المفارقة الإعجازية بين النظام القرآني والوعي العربي

د/ سرحان بن خميس جامعة باتنة 1

الملخص

يهدف البحث لمعرفة الخصائص العقلية للسلف، وكذا الواقع الفكري الذي أطّر الرؤية عندهم، كما يهدف إلى معرفة مبادئ النظام القرآني والتي على أساسها يكون تعاملنا منهجيا مع نصوصه. وخلص البحث إلى أن الخصائص العقلية والواقع الفكري للسلف مقيدان بالرؤية القائمة على الانفصال والاستقلالية بين اللفظ والمعنى والأصل والفرع، في إطار نشاط فكري-يكاد يكون- وحيد الاتجاه، بالإضافة إلى الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليات، كما خلص البحث كذلك إلى أن معرفة النظام القرآني هو السبيل الوحيد لمعرفة أسرار القرآن الكريم.

مقدمة:

قبل مجيء الإسلام، كانت الجزيرة العربية تعيش حالة من الفوضى الفكرية والاعتقادية والأخلاقية سمّاها القرآن الكريم "الجاهلية"، حيث كان الإنسان العربي ضمن حالة عقلية تتعامل مع ظواهر الطبيعة كأن بها حياة خاصة، و تتعامل معها أيضا في استقلاليتها الكيانية عن بعضها[1]، فهذا التركيب العقلي الذي كان مسيطرا على كل الحضارات السابقة لا يستطيع أن ينفذ في الكون و موضوعاته بتحليلها في إطار وحدتها .

وتقوم هذه الحالة العقلية على فكرة أن إنسان تلك الفترة يميل إلى تصور البيئة المحيطة به على نحو شبيه بتصوره لذاته، فالإنسان حينما يعوزه الإطار المرجعي الذي يدرك به الأشياء، تصبح ذاته هي إطاره المرجعي، و هذا هو حال الإنسان حين تكون خبراته العلمية عن البيئة المحيطة به محدودة جدا.

وعلى أي حال فهذه الحالة العقلية تقوم على أساس النظر إلى الأشياء بعضها مستقلا عن بعضها الآخر –أي دون اكتشاف ما بينها من ارتباط- حيث يبدو كل حدث كأنه قائم بذاته مستقل عن غيره من الأشياء[2]، و ما عبادة العرب الأصنام و عبادة الفرس النار إلا دليل على الخصائص العقلية المتخلفة اجتماعيا و فكريا التي صبغت تلك الفترة الزمنية، فكان العرب يظنون أن بالأصنام روحا تسكنها تقرّبهم إلى الله، و أن هذه الروح بيدها الضُّر والنفع و ما إلى ذلك من الاعتقادات الفاسدة والتي شكلت منظومة فكرية سلوكية ليس من السهل تفكيكها.

ولقد بيَّن القرآن الكريم بعضا من هذه الخصائص حيث قال تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ**﴾، "لقمان،آية 20".

جاء نزول القرآن مهيمنا على جميع الموروث الروحي و التاريخي للبشرية، حيث قال تعالى:﴿ **وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ..**﴾ "المائدة، آية 48" ، مستوعبا ومتجاوزا بمنطق الهيمنة على جميع الزاد المعرفي للإنسانية.

لكن هل جاء القرآن الكريم مكرسا لمثل هذه المفاهيم و الحالات العقلية؟ وهل فهم المسلم -في تلك الحقبة التاريخية- القرآن ضمن خصائص تكوينه؟ وكيف اجتهد بالنظر إلى تلك الخصائص العقلية؟ والإجابة عن هذا السؤال الأخير تحيلنا إلى مسألة جوهرية تتعلق بالخصائص العقلية ذاتها، وهل تغيرت في عهد الرسالة وبعد عهد الرسالة إلى عصرنا الراهن؟ وهو السؤال نفسه الذي طرحه طيب تيزيني محاولا تبيين عمق الأزمة التي نواجهها[3]، فالجواب عن هذا السؤال هو مفتاح جواب

الأسئلة السابقة؛ فالخصائص العقلية التي تميّز مستوى فهم ما في وقت ما، ليست إلا الترجمة التاريخية لهذه العلاقة العضوية بين الفهم و الفرد الفاهم الذي يمثل بالنسبة له -للفهم- السند المحسوس.

حاول البحث أن يطرح مجددا تساؤلات العقل المسلم حول تفاعلية الوحي والعقل والواقع، التساؤلات في حد ذاتها قديمة غير أننا نطرحها مجددا في دائرة زمان ومكان مختلفين، في إطار وعي راهن تكتنفه خصائص العالمية الحضارية الراهنة، بنزوعها العلمي، وعقلها النقدي التحليلي، وهذه سمات العصر.

ومن هنا تبرز أهمية البحث من ناحية الموضوع، ومن ناحية المنهج؛ فمن حيث الموضوع، يرى الباحث أن فهم الخصائص العقلية للسلف وواقعهم الفكري ضرورة لا بد منها لوضع الفهوم السابقة في سياقها التاريخي، وعدم الجمود عليها، ومن حيث المنهج فالبحث محاولة نقدية تحليلية تنطلق من عدة علوم تخصصية لتعليل واقع كان، ثم لإعطاء معالم الواقع الذي سيكون.

لذلك اعتمد الباحث على **منهج وصفي**؛ لرصد بعض المظاهر والنماذج العلمية، التي حاولت مقاربة مراد الله تعالى، ثم اعتمد على آلية التحليل؛ لتفكيك تلك المظاهر والنماذج إلى عناصرها الجزئية، لاستبيان ملامحها.

هذا ما يحاول البحث تحليله وبالقدر الذي تسمح به المساحة المتاحة من خلال ثلاثة عناصر متكاملة. **أولا: الخصائص العقلية للسلف** إذا ما رمنا معرفة ما إذا حصل تغيير في تلك الخصائص العقلية أم لا؛ فالفيصل في هذا هو أسلوب الإنتاج الحاصل في المعارف العلمية؛ فإذا عرفنا أن جل الاجتهادات السابقة في إنتاج المعارف –سواء أكانت اجتهادات فرد أو اجتهادات جماعة- هي دوما اجتهادات في القرآن و السنة أو انطلاقا منهما أو استنادا عليهما سهل الأمر في أخذ نماذج من إنتاج هذه المعارف.

