مفهوم الوحي الديني وتحولات المعنى في الفكر العربي و الإسلامي المعاصر

أ.م.د. حسين عبد الزهرة الشيخ

كلية الآداب/ جامعة بغداد

The concept of religious revelation and transformations of meaning

: In contemporary Islamic thought

The modern era witnessed a radical transformation in the understanding and interpretation of the concept of revelation.The contemporary Islamic intellectual scene witnessed some bold and varied writings in the subtraction and the emergence of the critical spirit regarding the issue of Revelation and Prophecy, especially the writings of Hisham Jouait, Abdul Karim Sroush, Nasr Hamed Abu Zeid and Muhammad Mujtahd Al-Shabstari And others. In order to identify the views of these innovating thinkers and to clarify the face of innovation, we tried to present a comprehensive study of the concept of revelation in traditional Islamic thought, represented by the Ash'ari and Al-Aqsa scholars and the philosophers of Islam. The views of Abdulkarim Soroush, Nasr Hamed Abu Zeid, and Hisham Ja'ait to illustrate the transformations of meaning in the concept of revelation and its implications

المقدمة:

مما لاشك فيه ان عملية استقصاء الباحثين والكتاب لمعظم المفاهيم القديمة، ومحاولة إعادة دراستها على وفق ما استجد من بحوث ودراسات ومناهج هو أسلوب تميزت به الدراسات الحديثة والمعاصرة من أجل تقديم رؤية جديدة تنسجم مع التطور الحضاري والمعرفي. ويعد مفهوم الوحي من أبرز المفاهيم التي انشغل الباحثون المعاصرون في دراستها وفق المعطيات المعرفية المعاصرة . فقد تناول هؤلاء الباحثون مفهوم الوحي بأساليب ومعالجات شتى، حيث دافع المفكرون التقليديون عن المفهوم النمطي التقليدي للوحي، وبسبلهم الأسلوبية الخاصة. ولكن شهد العصر الحديث تحولاً جذرياً في فهم وتفسير مفهوم الوحي، حيث شهدت الساحة الفكرية الإسلامية المعاصرة بعض الكتابات ذات الجرأة والتنوع في الطرح، وبروز الروح النقدية فيما يتعلق بمسألة الوحي والنبوة لاسيما كتابات هشام جعيط، وعبدالكريم سروش، ونصر حامد ابو زيد، و محمد مجتهد الشبستري وآخرين، ومن أجل التعرف على آراء هؤلاء المفكرين المجددين، وبيان وجه التجديد، حاولنا أن نقدم دراسة وافية عن مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي التقليدي متمثلاً بعلم الكلام الأشعري والمعتزلي وفلاسفة الإسلام، ثم تبعنا ذلك بعرض مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي المعاصر متمثلاً بآراء عبدالكريم سروش، ونصر حامد ابو زيد، وهشام جعيط لبيان تحولات المعنى في مفهوم الوحي ودلالاته .

الوحي لغةً :

لفظة الوحي كما قيدها الخليل الفراهيدي (ت ١٧٥هـ) في أول معجم عربي أتت في اللغة من وحيَ ' يحيي' وحَيْاً أي : كتبَ يكْتُبُ كُتَبَاً ٠٠٠وأوحى الله إليه أي بَعَثَهُ، وأوحى إليه : أَلْهَمَهُ. فقولهُ تعالى: "وأَوْحَى ربَّكَ إلى النّحْلِ٠٠٠" [١] أي ألهَمَهَاْ. والوحي مصدر من الفعل (وحي) تبيّن فيه مساران : الفعل، والقول وهما في المفهوم الإسلامي اعتمدا الظّن والترجيح[٢]. وقد رأى اللغوي ابن فارس أبو الحسين (ت٣٩٥هـ) في كتابيه: الأول "معجم المقاييس"، والثاني "مجمل اللغة" ففي الأول: اعتمد تكوين لفظة الوحي، وتركيبها

الحرفي بعد ان ميز بين معتلها وصحيحها فقال: "الواو، والحاء، والحرف المعتل أصل يدل على إلقاء علمٍ في إخفاءٍ او غيره الى غي ذلك، فالوحي الإشارة، والوحي: الكتاب والرسالة، وكل ماألقيته الى غيرك حتى علَمَهُ، فهو وحي كيف كان"[٣]. وفي كتابه الثاني: يربط معنى الوحي : بالسرعة، وبالصوت، وبالاستصراخ لطلب العون والنصرة على شيء خارج عن قدرة احتمال البشر [٤]. أما الراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، فأصل الوحي عنده هو الإشارة السريعة، وقد غلبت على الوحي السرعة، ويسمى وحياً ويكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب وبإشارة بعض الجوارح[٥].

يقول الزمخشري (ت٥٣٨هـ) ومن أوحى اليه، و وحيت اليه، اذا كلمته عما تخفيه عن غيره، و وحى وحياً، ويقال الوحا، والوحا يعني الاستعجال، وتوحى أسرع [٦]. ورأى ابن منظور (ت٧١١هـ) أن لفظة الوحي، قد جاءت من اشتقاقين : ثلاثي، و مزيد . فأما الثلاثي فهو (وحي)، و وحى اليه، بمعنى : ومى . والرباعي : المزيد :أومى، فوحيّتُ إليه، وأوحيت إليه، إذ كلمته بما تخفيه عن غيره. واوحى الله إلى أنبيائه بذلك. فدلّ الوحي عند ابن منظور على : " الإشارة، والكتاب، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي "[٧]. اما ماجاء في القاموس المحيط فهو مقارب لهذه التعاريف، فالوحي : الإشارة، والكتابة، والمكتوب، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، ولكل ما ألقيته الى غيرك. والصوت يكون في الناس وغيرهم كالوحي والوحاة وأوحى إليه: بعثه وألهمه [٨].

الوحي اصطلاحاً :

للوحي عدة أوجه ذكرتها المصادر التقليدية: أما مفهوم الوحي عند علماء الدين من المفسرين، وفقهاء الشريعة، فلم يبعد عن المفهومات التي عرضتها، ومايمكن التعبير عنه بالمفهوم الاصطلاحي للوحي، الذي قرره جمهور المسلمين يعتمد تفسيرقوله تعالى: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إلى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ) النساء١٦٣. ففي تفسير ترتيب صحيح البخاري لابن بطّال(ت٤٩٩هـ) قال :" إنه تعالى أوحى الى محمد(ص) كما أوحى الى سائر الأنبياء(ع) قبله، وحي رسالة، لا وحي إلهام، لأن الوحي ينقسم على وجوه "[٩].

١- الرمز (فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا) مريم ١١.

٢- الوحي الشيطان او الوسوسة (يُوحِي بَعْضُهُمْ إلى بَعْضٍ زُخْرُفَ القَوْلِ غُرُورَا) الانعام ١١٢.

٣- الالهام و الالقاء في القلب، قذف الله في النفس ، وليس وحياً او نبوة[١٠](وَأَوْحَيْنَا إلى أُمِّ مُوسَى) القصص٧ ، اما البهائم او الحيوانات فيجعلها تحس بما ينفعها وما يضرها كما في قوله تعالى (وَأَوْحَى رَبُّكَ إلى النَّحْلِ) النحل ٦٨.

٤- الامر (التسخير)[١١] اذ كان الموحى اليه هي السماوات فذلك تسخير عندما يجعل السماء غير حي، ونطق عند جعله حياً وقوله تعالى (بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا) الزلزلة ٥.

٥- الخطاب : الكلام المباشر. تبليغ جبريل الرسول في صورة معينة [١٢]، دل عليه قوله تعالى (فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى)النجم ١٠.

٦- الارسال[١٣] كما في قوله تعالى (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ) النساء١٦٣.

٧- الاعلام [١٤] عن طريق الالهام دل عليه قوله (إِلاَّ وَحيًا) وسماع الكلام معاينة دَلَّ عليه قوله:(أَوْمن وَرَاء حِجَابٍ) الشورى٥١.

مفهوم الوحي في الفكر الكلامي :

إن ماقدره علماء الكلام من الأشاعرة والمعتزلة والإمامية فيبدو أن الفكرة بدأت عندهم عن كيفية نزول الوحي، واعتماداً على ماجاء في القرآن من آيات في ذلك، وبخاصة قوله تعالى :" وَمَاْكَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وحْيَاً أَوْ مِنْ وَرَاْءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُوْلاً فَيُوْحِي بإِذْنِهِ مَا يَشَاْءُ إِنَّهُ عليٌّ حَكِيم "الشورى٥١. فتباين علماء الكلام المسلمون في تحديد الوحي في تلك الآية . كيف يمكن ان يكون الله في مكان معين بذاته ، بدلالة قوله :" أُوْ مِنْ وراءِ حِجَاْبٍ ". لان المفهوم ، ماكان لبشر أن يكلمه الخالق الله إلا وأن يتم على ثلاثة إتجاهات : الاول : أن يكون كلامه وحياً، وهو مختلف فيه، والثاني : مِنْ وراءِ حِجَاْبٍ، وهو دلالة التحديد للمكان يحتجب به عن الأول ، والأخير، والثالث : يُرْسِلَ رَسُوْلاً، وله صلة بالأول . فالثاني ، يصح ويؤكد، إذا كان الله مختصاً بمكان بعينه، وذلك هو محل الفهم الذي اختلفوا فيه . حيث اللفظ، قد أوقع علماء الكلام بوهم لكون الدلائل العقلية والنقلية ترفض حدوث مكان لله جلَّ وعلا، وكذلك تمنع تمنعه من جهة محدودة من ذلك المكان، وإنما يمكن ان يدل اللفظ على مفهوم التأويل المجازي والتصوري للقدرة والتمكن. فرفض الامامية والمعتزلة مشاهدة الله، ورؤيته، وأكدّوا، إذا صحت مشاهدة الله ورؤيته لعُرف أنَّ الله يتكلم مع عبده ، ولتساوى الخالق والمخلوق في مسألة الخلق، وعندها يكون هناك اتجاه رابع، هو التجسيد الإلهي [١٥]. والظاهر أن الجوانب الحيية لنزول الوحي بعد تلك الاتجاهات الثلاثة تتمحور في اتجاهين. الأول: يخص النبي (ص) في تغير واقعه الإنساني الى واقع ملائكي، فيتساوى عندها في الخلق مع جبريل ملك الوحي. والثاني: أن الملك جبريل الوحي، تتغير سماته الى مصافي البشر، فيكون على هيأة رجل، فيتساوى في الخلق مع النبي (ص)[١٦].

