروفاً لدى أولئك الذين

كانوا يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء. والملائكة لا تتزوج لتعرف خصائص هذا الاسم ، فكانت البداية أن يتكافأ الاصطفاء الأدمي مع موجبات الروح المتعالية على الغريزة البهيمية ، فحوصرت دائرة الشهوات الطبيعية ، لأن الروح تتعالى بالإنسان عن كونه مجرد كائن مادي ، ولهذا ربط الله - سبحانه - ما بين الهبوط والتحذير من الفاحشة:

قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ (٢٤) قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ (٢٥) يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِمَّن لَّعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ (٢٦) يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (٢٧) وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ لَا تَعْلَمُونَ (٢٨) قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) - الأعراف / ج ٨ .

أن تتخذ الأنثى اسم (زوجة) فهذا يعني أن يتخذ الذكر اسم (الأب) ، وأن يتخذ النسل اسم (الولد) ، ثم تتفرع (الأسماء) إلى (أخت) وإلى (أخ) وإلى (خاله) وإلى (عمة) ، فتصاغ كلها في دائرة (التحريم) على الإنسان عبر التوالد الرأسي أو المصاهرة الأفقية:

وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (٢٢) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (٢٣) - النساء / ج ٤ .

إنها الأسماء (كلها) ، فالعلم بها هنا علم معين ، فلو كانت أسماء حجر وبحر وشجر لما تميز بها آدم عن علم الملائكة ، ولما ذكر الله أن آدم قد تعلم أسماء كل ما في الكون (كلها) ، فهنا تحديد وحصر وليس إطلاقاً كما يتبادر إلى الذهن من الوهلة الأولى ، بل إن آدم ليس بحاجة لأن يعلم أسماء كافة الموجودات كلها إن كان مغزى (كلها) يتجه للمتعين من الأشياء. أي ما هي حاجته لأن يعلم أسماء ديدان الأرض وصنوف الطيور المختلفة؟ ثم إن الله قد ربط ما بين التعلم اللازم لتنمية حركية الدماغ البشري وبين موجودات الكون ، فدون هذه الحركية لا تصبح ثمة حاجة للعقل ، ولا للتمارين الذهنية التي يكتسبها ويتطور من خلالها عبر تعلقه بالكشف عن خصائص ما هو موجود في الكون ، لهذا أمر الله الأميين العرب باتخاذ المداخل

العقلية القويمة لاكتشاف الكون والتعرف على الأهله عوضاً عن تفسيره هو - سبحانه - لها: يسألونك عن الأهلّة قل هي موافقت للناس والحجّ وليس البرّ بأن تأنوا النبوت من ظهورها (١٨٩) - البقرة / ج ٢ .

قد تعلم آدم الأسماء التي ترتبط بخصائصه السلوكية والعقلية من بعد اصطفائه بالنفخ الروحي ، وهي الأسماء التي فارق بها سنة الطبيعة البهيمية في علاقاته مع زوجته وولده ، إذ امتد (التحريم) ليشمل هؤلاء جميعاً ، وحتى يوضح الله تعييناً هذه الأسماء التي أشير إليها ، فقد أتى الله في الآية المقصودة بصيغة الإشارة إلى (المسميات) التي يطلق عليها الاسم ، وذلك ليعرفها لنا: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ (والإشارة هنا إلى المسميات) إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣١) قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢) قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ (وليس بأسمائها) فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ الْغَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣) - البقرة / ج ١ .

فغيب السموات والأرض بما يعني مستقبلية الزمان قد اتجه لاستخلاص إنسان الروح الذي يسمو على علاقات الطبيعة الغريزية ، حيث تتحول الأنثى إلى اسم محرم هو (الزوجة) وحيث لا ينبغي للأب أن يكون على علاقة بأنثى يلدها هي (ابنته). فالأسماء (كلها) في الأصل (ثلاث) هي (الأب - الأم - الولد) ، وتتفرع منها باقي الأسماء (نسباً وصهرراً) في حدود ما حرم الله.

