



نزع العصمة عن النص القرآني عند حداثي العرب - عرض ونقد

The Decanonization of the Qur'anic Text by Arab Modernists Acritical study

أ.م.د. آماذ كاظم البرواري

كلية العلوم الإنسانية/ جامعة زاخو

Asst Prof Dr. Amad Kazim Al-Barwari

Faculty of Humanities/ University of Zakho

DOI: [https://doi.org/10.36322/jksc.175\(B\).18675](https://doi.org/10.36322/jksc.175(B).18675)

المخلص:

هذه الدراسة مختصة ببيان البعد الأيدولوجي للحدائثة الغربية الساعية إلى بسط هيمنتها على العالم بإزالة الفوارق الإيمانية والعقدية بين الأمم من خلال إعلان مرجعية الإنسان، واختزال الحقائق في ذاته، ونزع القداسة عن الدين والوحي الإلهي، وإنكار جميع الغيبيات. ومن ثم بيان تأثر مثقفي العرب بتلك الأفكار وسعيهم إلى تطبيقها على الواقع الإسلامي، وذلك بإعادة تفسير القرآن الكريم بالاعتماد على المناهج اللغوية الحدائثة بعيداً عن العصمة والقداسة والإعجاز. واختارت الدراسة الكاتب الحدائثي أحمد القبانجي نموذجاً للدراسة؛ لكونه أثار شبهات حديثة حول نظم القرآن واعجازه لم يسبق الرد عليها، وتمكنت الدراسة بالمحاكاة اللغوية والعقدية من تفكيك منهجيته وتفنيد شبهاته واعتراضاته على النص القرآني ببيان تهاافتها في ذاتها، والكشف عن تدليساته ومغالطاته في طروحاته الفكرية. الكلمات المفتاحية: الحدائثة، العصمة، القداسة، القرآن، الاعتراضات، الشبهات.

Abstract:

This study is concerned with explaining the ideological aspect of Western modernity, which seeks to impose its authority on the world by removing differences of faith between nations by proclaiming the authority of man, removing the sanctity of religion, denying all occultism, and then showing





that Arab intellectuals are affected by modern thought and seeking to apply it to the Islamic reality by reinterpreting the Quran based on modern linguistic approaches. The study chose the modernist writer (Ahmed Al-Qabanji) as a model for the study because he mentioned recent suspicions about the language of the Quran. The study was able to answer all doubts of (Al-Qabanji) and point out his mistakes in interpreting the Quran.

Keywords: modernity, infallibility, holiness, the Qur'an, suspicions.

المقدمة:

إن مصطلح الحداثة تعدى مدلوله اللغوي والمعرفي والفلسفي الذي من أجله وضع، فدخل الفكر الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، فتطور مدلوله إلى مجموعة من المفاهيم النقدية للماضي المتبينة لفكرة الحاضر المستلهم من ذات الانسان. فعدت الحداثة مفهوماً شاملاً لمصاديق كثيرة متفرقة من حيث الألفاظ متشابهة من حيث مضمونها الداعي إلى أنسنة المقدسات وإلغاء الدين والنصوص المقدسة وتجاوز الماضي الموروث بأكمله، والمضي في تحديث الأفكار وسيولة مفاهيمها النسبية. وقد سعى مفكرو الحداثة الغربية ومنظروها إلى اختزال الحقائق المعرفية في ذات الإنسان، وذلك بجعل الإنسان مقياساً للحقائق المعرفية وهذا ما يؤدي إلى نسبية الحقائق وتعدد الذوات والمشاعر، ولا يمكن الطعن فيها أو نقضها؛ لكونها نسبية تختلف من شخص إلى آخر فكل شخص يعتقد بصحة تفكيره وإن أعتقد الناس خطأه. وتكمن هذه المعضلة في إنكار الإيمان بالغيبيات والدين وإلغاء المقدس، وبروز ظاهرة التشكيك في كل شيء، والحكم بنسبية الحقائق وتعدد المعيار ثابت قاض بكشف الحقيقة المطلقة. وقد تبعهم في ذلك عدد من حداثي العرب إذ قاموا بتطبيق مفاهيم الحداثة الغربية على مصاديق إسلامية، فنزعوا العصمة عن القرآن الكريم وعدوا النبوة ظاهرة بشرية وجدانية، ودعوا إلى قراءة القرآن الكريم قراءة ناسوتية، ونزع القداسة عنه





وإنكار إعجازه وبلاغته، والسعي إلى إعادة تفسيره بتفسيرات معاصرة من خلال تطبيق مناهج حديثة غربية على النص القرآني ورفض أصول التفسير والقواعد اللغوية وتجاوز التفسير بالمأثور، وعدم الاعتبار بأسباب نزول الآيات وزمن نزولها وبيئتها وعدم مراعات المقاصد الشرعية.

أهمية البحث:

تتجلى أهمية هذه الدراسة في بيان مفهوم الأيدولوجي للحدث ودلالاتها القاضية بإنكار الحقائق الموضوعية واختزال الحقائق في ذات الإنسان ومشاعره واعتبار الإنسان المصدر الوحيد للحقائق. ومن أهمية الدراسة بيان تأثير عدد من متقفي العرب بالحدث الغربية والسعي إلى تطبيق مفاهيم حديثة على مصاديق إسلامية من خلال تطبيق مناهج حديثة غربية في فهم النصوص الأدبية على القرآن الكريم وتفسيره، وهذا مآل بهم الأمر إلى وقوعهم في انحرافات عقديّة وفقهية فضلاً عن وقوعهم في مغالطات منطقية وفكرية ولغوية. ومن فوائد الدراسة أنها عرضت تفسيراً حديثاً لسورتين مبيّنة مكان الخلل في تفسيرهم وتهافتهم من جميع الجوانب العقدية والتحليلية والفقهية واللغوية والأسلوبية والبلاغية.

أسباب اختيار البحث:

يعود سبب اختيار هذا البحث إلى ضرورة الكشف عن الوجه الأيدولوجي للحدث وبيان انحرافات حديثي العربي في اعتبار الإنسان معيار الحقائق وإنكار الغيبيات ونزع القداسة والعصمة عن الوحي والنبوة. وقد اخترنا من حديثي العرب أحمد القبانجي أنموذجاً للدراسة لكونه ذا خلفية دينية وشخصية مشهورة في العراقي ودول عربية أخرى، وله تأثير سلبي على متابعيه؛ ولم يتم الرد بشكل كافي على أفكاره المنحرفة ومغالطاته العقدية.

حدود الدراسة:





هذه الدراسة خاصة ببيان تأثير عدد من مثقفي العرب بالحدائث الغربية وتقليدهم العمياء لأفكار حدائثية. وقد اخترنا من حدائثي العرب أحمد القبانجي أنموذجاً لدراستنا، واخترنا في الجانب التطبيقي سوريتين من القرآن الكريم إحداهما من السورة القصار، وهي: سورة (الهمزة) والثانية من السور الطوال وهي (سورة النور).
المبحث الأول: مفهوم الحدائث ورؤية حدائثي العرب للنص المقدس:

المطلب الأول: مفهوم الحدائث ونظرتها للدين

من خلال استقراءنا لمفهوم الحدائث ألقينا تعريفات عدة لها لمفكرين معاصرين مختلفة من حيث الألفاظ متفحة من حيث المضمون والمقصد سنذكر فيما يأتي عدد منها:

١- عرفها عدد من منظري الحدائث الغربية: بأنها وعي البشرية على تشكيل نفسها وتحديد مصيرها، وانتصار العقل النقدي على العقل التقليدي للدين والعادات، وبناء جميع الأنظمة على التحرر من المقدس والثابت (David Ohana, 2019: 10).

٢- عرفها المؤرخ والسوسيولوجي الألماني ماكس فيبر (Max weber) بأنها عملية التفكير والقطيعة النهائية عن الروح الدينية والمقدس (David Ohana, 2019: 11).

١- وعرفها عدد من منظري الحدائث الغربية: بأنها نظرية فكرية تدعو إلى الانسلاخ الكلي عن الماضي و التمرد على المقدس الغيبي ورفض الماضي الموروث بكل جوانبه الدينية والاجتماعية والمعرفية والاقتصادية، فهو يعبر عن الحدائث بمعنى الانتماء المذهبي، فهو تذهب لتذليل المصطلح (Modernism) بـ (ISM) (عريف، ١٩٩٢: ٣٤).

وقد ذكر العلامة عبد الوهاب المسيري: بأن "ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحدائث مرتبطة تماماً بفكر حركة الاستتارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيد، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو التمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس





الفكر مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة (المسيري، ٢٠٠٦ : ٣٤). يتجلى من تعريفات الحداثة أنها رؤية عقلية عملية نفعية مضادة للدين ورافضة للقداسة ومنكرة للعممة والنبوة وجاحدة للغيبات جميعها. وهي تعد صيرورة فكرية وتضم في ثناياها مسوغات أيولوجية إذ يمكن تسييسها واستغلالها لأغراض نفعية سلطوية. وهي نزعة ذاتية تسعى إلى إرجاع كل شيء إلى الذات أي ما كان مصدره ذهن الإنسان وفكره الذاتي، وما يخص ذهن شخص وتفكيره وليس الواقع الخارجي المتمثل في الغيبات والدين والوعي والنبوة. فإنها تجعل ذات الإنسان مقياساً ومعياراً للحقائق جميعها فلا معيار خارج الذات الإنسانية، وهذا بحد ذاته انكار للحقائق الغيبية (الميتافيزيقية) ونقض للدين والمعتقدات الموروثة التي تؤمن بالحقائق الخارجية الغيبية. فهي قطيعة كلية عن ما وراء الطبيعة وكل المعتقدات الغيبية وكل ما لا يخضع للمعايير الذاتية العقلية (هابرماس، ١٩٩٥ : ٣١).

المطلب الثاني: قراءة حدائثي العرب للنص القرآني.