وليكن النموذج المختار هو التفسير، حيث تعامل سلفنا الصالح مع القرآن الكريم وفسّروه على أساس تناوله جزئيا آية آية للكشف عن المدلول و لأغراض الإستشهاد مع الأخذ في الاعتبار أسباب النزول...الخ.

ومن النظر في هذا الأسلوب يتبيَّن أنه أسلوب تفسيري يتعامل مع القرآن ضمن أشكال الأجزاء والسور و الآيات، دون أن يكتشف أوجه الارتباط، حيث يرتبط نص في سياق سورة بنصوص تبدو ذات غايات مختلفة في سور أخرى[4]، ومثال على هذا الاتجاه التفسيري؛ تفسير الإمام الطبري لسورة الفاتحة،حيث بدأ تفسيره بجملة ﴿الحمد لله﴾ ثم انتقل إلى كلمة ﴿رب﴾ ثم كلمة ﴿العالمين﴾...[5] مستشهدا بما قاله الصحابة الكرام في هذا الصدد.

وفي هذا يمكن القول إن الإمام الطبري لجأ إلى الأسلوب الأمثل المتبع في تلك المرحلة وما قبل تلك المرحلة مع بعض التجديد، نظرا لما كان يستشهد به من أقوال الصحابة والتابعين، فالأمر

الأهم هنا هو الأسلوب أو الكيفية التي تم بها التفسير و ليس مدى صحة أو عدم صحة ما جاء من أقوال؛ أي الأسلوب الذي يتماشى مع العقلية السائدة في تلك الفترة، و التي كانت مبنية على أساس النظر إلى الأشياء مستقلا بعضها عن البعض الآخر، والتي استمرت بعد مجيء الإسلام، ذلك أنه لم يكن من مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم أو القرآن الكريم، التغيير الفجائي أو الآني للحالة العقلية العربية أو التحول بالمسلم من منهج معين للتفكير إلى منهج جديد يحكم العقل المسلم، و يوجهه في فترة وجيزة من الزمن، فيصبح بذلك إنسانا ذا خصائص عقلية جديدة مغايرة تماما للخصائص العقلية التي كانت سائدة، لذلك ترك الرسول صلى الله عليه وسلم عدة مفاهيم ومصطلحات مطلقة[6]، دون أن يقيدها بتعريف أو مفهوم معين، لعلمه صلى الله عليه وسلم بما كانت عليه أمته و العالم أجمع من حالة عقلية تفهم القرآن والسنة بما ينسجم وطبيعتها وخصائصها.

فالقرآن لا يعمل في حياة البشر بطريقة سحرية فجائية تستلب عقل الإنسان و تستلب واقعه، بل تُرِك هذا التحول في الخصائص العقلية إلى خبرات الإنسان و في أي فترة من الفترات، ففي فترة التحول الأولى –في عهد النبي صلى الله عليه وسلم و بعده-يمكن القول إن خبرات الإنسان المسلم لم تكن تسمح له بإدراك الارتباطات والعلاقات بين الظواهر أو الأشياء، ذلك أن إدراك مثل هذه الارتباطات والعلاقات يتطلب ملاحظة منتظمة متواصلة و هذه بدورها تتطلب قدرا من الاستقراء الذي لم يكن متوفرا للإنسان المسلم في بداوته المتقلبة[7].

هذا بالنسبة للتفسير كنموذج، أما بالنسبة للمعارف الأخرى، فالتطور اللاحق على ذلك قد كمن في توجه الأفذاذ منهم إلى تمحيص هذا الكم المتراكم بمنطق التحقق من بعضه كالجرح و التعديل في الأحاديث أو تحديد الأصول لقراءة هذا الكم المتراكم كما فعل الشافعي في الرسالة[8].

لقد حاول الشافعي في الرسالة تبني موقف يتسم بالاتزان بين مدرسة أهل الحديث ومدرسة أهل الرأي، كما أن وثيقته الغراء ترنو إلى التوفيق بين المدرستين [9]، وفي الوقت نفسه مثَّلت رسالته مفرقا تأسيسيا في نقل الفقه الإسلامي من إطار الملكة و الجِبِلة إلى إطار الصناعة، إذ وضع القواعد الأصولية التي تضبط عملية الاجتهاد و الاستنباط وتَحُدها بعد أن كانت منثورة ضمنا في الأحكام الفقهية[10]، فقد كانت رسالته مفرقا تأسيسيا حاسما في عملية الفهم، وإعادة تأسيسها على أساس قواعد أصولية تضبط إنتاجها، و يشكل النص بمعناه الأصولي مرجعها الأساسي[11]، حيث قفز بكلمة فهم من مستوى المواضعة اللغوية إلى مستوى المفهوم، مستوى المصطلح العلمي؛ فأسَّس بذلك لنظرية أصولية تدور أولا على أصول تتشعب عنها فروع، و ثانيا دراسة أنواع الألفاظ و العبارات من حيث دلالتها على المعاني، لذلك كان الفهم عنده استنباط المعنى من اللفظ، و قياس الفرع على الأصل هو دوما فهم في ربط طرف بطرف، و تبرير هذا الربط نوعا من التبرير عبر التعليل[12]، و هذا ما يجعل العلاقة القائمة بين اللفظ و المعنى و الفرع والأصل[13] علاقة تقوم على الانفصال المبدئي والاستقلالية

وليس على الاتصال و هذا ما يقوي فرضية الخصائص العقلية المبنية على استقلالية الظواهر بعضها عن بعض.

والمهم في هذا هو مدى مساهمة هذه النظرة الشافعية –في طريقة مفصلة الظواهر والأفكار- في قولبة العقل المسلم و طريقة نشاطه ذلك أن فاعلية هذه النظرة عبر رسالة الشافعي تجاوزت الفقه في حد ذاته إلى تقعيد أصول التفكير الإسلامي و طرق فهم النصوص –الكتاب والسنة- فتحوَّلت صيغة الشافعي التأسيسية لعلم الأصول إلى إطار أساسي يضبط بشكل حاسم عمليات الفهم [14]، وهذا ما نلاحظه على أعمال المجتهدين بعد الشافعي حيث لا تُلِّح مفاهيمهم للفهم إلا على كيفية الفهم وكيف نستنبط الأحكام الشرعية.