### ما بيننا وبين عالمية الأميين

ليس من حقنا وليس من أدبنا أن نستجمل تراث مرحلة الأميين ، ولكن من حقنا بل ومن واجبنا أن نستكشف الأسباب التي أحاطت بكيفية تفسيرهم لهذه النصوص القرآنية ، فالمعالجة هنا تتجه لمعرفة مركبات ذهنية تلك المرحلة وشروط وعيها التاريخي كيفما أسقطت ذلك الوعي على نصوص التنزيل ، مع استدراك كامل إلى غلبة التراث التفسيري (التوراتي) في صياغة وتشكيل رؤية الأميين لهذه النصوص بحكم مرجعية اليهود الوحيدة في تلك المرحلة إزاء هذه الموضوعات.

مع أنهم لا يفقهون شيئاً عن حقائق التنزيل

وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (٧٨) فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ (٧٩) - البقرة / ج ١ .

وصف الله بعض اليهود بالأميين مع أنهم من الكتابيين ، وذلك ليوضح أن علاقتهم بالتوراة إنما هي علاقة وراثية ووهمية وليست حقيقية ، وأوضح ذلك بأنهم لا يعلمون الكتاب إلا أمانى ، أي تخيلات وتوهمات وظناً ، فهؤلاء شكلوا بجهلهم مصدراً من مصادر استلهاماتنا لبعض ما يرد في نصوص كتابنا الكريم. كما أن دسهم علينا مقصود ومتعمد بغير دافع الجهل المحض ، فهم فيما يرجعوننا إليه من نصوص توراتهم المحرفة ، إنما يرجعوننا إلى ما كتبوه هم بأيديهم زيغاً وضلالاً: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ).

عقل اليهود ما جاء بالكتاب ، وعلومه ، ثم بعد ذلك حرفوه معنى وليس لفظاً حين دسوا على المسلمين هذه التراثيات الجاهلة:

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (٧٥) - البقرة / ج ١ .

#### ضرورة القطيعة مع الإرث اليهودي في الدين

قد يستغرب كثيرون حين أضع عنواناً فرعياً بهذا المعنى ، فالتوهم السائد أن القرآن بوصفه (مصدقاً) للتوراة إنما يلزمنا بالأخذ عن التوراة وعن اليهود الذين يعلمون بها ، والذين سبقونا بالإيمان. إن مقولة (التصديق) هذه قد فهمت على نحو مضل أوقع الكثير منا في غفلة الأخذ عن اليهود دون يقظة كاملة وتفهم لما حذرنا الله منه تجاه هؤلاء القوم: مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلِأَلِ الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ (١٠٥) - البقرة / ج ١ .

فهذه إشارة تحذيرية واضحة ، علماً بأن الآيات التي أوردناها قبل قليل تشير صراحة إلى معرفتهم لحقيقة القرآن ، وعلامات ظهور النبي الأمي القائم على شرعة التخفيف ، ومحاولاتهم المضادة للكفر به وبرسالته (العالمية) بل وتزييف معانيها. إضافة إلى جهلهم وقول الله عنهم ، إنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وإن هم إلا يظنون.

إن التصديق لا يعني (الأخذ) عنهم ولا عن التوراة نفسها ، وإنما يعني (الإقرار) بصحة نزولها من عند الله ، وبصحة أن يكون موسى مرسلأ من عند الله ، أما الأخذ عن التوراة فقد أمرنا بالامتناع عنه بنص الآية الناسخة والتي تأتي مباشرة بعد آية تحذيرنا من اليهود: ((ما ننسخ من آية أو ننسها)) أي آية المرحلة اليهودية الحسية القبلية بما فيها من توطن في الأرض المقدسة ، وشرائع حسية: ((نأتي بخير منها أو مثلها)) والخير من آية اليهودية هو الإسلام العالمي غير القبلي حصراً ، والمستند إلى الخروج جهاداً في سبيل الله وليس التوطين ، مع الشرعة المخففة: ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل

شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٠٦) أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ (١٠٧) أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ (١٠٨) وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كَفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَاصْتَفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٠٩) - البقرة / ج ١ .

قد قدمنا المسألة الأدمية كنموذج تطبيقي لما يكون عليه فارق الفهم من نفس نصوص القرآن فيما إذا استخدمنا المنهج التحليلي الجدلي القائم على معرفية القرآن عوضاً عن استخدام النهج التفسيري الظاهراتي القائم على أيديولوجية ذهنية تنظر إلى الأشياء في تمايزها واستقلاليتها. فنحن لم نحدث في معاني القرآن جديداً ، وإنما كشفنا عما هو في القرآن باستخدام أسلوب في المعرفة والإدراك يختلف عن ذلك الذي أخذ به القرآن من قبل. غير أننا نتوقف هنا لدى مسألة هامة لا بد من توضيحها.