يعد القرآن الكريم المصدر الأول والرئيس في الإسلام ومنه يستمد المسلمون أصول الدين العقديّة وفروعه الفقهية والقيم الخلقية. وقد حاول أعداء الإسلام القضاء على الدين الإسلامي وإبعاد الناس عنه بوسائل شتى منها تشكيك المسلمين في عقيدتهم ودينهم من خلال الطعن في القرآن الكريم. ولما لم تنجح كل تلك المحاولات شرعوا في هدم الإسلام وتفكيكه من الداخل من خلال نشر الفكر الحدائثي بين المسلمين وتطبيق القراءات الحدائثية للنصوص الأدبية على القرآن الكريم واخضاعه للمعايير النقدية الحدائثية بغية نزع القداسة عنه وفصل صلة المسلمين بالوحي والله سبحانه وتعالى، وإنكار الحقائق الغيبية واستدراج المسلمين إلى الإيمان بنسبية الحقائق ومرونتها للتغيير والتبديل، وهكذا تتم علمنة الإسلام من الداخل.

وقد تأثر حدائثو العرب بالحداثة الغربية فحاولوا تقليدها وتطبيقها في واقعنا الإسلامي، وسعوا إلى إسقاط مفاهيم حدائثية غربية على نصوص شرعية مقدسة بغية نزع القداسة عنها وإعادة تفسيرها بما يتناسب والحداثة





الغربية. وهؤلاء المتأثرون بالحدائث الغربية عددهم كثير ذو مشارب مختلفة ومقاصد متشعبة، منهم (نصر حامد أبو زيد، محمد اركون، محمد شحرور، عماد أبو بكر، احمد عبدة ماهر، احمد القبانجي وغيرهم...) هؤلاء مع اختلافهم من حيث الاعتقاد والمقصد إلا أن ما يجمعهم شيء واحد هو الفكر الحدائثي، المقصود به: اعلان مركزية الانسان وأسننة المقدسات ورفض المورث ونزع القداسة عن الدين (المسيحي، ٢٠٠٦ : ٣٤).. وقد اعتمد جل الحدائثيين العرب في تفسير النص القرآن على نظرية حدائثية غربية موسومة بنظرية (موت المؤلف) هذه النظرية أحيها الناقد البنيوي رولان بارت عام ١٩٦٨م لدراسة النص الأدبي. وقد حاول حدائثيو العرب تطبيق تلك النظرية على النص القرآني المعصوم بغية نزع العصمة عنه وأسننته، أي: اعتباره مجهوداً إنسانياً قابلاً للنقد والتغيير. ويُقصد بنظرية (موت المؤلف): قراءة النص الأدبي وفهمه وتحليله ونقده بعيداً عن تأثير مؤلفه، بمعنى كأن المؤلف مات ولا علاقة له بما كتب، فيتم استبعاد جميع المؤثرات المتعلقة بالمؤلف - مكان والزمان والبيئية الثقافية التي عاش فيها وكذلك مستوى المخاطبين - فضلاً عن أهم شيء وهو مقصود المؤلف (رولان بارت، ٢٥:١٩٩٥). وهؤلاء حدائثيو العرب طبقوا هذه النظرية على النص القرآني، فألغوا أصول التفسير التي وضعها المفسرون والتي منها تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بأقوال النبي (ص) ومعرفة أسباب النزول، وكذلك ألغوا جميع القواعد اللغوية والبلاغية التي وضعها علماء اللغة لبيان مقصود المتكلم، ورفضوا نظرية النظم التي وضعها الجرجاني المعتمدة على التأثير المتبادل بن التوجيه النحوي والمعنى القرآني والقرائن السياقية والمقامية والمقالية. واعتمدوا في تفسيراتهم لآيات القرآن على نظرية (موت المؤلف) وذلك لنزع القداسة عن النص القرآني، وللحيلولة دون الوصول إلى مقصود الشارع من الوحي، وإعادة تفسير القرآن بما يتناسب مع الفكر الحدائثي الغربي، وذلك لتفريغ الوحي من مقاصده ومضامينه وأحكامه. وهذا ما جعل النص القرآني كلاً مباحاً يحل عليه كل راغب فيفسره بما يتناسب مع ميوله الشخصية أو معتقداته المذهبية بغية مواكبته مع الرؤية الحدائثية الغربية الآيلة إلى نزع العصمة عن النص القرآني وإنكار قداسته والقول بنسبية الحقائق الدينية وتعددتها.





ونحن نرى بأن نظرية موت المؤلف هي نتاج فكر حدائي المنكر لوجود الحقائق الموضوعية والمختزل جميع الحقائق في الذات الانسانية وادعاء نسبية الحقائق وتعددتها؛ لذا إنها لا تصلح للتطبيق على النصوص الأدبية فضلاً عن تطبيقها على النص المقدس، إذ الفصل بين النص ومؤلفه تحريف للنص وانتزاع لحق المؤلف، فتفسير النص وبيان معانيه ودلالاته جزء لا يتجزأ من ذهنية المؤلف وملكته الفكرية؛ وإلغاء دور المؤلف هو جناية على حقه وتعدٍ على رؤيته المعرفية.

والقول بنظرية موت المؤلف هو ادعاء بأن النص الجامد هو المولد الحقيقي للمعنى، وهذا بحد ذاته تعطيل لمبدأ (العلة الغائية)، وهو من المبادئ العقلية الضرورية التي يستحيل إنكارها؛ لذا لا يمكن عقلاً إلغاء دور المؤلف المسبب لوجود النص، وإلغاء غايته من صياغة نصه.

وكذلك هذه النظرية تؤول الى وجود معاني غير متناهية في النص الواحد بحيث يحق لكل قارئ أن يفهمه بحسب خلفيته المعرفية أو مزاجه الفكري فيؤدي ذلك الى أن النص الواحد يمكن أن يفهم منه معنيان متضادان أو متناقضان وهذا بحد ذاته سفسطة فكرية مرفوضة في المنطق العقلي واللغوي. هذا وبعد أن ثبت عدم صلاحية تطبيق هذه النظرية على النصوص الأدبية فبطريق أولى أنها لا تصلح للتطبيق على النص القرآني المقدس المعجز.

المطلب الثالث: قراءة أحمد القبانجي للنص القرآني:

قد اتخذنا أحمد القبانجي أنموذجاً لدراستنا هذه لأنه - قبل سلوكه مسلك الحداثة- كان من رجال الدين وكان شخصية دينية بارزة في العراق خصوصاً عند الشيعة وكان ذا شهرة في العراق وإيران ودول عربية أخرى، وله تأثير سلبي على متابعيه؛ ولم يتم الرد بشكل كافي على أفكاره المنحرفة ومغالطاته العقيدية. وقد اخترنا أشهر طروحاته الموسومة: بـ ((إشكالية الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم)) موضعاً لدراستنا هذه لكونها انتشرت كثيراً وأحدثت ضجة لدا أتباعه خصوصاً والشباب القارئ العربي عموماً. ونرتئي قبل البدء بطرح





أفكاره واعتراضاته أن نعرف بشخصيته بغية تعرف القارئ عليه وعلى سيرته العلمية. وقد نشر حلقاته في

اليوتيوب في هذا الرابط: <https://www.youtube.com/watch?v=QYNWiεwhXWM>

- التعريف بأحمد القبانجي: هو قد دون حياته بصورة مفصلة في موقعه الرسمي (www.alwajdan.net) وسنلخص الحديث حول حياته فهو: أحمد حسن علي الملقب بالقبانجي ولد في اسرة عراقية متدينة في جنوب العراق مدينة النجف سنة (١٩٥٨م)، بدأ دراسته للعلوم الشرعية واللغوية في الحوزات الدينية في مدينة النجف منذ عام (١٩٧٤م)، حيث درس العلوم الشرعية المنهجية على أيد علماء النجف، ثم سافر لطلب العلم الشرعي وقصد مدينة (قم) الإيرانية ودرس في حوزاتها العلوم الشرعية. ثم اعتزل الحوزات الدينية بسبب اختلافه مع شيوخه وتمرده عليهم. وقد تأثر بالفكر العرفاني؛ ثم ظهر عنده أفكار مناهضة للحوزة ولشيوخه ثم تطورت تلكم الاعتراضات إلى أن وصل به الأمر إلى معاضة الدين الإسلامي بأكمله حيث طفق يطعن في النبوة والقرآن الكريم نفسه محاولاً إعادة تفسيره بتفسير وجداني شخصي رافضاً جميع أصول التفسير المعتادة والقواعد اللغوية مكتفياً بما يملي عليه وجدانه النفسي من أفكار تتناسب مع رؤيته الحداثية الجديدة للدين، وهو يواصل نشاطه العلماني الحداثي منذ ذلك الحين، إذ قام بتقديم العديد من المحاضرات والكتب الفكرية المناهضة للدين عموماً والقرآن الكريم خصوصاً، منها: انه ألقى محاضرات عدة حول الطعن في مصدرية القرآن وإعجازه وبلاغته ونشرها في اليوتيوب بعنوان: ((إشكالية الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم)). وبعد استقرارنا لتلكم المحاضرات ألفتها مجرد مغالطات فكرية، بنيت على تصورات وهمية، نتيجة اعتماده على فكره الوجداني في تفسير القرآن الكريم ورفضه المرجعية اللغوية والنحوية وتجاهله جميع أصول التفسير والقواعد البلاغية والمعاني المعجمية. وقد قدم في محاضرات طعون كثيرة للنص القرآني، سنركز على اعتراضاته وطعونه في سورتين فحسب؛ لأنه لا يمكن استيعاب جميع اعتراضاته في هذا البحث القصير لذا ارتأينا أن نأخذ سورتين أحدها من السور القصار والثانية من السور الطوال فاخترنا من السور





القصار (سورة الهمزة) ومن سور الطوال (سورة النور). لكون الأولى متعلقة بعقيدة السمعيات والثانية متعلقة بالأحكام الفقهية.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية لإشكالات أحمد القبانجي حول النص القرآن ونظمه:
المطلب الأول: إشكالات القبانجي على (سورة الهمزة)

قال تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ * الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ * كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي
الْحُطْمَةِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ * نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلَعُ عَلَى الْأُفُقِ الْأَيْدِي * إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ * فِي
عَمَدٍ مُّمَدَّدَةٍ﴾

هذه السورة مكية، تناولت قضية الطعن في الناس وأعراضهم والانتقاص من شأنهم، وفيها وعيد لمن اعتاد أن يعيب الناس، وجمع مالا كثيرا وعدده افتخارا؛ ظاننا أن ماله يجعله من الخالدين، وفي السورة تهديد لهؤلاء بإلقائهم في نار موقدة تحطم أجسامهم وقلوبهم، وتغلق عليهم أبوابها؛ فلا خلاص لهم منها (الأزهر، ١٩٩٣: ٢٠١٣).