ولئن كانت تلك الجهود الجبارة المباركة مشكورة و مأجورة، إلا أنها كانت مؤطرة بخصائص عقلية تطورت بمرور السنين، غير أن معالجتها الفكرية لاستنباط الأحكام الشرعية، بقيت مقيَّدة بالرؤية القائمة على الانفصال و الاستقلالية بين اللفظ و المعنى و الأصل والفرع تارة، و بين الرؤية القائمة على التفكير الثنائي التقابلي[15] تارة أخرى.

هذا التقدير هو بالطبع فرضية علمية عامة يمكن أن تسهم بقدر كبير في فهم الخصائص العقلية التي تطور ضمنها الفهم، غير أن هذه الفرضية و غيرها مما ستتبعه استنتاجات أخرى لا تؤدي إلى فهم دقيق للواقع ما لم توسع مدارك الفرضية العلمية نفسها بأبعاد يشير إليها الواقع الفكري ويدل عليها ما سندرسه في العنصر الثاني إن شاء الله تعالى.

ثانيا: الواقع الفكري للسلف:

يمكن الافتراض أن مبدأ الانفصال و الاستقلالية الذي ميَّز الحالة العقلية المسلمة بصفة خاصة، كان له أصل في البيئة الطبيعية الجغرافية التي عاش ضمنها عرب وسط الجزيرة العربية، الذين كانوا الوعاء البشري الأول للإسلام، فهذه البيئة الصحراوية الصخرية الجرداء حملت معها كل معاني عدم الإستقرار والتقلب عبر الأمكنة، و هذا سبب طبيعي يجعل العربي يرى الظواهر في شكل الكثرة المستقلة أو يدركها على أنها مستقلة وجوديا عن بعضها[16].

وكما يجد مبدأ الانفصال و الاستقلالية أصوله في طبيعة تلكم البيئة و التي انعكست على مفاهيمهم للظواهر، يجد كذلك مبدأ آخر موقعه في ذات البيئة ألا و هو مبدأ الجواز[17]، فالمبدأ الذي يؤسِّس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية بل سيكون الجواز؛ فكل شيء جائز، الاطِّراد قائم فعلا و لكن التغير المفاجئ الخارق للعادة ممكن في كل لحظة، على أن هذا المبدأ الأخير -الجواز- ليس إلا نتيجة لمبدأ الانفصال كما تكرسه البيئة الصحراوية في وعي سكانها؛ فقلة الأشياء و ندرة الحوادث و انفصال الموجودات بعضها عن بعض، كل ذلك يجعل العلاقة القائمة بين المؤثر و المتأثر تنعكس في وعي ساكن الصحراء لا كعلاقة اتصال و تأثير مباشر بل كعلاقة تتم عبر مسافة.

وكما يجد الانفصال و الجواز موقعها اللاشعوري في وعي الرعيل الأول الذي تشكل بالاحتكاك مع البيئة الطبيعية الصحراوية التي وصفناها يمكن أن نجد نشاط و فعالية ذات الوعي موقعه في الواقع الفكري الإسلامي، فإذا عدنا إلى علم أصول الفقه وجدنا أنه أساسا بحث في الدلالة؛ دلالة النص، ودلالة معقول النص[18]، أما البحث في دلالة النص فقوامه عملية استقراء واسعة لأنواع العلاقات التي تقوم بين اللفظ و المعنى[19] في الكتاب و السنة، أو التي تقوم في نظام الخطاب على حسب تعبير الإمام الباقلاني[20] قَصْد ضبطها وصياغتها و هو ما يسمى في علم الأصول بباب الدلالات، و أما البحث في دلالة معقول النص فإنه يدور على القياس كأصل من الأصول المتفق عليها عموما، و يدور كذلك على الأصول المختلف فيها من استحسان و استصحاب...

لكن الشيء الملاحظ أن النشاط الفكري في فهم السلف يكاد يكون وحيد الاتجاه إذ أنه يتجه عموما من اللفظ إلى المعنى كما في علم اللغة، صحيح أن الأحكام الشرعية إنما تؤخذ من أدلتها[21]، وأهم هذه الأدلة الشرعية و أصلها جميعا هو القرآن الكريم، غير أن المجتهدين من الأصوليين انساقوا انسياقا كبيرا مع الاتجاه المؤدي من اللفظ إلى المعنى فجعلوا من الفهم فهما في اللغة، و في هذا توصل "محمد عابد الجابري" أن النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من كتاباتهم انشغالهم الكبير بالمسائل اللغوية على حساب المقاصد الشرعية[22]؛ لكن المسألة لا تحتمل مثل هذا الإطلاق من الجابري، إذا عرفنا أن الإمام الجويني كان طامحا إلى تجريد الأحكام الشرعية الكلية من طابع الظن، بالإضافة إلى مناداته بمراعاة المقاصد، وهذا ما أشار إليه في كتابه «الغيَّاثي» حيث قال: « فالأصول التي قدرنا بقاءها كليات مسترسلة لا تعلق لها بالغوامض ..»[23]، و قال أيضا في باب الأمور الكلية والقضايا التكليفية « فَأَفْرِضُ أولا حالة وأُجري فيها مقاصد، ثم أبتني عليها قواعد، وأضبطها بروابط و معاقد، و أُمهدها أصولا تَهدي إلى مراشد»[24].

وقد وجدت هذه الدعوة من صاحب غياث الأمم صداها عند الإمام الغزّالي الذي اكتشف مكامن الخطأ في تفكير الأصوليين باتخاذهم اللغة سلطة مرجعية للفهم، وإعطائهم الأولوية للفظ على المعنى، حيث يقول: «و إذا أنت أمعنت النظر و اهتديت السبيل عرفت قطعًا أن أكثر الأغاليط نشأت من ضلال من طلب المعاني من الألفاظ»[25]، و قال في موضع آخر من كتابه القيم "المستصفى": «فاعلم أن كل من طلب المعاني من الألفاظ ضاع و هلك، وكان كمن استدبر الغرب و هو يطلبه، ومن قرر المعاني أولا في عقله ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»[26].