#### هل نخضع القرآن للغة العصر؟

كثيرون يحاولون فعلاً ما يسمى (بعصرنة) القرآن والدين ، هؤلاء ، إذ تقض مضاجعهم الجفوة القائمة بين الدين والفكر المعاصر ، فإنما يحاولون (عصرنة) الدين بشكل ساذج يدعو إلى الشفقة ، فهم - عوضاً عن محاولة اكتشاف منهج المعرفة في القرآن نفسه - يجتهدون لجعل آيات القرآن في حالة رضوخ لما يكون في أذهانهم على ضوء معطيات ثقافتهم المعاصرة ، بل إنهم يبحثون عن تدقيق لمعلومة علمية تطبيقية معينة داخل القرآن ، متناسين قول الله (وأتوا البيوت من أبوابها) دفعاً للذين سألوا عن الأهلة.

إن الهدف الذي يتسق مع الأمانة العلمية وصدق المؤمن لا يكمن في تصديق القرآن بمعطيات العصر الراهن العلمية ، وإنما يكمن في إعادة اكتشاف القرآن نفسه على ضوء ما في العصر من مناهج معرفية متقدمة ، تستند إلى النظر في كلية الموضوع ووحدة العضوية كمقدمة لاكتشاف (النظام الفكري) ، الذي يربط بين آياته أو ظواهره ، ووقتها يتحدث القرآن عن نفسه ليهيمن هو - أي القرآن - على العصر وعلى مناهجه.

قد رأينا حين أعدنا اكتشاف المسألة الأدمية من داخل القرآن وعبر وحدته العضوية:

أولاً: كيف أن الروح هي قوة متعالية على مركبات الطبيعة ، وأنها توهب عبر الأمر الإلهي لمن يشاء من البشر ارتباطاً بمهمة ربانية معينة غالباً هي تعليم الإنسان. وأوضحنا في المقابل أن (النفس) هي مصدر الطاقة (الحياتية) وأن خروجها من أبداننا العضوية يعني الموت. فالروح غير النفس ، وهذه معلومة ليست موجودة في الكتب العصرية.

ثانياً: إن آدم ليس أول البشر وإنما هو المصطفى بالنبوة والعلم والروح من بينهم ، وأن خلق البشر قد اتخذ مراحل في التشيؤ والتكوين ، تمتد إلى ما قبل آدم بزمن طويل. غير أن هذا القول لا يربطنا بحتمية النظرية (الداروينية) في كيفية النشوء المتصل بالقرود ، فأيات القرآن التي ذكرناها تربط بين ميلاد الإنسان التطوري وكافة صور الأنعام المختلفة ، باعتبار أن الإنسان قد ركب من هذه الصور المختلفة عبر قلبه فيها حتى استوى (نفساً عقلاً) واحدة جعل منها زوجها وبث الله منها رجالاً كثيراً ونساء. فالمنطق الدارويني هو الأكثر تخلفاً في هذا التحديد العلمي مما يعطيه لنا القرآن.

ثالثاً: إن مفهوم (الأسماء) التي تعلمها آدم قد تحددت قرانياً بتحول صفة البشر من مجرد كائنات عضوية بايولوجية، ذكر وأنثى ، إلى كائنات تتمتع بصفة (التحريم) التي تفرض تقديرات خاصة في العلاقات بينها ، وذلك ارتباطاً بمقام الروح وقيمتها المتجاوزة للسلوك العقلي والأخلاقي البهيمي. فالارتباط بمقام الروح يستوجب الارتقاء فوق السلوك الغريزي البهيمي ، ومن هنا تصبح الأنثى زوجة في نفس الوقت الذي يصبح فيه الذكر أباً والمولود أو المولودة ابناً. هنا تتخذ الأسماء (سلطاناً) أي قوة خاصة بها ، وهذا السلطان هو الدلالة على الاسم الحقيقي العيني وليس مجرد الصورة الظاهرية ، ولهذا سأل الله - سبحانه - عبدة الأوثان التي (أسموها) آلهة لهم عن (سلطان) هذه الأسماء العينية ، كيف يعبدون إلهاً للقمر لا يهيمن بقوة هذا الاسم على القمر؟ أفرأيتم اللات والعزى (١٩) ومناة الثالثة الأخرى (٢٠) ألكم الذكر وله الأنثى (٢١) تلك إذا قسمة ضيزى (٢٢) إن هي إلبا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن ينبعون إلبا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى (٢٣) - النجم / ج ٢٧ .