تناول أحمد القبانجي هذه السورة مستهزئا بأسلوبها، ومدعياً خلوها من البلاغة والإعجاز البياني واللغوي، من أوجه عدة، هي:

١- لم يُعرّف القرآن (الهمزة واللمزة) أولاً، ولا يتناسب كل هذا الوعيد الشديد مع الغيبة والنميمة: فقد اعترض على عدم تعرّض القرآن الكريم لتعريف لفظي (الهمزة واللمزة)، وما المقصود منهما؟ وعلى عدم وجود مناسبة بين العذاب الشديد المتوقع به إزاء خصلتي الغيبة والنميمة.

وهذا الاعتراض مردودٌ عليه؛ بأن القرآن الكريم ليس معجماً لتعريف بالمصطلحات؛ لأنه يخاطب قوماً يعرفون تلك الدلالات ومعانيها، ويدركون ما تشتمل عليه من آثار نفسية واجتماعية، وكون العرب اليوم لا يفهمون بعض المعاني، نتيجة التطور الدلالي أو عدم قدرة القارئ العادي على الفهم والمعرفة لبعض الدلالات، لا يعيب لغة النص الأدبي الرفيع، ذلك أن كثيراً من أشعار الجاهليين لا ندرك اليوم معانيها إلا





بقاموس مطوّل؛ خلافاً للنص القرآني الذي غالباً معانيه العامة ليست بهذه العقادة والصعوبة، ومع ذلك لا يمكن لنا أن نتهم الشاعر الجاهلي بأنه لم يعرّف بألفاظه ودلالاتها، بل يكفي الرجوع إلى أهل التخصص أو القراءة المباشرة للمعاجم أو الشروح للدواوين؛ للتعرف على المعنى الذي تحتمله المفردة، أو يدل عليه النص، ولا يوجد ناقد أدبي يعيب بلاغة الشاعر الجاهلي؛ لأن ألفاظهم صعبة، أو تحتاج إلى تفسير، بل على العكس، فتلك السمة هي التي حافظت على العربية ومفرداتها، وأبقتها لغة رصينة عالية المستوى والأداء، ولذا نسمع دائماً: إن القرآن الكريم حافظ على اللغة العربية وكيانها.

فالقرآن الكريم ليس معجماً للمعاني، بل هو كتاب هداية خاطب العرب بمصطلحات متداولة في بيئاتهم ومعروفة لديهم. والدليل أنه لم يرد في كتب التفسير ولا كتب التاريخ استغراب العرب من هذين المصطلحين، بل كانا معروفين لديهم بدلالات وضعية واستعمالية، متبينين آثار السياق والموقف الاجتماعي على توضيح المعنى والكشف عنه.

و(الهُمَزَةُ) مِنَ الْهَمَّازِ: وَهُوَ الْمَشَاءُ بِالنَّمِيمَةِ، الْمَفْرَقُ بَيْنَ الْجَمَاعَةِ الْمَغْرِبِي بَيْنَ الْأَحِبَّةِ، أَي: الَّذِي يَغْتَابُ النَّاسَ وَيَطْعَنُ فِي أَعْرَاضِهِمْ، وَبِنَاءِ «فُعْلَةٍ» يَدُلُّ عَلَى الْإِعْتِيَادِ، فَلَا يُقَالُ: لُعْنَةٌ وَضُحْكَةٌ إِلَّا لِلْمُكْثَرِ الْمَعْتَادِ (ابن منظور، د.ت: ٤٢٦/٥).

وَاللُّمَّازَةُ يُقَالُ: لَمَزَهُ يَلْمِزُهُ لَمَزًا؛ إِذَا دَفَعَهُ وَضَرَبَهُ، وَاللَّمَزُ: الْعَيْبُ فِي الْوَجْهِ، وَأَصْلُهُ: الْإِشَارَةُ بِالْعَيْنِ وَالرَّأْسِ وَالشِّفَةِ مَعَ كَلَامٍ خَفِي.

وَاللَّمَّازُ: الَّذِي يَعِيبُ النَّاسَ وَيُنَالُ مِنْهُمْ بِالْحَاجِبِ وَالْعَيْنِ، وَالصِّيغَةُ الصَّرْفِيَّةُ تَدُلُّ عَلَى الْمَبَالِغَةِ وَالِاسْتِمْرَارِ مَعَ الدَّوَامِ؛ لِأَنَّ بِنَاءَ «فُعْلَةٍ» يَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا عَادَةٌ مُسْتَمْرَّةٌ.

وقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾، أي: عذاب شديد وهلاك ودمار، لكل من يعيب الناس ويغتابهم ويطعن في أعراضهم، أو يلزمهم سراً بعينه أو حاجبه (الطبري، ٢٠٠١: ٥٩٥/٢٤، والطبرسي: ٣٩٣/١٠).





ويستكثر القبانجي كل هذا العذاب والوعيد الشديد إزاء عمل يسير وهو الهمز واللمز، فيرى أن هذا العذاب بفضاعته لا يتناسب مع خطأ يقوم به أغلب الناس وجماعتهم، ولتوضيح هذه الإشكالية: ينبغي التفرقة بين (الهمز واللمز) بصيغة المصدر (والهمزة واللمزة) بصيغة المبالغة؛ فإن الوعيد لم يأت على كل من همز ولمز أحياناً كما يفعله عامة الناس، بل حتى الملتزمون دينياً، حيث إن الأغلبية يفعلونه مع شعور بالذنب وإحساس بالوقاحة، وسرعان ما يندمون ويرجعون إلى الحقيقة بالتوبة والاستغفار، وهؤلاء لا يعنيه النص ولا يتوعددهم، وهم عامة المسلمين وغالبيتهم، أما الوعيد الشديد فقد جاء بإزاء مرتكب هذا العمل على سبيل الدوام والاستمرار والمبالغة، وعدم الشعور بالذنب وعدم الرغبة بالتوبة، بل يرافقه شعور بالتحدي والمواجهة، فيكون الذي يقدم على هذا العمل بهذه المواصفات قد أنكر قبل الهمز واللمز الدين أصلاً، ورفض فكرة الإسلام جملةً وتفصيلاً، إذن فالوعيد بالعذاب الشديد كان موجَّهاً للمشركين على شركهم، وليس على همزهم ولمزهم في الدرجة الأساس، إلا أنهم لما بالغوا في التعيب والطعن بعرض النبي وكرامته، وانتقصوا منه ومن دعوته صار ذلك الوصف شعاراً للمشركين، فكأن النص: ويل لكل مشرك شأنه الهمز واللمز بالنبي ودعوته، وهذا يذكرنا بقوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (فصلت: 6-7)، فإن ترك الزكاة لما صار شعاراً للمشرك جعلت بياناً للمشركين، مع أن ترك الزكاة قد يفعله الموحّد، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن بعضاً من الطعن في الأنساب والأعراض قد يؤدي إلى فتن عظيمة وخراب اجتماعي، ودمار نفسي، وهذا يحتاج لمبالغة في التعنيف وشدة في الوعيد، وكم خرب الطعن في الأعراض من علاقات اجتماعية وسوء ظنون وكيل اتهامات لأناس أبرياء؛ فهذا الوعيد والتهديد جاء مناسباً لمستوى الحدث؛ حتى ينقطع أولئك الطاعنون والمتهمون والراجمون بالغيب عن غيهم وضلالهم، ثم إن كان الويل لكل فرد من الأشخاص فإنه يكون الوعيد للهماز واللماز بصيغة المبالغة التي هي شأن الكافرين والمشركين المنتقصين من النبي (ص) ومن دعوته وقيمه ومبادئه، التي هي قيم السماء ومبادئها الرفيعة، فليس أولئك الهمازون كأبي همازين، إنهم يعيبون بكل تعمد قيم السماء ويجاهرون بها.





وهنا تظهر صورة من صور الإعجاز غفل عنها القبانجي، وهي أن الوعيد توجّه له (لهزمة واللمزة) وهو الشخص الذي يهمز كثيراً ودائماً، مثل (لعنة) كثير اللعن، و(ضحكة): كثير الضحك، فقد دلت الصيغة الصرفية بحركاتها المتتابعة على السرعة في تنفيذ الهمز واللمز، مع الخفاء وعدم الظهور، ولا يتقن تلك السرعة إلا من اعتادها من الهمازين واللامزين، ولذا نعتقد أن (الهمزة واللمزة) وكذا (اللجنة والضحكة) أكثر مبالغة من (الهماز واللماز واللعان والضحاك)؛ لأن الشخص الهمزة هو الذي يبالغ في تلك الصفات مع السرعة والإتقان، ولذا جاءت أداة السور الكلي (لكل)، أي: مهما تصورت من خفاء الهمز وسرعته عدم اطلاعنا عليه فإن الوعيد متوجه إزاءها.

بهذا النفس والتحليل اللغوي القائم على معارف لغوية ومناسبات قولية وقراءة للنص في ضمن موقفه الاجتماعي ينبغي أن تكون قراءة النصوص الأدبية، التي لا تصل بملاحظات وعبريات أصحابها إلى هذه الدرجة من الإتقان ورعاية المناسبات بين الدوال ومدلولاتها.

٢- إن الذي يجمع المال قطعاً يُعُدُّه!

هنا اعترض القبانجي باستغراب على تعبير (عَدُّه)؛ مدعيّاً زيادتها وعدم الحاجة إلى ذكرها، وأن هذا أمر طبيعي، فكل الناس يجمعون المال ويعدونّه، وليس هذا عيباً يؤدي إلى التوعد بالعذاب الشديد.