لقد اختلفت اوجه تعبير النص القرآني وأسلوبه الكلامي، فيما قالت مجموعة من المفسرين، إن ملك الوحي جبريل (ع) تلقى النص عن الله لفظاً ومعنى، إذ هوفي اللوح المحفوظ، فأوكل به النبي محمد (ص) ورأت مجموعة ثانية، أن جبريل (ع) أخذ النص القرآني في معناه وصاغه بأسلوبه في ألفاظ عربية ، بما فسروه من قوله تعالى : " نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ " الشعراء(١٩٣-١٩٤)، إذ ينزل الأمر والوحي الى العالم الملائكي الذي مثله جبريل، من لُدن علام الغيوب ليتم تبليغه الى النبي (ص) ، وقالت طائفة ثالثة : إن جبريل قرأ على النبي (ص)، المعنى القرآني، فاستقر في ذاكرته، وعَبّر عن معانيه باللغة العربية، وهذا قد يدل على أن الأسلوب القرآني يعود الى النبي (ص) [١٧]. ولقد كانت ظاهرة الوحي منذ بزوغ فجر

النبوة الى اليوم مشكلة فكرية، واعتقادية يصعب استيعابها، وفهمها ولاسيما في علم الأشاعرة، من أنَّ الله متكلم، فيصح ما يوصف به، مع أنَّ أهل الأعتزال يرون أنَّ كلام الله صفة قديمة، عَبّرَ بها بحروف ما جاء في القرآن، وبالأصوات التي رآها [١٨] . ورأى الأمامية أنّ الكلام الإلهي الى النبي يأتي وحياً، أي إلقاءً مباشراً في نفس النبيّ، أو من وراء حجاب، أو بواسطة ملك مرسل [١٩]. وبذلك يتضح رأي علماء الكلام بأهم فرقها في مسألة الوحي .

الوحي بوصفه مفهوماً فلسفياً :

عالج الفلاسفة المسلمون مسألة الوحي انطلاقاً من هاجس التوفيق بين النقل والعقل، وتأكيد وجود معرفة مشروعة خارج مجال النقل، ولعل أهم ما قيل في هذا المجال هو نظرية الفيض التي نادى بها الفارابي، والتي مفادها أنه اذا استطاع الواحد من الناس الارتفاع بمستوى عقله عن طريق النظر، والتجريد الى أعلى درجة، فإنه يستطيع الأتصال بالعقل الأول بتوسط العقل العاشر المدبر لما تحت فلك القمر. ويسمى العقل الفعال واهب الصور المعقولة. ومرتبته مرتبة الملك جبريل في الخطاب الديني، ومن الاتصال عبر العقل العاشر يتلقى الإنسان المعرفة الحقيقية بالله والطبيعة والإنسان. إما على شكل معرفة نظرية برهانية وهذا هو الفيلسوف. وإما على شكل مثالات وصور بيانية وهذا هو النبي الذي يوحى إليه.[٢٠] ويكون الفرق بين الفيلسوف والنبي، بحسب هذا التصور، أن الفيلسوف يرقى الى مرتبة الاتصال بواسطة المعرفة الواسعة، والنظر الدقيق المبني على التجريد والاستدلال، فيكون علمه علماً اكتسابياً. بينما يبلغ النبي هذه المرتبة بفضل ما أوتي من خيال قوي ونافذ يصل اليها عندما تتحرر القوة المتخيلة في الإنسان من تأثير زميلاتها الأخرى (الحسية، والشهوانية، والغضبية، والنزوعية، والعاقلة) وتتفرد بنفسها. فإذا كانت القوة المتخيلة في إنسان ما قوية وكاملة، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا مستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، أو يجعلها في خدمة القوة الناطقة، وكانت حالها هذه في وقت اليقضة مثل حالها وقت النوم. حينئذٍ يمكن لهذا الإنسان أن يتلقى في يقضته من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة، والمستقبلة أو محاكاتها بالمحسوسات. كما يتلقى محاكيات المعقولات المفارقة(للمادة)، وسائر الموجودات الشريفة (العقول الملائكة) ويراها. فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلهية، ويكون هذا اكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة. إنها مرتبة النبوة حسب الفارابي(ت٣٣٩هـ) وابن سينا(ت٤٢٧هـ). [٢١] بهذا فالوحي فيض من العقل الفعال، وما يمكن نسبته إلى الله في هذا الوحي ليس الكلام، بل ضرب من التفهيم تتجلى له من خلال الذوات المجردة والحقائق، والتي قد يتمثلها النبي أصواتاً منتظمة (كلاماً)، إلا أنها تندرج في باب تمثل المعقول في المحسوس. وهذا يجعل نظرية الفلاسفة في الوحي تختلف عن نظريات علماء الكلام. حيث يرى علماء الكلام كلام الوحي منبثقاً عن الله مباشرة. في حين يرى الفلاسفة ، ووفاء منهم لنظام العلية الذي يحكم العالم والترتيب الوجودي فيه، أن الوحي فيض مباشر من العقل الفعال الذي يعلو العقل البشري (المستفاد) بدرجة.

هذا تصور شمولي للوحي فيما مايراه والفارابي وابن سينا، ونجد هنالك التقاء فيما ذهبا اليه في هذه المسألة وإن لم يعدم الاختلاف بينهما. أما ابن رشد (ت ٥٩٥هـ – ١١٩٨م) فيتخذ من البحث في الكلام الإلهي مدخلاً الى فهم الوحي وتحديده . ففي بحثه في إثبات صفة الكلام لله تعالى يرى أن إثبات تلك الصفة يكون " من قيام صفة العلم به وصفة القدرة على الاختراع " [٢٢] ثم يلتفت من ذلك الى الكلام من حيث دلالة قيام المتكلم به فيحدده بأنه : " ليس أكثر من يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه وذلك فعل من جملة أفعال الفاعل "[٢٣]. ولقيام فعل المتكلم في المفعول المخلوق يشترط أن يكون ذلك بواسطة اللفظ ، إلا أن هذه الواسطة لايشترط أن تكون لفظاً مخلوقاً له، بل إن لذلك عند ابن رشد وجوهاً عدة [٢٤]: فقد يكون بواسطة ملك، وقد يكون وحياً، أي بغير واسطة لفظ يخلقه بل يفعل فعلاً في السامع ينكشف له به ذلك المعنى . وقد يكون ذلك بواسطة لفظ يخلقه الله في سمع المختص بتكليمه سبحانه . وابن رشد يجعل هذه الاحتمالات مستمدة من آية الشورى في قوله تعالى : " ومَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاء حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ "الشورى ٥١، وهو يستفيد من الآية تحديداً لكل تلك الصور والوسائل للوحي والتكليم كالآتي [٢٥] : فالوحي هو الصورة الأولى وتحديده عند ابن رشد أنه ما انعدمت فيه الواسطة : وهي اللفظ المخلوق، ويكون هذا الوحي بانكشاف المعنى بواسطة فعل يفعله في المخاطب . ويمثل لهذا بقوله تعالى : " فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى " النجم :٩-١٠ أما التكليم من وراء حجاب فهو الكلام الكائن بواسطة هي : ألفاظ يخلقها الله تعالى في نفس الذي اصطفاه لكلامه ، وهذا هو (الكلام الحقيقي) والذي خص به موسى عليه السلام في قوله تعالى : " وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا " النساء ١٦٤. وأما إرسال الرسول فهو هذا التكليم نفسه إلا أن الواسطة هنا هي الملك . ويورد صورة أخرى هي : ما يكون للعلماء وهم ورثة الأنبياء هي كلامه تعالى بما يلقيه إلى العلماء بواسطة البراهين التي يدركونها من خلال ما في بدائع الصنعة والنظام .

ومما يلاحظ على فلسفة ابن رشد في الوحي حضور اللغة القرآنية (المفهوم القرآني) الظاهر، والقرب من التفسير الإسلامي العام للوحي استعانة بمدلول (الآية٥١) من سورة الشورى وهذا مايتسق مع محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين وقد طغت على فلسفته عموماً. بينما تفسير الفارابي وابن سينا للوحي، أقرب الى التفسير النفسي في تلقي المعرفة، الذي يشير الى اكتمال القوة المتخيلة القادرة على الاتصال بالعقل الفعال، في مقابل القوة الناطقة التي يملكها الفلاسفة، حيث تبدو معرفة الأنبياء كأنها معرفة غامضة ورمزية، في حين تبدو معرفة الفلاسفة معرفة مباشرة (برهانية) وواضحة.

الوحي في الفكر الإسلامي المعاصر:

بعد ان بينا مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي التقليدي نحاول في الصفحات التالية تتبع تحول معنى مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال مجموعة من المفكرين المجددين الذين استطاعوا ان يعيدوا قراءة مفهوم الوحي قراءة معاصرة تعتمد المناهج المعاصرة وتوظيفها في الفهم والتفسير .