و لنا أن نسأل لماذا المعاني أولا ؟ لأنك إذا افتقدت للمعنى تفتقد للفظ الذي تعبر به عنه – أي عن المعنى- و ضحالة المعنى تجعل الإنسان عيّيا لا يقدر على جواب، و ضَحْل المعنى و إن تشدق وأطلق العنان لجملة من الألفاظ، فكلامه مثل كلام النائم لا صلة بين أجزائه[27]، ولأن استثمار النص –حسب تعبير الغزّالي- انطلاقا من اللفظ و طرق دلالته على المعنى، كان لابد أن ينتهي إلى استنفاذ

جميع الإمكانيات التي تتيحها اللغة وهي إمكانيات محدودة[28] ، وبالتالي لا يتم تغطية جميع ما يستجد من تطورات عبر العصور والأجيال.

كما لاحظ ذلك الإمام الشاطبي و هذا ما جعله يقرر في المقدمة الأولى من كتابه القيّم الموافقات: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، و الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة و ما كان كذلك فهو قطعيّ»[29]، أي أن هذا العلم يجب بناؤه على قواعد كلية تستخلص من الأحكام الشرعية الجزئية، لا أن يتقوقع ضمن حدود معينة لا يتعداها، فقد رَهَن كثير من الأصوليين الفهم بقيود العلاقة بين اللفظ و المعنى و هي علاقة محدودة مهما كان اتّساع لسان العرب.

وباستقراء ما طرحه الإمام الغزّالي و الإمام الشاطبي يمكننا أن نخلص إلى أن منهج الفهم تأسس على خاصيتين لازمتاه منذ البداية:

الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني.

والثانية هي الاهتمام بالجزئيات على حساب الكليّات –أي بقدر أكبر من الاهتمام.

ولنا أن نسأل ما هو إطار هذا المنهج؟ لأنه إذا كان المنهج هو الذي يؤسس الإطار، فإن الإطار بدوره هو الذي يكيف هذا المنهج و يعطيه الشكل اللائق به، فهو بمنزلة الحزام الواقي للمنهج، لكن ليس من السهل تحديد تاريخ ظهور هذا الإطار في فهم السلف إلا باستقراء واسع، و بهذا الأخير يمكن القول إن الذي حدد إطارًا نظريا للفهم، ولمنهجه المعتمد هو الشافعي إذ أنه أصَّل الأصول و بالتالي كرّس التفكير انطلاقا من أصل، وليست الإشكالية في القول: «تكريس التفكير انطلاقا من أصل»، ولكن الإشكالية الكبرى هي كيفية التفكير انطلاقا من هذا الأصل، أو كيفية توظيفه، فإذا عرفنا أن جانب التوظيف يتمحور حول العلاقة بين الأصل و الفرع، تبيّن أن الفهم - سواء على مستوى استنباط المعاني من الألفاظ، أو على مستوى القياس و الأدلة المختلف فيها- هو دوما بذل الوسع في ربط طرف بطرف، وتعليل هذا الربط نوعا من التعليل، استنادا في ذلك على القرينة المستنبطة إما من النص أو من غيره[30].

تلك كانت المعالم الرئيسية لفهم صنع التاريخ الإسلامي، مُركزا مقدماته على العالمية ليخرج المسلم لا من صحراء الجزيرة إلى سهول العالم، و لكن ليخرجه أولا من سطوح الفكر إلى أعماقها، ومن ظواهر الموجودات و الحركة إلى حقائقها.

و قد عاش المسلمون الأوائل تلك الحقيقة عبر انجذابهم اللغوي للقرآن وقد كان فهمه في كلّيته متاحا –و إلى حد كبير- و منذ البداية للكثيرين من الصحابة[31] والتابعين من الذين انفتحوا عليه بكل استعداداتهم غير أنه لم تكن من طبيعة تلكم الفترة الرائعة منهجة الأمور كما هي طبيعة عصرنا، فقد كانت علاقتهم بالحكمة التي يتلقونها أن يمارسوها لا أن يمنهجوها، ولا يعود الأمر لنقص فيهم، و إنما يعود لطبيعة مقومات تجربتهم و خصائص تكوينهم العقلي.

لقد تلقى المسلمون القرآن الكريم ضمن مواضع النزول، و بدا 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 للمسلم، فهناك مواضع نزول يقابلها تحول تدريجي للمسلم باتجاه منهجية القرآن ، نتيجة لذلك و على نحو طبيعي جاء فهم المسلم فهما مجزءًا يعطي دلالات الحكمة و لكنه –أي المسلم- لا يحيط بها منهجيا، وفهمه هذا هو فهم عميق في حدود العمق المتاح، و العمق المتاح هو أقصى ما يعطيه التكوين نفسه من استعدادات، و هذه الاستعدادات هي ثمرة نشأة عقلية معينة مرتبطة بأوضاع بيئة محددة و بعلاقات اجتماعية مكيفة على جملة من القواعد(32).

إن الذي يجب أن يكون موضوعا للفحص و التحليل هو المسلك الذي سلكه العلماء الأوائل في فهمهم لنصوص القرآن الكريم والذي يقوم على الاستنباط، حيث تعامل هؤلاء مع الألفاظ وكأنها منجم للمعاني، فأخذوا يفهمون و ما يستجيب لآراء و نظريات جاهزة هي آراء المذهب – سياسيا كان أو عقديا أو فلسفيا- حتى انتزعوا اللفظة من سياقها لتُضمَّن معنى جاهزا يمثل رأي المذهب.

وبما أن كل عالم و صاحب مذهب كان يطلب المصداقية و المشروعية لآرائه ومذهبه، فإن اللفظ الواحد يُضمَّن آراءً و معانيَ مختلفة من مذاهب متباينة، كان يُدَّعى لها جميعا أنها المراد من اللفظ حيث يكون الاحتمال أن يكون المعنى كذا وكذا، و من هنا تصبح علاقة اللفظ بالمعنى علاقة جواز واحتمال.

ثالثا: مكامن التوجه نحو النظام القرآني

إذا كان لكل حالة عقلية تاريخية إسقاطاتها الذهنية الخاصة بها على القرآن تبعا لمبادئها العقلية و أشكال تصورها للوجود، فإن القرآن ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط و إنما على مستوى الحرف، و لهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن و مواقع النجوم، فلم يقسم سبحانه وتعالى بالنجوم و إنما أقسم بمواقعها حيث قال تعالى: ﴿**فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ**﴾ "الواقعة، آية 75".

فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية و لأيّ مادة في الكون يختلف نوعيا عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة، إذ تتحول الكلمة ضمن الاستخدام الإلهي إلى مصطلح دلالي متناهي الدقة(33)، يحكمه نظامٌ كليٌّ محكمٌ يكشف نفسَهُ بنفسِهِ، وهو غنيٌّ عن أيّ علمٍ؛ فالنصّ القرآني هو النصُّ الوحيدُ الذي تكون علاقتُهُ عكسيةٌ بالباحث، فكلّما احترم الباحثُ النصّ ومنع نفسه من الجرأة عليه، وابتعد عنه ليطوف حوله من بعيدٍ، كلّما منحه النصّ معرفةً تتناسب عكسياً مع هذا البعد؛ فالنصّ إذا ظهر لك وهو يتحدّث عن الطبيعة مثلاً، فهو يتحدّث في حقيقة الأمر عن العقائد وعلم النفس وعن جميع المعارف الأخرى، من خلال اقترانه بألفاظ النصوص الأخرى التي بدورها تكشف لك المزيد من أسرار النصّ.

فأمّا معنى النظام القرآني فهو: التأليف الموجود بين حروف وكلمات وآيات وسور القرآن الكريم، من خلال ارتباطات فيها البسط للأدلة، والترتيب للعناصر، والربط بين القضايا، والتوسيع للمنظومات.

أ-سبب القول بالنظام القرآني:

أولا: إن القول بالنظام القرآني هو الطريق الأسلم في هذا العصر لمعرفة القرآن وأسراره، وفتح أبواب معارفه وعلومه، وتجاوز مختلف الطروحات الوضعية، التي تحاول تعطيل الأحكام الشرعية من خلال خططها المختلفة(34).

ثانياً: إنّه الأسلوب الأسلم الذي يعطي المعنى الحقّ لثلاثية (القراءة، والتبصر، ثم التدبر)، وتنفيذ أمره تعالى في قوله: ﴿**إقرأ**﴾ "العلق، آية 01"، وقوله تعالى: ﴿**أفلا يتدبّرونَ القرآن أمْ على قلوبٍ أقفالها**﴾ "محمد، آية 24"، ومعنى الثلاثية سالفة الذكر، تلك المنظومة التصورية التي تبحث عن القرآن الكريم، بالإضافة إلى مضامينها المعرفية الثاوية في القرآن العظيم، مع توظيفاتها التطبيقية التي تعتمد على التنزيل المبين.

ثالثاً: عدم التعامل السليم مع القرآن الكريم، هو ما أدى إلى الاختلاف والفرقة؛ فكل منوال نظري يدعي لنفسه الصوابية في فهم القرآن الكريم، فالقول بالنظام، سيخفف من وطأة تلك الصراعات والسجالات التي تؤدي إلى تقسيم الأمة.

ولا يمكن استخراج معاني وحقائقَ لا تُتأوّلُ إلى غيرها إلاّ بالاعتراف بوجود نظامٍ صارمٍ في القرآن، وبالكشف عن هذا النظام، وسيؤدي ذلك إلى نسف العقائد الباطلة، والأحكام الزائفة، والآراء الفاسدة التي جعلت من القرآن ستاراً لها واتّخذت من آياته مؤيداً لها.

رابعاً: لا يمكن إبراء ذمّة المخلوق ما لم يتّبع الشرع الإلهي، ولا يمكنه إتّباع هذا الشرع ما لم يعرف ما أمره الله به وما نهاه عنه بصورةٍ قاطعةٍ، كذلك لا يمكنه القطع عند إتّباع أيّ من المذاهب والطرائق، لأنّه إذا قطع بصحّتها فلا يمكنه القطع بصحّة أحكام ذلك المذهب وذلك: أولاً لأنّ فقهاء المذهب الواحد اختلفوا أيضاً فليس هناك حكمٌ قاطعٌ في كلّ أمرٍ ونهي، وثانياً لأنّ الفقهاء في كلّ المذاهب- تقريبا- أجمعوا على أن الحكم الاجتهادي هو حكمٌ ظنّيٌّ لا يقينيٌّ(35).

وإذن فلا بدّ من الرجوع إلى القرآن لتصحيح الأحكام والقطع بها، ولا يمكن الوصول إلى القطع إلاّ بإتباع النظام القرآني، ولا يمكن كشف هذا النظام الداخلي إلاّ من خلال استيعاب علوم التنزيل وعلوم الترتيل، وعلوم التدوين، وعلوم التأويل، وكذا علوم التدليل.

خامساً: إن هناك دعاوى كثيرةً لمنكري سماوية القرآن، ومنها إنكار كونه كلاماً معجزاً ومنها الادّعاء بتناقض آياته بعضها ببعض، أو القول بتاريخيته تارة أو تاريخانيته تارة أخرى، وهي دعاوى مستمرةٌ إلى اليوم بسبب ضعف الردود وهشاشتها، ولا سبيل إلى قطع دابر تلك الدعاوي من جذورها إلاّ سبيل

الكشف عن إعجاز القرآن وإظهار نظامه الداخلي، فتموت تلك الادعاءات في مهدها تلقائياً ويعترف الناس بعجزهم عن إدراك حدود النظام القرآني.

ب-مبادئ النظام القرآني:

لهذا النظام أسسٌ نظريةٌ هي بمثابة المبادئ الأولى له؛ فهي مثل البديهيات في العلوم الإسلامية الأخرى، ويمكن تلخيص هذه المبادئ الأولية في عناوين رئيسةٍ، هي:

المبدأ الأول: عظمة الخالق في كتابه بخلوه من أوجه الخطأ

فالله تعالى عظيم في كلامه كما هو عظيم في خلقه، فما الفارق بين الكلام والخلق ؟ فكما لا يرى الإنسان في خلق الرحمن من تفاوت وقصور، فكذلك كلامه تعالى يخلو من ذلك [36]، إن في سوره أو آياته، حروفه أو كلماته، من ناحية السياقات والمقامات.