وهذا الاعتراض ناجم عن تجاهله أبسط الأساليب البلاغية، كما سنبين:

فلفظة (الَّذِي): اسمٌ موصول ورد بعد قوله: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ وهو هنا يفيد التخصيص وليس التعريف، وعلى هذا لا يكون معنى الآية مطلق الهمازين واللامزين، بل الويل مخصوص بمن جمع منهم المال، واعتقد أنه متفضّل بالمال على غيره، ونظر إليهم نظرة ازدراء واستحقار.

وعبارة (جمع مالاً) يقصد به عدم إنفاقه في سبيل الله، وعدم تأدية حقّ الله فيه، إنما يقتصر على حفظه ورعايته ليزداد، وفيها كذلك كناية عن الحرص وتعب القلب (الطبري، ٢٠٠١: ٥٩٨/٢٤).





ولفظة (وَعَدَّدَهُ) بتشديد الدال للمبالغة والتكثير، فلا يقصد به الظاهر بل هو كناية عن كثرة التعداد والانشغال به والتفكير فيه ليلاً ونهاراً، وإتباع الجسد والفكر وإجهاد الذهن في وسائل جمع المال والمحافظة عليه من الخسارة والضياع خوفاً من المستقبل؛ فجعله عُدَّةً لمصائب الأيام ومدَّخراً لنوائب الدهر ونوازله، وكأنه بهذه الآية يبرزُ السَّبب في هذا الهمز، وذاك اللمز، فصلَّتها بما قبلها وعلاقتها أنها جملةٌ سببية، أي: أن جمعه للمال وانشغاله به تسبَّب في جعله متكبراً لنفسه مستعظماً لها بماله، ومستصغراً لغيره محتقراً لهم، لظنه أنه بماله يمكن أن يستخدمهم في خدمته وفرض أمره عليهم.

يعني أن النص الذي يتعامل معه له دلالة وضعية حقيقية، ولهد لالة استعمالية مجازية، ومشكلة القبانجي أنه في رده وطعنه على النص القرآني وإعجازه أنه لا يرى إلا الدلالة الحقيقية الظاهرية للألفاظ، مع أن النصوص الأدبية الرفيعة فضلاً عن النص القرآني المعجز تكثر فيها استعمال الدلالات المجازية والمعاني العميقة الكامنة وراء النص والدلالة الظاهرة، فالشخص الهمزة واللمزة وصف بالاسم الموصول، وأنه جمع المال وعَدَّدَهُ؛ فليس المراد النعمة على الشخص الذي يعمل بالحلال لجمع المال ثم عدّه، فهذا المعنى لا يقول به جاهل فضلاً عن عاقل، وإنما المراد أن هؤلاء المشركين الذين ينتقصون بكل إقتان وخفاء مع استمرارية ودوام من الدعوة وصاحبها، كانت عادتهم ودأبهم أنهم جماعة للمال منشغلون به، أي: أن صفة المشركين الذين وقفوا بوجه الدعوة وانتقصوا من صاحبها همهم الدنيا وأعراضها الفانية ومتعها الزائلة، ؛ لأنهم يدركون أن شركهم يدرّ عليهم ربحاً وبيعاً من صناعة الأصنام وبيعها للعرب، والتجارة التي يقومون بها بكل أمان؛ لأن بلادهم حرم آمن لا يعتدى عليه لوجود الأوثان فيه، فالوصف كاشف لأولئك الأشخاص الجماعين للمال والعدادين له، فليس المراد معناه الظاهري، وإنما أريد الانشغال الدائم عن القضايا المصيرية الوجودية للإنسان، فليس وجود الإنسان على هذه الأرض لجمع المال والانشغال به عن القضية الحقة التي خلق لأجلها، وهنا نشير إلى قضية إعجازية غفل عنها القبانجي بقراءته السطحية الناظرة للمعاني الظاهرية وهي تنكير (مالاً)، والإتيان بصيغة التكثير (وعَدَّدَهُ)؛ فهذا التنكير يدل على أن غاية ما





يجمعه الإنسان في عين الحقيقة هو مال حقير ضئيل، ولكنه يظنه عظيماً كبيراً، وهنا تكمن المشكلة بين الوهم والحقيقة، فالمشرك الهماز يظن نفسه منتصراً بهمهزه ولمزه وجمع المال، وهو في الحقيقة خاسر بدينك وبظنه المال الحقير عظيماً، كما أن المشرك يستهين بالانتقاص الذي يبذله إزاء الدعوة وصاحبها لكنه حريص على جمع المال وعده، وهذه صورة للتقابل فريدة من نوعها وفي طريقة عرضها وتمظهرها، فهو يقدم اللمز والهمز وهو يضره، ويحرص على المال وجمع وعده والانشغال به وهو لا ينفعه، فالانتقاص الذي اعتاده واستهان به عليه وعيد شديد وويل عظيم، وهذا الجمع للمال الذي رآه عظيماً ما هو إلا شيء حقير وضئيل، فالمشرك يوجه الاهتمام إلى الأمور التافهة ويصد عن الأمور الحقيقية الباقية، كما أن الصيغة الصرفية (عده) تناسب الصيغة الصرفية المبالغة السابقة، وهذا التناسب يدل على المبالغة في الفعل، أي: فعل الهمز وفعل العد، فليس المذموم عد المال دون مبالغة، بل المذموم هو الذي يعده ويبالغ فيه، أي: ينشغل بالمال عن الحقائق الجوهرية للمصير الإنساني.

٣- يحسبُ أن ماله أخلده:

هنا اعترض بقوله: إنه لا أحد من الذين يجمعون مال يعتقدون الخلود. وهذا الكلام ناتج عن تصور خاطئ؛ وذلك لأن لفظة (يحسب) تقيد الظن والشك والاعتقاد غير الجازم، وليس القطع واليقين كما توهم المعترض، أي: أن جامع المال الهماز ذو تفكير خاطئ ونظرة مريضة، ولا يمتلك المعايير الصحيحة للتعامل الاجتماعي، إذ جعل من المال غاية لا وسيلة، وظنّه هذا جعله في نسيان من أمر الموت والقيامة؛ فحبه للمال دفعه إلى التعالي والتكبر والانتقاص من الدعوة وصاحبها، وتوهم بذلك أن المال هو سبيل الخلود، فتعامل معاملة إنسان خالد لا يموت، فلم يمثل لأوامر الله تعالى ولا اجتنب نواهيه.

وفي قوله: ﴿يَحْسِبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ استعارة مكنية؛ إذ شبهه بشيء يمكن أن يجعله في مأمن من الموت، ويكتب له الخلود، لكن ذلك خرج مخرج الشك والظن، إمعاناً في بيان قلة فهمه، وانعدام عقله.





وهذا الاعتراض أيضا راجع إلى النظرة السطحية للنص، واستخراج المعنى الظاهري للآية، مع أن الآية يمكن أن تفهم بمستواها الحقيقي، وهو أمر واقع لا محالة؛ إذ إن هذه الشخصية اللاهية المستتدة المستكبرة قد يوصلها غرورها إلى اعتقاد الخلود وعدم الموت، نتيجة انشغالهم بالدنيا وملذاتها، ويمكن أن يفهم على المستوى المجازي، وهو أن الشخص يعلم أنه ميت، وأنه يعتريه الوهن والضعف كلما تقدم في السن، لكنه مع ذلك يتصرف تصرف الخالدين؛ فهو يتوهم أيضاً أن المال بعد موت صاحبه يجعل ذكره بين الناس باقياً، فيقولون: توفي فلان ذو الأموال والعمارات والسفن، وبذلك يكون خالداً على ألسنة الناس، وهنا يكشف القرآن المعجز عن طبيعة المشرك المتوهمة من خلال هذه المفردات اللغوية وطريقة صياغتها وتشكيلها، فالخلود يكون بالقيم والأفعال الإنسانية العظيمة، فالقيم أن لا تكون منتقصة من الأعراض والأنساب والأديان وأن لا تجمع المال وتدخره، وإنما تتفقه لخدمة المحتاجين والمعوزين والمرضى، وتعمل على إسعاد المجتمع بمالك وحبك وشعورك به، فالمشرك على الرغم من كونه هماً لماًزاً منتقصة جامعاً للمال منشغلاً به عن مجتمعه، غير باذل له في أوجه الخير يتوهم أن هذا المال يكتب له الخلود.

وقد غفل القبانجي عن هذا التركيب المعجز وهو التعبير بـ(يحسب)؛ فهو فعل مضارع يدل على الاستمرار والتجدد، فهو الوهم مستمر معه استمرارية الهمز واللمز وجع المال وعده، كما أن توكيد الجملة (ماله أخذه) بأداة التوكيد (أن) أفاد تقوية هذا الحسبان والتوهم، فإن كان هنالك نوع تردد في جعل المال لصاحبه خالداً فإن هذا الحرف ينفيه ويزيله، كما أن إضافة المال إليه بعد أن نكّره تصغيراً وتحقيراً لقيمه دلّ على أن المال المنسوب إليه ضئيل، وإضافته إليه التي تدل على الملك أفادت الاختصار كما هي فائدة الإضافة إلى الضمير بدلاً من أن يقول: (مال الهمزة واللمزة)، وتعدية الفعل (خلد) بالهمزة بمعنى: جعله خالداً، فالمشرك ينسب الأفعال والتأثير إلى الأموال مع أن المؤثر الحقيقي هو الله تعالى، وذلك عن طريق العمل الصالح وتوجيه المال وجهته الحقيقية، فيكون في إسناد فعل الخلود إلى المال إسناداً وهمياً آخر.