أولاً : عبدالكريم سروش - الوحي بوصفه خيالاً نبوياً: يعد عبدالكريم سروش احد أبرز المفكرين المجددين، فسروش ينظر الى مفهوم الوحي نظرة تختلف جذرياً عن الرؤية التقليدية، وهذه الرؤية السروشية هي إكمال لمشروعه في نقد الفكر الديني التقليدي، أبتداءً من المعرفة الدينية وتحديداً المعرفة الفقهية . وعلى الرغم من انه ينحى منحى عرفانياً إلا أنه يبعد عن دائرة الفكر الديني كل مفهوم ميتافيزيقي خارج حدود العقلانية، وهذا في مايختص كذلك بمفهوم الوحي . وهذا التفسير جاء من تبني سروش للمناهج الغربية وتوظيفها في تفسير القضايا والمفاهيم اللاهوتية، وتحديداً الدين الإسلامي ، لذلك يعتقد سروش ان الوحي نابع من تجربة دينية، حيث يرى النبي وكان شخصاً يحدثه في أذنه وقلبه بمضمون الرسالة السماوية، وبالتالي ان هذا الحديث الألهي هو من باطن النبي، مما يضيء الاطمئنان القلبي والشجاعة الفائقة التي تدفعه الى تحمل جميع ما يتعرض هذا الاعتقاد، يقول سروش " ان مقوم النبوة ورصيدها الوحيد هو الوحي او التجربة الدينية كما يسمى اليوم، في هذه التجربة يرى الرسول كان شخصاً يأتيه فيلقنه رسالة و اوامر يمليها على اذنه وقلبه، ويكلفه بابلاغها للبشر، ويتيقن النبي من صحة هذه الرسالة والأوامر ، ويطمئن اليها، ويتشجع عليها، الى درجة تجعله مستعداً لإداء واجبه الملقى على عاتقه " [٢٦]. وهذه التجارب سواء كانت من داخل الإنسان، او نابعة من الكشف الباطني، لايعني انها غير إلهية او غير مؤيدة بتأييد الله، ولا تنافي مقولة الوحي، يقول سروش : " سواء قلنا ان مَلَكاً القى في روعه هذا الكلام، أو أن النبي نفسه وجد هذه الخصوصية ، فكل هذه المور تؤكد ان النبي يتحرك من موقع التأييد الألهي والهداية الربانية، والكلام الذي يجري على لسانه كلام مدروس وبإشراق الهداية السماوية فأنا لا اتصور وجود مشكلة في هذا الكلام " [٢٧]. فالوحي او التجارب الدينية تضفي على الأنبياء شخصية جديدة ويكشف النبي من هذه التجارب معلومات جديدة فيقول سروش : " عندما ينال النبي مرتبة الكشف، فأنه سيمتلك شخصية جديدة، بحيث يرى الواقع بشكل جديد، ويدرك حقائق الأمور الموجودة في العالم ويتحدث للناس عنها ولا إشكال أن النبي عندما يتحدث عن شيء فانه يتحدث معه "[٢٨]. لكن هذا الكلام الذي يحصل عليه النبي من خلال التجارب الباطنية الكشفية كالعبارات والمفاهيم، بل ان هذا الوحي الباطني ينتج عنه مواضيع او مضامين، وان النبي هو الذي يقوم بإلباس هذه المواضيع او المضامين لباس بيئته وثقافته، ولهذا اعتبر سروش ان النبي هو نتاج الوحي، او أن الوحي تابع للنبي فيقول : " أن هذا الإلهام (الوحي)، ينبثق من نفس النبي ونفس كل شخص الهية الإ ان النبي يختلف عن سائر الأشخاص ، ذلك انه ادرك الهية هذه النفس، ويخرج ما بالقوة الى ما بالفعل وقد اتحدت نفسه مع الله " وفق تعبير سروش [٢٩].

وهذا الاتحاد المعنوي مع الله لا يعني صيرورة النبي إلهاً، وهذا الاتحاد محدود بحدود النبي ومحتواه البشري وليس بما لله من سعة مطلقة في الابعاد، فيصبح اولياء لله من القرب الى الله والفناء فيه في درجة يغدو كلامهم عين الله وامرهم ونهيهم، وحبهم ، وبغضهم، عين أمر الله ، ونهيه ، وحبه، وبغضه [٣٠]. لذلك يكون النبي هو موجد للوحي لأنه بحد ذاته هو المعجزة الإلهية ومن ثم ان كل ماينتج عن المعجزة فهو معجزة، وهذا المقصد من إعجاز القرآن، اي أن الكتاب السماوي اكتسب اعجازه من النبي وليس هو بحد ذاته معجزة حسب رؤية سروش فيقول مبيناً ذلك المعنى " فالذي كان معجزة هو شخص محمد، أما القرآن فقد

اكتسب اعجازه من اعجاز محمد ، ... لقد كانت هذه الشخصية البديعة، بما لها من قلب يقظ، وعين واعية، وذهن متوقد، من صنع الله، واما سائر الأمور الاخرى فهي من صنع هذه الشخصية، وتابعة لكشفه وابداعه، لقد كان محمد كتاباً سطره الله، وحيناً كان محمد يقرأ كتاب وجوده كان يترجم هذا الوجود قرآناً، ومن هنا كان القرآن كتاب الله، كما خلق الله النحل، فأنتج النحل العسل، فكان العسل نتاج ذلك الوحي"[٣١]. ومن ثم نجد ان الوحي لم يأت بتعاليم وقيم ولغة غريبة عن بيئة ولغة وعادات النبي وغير ذلك، فالنبي بما يملكه من شخصية نقية وطاهرة وتقية ايضاً، وفي ضوء مايتضح من معنى الكلام الذي قلته من ان الوحي تابع للنبي اي انه متناسب مع شخصية النبي و متناسب مع كلمات النبي، ومتناسب مع محيط النبي، ومتناسب مع الحوادث الواقعة في زمان النبي وغير ذلك [٣٢].

نرى ان الإنسان في النصوص الدينية مرتبط بالطبيعة وتدعو الإنسان الى التحكم بهذه الطبيعة والاستفادة من الحوادث التى تطرأ على حياة الانسان لأغراض أخروية لا لامور دنيوية كما يقول اقبال الاهوري " ان النصوص تعنى بالطبيعة، فهذه ليست شيئاً أكثر من الاعتراف بأن الإنسان يمت بصلة الى الطبيعة، وهذه الصلة بوصفها وسيلة محكمة للتحكم في قوى الطبيعة، ينبغي ان تستخدم لا لرغبة جامحة في التحكم، بل لغرض انبل يؤدي الى تحرر حركة الحياة الروحية في رقيها وتساميها "[٣٣]. وهذه غاية سعى الأنبياء، لكي يصلوا البشرية الى هذه المكانة المتعالية، من خلال بسط تجاربهم النبوية، فإن تجلي الله مستمر، وغير محدود بفئة محددة من الخلق وهذا مراد انبيائه من رسالاتهم يقول سروش " ان التجارب النبوية مستمرة وباقية، في مجمل الصيرورة التاريخية في المجتمع البشري، لأن تجليات الله لا تنفذ، ولايمكن القول ان الله تعالى تجلى لنبي الإسلام ثم اوصد باب التجلي على نفسه، فالتجلى الإلهي مستمر، وكل انسان يتنعم، ويحظى بهذا التجلي بمقدار ظرفيته "[٣٤].

ولكن لايعني سروش ان كل من دخل التجربة الدينية حصل على النبوة، فالتجربة الدينية بحد ذاتها لاتجعل من انسان نبياً بمجرد رؤية الملكوت، او عالم الشهادة فيقول " ان ثمة في النبوة، مهمة، وابتعاث الى الناس لا يتوفر في تجارب العرفاء وهي مهمة تنتهي بالنبي الخاتم، الإ ان أصل التجربة، والمكاشفة يبقى ممكن الحصول "[٣٥]. وختم النبوة كون النبي في تجربته الدينية وصل الى مرحلة الكشف التام، وهذا يعتقد به سروش بأنه لايمكن ان يأتي عارف او نبي من بعده يصل الى مرحلة الكشف الإلهي الذي ارتقى في معارجه النبي الأكرم فيقول " ان كشفه (النبي) يمثل الكشف التام، بمعنى انه خالص وغير ملوث، حيث تنكشف للنبي اسرار الواقع من موقع الوضوح في الرؤية. وربما يحصل مثل هذا الكشف للاخرين، غاية الأمر ان كشفهم ناقص وغير تام وضبابي "[٣٦] . بمعنى ان النبي وصل في مرحلة الكشف الى ختم المراتب بأسرها ولاتوجد فوقها مرتبة اعلى .

ويتضح من كلام سروش ان التجارب الدينية غير محصورة بالانبياء دون سواهم ، بل من الممكن ان يحصل عليها اي انسان بشرط ان يسير في طريق الأنبياء، كما عبر سروش في ذلك بقوله : " معلوم ان

التجارب الدينية ذات أنواع كثيرة، فربما يرتقي العارف في معراج المعرفة ويكشف لطائف معنوية مهمة ... وهذه كلها من التجارب العرفانية، ولكن التجربة النبوية أكثر من ذلك، فهي تجربة متعدية في ما تفرضه على الآخرين من تكاليف وأعمال ... وهذه الحقيقة هي التي تمنح النبي الحق في التصرف بنفوس الناس، واموالهم، وعقائدهم ودنياهم "[٣٧].