المبدأ الثاني: نسبية وقصور العلم الإنساني

يؤمن هذا النظام أن الإنسان قاصرٌ عن الإحاطة بكلام الخالق قصوراً دائماً، ومعنى ذلك أنّه مهما بلغ من المعرفة بالقرآن فسيظلّ محتاجاً إلى النظر فيه والتفكّر في شأنه[37].

ولتوضيح ذلك: إن المتكلِّمَ إذا تكلّم عن شيءٍ ما فقد تكلّم ضمناً عن نفسه أيضاً، ولمّا كانت معرفة الله لا نهائية، فتبقى معرفة كلامه لا نهائية أيضاً.

وإذا كان ذلك يبدو مجرّد أمرٍ منطقيٍّ وحسب فإنّ كشف النظام القرآني سيجعل القارئ على ثقةٍ من صحّة هذا الأمر عملياً سواء أكان بحثه عن القرآن تأسيسا، أو عمله في القرآن تفصيلا، أو استعماله للقرآن العظيم توظيفا.

المبدأ الثالث: اختلاف الكلام الإلهي عن الكلام البشري

كانت المزاعم قديما أن محمدا هو من جاء بالقرآن الكريم، فكان الرد على تلك الإدعاءات قد اضطلع به عدول هذه الأمة، أما اليوم في عصر العلم والعالمية، والحداثة وما بعدها، فمكامن الدس أدهى وأمر؛ فها هو أركون ينطلق من ملاحظة منهجية بخصوص التعامل السائد مع النص القرآني، فهو يعتبر أن المسلمين يستهلكون القرآن في حياتهم اليومية، ولا يخضعونه للدراسة والتفحص الألسني[38]، ويشرح أهمية الدرس اللساني بقوله: "إن التحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا، يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (أو يتولد) من خلالها، وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضا رهانات ابستمولوجية[39]، فهي تتيح لنا... أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين الخطاب القرآني"[40]، ومن بين النتائج التي نجنيها من خلال هذه القراءة الانفعال الروحي والجمال الأخلاقي ومتعة النص المقروء واكتشاف قيم الحق والخير والجمال[41]. حقا إنه لأمر عجاب، وكأن الكلام الإلهي مثل الكلام البشري، وهذا قصور في النظر بيانه كالآتي:

أولاً: إن الغاية التي سعى إليها أركون هي غاية مفاهيمية تصورية، لا مفاهيم منفهمة، تنطلق من اللفظ القرآني ومن نظامه، فهو لا يبحث عن المعنى، إنما همه البحث عن التصور.

ثانياً: إن الخطاب القرآني عنده ليس جزءا من النظام القرآني كلّه، فهو ليس متّسقا ولا منسجما بعضه مع بعض، وهذا ما يناقض وحدة الخطاب التي لا يجحدها إلا مكابر(42).

ثالثاً: كل معنى قرآني لا بد أن يتصف بخاصية الانفهام في مجال النظام، وتقوم هذه الخاصية في كون مدلول المفهوم كما تبين سابقا ينبغي أن يفهم من لفظه المستعمل له على مقتضى الانتساب إلى مجال هذا النظام القرآني، ولا سبيل لجعل اللفظ يحمل هذا الانتساب النظامي إلا بحفظ سياقاته ومقاماته.

المبدأ الرابع: بيان القرآن ووضوحه

يؤمن النظام بأنّ القرآن مبيّنٌ لكلِّ شيءٍ ومبيّنٌ لذاته(43)؛ فأمّا كونه تبيانٌ لكلّ شيء معلومٌ من النصّ القرآني نفسه: ﴿**وَنَزَّلنا عَلَيكَ الكِتابَ تبياناً لكلِّ شيءٍ**﴾ «**النحل 89**»

ومع ذلك فهو يطبّق قواعده على الآية ليبرهن أن المقصود بـ (كلَّ شيء) فيها هو (كلّ شيءٍ) فعلاً، وليس كما قال بعض المفسّرين من أنه للمبالغة بحسب الكيفية لا الكمية من أمور الدين(44).

وأمّا كونه مبيّنٌ لذاته فيعتمد على ثلاثة أسسٍ هي:

الأساس الأول: إن اللغة القرآنية هي التي ورثت نظامه صفة البيان، فكل شيء نزلت عليه هذه الصور والرموز يصير متشكلا على وفقها، فكلّ حرف من هذا النظام هو في حقيقته كنوزا رمزية، دالة على حقيقة معينة، فإن تآلفت تلك الحروف كانت كالشفرة الإلهية أبرقها إلى رسوله ﷺ الذي عنده مفتاحها(45)، وكل كلمة من هذا النظام تستحق في ذاتها وصفا أو أوصافا حتى ولو كانت خارج تركيب بعينه، ومن هذا المنطلق عدت المدارك الحسية مدارك قاصرة على بلوغ تلك المآرب، لاختلاف طبيعة تلك الأصول المحكومة بالقداسة، مع طبيعة المدارك المحكومة بالحسية، "لأنه كما أن الأحكام المفصلة في مجموع القرآن قد ترتسم في سورة إجمالا، وقد تتمثل سورة طويلة في قصيرة إشارة، وقد تندرج سورة قصيرة في آية رمزا، وقد تندمج آية في كلام واحد تلويحا، وقد يتداخل كلام في كلمة تلميحا.." (46).

الأساس الثاني: وردت في النصوص القرآنية صفةُ التبيين على مستوياتٍ منها:

أنّه (تبيانٌ لكلّ شيء) قال الله تعالى: ﴿**ولكنْ جعلناهُ نوراً نهدي بهِ منْ نشاءُ مِنْ عِبادنا**﴾ «**الشورى، آية 52**».

أنّه (قرآنٌ مبينٌ) أي مبينٌ بنفسه.

وهو على مستوى الآيات (آياتٌ بيّناتٌ) أي بنفسها.

وكلّ تلك المستويات سواء على مستوى القرآن، أو على مستوى آياته، تدلّ على سريان النظام المحكم في جميع الأجزاء، بداية بالحرف وانتهاءً بالسورة.

الأساس الثالث: إن المسلمين قد أجمعوا وأقروا للقرآن اتصافه بصفتين كان قد وصف هو بهما نفسه، الأولى أنّه كتابٌ للهداية والثانية أنّه كتابٌ مُعجِزٌ.