٤- لا داعي لتكرار ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾

اعترض القبانجي على تكرار العبارة بقوله: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾ مدعياً عدم الحاجة إلى ذلك بلاغياً. وللجواب عن ذلك نقول:

أولاً: أن المقصود بـ(الحطمة) هي التي تحطم كل ما يلقي إليها، فتحطم كيانه وكبريائه، وأصله الوصف؛ مِنْ قَوْلِهِمْ: رَجُلٌ حُطْمَةٌ: أَي أَكُولٌ، وهذه عقوبة تتناسب مع فعل (الهَمَزُ اللَّمَّازُ) الذي يعمد إلى كسر شخصية الإنسان وعرضه، والتنقيص من شأنه؛ فجاءت العقوبة حُطْمَةً، أي: حاطمة كاسرة لِمَنْ حَطَّم وكسر الناس بهمزِه ولمزه؛ فصورة الشخص الهمة اللمزة الذي يدأب على الهزء بالناس وعلى لمزهم في أنفسهم وأعراضهم، وهو يجمع المال فيظنه كفيلاً بالخلود! صورة هذا المتعالي الساخر المستقوي بالمال، تقابلها صورة «المنبوذ» المهمل المتردي في «الحطمة» التي تحطم كل ما يلقي إليها، فتحطم كيانه وكبريائه (سيد قطب، د.ت: ٣٩٧٣/٦).

والآية: ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ﴾ الاستفهام هنا يستعمل كنايةً عن تهويل الأمر وتعظيم أمر الحطمة، أي: وأي شيء أعلمك عظمة الحطمة وخطرها وأهوالها، والمعنى: لم تبلغ درايتك عظم الحطمة، ولا مبلغ العذاب الذي تشتمل عليه، إذ هي أمر فضيع جداً (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٥٤٠/٣٠). وقد وضع الظاهر (الحطمة) موضع المضمرة (هي)، أي: كَرَّرَ لفظة (الحُطْمَةُ) ولم يقل: (وما أدراك ماهي)، وذلك لأن الاسم الظاهر أقوى وأبلغ من الضمير هنا؛ لأنه اشد وقعاً في النفوس، فالتكرار هنا لتعظيم أمر جهنم وتهويل العقوبة في نفوس السامعين ترهيباً منها.

وهنا لا يلتفت القبانجي إلى التناسب الصوتي بين (الهمة والحطمة)؛ فكلاهما على نفس الإيقاع وبذات المقاطع، والتماثل في الصيغة الصرفية، وهذا الأمر مقصود في نظم القرآن، وهو صورة جلية على إعجازه وتناسبه، وفضلاً عن الإيقاع الصوتي الواحد وآثاره النفسية ننظر إلى الفعل وعقوبته، فالفعل (الهمة واللمزة) كان كسراً معنوياً لذات المهموز الملموز بالانتقاص وإذاعة العيوب، والتقليل من شخصيته وما يدعو إليه،





فجاءت العقوبة من جنسها ونوعها وعلى شاكلتها، فلم يقل الله تعالى: (كلا لينبذن في النار) مثلاً، بل سمى النار ههنا اسماً جديداً بصيغة المبالغة، فوضع (الحطمة) موضع (النار)؛ لكي تتناسب مع ذلك الكسر المعنوي بكسر حسي ومعنوي معاً، فالنار تحطم وتكسر أعضاء من يلقي فيها كما تكسر كبرياءهم وغروهم، ونتوقف هنا عند دلالة جسدية يفعلها الهماز، وتكون في كسر حاجبه انتقاصاً من المهموز، فهذا الكسر للحاجب ناسبه ذكر كسر الأعضاء بذكر (الحطمة)، كما نلاحظ التوازي بين فعل المشترك من الهمز واللمز والجمع للمال وعده والظن بالخلود، وبين النبذ في الحطمة، ثم التساؤل عن هذه الحطمة والجواب عنها بكل ما ينبئ عن الخسران والخيبة لذلك السعي الخبيث.

أما السؤال عن (الحطمة) وإمكانية حذفها من النص، فهذا لا يقوله من يتأمل النصوص العالية؛ لأن التساؤل ليس حقيقياً فيراد منه الجواب؛ لأن السائل يعلم السر وما يخفى، فالاستفهام ههنا مجازي، والغاية منه إظهار العظمة وشدة العذاب المحطم للهمزة واللمزة، ولو قرأنا النص من دون هذا السؤال المثار لانخرم المعنى التعظيمي الذي أريد إظهاره من خلال التشكيل الاستفهامي الذي استعمل في مكانه الملائم المقصود، فلا يعلو شأن الحطمة لو جاء عقبها مباشرة: (نار الله الموقدة)، فكان تخلل الاستفهام بينهما مقصوداً لإعلاء شأن الحطمة.

ثم هذا السؤال بوقعه وتأثيره يجعل الذهن منتظراً لسماع الجواب، وهذا ملحظ إعجازي له أمثلته في النصوص العالية، حيث يجعل الناظم للكلام المخاطب متفاعلاً مع ما يلقي إليه مصغياً بكليته، فإذا خرج الكلام إلى السؤال ترقب المخاطب الجواب، وهذا الترقب مقصود للمتكلم، ومفيد لعلمية التواصل التي هي من أهم وظائف اللغة وتقنياتها التفاعلية، وقديماً قيل: الحاصل بعد الطلب أعز من المنساق بلا تعب، وطلب المخاطب الجواب واستثارته بالسؤال التعظيمي يجعله حريصاً على الإصغاء، فلا تزول صورة الحطمة من ذهنه بسهولة، وأعتقد جازماً أن النفس الهمازة لما تسمع هذا الخطاب ترتعد فرائصها عند سماع جواب الاستفهام؛ لأنه يتمكن في الذهن ويقوى تأثيره على النفس.





٥- كيف يكون الكفار في النار وهي مغلقة عليهم؟

وهذا الاعتراض مظهر لمدى تهافت أفكار المعترض، إذ توهم وجود إشكالٍ في كيفية دخول النار وهي مغلقة، وهذا الوهم لا يحصل لمبتدئٍ في اللغة؛ فكيف بشخصية مثل المعترض؟ فما ذاك إلا تدليس على السامع، إذ من البديهي أنه تم الإغلاق بعد أن دخلوها لا قبلها، ومعنى الآية: ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ﴾، أي: أنّ جهنم مطبقة مغلقة عليهم، فلا يستطيعون الخروج منها، والمؤصدة: اسم مفعول من: أوصد الباب؛ إذا أغلقه غلقاً محكماً مطبقاً، ومعنى إيصادها عليهم: ملازمة العذاب واليأس من الإفلات منه، كحال المساجين الذين أغلق عليهم باب السجن، تمثيلٌ تقريبي لشدة العذاب بما هو متعارفٌ في أحوال الناس، وحال عذاب جهنم أشدّ ممّا يبلغه تصوّر العقول المعتاد (ابن عاشور، ١٩٨٤: ٣٠/٥٤١).

وهكذا يسعى القبانجي وراء الدلالة الظاهرية للنص، وينسى أن الآية تمثّل لحال المعذبين في الآخرة بحالهم في الدنيا، فقد اعتاد المخاطبون على وجود سجن للمجرمين، وهذا السجن يكون محكم الإغلاق، ويلزم منه عدم الإفلات والتخلص من العقوبة، فيقدم النص القرآني صورة مشابهة تمثيلية لحال المعذبين في الآخرة بما تعارف عليه المخاطبون في الدنيا، وفائدة التمثيل هي مخاطبة المتلقي للخطاب بما يعرفه ويؤثر في نفسيته، وقد يكون لجهنم أبواب حقيقية وتغلق على داخلها بعد دخولهم، وقد لا يكون لها أبواباً فضلاً عن أن تقفل، بل أريد منه لازمه، وهو اليأس من الخروج من النار، وهذا ما يقوي أن المراد بالشخص الهمزة اللمزة هنا هو المشرك؛ لما تقرر أن العصاة يخرجون من النار بعد أن يدخلوها، بخلاف المشرك الخالد فيها، فقد عبّر عن الخلود ههنا بـ﴿إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّؤَصَّدَةٌ﴾، فالإيصاد والغلق كناية عن الخلود والبقاء فيها، ويغيب عن ذهن القبانجي ملمح إعجازي في هذا النص، ويتمثل بتقديم الظرف (عليهم) على متعلّقه (مؤصدة)، وهذا التقديم يدل على الانحصار والاختصاص، فهي مؤصدة عليهم لا على غيرهم من العصاة والمذنبين، كما أن إيصاد النار على المعذبين يكون بإيصاد أبوابها، أو بإيصاد لهبها بهم، فالضمير في (إنها) راجع لـ(نار الموقدة)، ولا تؤصد النار حقيقة إلا بإحاطة اللهب بهم من كل جهة، فيكون لهيبها -





والعياذ بالله - كالأبواب المحيطة بالمعذبين لا يجدون منها فكاكاً، وكذلك الأعمدة الممددة، فقد يكون النص من التشبيه للهب وأناطه وصوره، حيث يكون كالأعمدة الممددة، فيخيل للرائي أنهم داخل سجن وصد بالهيب، وصار ذلك للهيب كالأعمدة التي لا يقدر على اختراقها والخروج منها. إن النصوص الأدبية لا تقرأ وتفسر بالدلالات الظاهرية؛ لأنها نصوص مرنة متحملة للأوجه المتعددة، قابلة للتأويلات المتنوعة لعمق تراكيبها ودقة نظمها، فعلى القارئ أن ينظر إلى التراكيب والقرائن المحيطة به والسياق العام والجو الذي نزل فيه الخطاب، وعلاقات الخطاب الأخرى الغيبي بما تعارف عليه المخاطبون، فيدرك حينئذ حكمة التمثيل والتقريب والتصوير لعالم غيبي بعالم محسوس تسهياً على الإدراك وتقريباً للصورة.

٦- كيف يصف النار بالممددة؟

وهنا توهم المعترض أن لفظة (الممددة) صفة للنار، فبنى اعتراضه على تصور خاطئ منه، فاللفظة (الممددة) صفة للعمد وليس للنار، أي: أن النار مغلقة عليهم في داخل أعمدة ممددة، حتى وإن افترضنا أنها صفة للنار كما زعم المعترض؛ فما الإشكال في ذلك؟ فقد تكون هذه العمدة الممددة عمداً نارية محيطة بها تنتشر النار واللهب في وديانها، بحسب منازل أهلها المعذبين فيها وعلى قدر ما يستحقون من عذاب في دركاتهم منها، فما أقسى هذه الصورة الذهنية التي ترسمها السورة المباركة حول مصير الهماز واللام! وقد قال الشيخ حبنكة الميداني: "من المعلوم أن هذه القضية من قضايا الغيب التي قضاها الله وقدرها وأعدّها ليوم الدين؛ فالله أعلم بحقيقتها ولا يمكن الجزم بصورة محددة" (الميداني، ٢٠٠٠/٢٠٤٠).