بمعنى ان الانبياء لايقفون أسرى تجاربهم، ولايشغلهم النعم بها، وان توحي بنوع من الأنا، وحب الذات، والابتعاد عن دورهم الإنساني، والتبليغي، وهذا ماقصده سروش بالمتعدية كونها لاتقتصر على نفس المجرب، بل تتعدى هذه التجربه الى الآخرين، وغاية الأنبياء دخول الآخرين في تجاربهم، لبسط تجاربهم وهذا البسط هو دوام الدين، واستمراريته، وبخلاف جميع اصحاب التجارب الذوقية الذين يلهيهم التنعم الكشفي عن الالتفات الى ازيد من أنفسهم المجربة . وبالتالي يعتقد سروش أن الدين هو نتاج هذه التجارب الدينية والتي تعد جوهر الدين، فضلاً عن أنها تمثل حالة وجودية يمر بها النبي فتمتلك كل كينونته و وجدانه، ولذلك ان كل محاولة لترجمة هذه التجارب هي لاتمثل او لا تجسد هذه التجربة الدينية، وبالتالي ان محاولة ترجمة هذه التجارب تعد من عرضيات الدين، وليس من جوهره. وهذه التجارب تمثل جوهر الدين، والتي يتحرك الأنبياء على ايجاد قشرة وصدف من الفقه، والأخلاق حول هذه الجوهرة، ليصونها من يد التلاعب، وعدوان الجهلاء، والأغيار لكي يوصلها الى اهلها حسب تعبير سروش[٣٨]. فالوحي محدود بحدوده الأربعة وهي التاريخية، واللسانية، والاجتماعية، والجسمانية والتي تعد اساسية لفهم الخطاب الوحياني بين المخاطب والمخاطبين . ويستشهد سروش بذلك على ان الوحي خاضع لهذه الحدود ويتقيد بها. مبيناً ان الشخص الذي يسأل النبي، او يتهم البعض زوجة النبي او يقوم البعض بإشعال نار الفتنة والحرب ، او يتهم اليهود والمشركون النبي بتهمة الجنون ... كل هذه الأمور انعكست على جو الآيات القرآنية وكلمات النبي، فلو ان النبي استمر في حياته وكان له من العمر اكثر مما واجه من الحوادث والتحديات اكثر مما وقع، فمن الطبيعي ان تزداد ممارساته ومواجهاته للحوادث، وهذا يعني ان القرآن كان بإمكانه ان يكون اكثر في حجمه من هذا القرآن الموجود [٣٩]. نحن نرفض هذا الرأي، فالقرآن جمعه النبي(ص) في حياته وقبل وفاته ودققه ورتبه وليس فيه زيادة أو نقصان، فليس من المعقول أن تكون هناك زيادة في القرآن بحسب عُمر النبي، فلو عاش النبي(ص) أكثر لكانت هناك زيادة في القرآن!!! فالله يعلم متى يموت النبي (ص) ويعلم أن هذا القرآن كامل غير قابل للزيادة أو النقصان.

وهذا لايعني ان هذه الحوادث والظروف الاجتماعية والبيئية التي طرأت على حياة النبي ان تجعل الدين أمراً بشرياً، او أن تجرده من مضمونه او جوهره المقدس، على العكس من ذلك فهذه جميعها مقبولة لأنها صدرت من النبي المؤيد بتأييد الله، يقول سروش: "ان الدين يمثل مجموعة مواقف النبي بتدرجها وتاريخيتها، وهي جميعاً مقبولة لأنها صدرت عنه وهو الممثل للوحي ذاته ويحظى بدعم من الله، وفي ضوء ذلك يقدم الإنسان الإلهي ديناً ينطوي على بعدين بشري ولهي في آن واحد"[٤٠].

فليس هنالك نصوص وحيانية نزلت مرة واحدة على النبي فهذه النصوص هي نتيجة اتحاد الداخل بالخارج او الذاتي بالعرضي ومتناسب مع البيئة الاجتماعية وسلوكيات ذلك المجتمع وهذه الحوادث لها ايضاً دور في تكوين الدين، فيقول سروش: "ان القرآن نزل بالتدريج وبالتناسب مع سلوكيات الناس وممارساتهم ويمثل اجابة للمسائل والحوادث الواقعية في عين حفظ روح الخطاب الإلهي في مضمونه، اي أن هذه الحوادث والوقائع لها نصيب في تكوين الإسلام "(٤١).

وكما اسلفنا تعد جميع هذه الحدود من عرضيات الدين وهي متغيرة بتغير الحوادث والزمان والمكان والبيئة، فسروش قسم الدين الى ذاتي وعرضي لكي يحفظ جوهر الدين، فالكلام الإلهي ذات بطون، وكلما نخلع قشرة فأننا سنواجه قشرة اخرى، وهذا التعدد في القشور هو الذي يمنح الكلام طراوته وخلوده، فيقول سروش : " ان رأسمال الأديان الألهية كامن في تلك البيانات النافذة، والمفتحة للقلوب، والمليئة بالمحتوى والمتسمة بالأبدية ذلك انها تحمل لكل شخص مضموناً جديداً ولولا ذلك لتلاشت هذه البيانات وانتهت بسرعة ولأدى الأمر بها الى الفناء والزوال "(٤٢).

فالأحكام الدينية لاتتكلم عن الواقع في كل العصور، بل هي جاءت وفق حدود وتاريخ ذلك العصر يقول سروش : " في مكة كان النبي منذراً مكلفاً بتهديم المعتقدات السابقة، لذلك كان بحاجة الى نداءات نافذة مقطعة ٠٠٠ ومواقف عقيدية صارمة، بينما كان العهد المدني عهد بناء وتبليغ واستقرار الحياة الدينية، لذا برزت الحاجة الى التقنين والشروح المبسوطة المفصلة، وكانت وطأة الوحي والتجربة الدينية قد خفت كما المعنى على الرسول، لهذا اختلف شكل الرسالة عما كان عليه في العهد المكي "(٤٣).

وكل هذه التشريعات مشروطة ومقيدة بالاحوال والمقتضيات الروحية، والاجتماعية، والجغرافية، والتاريخية لقوم من الاقوام. بحيث لو تبدلت تلك الظروف والحالات الى ظروف وحالات اخرى، فأن تلك الآداب والأحكام والمقررات ستتغير وتتبدل الى شيء آخر وتتخذ لنفسها صيغة وهيئة اخرى . لذا أقر سروش بإن لغة الخطاب الديني، وكذلك ثقافة العرب، والتصورات والتصديقات والنظريات والمفاهيم التي استفاد منها الشارع في بيان احكامه وتعاليمه، وكذلك الحوادث التاريخية المذكورة في الكتاب والسنة وأسئلة المؤمنين والمخالفين واجوبتها الواردة في النصوص الدينية، واحكام الفقه والشرائع الدينية، وقدرة المخاطبين وسعة ادراكهم لمفاهيم الدين، جميع هذه القضايا هي من عرضيات الدين (٤٤). فعندما نريد نقل الذاتي من ثقافة معينة الى ثقافة اخرى ٠٠٠ لابد من تغطية الذات بثقافة جديدة وبدلاً من الثقافة السابقة، وإلا فإن التساهل في هذا الأمر يؤدي الى نقض الغرض وتضييع الذات (٤٥).

اذن ان الإسلام او اي دين آخر، هو دين بذاتياته لا بعرضياته، والمسلم هو الذي يجد نفسه ملزماً بالاعتقاد بالذاتيات فحسب. وان حفظ الدين في ميدان الحياة الاجتماعية، لا يعني حفظ الكل التقليدي له، بل بمعنى تحكيم الأصول القيمية للدين في مجمل الحياة الاجتماعية، والسياسية، للمسلمين ومايجري فيها من تحولات ومتغيرات (٤٦).

ثانياً : نصر حامد أبو زيد – الوحي بوصفه دلالة تاريخية: بالانتقال الى رأي مفكر معاصر آخر هو نصر حامد ابو زيد نرى انه يعد " الوحي " علم مستقل بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا، بل هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعاً، وهي مبادئ عقلية وطبيعية، شعورية و وجودية في آن واحد [٤٧]. يتضح هنا ان (ابو زيد) ينفي صفة الفوقية والقدسية عن الوحي ويرجعها الى الواقع . فالواقع عنده هو الأصل ولاسبيل الى اهداره. من الواقع تكوَّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته. ويعتقد ابو زيد ان مفهوم الوحي هو المفهوم المركزي للنص، وهو اسم يستوعب جميع الأسماء الأخرى للنص بوصفه دالاً في الثقافة سواء قبل تشكل النص ام بعد تشكله. فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآني. والاسم من جهة اخرى دال في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعاً من " الإعلام " [٤٨] . واذا كانت الدلالة المركزية للوحي هي "الإعلام" فإن من شرط الإعلام ان يكون خفياً سرياً . بعبارة أخرى ان يكون الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن اعلاماً – رسالة – خفياً سرياً. وإذا كان "الإعلام" لايتحقق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري ان يكون مفهوم الشفرة متضمناً في مفهوم الوحي، لابد ان تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل، اي بين طرفي عملية الاتصال/ الوحي[٤٩].

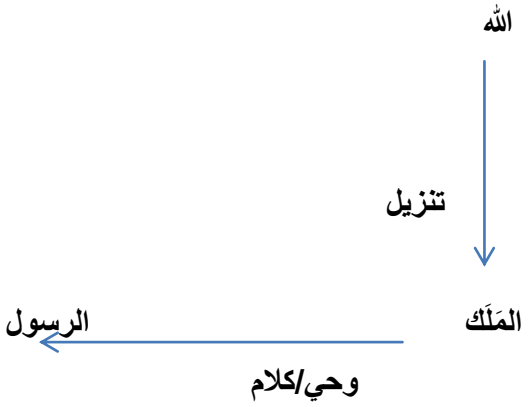
ويشير ابو زيد الى ان عملية الاتصال/ الوحي، كانت تتم بين طرفين ينتميان الى مرتبة وجودية واحدة كما حدث بين مريم وقومها، وزكريا وقومه، وان الشفرة التي استخدمت في عملية الاتصال كانت شفرة مفهومة ، اشارات لكلا الطرفين. ولكن الحديث عن الوحي في القرآن ينقلنا الى مجال أكثر تعقيداً حيث تكون عملية الاتصال / الوحي بين طرفين لاينتميان الى نفس المرتبة الوجودية. ومع ذلك فقد كان هذا المفهوم - الاتصال بين مراتب وجودية مختلفة – مفهوماً مألوفاً في الثقافة قبل الإسلام [٥٠]. ويرى ابو زيد ان عملية ارتباط ظاهرتي " الشعر والكهانة " بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية . فكيف كان يمكن للعربي ان يتقبل فكرة نزول مَلَك من السماء على بشر مثله مالم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه الفعلي والفكري. وهذا كله يؤكد – حسب (ابو زيد) – ان ظاهرة الوحي / القرآن لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع او تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها [٥١].