واجتماع الصفتين يحتّمُ أن يكون مبيّناً لذاته، بل انفراد كلٍّ منهما يحتّم ذلك، إذ لو كان مُبهماً لفقد القدرة على الهداية، فلا بدّ أن يكون (مبيّناً) وآياته (بيّنات)، وإذا لم يكن مبيّناً لذاته كان خلواً من أي نظامٍ فيسقط الإعجاز، إذ أن فاقد النظام لا يكون مُعجِزاً قال الله تعالى: ﴿**ولكنْ جعلناهُ نوراً نهدي بهِ منْ نشاءُ مِنْ عِبادنا** ﴾ "**الشورى، آية 52**"

فالقرآن الكريم مثله مثل النور، يمكنك أن ترى به الحقائق، فهو مرئيٌّ بذاته لا يحتاج إلى وسيلةٍ لرؤيته، لأنه مبين لنفسه ومبين لغيره.

وكلّ مستويات البيان والتبيين -كما ذكر سابقا- كما جاء ذكرها في القرآن الكريم، سواء على مستوى الكل القرآني أو على مستوى آياته، تدلّ على سريان النظام المحكم في نظمه، لأن إعجازه لا يرتد إلى مواضعات اللغة فقط، بل يرتد-إلى جانب ذلك- إلى المقدرة الخاصة للمتكلم-وهو المولى عز وجل في هذه الحالة- على صياغة اللغة وإعادة تشكيلها.

ستَحمل هذه الدعوة لمعرفة الواقع، وتلك المهمة لاكتشاف النظام القرآني، وعيا حضاريا يرقى على كل المظاهر الحضارية الراهنة في علاقات الإنسان بالمواضيع الكونية.

فما في العالم كله اليوم من منجزات حضارية، ليس سوى مقدمة لما سيأتي به الله على يد الحضارة الإسلامية الجديدة، التي تُولّد إنسانا لا ينظر إلى الماضي، ولكن يتطلع إلى المستقبل بمقومات جديدة ورؤى جديدة، وضمن منهجية كونية شاملة يجمع فيها بين القراءة بالله والقراءة بالقلم، وينفتح بكل قواه الإبداعية على حركة الحياة.

ولادة هذا الإنسان لا تأتي محكومة بمنهجية الصراع والأفق الضيّق الذي يختزل الإنسان ما بين حدي الميلاد والموت، وإنما تأتي محكومة بمقاصد الحق والسلام، بمقاصد العدل والمساواة والحرية، هذه المقاصد تجعل من ولادة هذا الإنسان ولادة متّسعة الأبعاد، ولادة قوية كقوة الكتاب نفسه، فهو ليس مجرد تحدٍّ إسلاميٍّ، وإنما هو بعث عالمي سيظهره الله على العالم كله، وتفجير لكافة الإمكانيات المتهيئة في عقل هذه الأمة عبر تفاعله مع الوحي والواقع.

الخلاصة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وبعد:

فلم يكن في نيتنا الذهاب بهذه الورقات إلى أكثر من تصور متواضع للمفارقة الإعجازية بين النظام القرآني والوعي العربي، وقد قمنا في هذا المجال بما استطعنا القيام به، والآن وقد تمت كتابة هذا البحث، نوجز في خاتمته أهم النتائج العامة له.

1- فهم المسلم القرآن في تلك الحقبة التاريخية ضمن خصائص تكوينه، لذلك لم يأت القرآن الكريم مكرسا لمثل تلك المفاهيم و الحالات العقلية.

2- إن منهج الفهم عند السلف رضي الله عنهم أجمعين تأسس على خاصيتين لازمتاه منذ البداية؛ الأولى هي الانطلاق من الألفاظ إلى المعاني، والثانية هي اهتمام أكبر بالجزئيات على حساب الكليّات.

3- تكريس التفكير انطلاقا من أصل هو منهج السلف في التعامل مع القرآن الكريم، ومهما يكن من أمر فهو محاولة لربط طرف بآخر، وتعليل ذلك الربط بنوع من التعليل.

4- اكتشاف المنهج القرآني هو البديل لمختلف الطروحات التأويلية التي انسجمت مع زمانها في التفكير، حيث يعتمد ذلك المنهج على رباعية تشكل إطارا لذلك المنهج.

قائمة المصادر والمراجع:

1) الألوسي، **روح المعاني**، (دار إحياء التراث العربي، بيروت،(د ت ط)).

2) باروت محمد جمال، الريسوني أحمد، **الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)**، (دار الفكر، دمشق ط1، 1420هـ- 2000م).
3) باقر الصدر محمد، **المدرسة القرآنية**، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1401هـ-1981م).
4) الباقلاني، **التقريب و الإرشاد**، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م).
5) بديع الزمان النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، (تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر، القاهرة، ط3، 2002م).
6) تيزيني طيب، البوطي محمد سعيد رمضان، **الإسلام و العصر تحديات و آفاق**، (دار الفكر، دمشق، ط2، 1420هـ-1999م).
7) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ط)، 1982م.
8) جودت سعيد، **إقرأ و ربك الأكرم**، (المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1990م).
9) الجويني عبد الملك، **الغياثي**،(ت/عبد العظيم الديب،مكتبة إمام الحرمين 2،ط2، 1401هـ).
10) حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، 1416ه 1996م).
11) حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية** www.uofislam.hostme.com/uofislam/behoth/behoth_quran/27/a1.
12) ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، **المقدمة**، (تصحيح و فهرسة أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية ،بيروت،ط2 ، 1417هـ- 1996م).
13) الدريني محمد فتحي، **دراسات و بحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، (دار قتيبة للطباعة، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م).
14) ابن رشد أبو الوليد، **فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة** فلسفة ابن رشد، (ت/ لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1402هـ-1982م).
15) الزحيلي وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، (دار الفكر ،سوريا،ط1، 1406هـ- 1986م).
16) السرخسي، **أصول السرخسي**، (ت/ أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، (د،ت،ط)).
17) السواح فراس، **مغامرة العقل الأولى**، (منشورات دار علاء الدين، بيروت،ط12، 2000م).

18) الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، (دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط)).
19) الطبري، **جامع البيان**، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م).
20) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1: 2006).
21) العبيدي خالد فائق، **المنظار الهندسي للقرآن الكريم**، (دار المسيرة، عمان، ط1، 1422هـ-2001م).
22) الغزَّالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ -1988م).
23) الغزَّالي، **المستصفى في علم الأصول**، (ت/ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م).
24) محمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ-1993م.
25) محمد حسين سلامة، **الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم**، (دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1423هـ-2002م).
26) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، (دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م).
27) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005م.
28) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة القاسم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002م.
29) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993م.
30) Gilmore George William, The Animistic Stage of culture-The case, - www.blackmask.com.

الهوامش

1- فراس السواح، **مغامرة العقل الأولى**، منشورات دار علاء الدين، بيروت، ط12، 2000م)، ص10.

2- Gilmore George William, The Animistic Stage of culture-The case-, www.blackmask.com.

3- طيب تيزيني ، محمد سعيد رمضان البوطي، **الإسلام و العصر تحديات و آفاق**، (دار الفكر، دمشق، ط2، 1420هـ-1999م)، ص 102.

4- محمد باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، (دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1401هـ- 1981م)، ص11 .

5- محمد جرير الطبري، **جامع البيان**، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ-1992م)، 89/1.

6- مثال مصطلحي الفهم والاجتهاد.

7- محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية**،(المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، 1416هـ 1996 م)،487/2.

8- المصدر نفسه، 88/1.

9- عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون، **المقدمة**، (تصحيح و فهرسة أبو عبد الله السعيد المندوه ،مؤسسة الكتب الثقافية ،بيروت،ط2 ، 1417هـ- 1996م) ، 123/2.

10- محمد جمال باروت ، أحمد الريسوني، **الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)**، (دار الفكر، دمشق ط1، 1420هـ- 2000م)، ص 76-77.

11- محمد جمال باروت ، أحمد الريسوني، **الاجتهاد (النص، الواقع، المصلحة)**، ص 76-77.

12- محمد عابد الجابري ، **بنية العقل العربي**، (دراسة تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1996م)، ص 22، 171.

13- يظن الباحث أن هذه التصنيفات (اللفظ، المعنى، الفرع، الأصل) ضرورية للامساك بشتات الموضوع و السيطرة عليه و عرضه عرضا منظما واضحا.

14- محمد جمال باروت، **المرجع السابق**، ص 76-77

15- التفكير الثنائي التقابلي هو تفكير جاء بعد التفكير التجزيئي و من أهم مميزاته اكتشافه للعلاقة بين الظاهرات في شكل قوانين جزئية أولية لا ترقى لتكون نظريات يجمعها ناظم معين ينظر: حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، www.uofislam.hostme.com/uofislam/behoth/behoth_quran/27/a19.

16 - السواح، **مغامرة العقل الأولى** ، ص10.

17 - الجواز يعني: «أن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو و أكبر مما هو» ابو الوليد ابن رشد، **فلسفة ابن رشد، 1-فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال،2- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، (ت/ لجنة إحياء التراث العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1402هـ-1982م)، ص 55.

18 - محمد فتحي الدريني، **دراسات و بحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، (دار قتيبة للطباعة، بيروت، ط1، 1408هـ-1988م)، 247/1.

19 - الجابري، **بنية العقل العربي**، ص 56.

20 - الباقلاني، **التقريب و الإرشاد**، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م)، 330/1.

21 - على خلاف بين الأصوليين و الفقهاء في مفهوم الحكم، فالحكم عند الأصوليين هو النصوص نفسها و عند الفقهاء هو الأثر الذي تقتضيه النصوص الشرعية، ينظر وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، (دار الفكر ،سوريا، ط1، 1406هـ- 1986م)، 41/1.

22 - الجابري، **المرجع السابق**، ص105

23 - عبد الملك الجويني، **الغياثي**، (ت/عبد العظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين 2، ط2، 1401هـ)، ص 467.

24 - المصدر نفسه، ص 476.

25 - الغزّالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1409هـ -1988م) ، ص15.

26 - الغزّالي، **المستصفى في علم الأصول**، (ت/ محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ-1997م)، 62/1.

27 - سعيد جودت، **إقرأ و ربك الأكرم**، (المطبعة العربية، غرداية، ط1، 1990م)، ص58.

28 - باقر الصدر، **المدرسة القرآنية**، ص23.

29 - أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، (دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت.ط))، 19/1.

30- أبو بكر محمد بن أحمد السرخسي، **أصول السرخسي**، (ت/ أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، (د،ت،ط))، 164/1 و ما بعدها، في تقسيمات اللفظ بحسب دلالته على المعنى و هذا بحسب ظهور المعنى و خفائه و مراتب الظهور و الخفاء.

31-كأبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب واجتهاداتهما.

32- حاج حمد، **العالمية الثانية**، 168/2-169.

33.حاج حمد، **منهجية القرآن المعرفية**، ص 62

34- طه عبد الرحمن، **روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1: 2006)، ص 75-85.

35- محمد أديب صالح، **تفسير النصوص**، (المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ-1993م)، 89/1.

36- الطبري، **جامع البيان**، 28/1.

37- محمد حسين سلامة، **الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم**، (دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 1423هـ-2002م)، ص11.

[38] - أركون محمد: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص 89.

[39] - الابستيمولوجيا لفظ مركب من لفظين: أحدهما ابيستما(epistemé) و هو العلم، والآخر لوغوس (logos) وهو النظرية أو الدراسة، فمعنى الابستيمولوجيا إذن نظرية العلوم أو فلسفة العلوم، أي دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها، دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي، وقيمتها الموضوعية، ينظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، 33/1.

[40] أركون محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص35.

[41]- أركون محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة القاسم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2002م، ص 62.

42- خالد فائق العبيدي، **المنظار الهندسي للقرآن الكريم**، (دار المسيرة، عمان، ط1، 1422هـ-2001م)، ص99.

43- الطبري، **جامع البيان**، 29/1.

44- الألوسي، **روح المعاني**، (دار إحياء التراث العربي، بيروت،(د ت ط))، 215/14.

45- بديع الزمان النورسي، **إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز**، (تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، شركة سوزلر، القاهرة، ط3، 2002م)، ص 43.

46- المرجع نفسه، ص43.