المطلب الثاني: إشكالات القبانجي على سورة النور:

هي من السور المدنية، وتعدّ من المثاني، وعدد آياتها أربع وستون آية، تتناول الأحكام التشريعية، وتعنى بأمور التشريع والتوجيه والأخلاق، وتهتم بالقضايا العامة والخاصة التي ينبغي أن يُربّى عليها المسلمون





أفراداً وجماعاتٍ، وقد اشتملت هذه السورة على أحكام هامة، وتوجيهات عامة، تتعلق بالأسرة التي هي النواة الأولى لبناء المجتمع الأكبر (الصابوني، ١٩٩٧، ٢/٢٩٦).
وقد تناولها أحمد القبانجي في معرض نفيه (الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم)، واعترض عليها اعتراضات عدة، هي:

١- تشبيه الأعلى بالأدنى، وذلك في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ (النور: ٣٥).

حيث اعتراض على وقوع تشبيه للأعلى بالأدنى؛ مدّعياً أنه أمرٌ يُخالف البلاغة العربية؛ إذ المشبه (نور الله) أعلى من المشبه به (المشكاة التي فيها مصباح)، وهذا الاعتراض ناتج عن تصوّر خاطئ منه لمفهوم الآية التي هي مثلٌ في حقيقتها، حيث إنّه فسّر التركيب الإضافي: (نور الله) على حقيقته؛ متجاهلاً أنّ الله ليس عنده ليلٌ ولا نهارٌ، ولا سطوع ولا ظلمة؛ حتى يكون النور محققاً للإضاءة، فهو خالق النور والظلمة، وهما لا يجريان عليه بل يجريان على خلقه، فهو في اعتراضه قاس الخالق على المخلوقين، وهو قياس باطل؛ لأنّه قياس للأعلى على الأدنى؛ فوقع فيما حذر منه.

والجواب: أننا لو أتينا إلى مناسبة الآية وعلاقتها بالسورة، نجد أنّه لما وصف تعالى نفسه؛ بأنّه منزل الآيات المبينات، ومقيم الدلائل الواضحات على وحدانيته واختصاصه بتشريع الأحكام، التي بها سعادة المجتمع، عبّه بذكر مثلين؛

١. الأول: في بيان أنّ نوره، أي: (الهداية بدلائل الوحدانية والإيمان في غاية الظهور).
 ٢. الثاني: في بيان أنّ أديان الكفرة في نهاية الظلمة، وذلك بعد الآية المذكورة كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ... * أَوْ كظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ...﴾ (النور: ٣٩-٤٠).
- فيكون معنى الآية: أنّ الله عزّ وجلّ منور السماوات والأرض، أي: هادي أهل السماوات والأرض؛ فالناس بنوره وهدايته ودلائله وتشريعاته إلى الحق يهتدون، وبها يعتصمون من الضلال، وهذا من باب المجاز؛ كما





يقال: فلان نور البلد (، الطبري، ٢٠٠١: ٢٩٥/١٧)، ولا يقصدون أنه نور، وأن البلد معتم على الحقيقة وهو يضيئه، بل مرادهم الاستعمالي أن الممدوح مثل النور للبلد، أو هادي البلد بأسلوبه وحبته إلى الحق والصواب.

وهذا التعبير بتركيبه، والتمثيل بتصويره، والتشبيه والاستعارة باحتماليته في قمة البلاغة وروعة البيان من وجوه عدة، منها:

١- إطلاق المصدر (النور) وإرادة اسم الفاعل (منور) للمبالغة، أي: منور السموات والارض، بحيث كأنه عين نوره، مثل قولنا: (زيد عدل)، أي: هو نفس العدل، وهو مجاز عقلي من إسناد المصدر لغير صاحبه، ومعنى تنويره السموات والأرض هادي أهل السموات والأرض، فهو استعارة تصريحية؛ حيث شبه الهداية التي هي أمر معنوي والدلائل التي تدل على وحدانيته، والتشريعات التي ارتضاها لخلقها بالنور وهو أمر حسي، ثم حذف المشبه وأبقى المشبه به، ويجوز أن يكون النص استعارة بالكناية على تفسير بعض العلماء، والمراد عندهم: أنه هادي أهل السماوات والأرض بصوادع برهانه، ونواصع بيانه كما يهتدى بالأنوار الثاقبة والشهب اللامعة.

٢- وقوع التشبيه التمثيلي في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾، فقد شبه (نور الله) الذي وضعه في قلب عبده المؤمن ب(المصباح الوهاج في كوة داخل زجاجة تشبه الكوكب الدرّي في الصفاء والحسن)، وسمي تمثلياً؛ لأنّ وجه الشبه منتزَع من متعدّد، وهو من روائع التشبيه.

٣- ومن البراعة في إبراز الأحاسيس وتصوير المشاعر النفسية والأفكار المعنوية، تجسيدها في أمثلة حسية ماديّة، كتمثيل الهداية بالنور، والكفر بالظلمات، وتمثيل قلب المؤمن في هدايته بمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنّها كوكب درّي (الميداني، ١٩٩٦: ١/٩٥-٩٦).

وهذا الاعتراض يظهر القبانجي سائراً كعادته وراء الدلالات السطحية الظاهرية للنص القرآني، ولا يلتفت إلى كل الإنجاز اللغوي والتفسيري الضخم الذي ساهم في تشييده علماء اللغة والأصول والدلالات والمعاجم،





وناقشوا دلالات النصوص وكيفية تأويلها وضوابط ذلك؛ فهو هنا يتصور الذات الإلهية بأنها نور، وأن لها نوراً، وقد شبه هذا النور بالمشكاة، مع أن هذه القضية من مشكلات الخلاف في نسبة النور لله تعالى؛ فالنور يستلزم الجرمية والجسمية، والله منزّه عن ذلك، وللعلماء الثقافتان طريقان في التعامل مع الصفات الموهمة بظواهرها التشبيهية؛ فإما أن يفوضوا علمها لله تعالى مع استحالة المعنى الحسي، أو أن يقوموا بعمليات التأويل وفق قواعد اللغة وأدلتها، فرأى المؤولون أن النور هنا مستعار بمعنى الهداية، والهداية تصح نسبتها إلى الله تعالى؛ والقرينة على ذلك التأويل أن تنوير السموات والأرض بالنور الإلهي هو هداية أهلها إلى تشريعاته المبينة وأدلتها الناصعة، وليس بمعنى إضاءة السموات والأرض وجعلها منيرة بالنور المفهوم بالدلالة اللغوية الوضعية، والهداية أمر معنوي شبه بالمشكاة التي فيها مصباح... الخ لغرض إخراج المعنوي بلباس الحسي؛ لأنه أكثر وضوحاً وبروزاً، وبهذا الفهم للنص يكون في التشبيه للأمر المعنوي بالأمر الحسي، وليس كما توهمه المعترض بأنه تشبيه الأدنى بالأعلى، والدليل على إرادة التمثيل والتشبيه أن الآية ختمت بقوله تعالى: ﴿يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥).

فالهداية نور، وأدلتها نور، وتشريعات الله نور، ومن سار على النور أصبح نوراً على نور، ويهدي الله لنوره وأدلته وبراهينه من يشاء.

ولو تأملنا التشبيه بشكل أعمق لوجدنا أن هنالك رمزاً آخر، حيث شبهت الهداية التي تدخل القلب المعتم بالكوة التي فيها مصباح، وعندما تستقر في القلب يغدو النور أكبر، فأصبح المصباح في زجاجة، وما أن تتلبث الهداية ويعمل بموجبها حتى تنير الزجاجة كالكوكب الذي والنجم اللامع المضيء، فالهداية الربانية مثل النور في وسط العتمة، كالمصباح داخل الكوة، وما حوله معتم وهو مضيء، ثم ينير تلك العتمة وينتشر ضوءها على الأطراف، ويراهها حتى من في العتمة كأنها الكوكب اللامع والبدر الساطع؛ لقوة براهينها ودقة أدلتها (ابن عاشور، ١٩٨٤ : ٢٣٥/١٨).





٢- وقوع المشبه بشكل أوضح من المشبه به، وذلك في قوله تعالى: ﴿الزجاج كأنها كوكب دري﴾ (النور: ٣٥). مع أن الأصل في التشبيه العكس.

ويكمن اعتراضه هنا في أن المشبه (الزجاج) أوضح من المشبه به (الكوكب الدري)، مع أن الأصل هو العكس؛ لأن الغرض من التشبيه في بعض صورته توضيح المشبه بالمشبه به، فكان الأصل - بحسب زعمه أن يُشبه الزجاج بشيء آخر أكثر وضوحاً من الزجاج نفسه.

وللجواب عن هذه الشبهة نقول: إنَّ (الزجاج) كان معروفاً عند العرب، فلم يأت التشبيه ليتعرّف العرب على مادة الزجاج، بل جاء ليبين وصفاً للزجاج ونوعية له وحالة من حالاته؛ لهذا شبّه به (الكوكب الدري)، والكوكب الدري كان معروفاً عند العرب؛ فالكوكب: النجم، والدري: واحد الدراري، وهي: الكواكب الساطعة النور مثل الزهرة والمشتري منسوبةً إلى (الدرّ) في صفاء اللون وبياضه (الزبيدي، د.ت: ٢٨٢/١١)؛ ففي هذه الآية ضرب الله تعالى مثلاً لـ(نور القرآن) أو (الهداية) المعنويين بـ(مصباح) أرضي من صنع الناس، ذي نور صافٍ من أيّة شائبة، وهذا النور يتلأأ كـ(الكوكب الدري) في صفائه وبياضه (الميداني، ١٩٩٦: ٩٦/١).