وبالعودة الى مايطرحه النص عن ذاته يعمل ابو زيد على الكشف عن خصوصية (الوحي القرآني) من حيث طبيعته الجوهرية في ضوء التمييز بين أنواع الوحي، إذ إن اتصال الله بالبشر – أو كلام الله للبشر – له طرائق محددة، عبر عنها النص ذاته على النحو التالي : " وما كانَ لبَشرٍ أن يكلّمهُ اللهِ الاّ وَحِيّاً أو من

وَراءِ حَجابٍ أو يُرسل رسوُلاً فيُوحي باذنه مايَشاءُ انه علي حكيم " . الشورى ٥١-٥٢ ففي ضوء هذا النص، يستدل ابو زيد على أن الوحي الألهي على ثلاث مراتب أو ثلاث طرائق. الأولى : إلهام، مثل الوحي الى أم موسى، والى النحل، والى الملائكة، وكل وحي يتميز بالخصوصية والسرية. والثانية : كلام الله للبشر الكلام من وراء حجاب وذلك كلامه لموسى من وراء حجاب، الشجرة والنار والجبل. والثالثة : الوحي عن طريق الرسول، فالإلهام بحسب اصطلاح العلماء " كلامٌ بدون قول، أو ... هو كلام بشفرة غير صوتيه بلغة غير اللغة الطبيعية " (٥٢).

وبما أنه اتصال الله تعالى بالبشر عن طريق نظام إشاري غير نظام اللغة الطبيعية، فهذا ينفي عنه صفة الكلام، ومن الضروري هنا الإشارة الى أن سياق الآيات التي ورد فيها الفعل " أوحى " أو " يوحي " دالاً على الاتصال غير اللغوي ، كقوله تعالى " وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ "سورة القصص ٧. وقوله تعالى " وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ".سورة النحل ٦٨ ويؤكد أن مضمون الوحي لم يكن يتضمن موقفاً اتصالياً تبادلياً بين المرسل والمستقبل، كما هو الأمر في حالة " الكلام من وراء الحجاب مع موسى "، بل كان المضمون يتضمن مجرد الأمر بالفعل، وتكون استجابة المستقبل للوحي مجرد تنفيذ الأمر، وتحقيق الفعل وهذا فارق اساسي بين موقف الاتصال غير القولي، وموقف الاتصال القولي في " الوحي " (٥٣).

وينتقل الخطاب التنظيري الى التعريف بحقيقة الطريقة الثانية من طرائق كلام الله للبشر : الكلام من وراء حجاب، وذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشجرة والنار والجبل كقوله تعالى " وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ" سورة الأعراف١٤٣ .في حين يشير الى الطريقة الثالثة من طرائق كلام الله للبشر هي الوحي غير المباشر عن طريق الرسول المَلَك الذي يوحي للمستقبل بإذن الله مايشاء. وهذه الطريقة كانت هي الطريقة التي تم بها إلقاء القرآن أو تنزيله. وعلى وفق ذلك يمكن أن نضع العلاقة على النحو التالي :(٥٤)



فمن الواضح أن صورة الاتصال كما يطرحها النص في الآية السابقة بالنسبة للقرآن، هي صورة الاتصال عبر وسيط هو الرسول المَلَك الذي اطلقت عليه الآية اسم الروح، لكن هذا التصور يترك مجال الفكر مفتوحاً في كيفية الاتصال بين الله والمَلَك والرسول ثانياً من حيث كيفية التلاقي مادمنا نعلم أن الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية. ولقد كانت هذه الأسئلة الحرجة محور علم من علوم القرآن هو (كيفية الإنزال ومعناه) وبالتالي فظاهرة الوحي او القرآن كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية آنذاك، فالعربي كان يدرك أن الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، لذلك فإنه لايستحيل عليه أن يصدق بمَلَك ينزل بكلام على بشرٍ. وعليه نفي ابو زيد أن يكون للعرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراض على ظاهرة الوحي ذاتها، إنما انصب الاعتراض – كما بينا في الصفحات السابقة – إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى اليه. ولذلك أيضاً يمكن ان نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد (القرآن) الى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانةً [٥٥]. وقد اشار ابو زيد الى علاقة التوتر التي نشأت بحكم السجال بين الوحي والشعر، رغم استنادها الى تصور ثقافي واحد فحواه امكانية الاتصال بين الإنسان، وكائنات فوق إنسانية وفقاً للقرآن كانت الجن تسترق أخبار السماء وتوحي بها الى الكهان، الذين على اساسها يوجهون البشر في حياتهم التجارية، والاجتماعية . وكان الشعراء يتلقون الوحي من " الجن " سكان "وادي عبقر" وهذا ادى الى ادخال حالة التوتر التي تتطلب التمييز بين الشعر والكهانة والسحر من جهة، وبين الوحي من جهة اخرى[٥٦].

ثالثاً : هشام جعيط – الوحي بوصفه دالاً نبوياً: اما هشام جعيط وهو من المفكرين الذين اتسمت كتاباتهم بالجرأة والتنوع، وبروز الروح النقدية خاصة في طروحاته المتعلقة بمسألة الوحي والنبوة . حيث تفتح اسئلة الفكر على قضايا واشكاليات نظرية وتاريخية وعقائدية، تكاد تكون غائبة عن الأسلوب النقدي، وتتميز قراءته بالفهم الفينومينولوجي، لذلك حاول جعيط تقديم رؤية فلسفية جديدة للوحي، ولابعاده الميتافيزيقية، ذات بعد فينومينولوجي محدد، من خلال قراءة فلسفية تزيح النقاب عن المطلق والوصول اليه، لمعرفة ابعاده الحقيقية. هنا جعل جعيط نفسه أمام خيار المزاوجة بين البعد الفلسفي، والنظرة التاريخية ، حتى يمكنه المرور لفهم الدين عبر تجليات المطلق في التاريخ. ويرى جعيط ان الدين يمكن ان يخرج من كبوته، ويعيد طرح الأسئلة من جديد، فبعدما أغرق كساءه الميثي، عليه ان يقبل التحدي، بعد إتمام البشرية من نضجها، بعد ان اصبحت على اعتاب مرحلة مختلفة تتقاطع مع الماضي بكل ابعاده، يطرح جعيط سؤالاً مهماً : كيف يمكن للدين وهو مرتبط بالماضي بكل تجلياته ان يقبله العقل الحديث، الذي يستند الى العلم والفلسفة والنقد التاريخي، والذي يرفض الأسس الأسطورية للدين ؟[٥٧].

ويدعو جعيط الى تأسيس رؤية نقدية قادرة على حل اشكاليات الفهم الديني، لكن عوائق كثيرة تحول دون ذلك، مفاده : ان المشكلة الأساسية في الفكر الديني ترتبط ارتباطاً مباشراً بإسلوب تعامله مع الماضي وتقديسه، مع تجاهل كل متطلبات الفكر الإنساني والحداثي . هذا ماسبب فشل كثير من المشاريع النهضوية

التي غابت عن تأسيس مقولات تجديدية قابلة للتطور [٥٨] . لاشك ان جعيط يرفض التعامل مع اللاهوت الديني، الذي ابتعد زمنياً عن مرحلة الوحي، ومرد ذلك الرفض الى اختلاف النظر في الواقع المعاش، والرغبة في إيجاد طريقة جديدة يتعامل فيها مع النص على ضوء التغيرات الحاصلة للفكر النقدي . لذا عد جعيط محنة العقل الإسلامي الآن تتمثل في فهم بنية الوحي الإسلامي، والذي يتماثل مع الفكر التقليدي الإيماني، والمشحون بأربعة عشر قرناً من التصديق، والسلطة الروحية [٥٩]. وتبعاً لهذه الرؤية، فإن معالجة مسألة الوحي على وفق قراءة جدية، لاتتحقق بالتأويلات، بقدر اكتشاف نظرة جديدة قادرة، ومناسبة للقضاء على هيمنة فكر الماضي على الحاضر متلمساً كبح نظامه المعرفي من التأثير على النقد المعاصر، بالاحتكام الى النصوص الدينية نفسها، ومحاولاً تقويض نظامها المعرفي من الداخل .

ان صورة الوحي الإسلامي الفعل الأساسي، والمعبر عن لحظة تاريخية قادرة على التوفيق بين أنماط من التفكير ذات طبيعة متعارضة، ومتناقضة وهي محاولة يتجذر فيها الحس الإنساني " الذي كان يتفهم في العالم البشري الواقعي حدس الحقيقة واللانهائية "[٦٠]. وان جعيط يرفض ان ينتصر لدين على آخر، وعلى مستويات المعرفة الدينية كافة. إن الدرس الأساسي الذي استخلصه جعيط من قراءته للأديان هو التفكير في ان كل دين يبلور مجموعة من الثوابت، ولايقدم نفسه بشكل صريح . علاوة على ذلك الحفاظ على القناعة والصدق الوحيد، ولاقتناع الباقي لمؤسسة، او مؤسسيه، بوصفه الخطاب الوحيد الذي يمنح العالم تماسكه . وبأنه على الطريق النبوي، وان خطابه التمويهي يخفي في باطنه صراعات الحقيقة، وتجاذباتها، وهو يرتبط، إن صح القول، بكل مشروع يستهدف النفاذ الى مجال العالم البشري عبر سلطة ما .