فتلك الأسماء التي أطلقها الأميون العرب على معبوداتهم لم تكن تحمل (سلطاناً) في حقيقتها ، وقد سأل الأنبياء من يليهم نفس السؤال ، ولهذا راجعهم يوسف بقوله: ما تعبدون من دونه إلبا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلبا لله أمر ألا تعبدوا إلبا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون (٤٠) - يوسف / ج ١٢ .

ولنفس الأسباب التي تحيط بحرمة الأسماء كما تعلمها آدم من الله منع الله إطلاق اسم الأم على الزوجة كما منع التبني:

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَرْوَاجَكُمْ لِلنَّاسِ تَظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ (٤) - الأحزاب / ج ٢١ .

## ليس الدين أساطير الأولين والمعرفة القرآنية ملحة للعصر

لم نطبق نموذج المعرفة القرآنية على المسألة الأدمية إلا لنؤكد خطل القول: بأن الدين ليس سوى حامل لأنقال البشرية الخرافية والأسطورية ، وأنه مستودع للأوهام التي ساقته البشرية أمام معضلة عدم فهم ماضيها بأسلوب علمي. ولكننا لا ننفي أن عناك دوافع قد أدت إلى هذا الخطل العقلي ، وأكبرها الكيفية التحريفية والخرافية التي صاغ بها اليهود القصص الديني كثرات سبقوا به النصارى ثم المسلمين ، فظهرت كافة المعاني التي من شأنها العيب في المعرفة الدينية.

إن حصرنا على توضيح المعرفة القرآنية بنهج صحيح إنما يعكس حرصنا على مستقبل البشرية التي تعيش أزمانها الفكرية والحضارية ، متخبطة عبر دروب مختلفة الفلسفات دون أن تصل إلى حلول جذرية لمشكلاتها ، مع وجود هذه الحلول بشكل واضح في مكنون الآيات القرآنية وفي نهج المعرفة القرآنية. ولكن لا يمكن تحقيق الارتباط بين النفوس المتطلعة لهذه الحلول الكامنة في القرآن ، والقرآن ، إلا بإزاحة تلك السدود المترتبة من خطل الذهنية الإسرائيلية التي دفعت بالدين إلى ملاجئ الخرافة والأسطورية. فالبداية بالنسبة لنا ، وكذلك بالنسبة لكل البشرية ، أن نعيد اكتشاف أثر الغيب في حركية واقعنا الموضوعي ، وبالكيفية الملائمة لقوى الإدراك الإنساني الذي جعله الله محمولاً على أوعية السمع والبصر والفؤاد. وحين يتحقق هذا التلاحم بين الغيب والإنسان فإن القرآن سيؤدي وظيفته كقراءة كونية ، من شأنها أن تيسر على الإنسان فهم وجوده وحل أزمانه. فليس مقصدنا من إعادة اكتشاف القرآن المكنون بنهج معرفي ، مجرد إثبات لإعجاز القرآن ، والتغني بذلك أمام من كان لأبائهم فضل الإيمان به ، وإنما مقصدنا هو أن نتعرف على القرآن وأن نتعلم منه ، وأن نحاوره ونسأله ، أن نعيش داخله وليس على هامشه مكتفين بما روى عنه وعن معانيه ، ما يهمننا هو نصه وليست ظلاله. ما يهمننا هو أن نحمله عن علم لا كما حمل اليهود التوراة عن جهل:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٥) - الجمعة / ج ٢٨ .

### حجتنا فيما نكتشف الوجه الثاني للمثاني

قد ينبري سائل ليتساءل كيف لنا أن نأتي بوجه من وجوه المعرفة في القرآن ومن ذات النص دون أن يسبقنا إليه أحد الأجلاء من المتقدمين؟ ونحن بدورنا لا ننكر ما للمتقدمين من فضل ومن نور يسعى بين أيديهم ، ولم نستجهم ، ولكننا - نكشف - بإذن الله - بما هو من متاحات وعي عصرنا ونهجه ، ومن ذات النص وبما يختلف عما قبضه الله لهم ، وهنا يكمن سر (أحسن الحديث) الذي ثبت الله نصه ثم أكسبه وجهين من وجوه المعرفة تبعاً لفوارق النهج

ما بين عالمية الأميين وعالمية الظهور الكلي للهدى ودين الحق ، وهكذا قال الله تعالى في آيات سورة (الزمر):

أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَنَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ (٢١) - الزمر / ج ٢٣ .