إذاً هنا جاء النص لتشبيهه صفة مجهولة للزجاج، وهي: (صفاء اللون) لشيء معروف وهو مادة (الزجاج) بشيء معروف صفته وهو (صفاء لون الكوكب)؛ إذا شبّه صفة الزجاج الحاوية للمصباح (غير المعروفة عند السامع) بصفة الكوكب (المعروفة في ذهنية المخاطب) من حيث النقاء والصفاء والبياض، فيظهر بجلاء أنّ الصفة الموجودة في المشبه به هي أوضح من صفة المشبه، وليس كما توهم المعترض بأنّ المشبه أوضح من المشبه به، والذي يدل على ذلك أن الزجاج لا يكون صافياً دائماً وليس له نور يتلأأ من داخله دائماً.





٣- ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ بَيِّنٌ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (النور: ٦١).

تناول أحمد القبانجي هذه الآية بإثارة اعتراضات عدّة عليها، نذكرها فيما يأتي:

١- لا تحتاج الآية إلى هذه المقدمة الطويلة حتى نعم أنه يجوز لكل شخص أن يأكل من بيته، وكان يمكن اختصار النص برمته بالقول: (أن تأكلوا من بيوت أقربائكم).

٢- لم يقل: فسَلِّمُوا، بل قال: فسَلِّمُوا على أنفسكم، وكيف يسلم الشخص على نفسه؟

٣- الداخل للمنزل هو الذي سلّم؛ فكيف تكون التحية من الله؟

نقول: اعتراضاته ناجمة عن تجاهل منه بأن الأحكام التشريعية تحتاج إلى تفصيل للمجمل؛ لتستبين الأحكام وتتوضح الغايات، وهذه الآية الكريمة جاءت مكتملة للآيات التي سبقتها؛ لتبين تنظيم العلاقات الأسرية، والارتباط بين الأقارب والأصدقاء، والصلة بينها وبين آيات الاستئذان، ذلك أنّ الاستئذان يعقبه دخول، والدخول تعقبه رؤية لما في البيت، وقد يكون في البيت طعام، فهل يحق للإنسان أن يأكل؟ كما أنّ هناك حالات قد يدخل الإنسان فيها إلى بيوت المذكورين في الآية حالة غيبتهم، أو بإذن مسبق منهم، أو أن الإذن بينهم مسكوت عنه؛ لأنه ضمنى نتيجة شدة القرابة أو تملك الشخص مفتاح بيت غيره، فاقترض ذلك معرفة أحكام الأكل من مثل هذه البيوت بالتفصيل (ابن كثير، ١٤١٩ هـ: ٨٥/٦).

ولكونها من آيات التشريع فتقتضي التفصيل؛ لذا نلاحظ فيها دقة الأداء اللفظي والترتيب الموضوعي، والصياغة المفصلة التي لا تدع مجالاً للشك والغموض، ويستشعر فيها قوة ارتباط قلوب المؤمنين، كما





نلمح فيها ترتيب القربات، وكان من الضروري هذا التفصيل حول تحديد البيوت، التي يجوز للإنسان أن يأكل منها؛ لرفع الحرج عن المؤمنين (الباز، ٢٠٠٧ : ٤٥٥/٢ - ٤٥٦)، وهذا ما لم يدركه المعترض. وتفصيل ذلك: أن هذا الآية ترتبط بآيات الاستئذان السابقة، التي أوجبت على المسلمين الالتزام بأخلاقيات وذوقيات متحضرة، تقوم على طلب إذن صاحب الدار قبل الدخول لبيته، حيث ورد نهي صريح عن دخول بيوت الناس من غير استئذان، وحالة سماح الناس لهم بالدخول؛ فإن لم يسمح بالدخول أو لم يكن فيها أحد فلا يجوز دخولها فضلاً عن الأكل فيها، ثم جاءت هذه الآية التي تسمح لوجود خصوصية للداخل في الدار دخولها والأكل فيها عند الحاجة وإن لم يكن فيها أحد، والسبب في ذلك وجود الاستئذان المسكوت عنه الضمني، الذي يكون بين الأقارب والأصدقاء أو من سلمك مفتاح بيته، فهو في الحقيقة قد أذن لكم بالدخول والتصرف فضلاً عن الأكل عند الحاجة، فقد يطرق الرجل بيت أبيه أو أمه أو أخيه أو أخته... ولا يكون فيها أحد، وهو محتاج للطعام والأكل، فتكون العلاقة الاجتماعية والقرابة الأسرية قائمة مقام الإذن بالدخول، فالآية بمثابة الاستثناء لهذه الحالة من الحصول على الإذن الصريح.

ودلّ ذكر (بيوتكم) في هذا الإذن على أن المراد به (بيوت أبنائكم)؛ لأن من البداهة أن الإنسان لا يدخل بيته باستئذان، فأقام بيت الشخص مقام بيت الابن، للإشارة إلى أن بيت الابن بيت الأب الداخل عليه، ولولا هذا الاستبدال المقصود لما استفدنا هذا المعنى البالغ الأهمية، الذي يوضح طبيعة العلاقة بين بيت الإنسان وبيت ابنه.

والاستئذان مطلوب عند دخول الدور، ومن باب الأولى أن يكون مطلوباً بشكل أكبر عند الطعام فيها أو الأكل منها، ولذا كان النص يتحدث عن الأكل في تلك الدور من غير الحاجة إلى الاستئذان، لأنه إن جاز الأكل فيها عند الحاجة وهم غير موجودين فيها فقد جاز دخولها من غير إذن أصحابها بدهاءة. وأما علاقة (الأعمى والأعرج والمريض) الذين تصدرت الآية بهم في رفع الحرج عنهم عند الأكل بدخول بيوت الأقارب من غير استئذان هو علاقة الطعام المشتركة بين الداخلين بيوت أقاربهم وهؤلاء المرضى





والمصابين في كيفية الأكل مجتمعين ومنفردين، وكأنَّ النص هكذا: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾.

فهذا حكم أدمج معه حكم آخر، وهو الأكل لهؤلاء المذكورين جميعاً من الأكل في بيوت الأقارب عند الحاجة وهم غير موجودين في البيوت لوجود الإذن الاجتماعي المسبق فيما بينهم، فليس المراد إباحة الأكل للناس غير المرضى والمصابين بالعاهات أن يأكلوا جميعاً أو أشتاتاً؛ فهذا حكم بدهي، وإنما خطاب هؤلاء المرضى والمعوقين بأن يأكلوا مع الأصحاء جميعاً أو منفردين؛ إزالة للحرج الاجتماعي الذي قد يصابون به نتيجة حضور المناسبات الاجتماعية، فالأعمى يتحرج اجتماعياً من الأكل أمام المبصرين، والأعرج يتحرج في كيفية الجلوس برجليه أمام مستقيمي الخلق، والمرضى الذين يعانون من تأثيرات الغذاء على صحتهم يخرجون عند الطعام من عدم مناسبة الطعام لحالاتهم، فيجوز لهؤلاء أن يأكلوا مع المجتمع في المناسبات ويجوز لهم الانفراد تظميناً لنفوسهم وتسكيناً لبلواهم.

أما اعتراضه الثاني والثالث فمفاده: أنه لم يقل: فسلموا، بل قال: فسلموا على أنفسكم، وأنَّ الداخل للمنزل هو الذي سلم، فكيف تكون التحية من الله؟

وهذا أيضاً ناتج عن عدم إلمامه بالقواعد النحوية؛ إذ المقصود ب: (فسلموا على أنفسكم) أي: فليسلم بعضهم على بعض، والتحية تفسير لقوله: (فسلموا)، أي: تحية ثابتة بأمره مشروعة من لدنه، وهذه التحية شرعت بدلاً عن تحية الجاهلية: (حيّاك ربي) أو (عم صباحاً)، ويكون معنى الآية: إذا دخلتم بيوتاً مسكونة فسلموا على أنفسكم، وهو تعبير بلاغي راق يرشد إلى تقوية الرابطة الاجتماعية بين الأقارب والأصدقاء، فالذي يسلم منهم على قريبه أو صديقه كأنه يسلم على نفسه، كما هو رأي جمهور المفسرين في معنى الآية، وسيأتي فيه نقاش.

والتحية التي يليها عليه هي تحية من عند الله، كما قال تعالى: ﴿تَحِيَّةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ﴾ أي: حيّوهم بتحية الإسلام «السلام عليكم»، وهي التحية المباركة الطيبة التي شرعها الله لعباده المؤمنين، وقد





وصفت بـ(البركة)؛ لأنَّ فيها الدعاء واستجلاب المودة، ووصفها بـ(الطيبة)؛ لأنَّ سامعها يستطيعها وترتبط بينهم بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها، وهكذا ترتبط قلوب المؤمنين بربهم في الصغيرة والكبيرة(الصابوني، ١٩٩٧، ٣٢١/٢).

إن النص القرآني يرشدنا إلى جملة آداب ذوقية عند دخول بيوت الناس، من الاستئذان والاستئناس والسلام، وفي هذه الآية يلقي السلام على بيوت غير مسكونة من أصحابها كبيوت الأبناء والآباء والأمهات...، والغاية من السلام هو الإشعار بوجود داخل إلى الدار، وليس المقصود إلقاء السلام لذاته، لأنه قال: ﴿ فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾ ومعنى ذلك أن البيت فارغ من أصحابه، ومع ذلك يجب الإتيان بالسلام، ليس من أجل السلام، بل من أجل الإشهار بوجود داخل دخل البيت وإسماع صوته، فقد يغلب على ظن الداخل أن البيت فارغ، مع أن صاحبه قد يكون نائماً فلا ينتبه إلا والداخل فوق رأسه فيفزع منه، وعند إخراج الصوت والإعلام بالدخول يستيقظ من نومه ولا يتفاجأ بزيارة قريبه، ولذا جاء التركيب ﴿ فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾، أي: أصدروا لفظ (السلام عليكم) بصوت تسمعون به أنفسكم، دون مجرد إلقاء تحية من غير صوت، فالغاية صدور الصوت من الداخل، وأفضل طريقة لصدوره بالسلام على البيت وإن كان فارغاً، فتنحى فائدتان الإسماع للصوت مع تحصيل ثواب السلام، ولذا نميل إلى أن المراد بالسلام ههنا عند دخول البيوت الفارغة من سكانها لوجود الإذن الاجتماعي بالدخول أنه يسلم لغرض إسماع صوته لعل هناك من يكون في الدار ولا يعلم به الداخل فيتفاجأ به النائم ويظنه سارقاً، وهذا لا ينافي ما قاله المفسرون في معنى الآية بأن المقصود بـ﴿ فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾ أن يسلم بعضكم على بعض؛ لأن الداخل يقول ذلك - من باب الاخذ بالأحوط - وقت دخوله الدار لإشعار الآخرين بقدمه إن كانوا موجودين؛ ولذا قال هنا تعالى: ﴿ فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ ﴾، بخلاف آية الاستئذان التي سبقت حيث قال تعالى: ﴿ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ﴾ (النور: ٢٧).





وأما كون السلام (تحية من عند الله مباركة طيبة) فهذا ما يسمى في النحو بـ(المفعول المطلق) المبين للنوع، مثل: قعدت جلوساً، أي: سلموا تحيةً، ويحتمل الحال، كما هو موضح في كتب النحو والإعراب، فالسلام وإن كانت الغاية منه التصويت إلا أن التصويت يكون بالألفاظ مفيدة لفهم المعنى، والسلام شعار الإسلام، لأنه يلقي الأمن والسلام على من في الدار وإن لم يكن موجوداً فيها أصحابها، وهذا السلام المخصوص ليس سلاماً معهوداً فيما بينكم، بل هو سلام جديد تتميز به هذه الأمة عن غيرها بمعانيه وأهدافه وقيمتها، فنسبه الله تعالى لنفسه بأنه تحية صادرة من الله تعالى بالوحي إلى رسوله بالألفاظ المخصوصة، وهي: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الخاتمة:

بعد القراءة الفاحصة الماحصة لمفهوم الحادثة الغربية، ومساعي حدثي العرب في تطبيقها على القرآن الكريم وتتبع منهجهم في التعامل مع النص المقدس وإخضاع منهجهم للمعايير الأكاديمية في ضوء علم الحجاج توصلنا إلى نتائج عدة منها:

٣. يتجلى من تعريفات الحادثة أنها رؤية عقلية عملية نفعية مضادة للدين ورافضة للقداسة ومنكرة للعصمة والنبوة وجاحدة للغيبات جميعها، وهي تعد صيرورة فكرية وتضم في ثناياها مسوغات أيولوجية إذ يمكن تسييسها واستغلالها لأغراض نفعية سلطوية.

٤. تعد الحادثة نزعة ذاتية تسعى إلى إرجاع كل شيء إلى ذات الإنسان وإعلان مركزية الإنسان ونسبية الحقائق وتعددها، ونزع العصمة والقداسة عن الكتب المقدسة وقراءتها قراءة ناسوتية خاضعة لمعايير حدثية.

٥. محاولات حدثي العرب هي انقلاب من الداخل على المنظومة المعرفية المتمثلة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة من خلال نشر الفكر الحدثي بين المسلمين وتطبيق القراءات الحدثية على القرآن الكريم وإخضاعه للمعايير النقدية الحدثية بغية نزع القداسة عنه وفصل صلة المسلمين بالوحي والله سبحانه





وتعالى، وإنكار الحقائق الغيبية واستدراج المسلمين إلى الإيمان بنسبية الحقائق ومرونتها للتغيير والتبديل وهكذا تتم علمنة الإسلام من الداخل.

٦. احمد القبانجي كاتب حدثي متمرد على الدين والتراث الإسلامي برمته أثار شبهات حديثة حول نظم القرآن واعجازه لم يسبق الرد عليها، اعتمد على وجدانه في تفسير القرآن منكرًا عصمة القرآن وقدسيته واعجازه، وأنه يسعى إلى إيجاد إسلام حدثي خاضع للعولمة الغربية.

٧. إن الشبهات التي أثارها القبانجي وكل اعتراضاته مجرد مغالطات فكرية وتدلسيات لغوية وانحرافات عقديّة، ناتجة عن تصورات وهمية. وقد تم تفكيكها وتقنيدها وبيان تهافتها في ذاتها من خلال الاعتماد على المنهج الحجاج اللغوي والعقدي في الرد على اعتراضاته وبرهنة اعجاز لغة القرآن ونظمه.

المصادر والمراجع:

١. ابن عاشور محمد الطاهر بن محمد ،١٩٨٤، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد (تونس: الدار التونسية للنشر).
٢. ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ، ١٤١٩ هـ، تفسير القرآن العظيم، المحقق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون).
٣. ابن منظور محمد بن مكرم بن علي الأنصاري، لسان العرب، د.ت، تحقيق: عبد الله على الكبير وأخران، (القاهرة: دار المعارف).
٤. أنور الباز، ٢٠٠٧، التفسير التريوي للقرآن الكريم، (القاهرة: دار النشر للجامعات).
٥. رولان بارث، ١٩٩٥، نقد وحقيقة. ترجمة: د. منذر عياشي (الرياض: دار الأرض، ط ١)
٦. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، د.ت ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
٧. سيد قطب، د.ت، في ظلال القرآن (القاهرة: دار الشروق الطبعة السابعة عشر).
٨. الصابوني، محمد علي، ١٩٩٧، صفوة التفاسير، (القاهرة: دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع).
٩. الطبرسي الشيخ علي أبو الفضل، مجمع البيان في تفسير القرآن (الناشر: المجمع العالمي لأهل البيت).





١٠. الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، ٢٠٠١، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان).
١١. مجموعة من علماء الأزهر، ١٩٩٣، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية).
١٢. محمد خضر عريف، ١٩٩٢، الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة (دار القبلة للثقافة الإسلامية).
١٣. المحمداوي، علي عبود، ٢٠١٥، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، (بيروت: منشورات الضفاف).
١٤. المسيري، عبد الوهاب، ٢٠٠٦، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة: دار الشروق).
١٥. الميداني عبد الرحمن حسن حبنكة، ٢٠٠٠، معارج التفكير ودقائق التدبر (دمشق: دار القلم).
١٦. الميداني، عبد الرحمن بن حسن حَبْنَكَة، ١٩٩٦، البلاغة العربية (دمشق: دار القلم، دمشق).
١٧. يورغن هابرماس، ١٩٩٥، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الحيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة).
١٨. David Ohana, ٢٠١٩, The Intellectual Origins of Modernity (First published ٢٠١٩ by Routledge-, New York, NY ١٠٠١٧)
١٩. <https://www.youtube.com/watch?v=QYNWiεwhXWM>
٢٠. <http://www.alwajdan.net/>
٢١. Ibn 'Āshūr Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, ١٩٨٤, al-Taḥrīr wa-al-tanwīr « taḥrīr al-ma'nā al-sadīd wa-tanwīr al-'aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd (Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr).
٢٢. Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qurashī al-Baṣrī, ١٤١٩h, tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, al-muḥaqqiq : Muḥammad Ḥusayn Shams al-Dīn (Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn).
٢٣. Ibn manzūr Muḥammad ibn Mukarram ibn 'alā al-Anṣārī, Lisān al-'Arab, D. t, taḥqīq : 'Abd Allāh 'alā al-kabīr w'khrān, (al-Qāhirah : Dār al-Ma'ārif).
٢٤. Anwar al-Bāz, ٢٠٠٧, al-tafsīr al-tarbawī lil-Qur'ān al-Karīm, (al-Qāhirah : Dār al-Nashr lil-Jāmi'āt).





٢٥. Alzzabydy, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq al-Ḥusaynī, D. t, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, taḥqīq : majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn, Dār al-Hidāyah.
٢٦. Sayyid Quṭb, D. t, fī zilāl al-Qur’ān (al-Qāhirah : Dār al-Shurūq al-Ṭab‘ah al-sābi‘ah ‘ashar).
٢٧. Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī, ١٩٩٧, Ṣafwat al-tafāsīr, (al-Qāhirah : Dār al-Ṣābūnī lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘).
٢٨. Al-Ṭabarsī al-Shaykh ‘Alī Abū al-Faḍl, Majma‘ al-Bayān fī tafsīr al-Qur’ān (al-Nāshir : al-Majma‘ al-‘Ālamī li-ahl al-Bayt).
٢٩. Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr, ٢٠٠١, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān, taḥqīq : al-Duktūr ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī (Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-I‘lān).
٣٠. Majmū‘ah min ‘ulamā’ al-Azhar, ١٩٩٣, al-tafsīr al-Wasīṭ lil-Qur’ān al-Karīm, (al-Hay‘ah al-‘Āmmah li-Shu‘ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyah).
٣١. Muḥammad Khiḍr ‘Arīf, ١٩٩٢, al-ḥadāthah munāqashah ḥādī‘ah li-qaḍīyat sākhinah (Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah).
٣٢. Al-Muḥammadāwī, ‘Alī ‘Abbūd, ٢٠١٥, al-ishkālīyah al-siyāsīyah lil-ḥadāthah min Falsafat al-dhāt ilā Falsafat al-tawāṣul, (Bayrūt : Manshūrāt al-ḍifāf).
٣٣. Al-Misīrī, ‘Abd al-Wahhāb, ٢٠٠٦, Dirāsāt ma‘rifīyah fī al-ḥadāthah al-Gharbīyah (al-Qāhirah : Dār al-Shurūq).
٣٤. Al-Maydānī ‘Abd al-Raḥmān Ḥasan Ḥabannakah, ٢٠٠٠, Ma‘ārij al-tafakkur wa-daqa‘iq al-tadabbur (Dimashq : Dār al-Qalam).
٣٥. Al-Maydānī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ḥasan ḥabannakah, ١٩٩٦, al-balāghah al-‘Arabīyah (Dimashq : Dār al-Qalam, Dimashq).





٣٦. Yūrghan Hābirmās, ١٩٩٥, al-Qawl al-falsafī lil-ḥadāthah, tarjamat Fāṭimah al-Juyūshī (Dimashq : Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah).

٣٧. David Ohana, ٢٠١٩, The Intellectual Origins of Modernity (First published ٢٠١٩ by Routledge-, New York, NY ١٠٠١٧) .