هذه الرؤية التي يريدها جعيط تبحث في ماهية النص الديني، ومعرفة الوحي بالخصوص، بوصفه أمراً قدسياً وروحانياً، بعيداً عن اي طابع آيديولوجي، والفكر المذهبي الشائع، وربما كان عليه تحرير التاريخ النبوي من القراءات السائدة، وبصورة تقبل النص المقدس على انه منتوج ثقافي قابل للحوار، لا المطابقة التي وضعها الفكر الديني التقليدي [٦١].

يشير جعيط الى ان كلمة " وحي " موجودة عديد المرات في القرآن لوصف ماهية الخطاب القرآني، وعلاقة الله بالنبي محمد (ص)، والإلهامات الموجهة الى الأنبياء من قبله. والقرآن هو نتيجة الوحي ومضمونه، وليس هو الوحي بذاته، إذ الوحي هو العملية التي تمّ بها التبليغ الى الرسول، والتجربة الفريدة التي عاشها [٦٢]. ولا يعير جعيط للكتابة التاريخية، والسيرة النبوية اي اهتمام في قراءته للنبوة، بل ظل اهتمامه في النص القرآني بوصفه وحده القادر على اعطاء معنى واضح عن النبي (ص) وتجربة الوحي ، يقول جعيط " والقرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح لانه يرمز الى ماهية الوحي، والظروف التي حفت ببدئه وتواصله ولايدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة "[٦٣]. ويقول كذلك " القرآن يتكلم الكثير عن ذاته ويدقق هويته ويتكلم عن الوحي كما يكشف لنا لحظة التجلّي، وهو يُسلّط أضواء قوية وقاطعة. فالقرآن ليس فقط وثيقة تاريخية بالنسبة للمؤرخ، والكلام المقدّس الحق بالنسبة للمؤمن، بل هو ما- يجب – أن –

يُنصَتَ إليه في الأساسي والجوهري " [٦٤]. لذلك رفض جعيط كل القناعات التاريخية، ومنها (قصة غار حراء) خلافاً لكل القناعات والمرويات الإسلامية، وحتى من سار على منهاجهم من المستشرقين، وشكك في قصة الغار، معتمداً القرآن كمرجع أساس، وذلك الرفض شكلّ استقطاباً في فهم جعيط لطبيعة الوحي والنبوة، مبعداً عن القصة التأثيرات اليهودية والنصرانية التي دخلت في تاريخ السيرة في قصة غار حراء، وهو يعرض إشكالية كيفية تلقي النبي محمد (ص) الوحي للمرة الأولى . إذ يرى جعيط ان اتصال الوحي بالنبي، وهو يتلو عليه (إقرأ)و(يا أيّها المدّثر)، تفيد إثبات نبوغ النبي، ولكنها لاتفسر حقيقة الاتصال الأول للوحي [٦٥].

الأشكالية في الفهم طرأت على أذهان المفسرين، وَمن ناقشها من المستشرقين، وعلى جعيط نفسه، حول هل حمل الوحي في اللقاء الأول مع النبي جبريل أم الله ذاته، فرأى جعيط أن سورة النجم التي جاء فيها : " وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى (١) مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى (٢) وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (١٧) لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى (١٨) . فتلك الآيات تبين لحظة بداية النبوة . وكيف تجلى الوحي (جبريل) للنبي [٦٦]. ولكن من الصعوبة فهم منطق الأستشراق . فرأى (رودي باريت) ذلك صعب وعسير فهمه، ويحتمل فيه رؤية النبي لله ذاته، ولم يرَ جبريل الوحي ، فقوله " فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى " ، ان الله هو الذي منح النبي الوحي والنبوة مباشرة بواسطة جبريل، لأن عبودية محمد (ص) لاتتم لجبريل الذي هو مخلوق من الله . على أن بعض آيات سورة التكوير تبين خلاف ذلك فيما ورد بقوله : إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ (١٩) ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ (٢٠) مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ (٢١) وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ (٢٢) وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ (٢٣) . عند الموازنة بين الآيات في السورتين ، يُرى أنَّ الآية (٧) من سورة النجم " وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى " مع الآية (٢٣) من سورة التكوير " وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ " والتشابه بين الأفقين في السورتين " الْأُفُقِ الْمُبِينِ " و " الْأُفُقِ الْأَعْلَى " لايمكن تجاهل أن الذي رآه النبي وقابله هو ملك الوحي (جبريل) وليس الله ، حسب مفهومات الآيات من سورة التكوير من الآية (١٩) الى الآية (٢٣) لأن ذي القوة في المفهوم تعود الى جبريل وهي قوة تحمل الكلام، وتحتويه، فتوصله الى النبي . وصفات " مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ " تعود وترجع الى ملك الوحي جبريل، تطيعه الملائكة، وهو مطاع عند الله، وأمين على وحيه. وكذا الأمر في قوله تعالى : "وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ " أي إن النبي (ص) رأى ملك الوحي جبريل في السماء في أفقها المبين [٦٧]. فتلك الموازنات جعلت المستشرق " رودي بارت " يرى أن النبي رأى الله، بحسب سورة النجم . أما بحسب سورة التكوير فقد رأى ملك الوحي جبريل. وعندما عالج جعيط في لحظة ابتداء الوحي في الغار وما رافق ذلك من أمور خطيرة مع تجسد الوحي بنمط بدائي مخيف، صوّر معها المؤرخون شخصية النبي بالأضطراب والخوف في ضعف وارتباك، قد لايمت الى

شخصية ذلك العظيم الذي غيّر مجرى التاريخ الإنساني، فرفض جعيط قصة الغار جملة وتفصيلاً، وقرر أن الرؤيا الصادقة هي الملجأ الذي تجسدت فيها الحقيقة ويقرها الواقع . بتأثير نفسي اختص به النبي محمد (ص) يظهر واضحاً أن مايتلوه وما يبشر به قومه، والعالمين جميعاً " إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ".

ان جعيط لم يقدم فكراً مغايراً للوضع التقليدي للفكر الديني الذي يدعم نزول الوحي بطريقة مباشرة، لكنه بين كيفية نزول أول سورة اعتمدها النبي بأمر المَلَك جبريل ، بتنزيله للوحي، وقد رأه النبي فيما تفيد الآية " وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ " . إن تلك الموازنة بحسب رأي جعيط بين سورتي النجم والتكوير، يمكن أن تبين البداية الأولى لتأسيس فكرة الوحي، فسورة النجم تذكر لفظتي " الأفق الأعلى " ، أما سورة التكوير فتؤكد رؤية النبي لملك الوحي جبريل بالعين المجردة " وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ". وخلاصة رأي جعيط يمكن إجمالها بما يأتي :[٦٨]

أولاً : أن النبي محمد (ص) قد رأى مَلَك الوحي جبريل عن طريق العين الباصرة، رؤية حسية مُدركة من دون وجلٍ، وليس رؤية منام .

ثانياً : وتلك الرؤيا لم تعتمد الخيال تأسيساً على قوله تعالى : ") مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى " وصاحب الرؤيا هو النبي محمد (ص) عن طريق فؤاده (عقله الفعال)، والذي أعطى طابع المصداقية للمشاهدة.

ثالثاً : وتمت الرؤيا والمشاهدة بنمطية حسية، وليس كما يذكر في المراجع الحديثة والسير النبوية. وخلافاً لذلك لحظة الوحي قررها قوله تعالى في الآية " أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى " .

رابعاً : إن المكان الذي قررته الآيتان في سورتي النجم والتكوير " الآية (٧) من سورة النجم " وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى " مع الآية (٢٣) من سورة التكوير " وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ " لم تحدد به زاويته أو الحدود المهيئة لذلك الأفق. ولعل التنزيل شيئاً فشيئاً تحدياً لقوانين الجاذبية في قوله تعالى " ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى " أي نزل من الأعلى الى الأسفل . فالتدلي النزول عمودياً حتى أدرك النبي محمد (ص) ووصل إليه. فاقترب بشدّة منه. وعليه الاقتراب من النبي بمثابة السماع لكل شي في قوله تعالى " فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى "، أي قدر قوسين أو ذراعين من النبي .

خامساً : وقوله تعالى : " فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ". إن الهاء تعود الى الله (المطلق)، وهو الموحي الأساس، إذ أوحى للنبي عن طريق مَلَك الوحي (جبريل)، ولذا يكون إن الله أوحى لمحمد (ص) بوساطة مَلَك الوحي بصورة لصيقة. ويرى جعيط أن هناك عملية فصل بين الوحي بصفته عملية تبليغ . فالقرآن ليس هو الوحي بل الموحى به، وهو وسيلة يتحكم بها الله بالعالم .

خاتمة البحث: يمكن لنا أن نبين أهم ما توصل اليه البحث في النتائج التالية:

أولاً: أن مفهوم الوحي من المفهومات الإشكالية في الفكر الإسلامي التقليدي والمعاصر، حيث لم نقف على تعريف جامع مانع له، أو اي رأي متفق عليه من قبل الباحثين قدماء ومعاصرين.

ثانياً: لم يبعد مفهوم الوحي عند علماء الدين والمفسرين عن المعنى الاصطلاحي لمفهوم الوحي، الذي يعتمد تفسير قوله تعالى: (إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إلى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إلى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ) النساء١٦٣.

ثالثا: أما رأي علماء الكلام في مسألة الوحي فقد كانت منذ بزوغ فجر النبوة الي اليوم هي مشكلة فكرية واعتقادية يصعب استيعابها، وفهمها لاسيما في علم الأشاعرة، من أنَّ الله متكلم، فيصح ما يوصف به، مع أنَّ أهل الأعتزال يرون أنَّ كلام الله صفة قديمة، عَبّرَ بها بحروف ما جاء في القرآن، وبالأصوات التي رآها. ورأى الشيعة الإمامية أن الكلام الإلهي يوحى الى النبي بإلقاءً مباشراً في نفس النبي ، أو من وراء حجاب، أو بواسطة ملك مرسل.

رابعاً: عالج الفلاسفة المسلمون مسألة الوحي انطلاقاً من هاجس التوفيق بين النقل والعقل، وتأكيد وجود معرفة مشروعة خارج مجال النقل، ولعل أهم ماقيل في هذا المجال هو نظرية الفيض. كذلك كان تفسير الفلاسفة للوحي، هو أقرب الى التفسير النفسي في تلقي المعرفة، الذي يشير الى اكتمال القوة المتخيلة القادرة على الأتصال بالعقل الفعال في مقابل القوة الناطقة التي يملكها الفلاسفة.

خامساً: تبين لنا من خلال بحثنا أن عبدالكريم سروش يبعد عن دائرة الفكر الديني كل مفهوم ميتافيزيقي خارج حدود العقلانية، حتى مايتعلق بمفهوم الوحي، وهذا الفهم عند سروش جاء من خلال تبنيه للمناهج الغربية وتوظيفها في تفسير القضايا والمفاهيم اللاهوتية، وتحديداً الدين الإسلامي، لذلك يرى سروش ان الوحي نابع من تجربة دينية. فالوحي أو التجارب الدينية تضفي على الأنبياء شخصية جديدة ويكشف النبي من خلال هذه التجارب معلومات جديدة، بحيث يرى الواقع بشكل جديد، ويدرك حقائق الأمور الموجودة في العالم ويتحدث للناس عنها.

سادساً: أما المفكر المصري نصر حامد ابو زيد، فنرى أنه يعد الوحي علماً مستقلاً بذاته يستنبطه الإنسان ويضع قواعده وأصوله، لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا، بل هو علم المبادئ الأولى التي تقوم عليها العلوم جميعاً، وهي مبادئ عقلية وطبيعية، شعورية و وجودية في آن واحد. وبهذا نفى ابو زيد صفة الفوقية والقدسية عن الوحي وأرجعها الى الواقع . فالواقع عنده هو الأصل ولاسبيل الى اهداره. من الواقع تكوَّن النص، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالته، فمفهوم الوحي، اسم يستوعب جميع الأسماء الأخرى للنص بوصفه دالاً في الثقافة سواء قبل تشكل النص أم بعد تشكله. فهو اسم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر.

سابعاً: أن ابو زيد وسروش ينظران الى الوحي بوصفه ظاهرة تاريخية أو بوصفه خطاباً تاريخياً، وتعرف هذه الظاهرة على أنها تهتم بالظرف الزماني والمكاني، ويحدد ابو زيد وسروش هذا المنظور كونه احد اطراف الوحي، هو الإنسان (النبي) ذلك الجزء المرتبط بالألـه. فثنائية (الوحي- الله) و (الإنسان – النبي)، عندهما تفترض شروط تاريخية واجتماعية لنزول الوحي، والوحي ضمن هذا المعنى تطغى عليه

الظاهرة التاريخية، اي كل حدث للرسول في ظرفيته خاضع لبيئة مكانية، هي فضاء النبي، بكل تجلياته، لايمكن أن يتجاوزها، وبذلك يفرغ مضمون الوحي من بعده المطلق. وتضفي النبوة على الوحي طبيعتها النسبية، فيحول النص القرآني بوصفه وحياً الهياً هو النبي، وبوصفه نصاً لغوياً مكتوباً هو كلام الله أوحي الى النبي. فمنذ دخول الوحي الى التاريخ ، اصبح نصاً في اللغة وصارت اللغة كما يعبر عنهما سروش وابو زيد الدلالة المعبرة عن الوحي " النبوة".

ثامناً: أما معالجة هشام جعيط لمفهوم الوحي فقد كانت وفق رؤية وقراءة جدية، لاتتحقق بالتأويلات، بقدر ماكانت تعبر عن اكتشاف نظرة جديدة قادرة ومناسبة للقضاء على هيمنة فكر الماضي على الحاضر متلمساً كبح نظامه المعرفي من التأثير على النقد المعاصر، بالاحتكام الى النصوص الدينية نفسها، ومحاولاً تقويض نظامها المعرفي من الداخل. وأشار جعيط الى أن كلمة الوحي تعبر عن وصف ماهية الخطاب القرآني وعلاقة الله بالنبي والإلهامات الموجهة الى الأنبياء من قبله. والقرآن هو نتيجة الوحي ومضمونه وليس هو الوحي بذاته، إذ الوحي هو العملية التي تم بها التبليغ الى الرسول والتجربة الفريدة التي عاشها.

تاسعاً: ثمة أمر واضح في المنهج الفينومينولوجي وهو يقف على ممارسة التوصيف عن طريق ماهو ملقى اليه مباشرة، ولبيان منحى جعيط الفينومينولوجي نقول هل كان وفياً في ابحاثه حول الوحي؟ والى أي حد سعى جعيط الى توظيف هذا المنهج وخاصة قراءته للتجربة الدينية للنبوة والوحي.

إن المنهج الفينومينولوجي يفرض على الباحث الحقيقة الدينية عبر تجلياتها في الزمان والتاريخ دون حصر ذلك في ثقافة معينة، الأمر الذي يلزم استعانة الفنومينولوجي بمنهج آخر كمقاربة الأديان أو التاريخ أو انثربولوجيا الأديان، وهذا مافعله جعيط ، ولكن لم يكن موفقاً في بعض الجوانب من تحليلاته.

هوامش البحث

١- الخليل بن أحمد : كتاب العين : وحي ، تحقيق . مهدي المخزومي و ابراهيم السامرائي ، طبع وزارة الثقافة والأعلام ، الجمهورية العراقية ، تنفيذ دار الخلود للطباعة والنشر ، لبنان ،١٩٨١،ج٣ ، ص٣٢٠ .

٢- ينظر : عبدالصبور شاهين : تاريخ القرآن ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦. ص٥٣.

٣- أبو الحسين أحمد بن فارس : معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون ، وحي ، دار الجبل ، لبنان ، ج٦ ، ط٢ ، ١٩٩٩، ص٩٣.

٤- أبو الحسين أحمد بن فارس : مجمل اللغة ، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان ، وحي ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، ج٣ ، ط١ ،١٩٨٤ ، ص٩١٩.

٥- الراغب الأصفهاني : المفردات في غريب القرآن ، منشورات مكتبة مصطفى الباز ، (د- ت) ، ج٢ ، ص٦٦٨.

٦- الزمخشري ، ابو القاسم جارالله : اساس البلاغة ، تحقيق محمد باسل ، عيون السود ، دار الكندي العلمية ، بيروت ،ط١، ج٢ ، ١٩٩٨، ص٣٢٤

٧- ابو الفضل ، ابن منظور جمال الدين المصري الأفريقي : لسان العرب ، وحي ، ج٩ ، (د - ت) ، ص٣٧٩.

٨- الفيروز أبادي ، محب الدين بن يعقوب : القاموس المحيط ، راجعه واعتنى به ، أنس محمد الشامي ، زكريا جابر ، دار الكتب ، القاهرة ، ٢٠٠٨ ، ص١٧٣٧.

٩- ابن بطال ، أبو الحسن علي بن خلف القرطبي : شرح ابن بطال على تفسير البخاري ، حققه وخرج احاديثه ، مصطفى عبدالقادر عطا ، منشورات علي بيضون ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ج١ ، ط٨ ، ٢٠٠٣ ، ص٣٢.

١٠- الرازي ، فخرالدين : مفاتيح الغيب ، ج١٢ ، (د-ت) ، ص١٣٦.

١١- الأصفهاني ، الراغب : المفردات في غريب القرآن ، ص٦٦٨.

١٢- رشيد رضا ، محمد : الوحي المحمدي ، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٦هـ ، ص٨٢.

١٣- الرازي ، فخرالدين : مفاتيح الغيب ، ج١٧ ، ص١٨٧.

١٤- المصدر نفسه : ص١٨٧.

١٥- ينظر : الشريف المرتضى علي بن الحسين : الآيات الناسخة والمنسوخة ، ج٧، تحقيق علي جهاد ، مؤسسة البلاغ ، دار سلوني ، طهران (د - ت) ، ص٧١.

١٦- ينظر : ابن بطال : المصدر السابق ج١، ص٣٣ .

١٧- ينظر : الزركشي ، بدرالدين محمد بن عبدالله : البرهان في علوم القرآن ، تحقيق : محمد ابي الفضل ابراهيم ، دار الحديث ، القاهرة (د - ت) ، ص١٦١-١٦٢.

١٨- ينظر : الرازي ، فخرالدين : مفاتيح الغيب ،ج٢٦ ، ص١٨٧-١٨٨.

١٩- ينظر : سيرة رسول الله(ص) وأهل بيته (ع) ،الجزء الأول، مؤسسة البلاغ ،دار التوحيد، ط٣ ، ٢٠٠٣، ص٤٩-٥٣.

٢٠- الفارابي، ابو نصر : آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وحققه ألبير نصري نادر، المكتبة الشرقية، بيروت، ط٢، ١٩٨٦، ص١٤.

٢١- الجابري، محمد عابد : مدخل الى القرآن الكريم، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦، ص١٢٩.

٢٢- ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، المطبوع مع فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال ، تصحيح ومراجعة ، مصطفى عبدالجواد عمران ، المكتبة المحمودية ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٦٨، ص٨١.

٢٣- المصدر نفسه : ص٨١.

٢٤- المصدر نفسه : ص٨١.

٢٥- المصدر نفسه : ص٨٢.

٢٦- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، ترجمة ، عبدالجبار الرفاعي مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، ترجمة عبدالجبار الرفاعي ، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد ، العدد ٣٣،٣٥، سنة ٢٠٠٧ ، ص١٥٣.

٢٧- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، ترجمة ، احمد القبانجي ، منشورات الجمل ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص١٥٥.

٢٨- المصدر نفسه : ص١٤١.

٢٩- سروش ، عبدالكريم : كلام الله ، كلام محمد ، ترجمة ، حسن مطر ، مجلة نصوص معاصرة ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، لبنان ، العدد ١٥ ، ١٦ ، ٢٠٠٨، ص١٣.

٣٠- ينظر ، صادقي ، هادي : تهافت نظرية نبوية القرآن ، ترجمة ، حسن مطر ، مجلة نصوص معاصرة ، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، العدد ١٧ ، ١٨ ، لبنان ، ٢٠١٠ ، ص٥٤.

٣١- بنية الوحي وحقيقة القرآن : حوار هام بين سروش والشيخ جعفر السبحاني ، ترجمة ، حسن علي مطر ، مجلة نصوص معاصرة ، العدد ١٥ ، ١٦ ، سنة ٢٠٠٨ ، ص٦٥.

٣٢- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، ص١٤٠.

٣٣- الاهوري ، محمد اقبال : تجديد التفكير الديني في الإسلامي ، ترجمة ، عباس محمود ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط١ ، ٢٠١٠، ص١٦٩.

٣٤- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، ص١٤٧.

٣٥- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، مجلة قضايا اسلامية معاصرة ، العدد ٣٣ ، ٣٤ ، سنة ٢٠٠٧ ، ص ١٥٤.

٣٦- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، ص ١٤١.

٣٧- المصدر نفسه : ص ١٩٤- ١٩٥.

٣٨- سروش ، عبدالكريم : العقل والحرية ، ترجمة ، احمد القبانجي ، منشورات الجمل ، ط١ ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص١١٠.

٣٩- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، ص٢٦- ٢٧.

٤٠- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، مجلة قضايا معاصرة ، العدد ٣٣ ، ٣٤ ، ص١٧٩.

٤١- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، ص٢٨.

٤٢- سروش ، عبدالكريم : الطرق المستقيمة ، ترجمة ، حيدر حب الله ، مجلة نصوص معاصرة ، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة ، لبنان ، العدد ٥ ، ٢٠٠٦، ص١٣٨.

٤٣- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، مجلة قضايا معاصرة ، العدد ٣٣ ، ٣٤ ، ص١٥٨ .

٤٤- سروش ، عبدالكريم : بسط التجربة النبوية ، ص٣٧ – ٣٨.

٤٥- المصدر نفسه : ص٣٩.

٤٦- شبستري ، محمد مجتهد : هرمنيوطيقا القرآن والسنة ، ترجمة ، احمد القبانجي ، الندى للطباعة والنشر ، ص٧٥.
٤٧- ابو زيد ، نصر حامد : نقد الخطاب الديني ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ط٣ ، ١٩٩٥ ، ص١٩٠.
٤٨- ابو زيد ، نصر حامد : مفهوم النص : دراسة في علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط٥ ، ٢٠٠٠، ص٢١.
٤٩- المصدر نفسه : ص٣١- ٣٢.
٥٠- المصدر نفسه : ص٣٣.
٥١- المصدر نفسه : ص٣٤.
٥٢- ابو زيد ، نصر حامد : مفهوم النص ، ص٤٦.
٥٣- المصدر نفسه : ص٤٦- ٤٧.
٥٤- المصدر نفسه : ص٤٧.
٥٥- المصدر نفسه : ص٣٨- ٣٩.
٥٦- ابو زيد ، نصر حامد : التجديد والتحريم والتأويل (بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط١ ، ٢٠١٠ ، ص١١٧- ١١٨.
٥٧- جعيط ، هشام : الشخصية العربية والمصير العربي الإسلامي ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، ط٣ ،٢٠٠٣ ، ص١٢٤.
٥٨- المصدر نفسه : ص١٢٥.
٥٩- المصدر نفسه : ص١٢٥.
٦٠- المصدر نفسه : ص١٢٦.
٦١- المصدر نفسه : ص١٢٦.
٦٢- جعيط ، هشام : في السيرة النبوية، الجزء اللأول، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠،ص١٧-١٨.
٦٣- المصدر نفسه : ص١٨.
٦٤- المصدر نفسه : ص٢٤.
٦٥- المصدر نفسه : ص٣٥ ومابعدها.
٦٦- المصدر نفسه : ص٤٩-٥٠.
٦٧- باريت، رودي : محمد والقرآن، ترجمة : رضوان السيد، مؤسسة شرق وغرب، دبي، ط١، ٢٠٠٩، ص٧٦.
٦٨- جعيط، هشام : الوحي والقرآن والنبوه، ص٥٣-٥٦.

المصادر والمراجع

١- ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف القرطبي: شرح ابن بطال على تفسير البخاري، حققه وخرج أحاديثه: مصطفى عبد القادر عطا، منشورات علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج١، ط٨، ٢٠٠٣.
٢- ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، المطبوع مع فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، تصحيح ومراجعة: مصطفى عبد الجواد عمران، المكتبة المحمودية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨.
٣- ابو الحسين أحمد بن فارس: مجمل اللغة، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، وحي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ج٣، ط١، ١٩٨٤.
٤- أبو الحسين أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، وحي، دار الجبل، لبنان، ج٦، ط٢، ١٩٩٩.
٥- ابو الفضل، ابن منظور جمال الدين المصرفي الأفريقي: لسان العرب، وحي، ج٩، (د- ت).
٦- ابو زيد، نصر حامد: التجديد والتحريم والتأويل (بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ٢٠١٠.
٧- ابو زيد، نصر حامد: مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط٥، ٢٠٠٠.
٨- أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٥.
٩- بنية الوحي وحقيقة القرآن: حوار هام بين سروش والشيخ جعفر السبحاني، ترجمة: حسن علي مطر، مجلة نصوص معاصرة، العدد ١٥، ١٦، سنة ٢٠٠٨.
١٠- الجابري، محمد عابد: مدخل الى القرآن الكريم، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.
١١- جعيط، هشام: الشخصية العربية والمصير العربي الإسلامي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣

١٢. الخليل بن أحمد: كتاب العين: وحي، تحقيق. مهدي المخزومي وابراهيم السامرائي، طبع وزارة الثقافة والاعلام، الجمهورية العراقية، تنفيذ دار الخلود للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٨١، ج٣.

١٣- الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج١٢، (د- ت).

١٤- الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج١٧.

١٥- الرازي، فخر الدين: مفاتيح الغيب، ج٢٦.

١٦- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، منوشرات مكتبة مصطفى الباز، (د- ت)، ج٢.

١٧- رشيد رضا، محمد: الوحي المحمدي، مؤسسة عزالدين للطباعة والنشر، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ.

١٨- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد ابي الفضل ابراهيم، دار الحديث، القاهرة (د- ت)، ١٦٢.

١٩- الزمخشري، ابا القاسم جار الله: اساس البلاغة، تحقيق محمد باسل، عيون السود، دار الكندي العلمية، بيروت، ط١، ج٢، ١٩٩٨.

٢٠- سروش، عبد الكريم: الطرق المستقيمة، ترجمة: حيدر حسب الله، مجلة نصوص معاصرة، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة، لبنان، العدد ٥، ٢٠٠٦.

٢١- سروش، عبد الكريم: العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط١، بيروت، ٢٠٠٩.

٢٢- سروش، عبد الكريم: بسط التجربة النبوية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، تصدر عن مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، العدد ٣٣، ٣٥، سنة ٢٠٠٧.

٢٣- سروش، عبد الكريم: بسط التجربة النبوية، ترجمة، أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بيروت، ٢٠٠٩.

٢٤- سروش، عبد الكريم: بسط التجربة النبوية، مجلة قضايا اسلامية معاصرة، العدد ٣٣، ٣٤، سنة ٢٠٠٧.

٢٥- سروش، عبد الكريم: بسط التجربة النبوية، مجلة قضايا معاصرة، العدد ٣٣، ٣٤.

٢٦- سروش، عبد الكريم: كلام الله، كلام محمد، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، العدد ١٥، ١٦، ٢٠٠٨.

٢٧- سيرة رسول الله (ص) وأهل بيته (ع)، الجزء الأول، مؤسسة البلاغ، دار التوحيد، ط٣، ٢٠٠٣.

٢٨- شبستري، محمد مجتهد: هرمنيوطيقا القرآن والسنة، ترجمة: أحمد القبانجي، الندى للطباعة والنشر.

٢٩- الشرفي، عبد المجيد: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط٢، ٢٠٠٨.

٣٠- الشريف المرتضى علي بن الحسين: الآيات الناسخة والمنسوخة، ج٧، تحقيق علي جهاد، مؤسسة البلاغ، دار سلوني، طهران (د – ت).

٣١- صادقي، هادي: تهافت نظرية نبوية القرآن، ترجمة: حسن مطر، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، العدد ١٧، ١٨، لبنان، ٢٠١٠.

٣٢- عبد الصبور شاهين: تاريخ القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦.

٣٣- الفارابي، ابو نصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه: البير نصري نادر، المكتبة الشرقية، بيروت، ط٢، ١٩٨٦.

٣٤- الفيروزآبادي، محب الدين بن يعقوب: القاموس المحيط، راجعه واعتنى به: أنس محمد الشامي، زكريا جابر، دار الكتب، القاهرة، ٢٠٠٨.

٣٥ - الاهوري، محمد اقبال: تجديد التفكير الديني في الاسلام، ترجمة: عباس محمود، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط١، ٢٠١٠.