هذه الآية تشكل مقدمة هامة ، فماء واحد ، كالنص القرآني الواحد ، يتخلل الأرض كما يتخلل النص القرآني وعي الناس ، ثم يخرج به زرعاً مختلفاً ألوانه ، فالقرآن رحمة كالماء ، وكلاهما من السماء يتخلل ما أنزل عليه (الماء/الأرض) - (القرآن / الإنسان) ، فالقرآن يتخلل الإنسان فيخرج ألواناً مختلفة من المعرفة تماماً كالماء يتخلل الأرض فيخرج ألواناً مختلفة من الزرع. هذه الآية - كما قلنا - تشكل مقدمة أمر كبير يدركه (أولو الألباب) ، ولهذا تسائل الله - سبحانه - في الآية التالية عن قابلية بعض الناس لنور المعرفة:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (٢٢) - الزمر / ج ٢٣ .

ثم يوضح الله معنى هذه المعرفة التي تنتج عن تخلل القرآن لوعي الإنسان الذي شرح صدره للإسلام وعلى نور من ربه:

اللَّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ (٢٣) - الزمر / ج ٢٣ .

قد أنزل الله أحسن الحديث قرآناً ، وجعله مثاني متشابهة بوجهي معرفة مع وحدة النص ، معرفة تؤخذ بذهنية الأميين فيما يتجه لهم وعيهم الأيديولوجي التاريخي القائم على العقلية الظواهرية والترابط مع أسباب النزول الحديثة ، ومعرفة تقابل تلك المعرفة ، أي الثانية التي تقابلها ، مثاها ، كالشمس مثلى القمر ، وكالسموات السبع مثلى الأرضين السبع ، وهذه المعرفة الثانية تؤخذ بذهنية التحليل وليس التفسير ، ويقوم التحليل على النظر إلى الكتاب (أحسن الحديث) في كليته ، وعبر وحدته العضوية ، ومن داخل بنائيتها المنهجية. وهذه هي معرفتنا ومعرفة عصرنا التي أتاحتها الله - سبحانه - لنا منذ أن أعاد الرسول الموقر (إعادة ترتيب) آيات القرآن.

يكفينا الآن أننا قد قدمنا نموذجاً تطبيقياً للمعرفة القرآنية التي تقابل بمثاها الوجه التاريخي الأول دون أن ننفي متعلقات الزمن ومتغيرات المكان ، وقد اتخذنا من المسألة الآدمية نموذجاً على هذا النوع من المعرفة. وبإمكاننا أن نتطرق إلى نماذج تطبيقية أخرى



عديدة تؤكد في النهاية استيعاب القرآن وتجاوزه بذات الوقت لكافة مناهج المعرفة المعاصرة ، لا بهدف إلغائها ، ولكن بهدف تقويمها ثم توظيفها ، معتدلة مستقيمة ضمن دائرة التفاعل بين (الغيب والإنسان والطبيعة). فلا يحدث (الانفصام) المتوهم في ثقافتنا المعاصرة بين هذم الأبعاد الثلاثة ، كما نستخلص الدين من أسر الخرافة والأسطورة ، ليحتل موقعه في مقدمة وعي الإنسان وبهدف حل أزماته الحضارية والفكرية. ولا يمكن تحقيق هذا الجهد بمجرد تكرار القول بصلاحيّة القرآن لكل زمان ومكان ، فالمهم هو إثبات ذلك مع توضيح أثر الغيب في حركة التاريخ البشري ، لنعلم كيف يهيئ الله الزمان والمكان لظهور الدين الكلي تماماً كما هيا وحى القرآن لقيادة هذا الظهور الكلي ، فالبعد الغيبي لم يتوقف عن التأثير لدى عالميّة الأميين فقط ، بل هو مستمر بإكمال مشروعه التاريخي للإنسانية جمعاء ، وعلينا أن نتابع معرفة ذلك داخل القرآن وداخل حركة الزمان والمكان.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل...