



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ميسان
كلية التربية
قسم التاريخ

تشكلات الوحي في المدونة التراثية الإسلامية قراءة في المتخيل الديني والنص القرآني

رسالة تقدم بها الطالب

باسم علي عبود الساعدي

إلى مجلس كلية التربية - جامعة ميسان

وهي جزء من متطلبات نيل شهادة الماجستير في التاريخ الإسلامي

بإشراف

أ.د. شهيد كريم محمد الكعبي

٢٠٢٥ م

١٤٤٦ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ

رَسُولًا فَيُوحِي بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾

صدق الله العلي العظيم

(سورة الشورى: ٥١)

إقرار المشرف

أشهد أنّ إعداد هذه الرسالة الموسومة بـ(تشكلات الوحي في المدونة التراثية الإسلامية _ قراءة في المتخيل الديني والنصّ القرآني) قد جرى تحت إشرافي في كلية التربية _ جامعة ميسان، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في التاريخ الإسلامي.

التوقيع

المشرف: أ. د. شهيد كريم محمد الكعبي

التاريخ: / / ٢٠٢٥م

إقرار رئيس القسم

بناء على التوصيات المتوفرة، أرشح هذه الرسالة للمناقشة..

التوقيع:

الاسم: أ. د. محمد حسين زبون

كلية التربية/ رئيس قسم التاريخ

التاريخ: / / ٢٠٢٥م

إقرار لجنة المناقشة

نحن أعضاء لجنة المناقشة نشهد أننا اطلعنا على الرسالة المسمومة بـ(تشكلات الوحي في المدونة التراثية الإسلامية _ قراءة في المتخيل الديني والنص القرآني) التي تقدم بها طالب الماجستير (باسم علي عبود الساعدي)، في محتوياتها، وفيما له علاقة بها، ووجدنا أنها جديرة بالقبول لنيل شهادة الماجستير في (التاريخ) بتقدير () .

التوقع:

التوقيع :

رئيس اللجنة

عضواً

التاريخ: / / ٢٠٢٥

التاريخ: / / ٢٠٢٥

التوقيع :

التوقيع :

عضواً

عضواً ومشرفاً

التاريخ: / / ٢٠٢٥

التاريخ : / / ٢٠٢٥

صدقت من مجلس كلية التربية/ جامعة ميسان.

التوقع:

أ. م. د. براق طالب شلش

عميد كلية التربية

2.25/ /

الإهداء

إلى... سيد الخلق وأشرفهم

إلى... مُبلغ الرسالة ومؤدي الأمانة وناصح الأمة

إلى... من أضاء بنوره عتمة القلوب

إلى... رحمة الله المهداة إلى خلقه رسوله الأكرم محمد (صلى الله عليه وعلى آله وسلم)

أرفع هذا الجهد المتواضع بن أيديكم سيدي ، راجياً من الله القبول وأن يكون

خالصاً لوجه الكريم وعلى منهجه القويم.

الباحث

الشكر والتقدير

الحمد لله على منه وفضله والشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف (الأستاذ الدكتور شهيد كريم محمد الكعبي) لما تحمل من عناء في توجيهي وإبداء ملاحظاته القيمة التي قومت الرسالة وافر الشكر والامتنان وأسأل الله العلي العظيم أن لا يحرمانا علمه وعلميته وأن يبقى منارة يستلهم الباحثين منها العلم والمعرفة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لأساتذتنا الذين درسونا في السنة التحضيرية (أ. د. هاشم داخل حسين) و(أ. د. غفران محمد عزيز) و(أ. د. نعمه ساهي حسن) و(أ. د. إيمان حسن مجيسر) و (أ. د. قاسم عبد سعدون) وأشكر أساتذتي الآخرين في قسم التاريخ الذين كان لهم الفضل في ما وصلنا إليه من خلال توجيهاتهم ونصائحهم الموقرة، وأتقدم بالشكر والامتنان لأعضاء لجنة المناقشة لقبولهم المناقشة وإبداء آرائهم التي سوف تنهض الرسالة وتعيننا لإخراجها بنسختها العلمية المحكمة، ولعلنا لا نغادر قول العماد الأصفهاني: (أنني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في غده : لو غير هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر) وبهذا فإننا لا ندعي الكمال في رسالتنا فالكمال لله عز وجل والإنسان مجبول على النقص والزلل. كما ومن باب الوفاء الذي يقتضي أن يُرد الفضل لأهله، أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى من كان له الفضل بعد الله فيما أنا به اليوم قدوتي في الحياة أبي العزيز، وإلى شمعتي المضيئة أُمي العزيزة، وإلى من كانت خير قرين في الحياة زوجتي الغالية، أولادي، أخوتي، أخواتي، وكل من كان له الأثر الطيب في حياتي، لكم الشكر الجزيل.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين

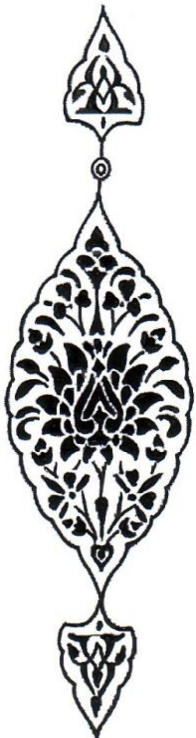
الباحث

فهرست المحتويات

الصفحة	الموضوع
أ	الآية القرآنية الكريمة
ب	الاهداء
ج	شكر وتقدير
د-هـ	فهرست المحتويات
١٢-١	المقدمة
٥٨-١٣	الفصل الأول صورة الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد الكتابي والعصر الجاهلي
٢٩-١٣	المبحث الأول: الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد اليهودي
٢٢-١٣	أولاً- النبوة ومفهومها في اليهودية
٢٩-٢٢	ثانياً- الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد اليهودي
٤٧-٣٠	المبحث الثاني: الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد المسيحي
٥٨-٤٨	المبحث الثالث: مفهوم الوحي والاتصال بالمفارق في العصر الجاهلي
١٦٨-٥٩	الفصل الثاني الوحي في التقليد الإسلامي، مفهومه وماهيته وصوره
٨٣-٥٩	المبحث الأول: مفهوم الوحي وماهيته في النصوص القرآنية والقراءة التفسيرية
٦٨-٦٤	أولاً. لغة التلقي

الصفحة	الموضوع
٨٣-٦٨	ثانياً- تسمية المادّة الملقاة في عملية الإحياء
١٠٤-٨٤	المبحث الثاني: طرق تلقي الوحي . من القرآن إلى التاريخ
١٥٢-١٠٥	المبحث الثالث: اللقاء بالمفارق وتشكلات الملاك في مدونة السيرة النبويّة
١٦٨-١٥٣	المبحث الرابع: الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الكلاميّة والفلسفيّة
١٥٨-١٥٣	أولاً. الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الكلاميّة
١٦٨-١٥٨	ثانياً. الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الفلسفيّة
٢٣٧-١٦٩	الفصل الثالث انعكاس صورة المتخيّل في القراءة الحداثيّة لظاهرة الوحي وطبيعة الإحياء
١٨٥-١٦٩	المبحث الأول: القراءة الاستشراقيّة والنقد المنهجيّ
٢٣٧-١٨٦	المبحث الثاني: الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الحداثيّة للإسلاميّة
١٩٦-١٩٠	أولاً- فكرة النبوة والوحي عند معروف الرصافيّ
٢١١-١٩٦	ثانياً- الوحي ماهيته ومفهومه في خطاب نصر حامد أبو زيد
٢٢٦-٢١٢	ثالثاً- ماهية الوحي ومفهومه في خطاب عبد الكريم سروش
٢٣٧-٢٢٧	رابعاً- ماهية الوحي ومفهومه عند هشام جعيط
٢٤٣-٢٣٨	الخاتمة
٢٧٤-٢٤٤	قائمة المصادر والمراجع
A-B	الملخص بالانكليزي

المقدمة



بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

بسم الله فاتح كل خير ومنتهى كل رجاء، ونحمده حمداً سرمدياً دائماً.

والصلاة والسلام على أفضل الخلق سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم تسليماً كثيراً.

في محاولة أولى لفهم ماهية النصّ القرآني ومصدريته، فَرَّقَ فصحاء العرب وبلغاؤهم بينه وبين ما ألفوه من أجناس الخطاب وألوان المنطق، فلا هو من أشعار الإنس والجن ولا من رجزهم، وما هو بشيء مما كانوا يعرفونه من طرق النثر؛ ولذا قال قائلهم: ((إنَّ له لحلاوة، وإنَّ عليه لطلاوة، وإنَّ لمثمر أعلاه، مُعَدَّق أسفله، وإنَّه ليحطم ما تحته، وإنَّه ليعلو وما يُعلى))^(١).

ومنذ انبثاق لحظة المواجهة تلك، وحتى الآن، ولا يزال الفكر الإنساني بمشاربه الفكرية شتى يحاول تفسير الظاهرة القرآنية، ولئن كان مفهوم الوحي هو المفهوم المركزي في النصّ القرآني، بل إنَّه يشير إلى نفسه بهذا المفهوم في مواضع كثيرة، فإنَّه من جهة أخرى يُهيمن على مجمل الأنساق الخطابية الموجهة من الله إلى الأنبياء، أو إلى الملائكة، أو البشر، أو الحيوان، فضلاً عن ذلك هو يتضمن بالفحوى وحي الجنّ والشیاطين للإنس، أو وحي بعضهم للبعض الآخر، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنَّ النصّ القرآني عبّر عن كينونته بمفاهيم أخرى متباينة، تبتعد أو تقترب من مفهوم الوحي، كالقرآن، والذكر، والكتاب، والتنزيل، والحكمة، وغيرها، حتى ذهب البعض إلى أنَّها تزيد على الخمسين اسماً فخلط بين الأسماء والأوصاف^(٢)، ولئن كان

(١) عبد الرزاق الصنعاني، تفسير القرآن، ٣/٣٢٨؛ الحلبي، السيرة الحلبية، ٣/٣٤٤.

(٢) ينظر: الزركشي، البرهان، ١/٢٧٣-٢٧٦؛ السيوطي، الإِتقان، ١/١٤١-١٤٣.

مفهوم الوحي يمكن أن يستوعبها جميعاً بوصفه مفهوماً شاملاً دالاً في الثقافة سواء قبل تشكّل النصّ أم بعد تشكّله كما يعبر نصر حامد أبو زيد^(١)، فإنّه هو الآخر قد تعمق في الفضاء الإسلامي (القرآني - التأريخي) بشكل أدى كما تزعم الدراسة إلى نحت صورة تاريخيّة، مفارقة قوامها المتخيل والغرائبي والأسطرة.

وإذا ما حاولنا تحديد ماهية الوحي موضوع الدراسة على أنّه وحي التبليغ أو النبوة الرساليّة، أي الوحي الذي يتبعه تبليغ رسالة سماويّة شرعيّة (دين) بعيداً عن أشكال الوحي والإلهامات الأخرى التي تحدث عنها القرآن الكريم، وإذا ما ذهبنا للتخصيص أكثر وقلنا بأنّ الوحي في اليهوديّة كان على نحو مفارق تماماً، بأنّ أُلقيت الألواح المكتوبة لموسى (عليه السلام) كما يعبر عنها النصّ القرآني، وكذا الحال في المسيحيّة بحسب فرضية التجسد والحلول، حتّى تضائل دور الوسيط بين الله تعالى وعيسى المسيح، وانتهى دوره على نقاش سنعرض له خلال البحث، فإنّ صورة الوحي القرآني (الرسالة الإسلاميّة = القرآن) وإنّ استحوذت على هذا المفهوم بشكل أكثر خصوصيّة وتفرد، إلا أنّ صمت النصّ القرآني عن تبيان طبيعة الوحي، وماهية الوساطة أو الوسيط بين الذات الإلهيّة والنبي (ﷺ) - جبرائيل (عليه السلام)، فتحت الباب مبكراً لنقاش واسع حول هاتين الجزئيتين، وهو ما تحاول الدراسة التوقف عنده واستعراضه، وبيان امتداده وتواصله حتّى الوقت الحاضر، وما أحدثه من اشتغال فكريّ، وصل بالبعض لحد الاضطراب وكأنّه يعيد على الدوام فتح التحدي القرآني للجن والإنس على أنّ يأتوا بمثله، قال تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَكَوْكَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣).

(١) ينظر: مفهوم النصّ، ٣٥.

(٢) الإسراء، ٨٨.

(٣) هود، ١٣.

لذا ظلت مسألة هوية النازل بالوحي، حيث يكون المخرج لفظاً، تصنّف على أنّها واحدة من قضايا وبحوث فلسفة الدين وعلم الكلام قديماً وحديثاً، فالمشتغل على العلوم القرآنية يلج هذا البحث كمدخل أو كبداية وانطلاقة لتأسيسه البحثي ورسم خارطة موضوعه، وكذا الحال لمن يبحث في فلسفة النبوة والدين والتشريع، ومسائل العقائد والكلام والأخريات^(١).

تحاول هذه الدراسة، استعراض جهود شتى في محاولة تفسير ماهية وهوية هذا النازل أو المفارق الغيبي السّمائي، وطرائق اتصاله بالبشري الأرضي، لا بلحاظ كونه بحث في فلسفة النبوة، أو العلوم القرآنية، أو ما شابه من العلوم التي يظن البعض أنّها تقع خارج أسوار التاريخ؛ إنّما هو بحث منكم في العمق التاريخي وفي أساساته الإسلامية الأولى، ونعني بذلك مدونة السيرة، ففي خضم أجوائها وزمنها الافتراضي نشأت هذه التصورات، ومن معطياتها التاريخية انبثقت هذه التفسيرات والصور، وفي رحم صياغاتها التاريخية (عصر التدوين)، ولد المتخيل الذي تدعيه الدراسة.

إنّ لهذا الموضوع تاريخه الممتدّ إلى القرون الهجرية الأولى، بل إلى لحظة انبثاقه كما أشرنا سلفاً، فهو موضوع معاصر وراهن في الآن نفسه، وهو يحمل تصورات دينية وفلسفية إسلامية وقراءات غربية، وقراءات علمانية وحداثية أو استشراقية متباينة، ولئن أكدت هذه القراءات المختلفة على شيء، فإنّما تؤكد على حيوية هذا الموضوع واستحضاره الدائم في الفكر البحثي والميادين العلمية، فهو همّ دراسي دائم الإثارة والتشويق.

فطالما طرح السؤال، ما هو دور النبي (ﷺ) في عملية الوحي، وما هو وضعه النفسي والبايولوجي خلاله، وكيف تمت عملية التواصل بينه وبين المرتبة الوجودية الملائكية المفارقة، وما الوسطة في عملية التواصل تلك، وهل تمت على نحو الرؤية والسماع، أو على نحو

(١) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ٩.

الإلهام، أم كليهما، وما اللغة التي استخدمت في عملية التواصل، ونسبة الوعي خلالها، إلى غير ذلك من الأسئلة المفتوحة.

ولعلّ مما زاد الجدل في هذا الموضوع في اللاهوت المسيحيّ الحديث، هو ظهور المشكلات العلائقية بين الكتاب المقدّس والعلم الحديث، والتفكير بتقديم علاجات تُنقذ النصّ الدينيّ المسيحيّ من الانهيار أمام الإكتساحات الجارفة التي سار بها العلم الحديث والتطور، والاكتشافات الصادمة للسردية اللاهوتية اليهودية والمسيحية، التي غالباً ما تقاطعت مع المخرجات العلمية والمنطق العقليّ.

وأمام هذه النجاحات الهائلة لنقد النصّ الدينيّ التوراتيّ الإنجيليّ، حاول الغربيون والمتأثرون بمناهجهم وثقافتهم تطبيق المناهج ذاتها على النصّ القرآنيّ، مرتكبين بذلك مغالطة منهجية فاضحة، لم يرغبوا بالالتفات العلميّ نحوها، وهي أنّ النصّ القرآنيّ مفارق تماماً لمنظومة الحديث والتاريخ المشكلة في ضوئه وحياله - بمعنى إنّنا أمام كائنين معرفيين مختلفين، يمكن أنّ نصلّح على تسميتهما بإسلام القرآن، أو إسلام النصّ وإسلام التاريخ أو إسلام الحديث، وهي المفارقة التي تنبّه لها بحصافة بحثية مائزة، الباحث والناقد والمفكر المعاصر (جورج طرابيشي) في كتابه (من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث النشأة المستأنفة).

وعلى أية حال فهذه الدراسة ليست سوى محاولة عرضٍ لجملة من المقولات المتباينة في هذا الشأن، تصاحبها تأملات ومناقشات للقضية في إطارها المتخيل في السردية التاريخية الإسلامية في حقولها المتعددة، وحمولات التوجهات الفكرية والمذهبية التي لا شكّ ألقت بظلالها على صياغة التصورات القائمة لهذا الموضوع ومقارباته المفاهيمية.

ولئن كانت السيرة النبوية مصدراً من مصادر التشريع بتضمنها جزءاً من سلوكيات النبي (ﷺ) أو أفعاله وتقريراته وسيرته الاجتماعية، فإنّ تدوينها لم ينج من البحث عن

الخارق والعجيب؛ ولذا ليس من قبيل المصادفة أن نجد القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ) في (الشفاء بتعريف حقوق المصطفى) يحاول النقل عن السلف من المسلمين من الصحابة والتابعين أن النبي (ﷺ) رأى الله (ﷻ) بعينه أو بقلبه أو كليهما، وأن الله (ﷻ) اختص إبراهيم (ﷺ) بالخلة، وموسى (ﷺ) بالتكليم، ومحمداً بالرؤية، تعويلاً على تأويل قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾^(١)، وأنه رآه مرتين، هذا مع إشارته لإنكار بعض الصحابة لإمكانية الرؤية، وفي مقدمتهم السيدة عائشة، استناداً لقوله تعالى: ﴿لَا تَذْكُرْهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٢)، جاهداً إحكام حضور مسألة الخوارق والمعجزات في السيرة النبوية، حتى قرر نقلاً عن الأشعري (ت ٣٢٤هـ) أنه رآه ببصره وعين رأسه، وأن كل آية أوتيها نبي من الأنبياء (ﷺ) فقد أوتي مثلها نبينا (ﷺ)، وخص من بينهم بتفضيل الرؤية، وأن الله شرح صدره للرؤية كما شرح صدر موسى (ﷺ) للكلام^(٣).

وعلى هذا الأساس كانت موضوعة الوحي مفهوماً وصورة، وطبيعة الإيحاء، إحدى أهم الحقول التي عملت فيها أقلام المؤرخين والمفسرين والفلاسفة وغيرهم، بحثاً عن هذا الغريب والمفارق والمعجز؛ ولذا يصح لنا أن نتساءل: هل كانت الجماعة الإسلامية تُنقب عن حياة النبي (ﷺ) أم كانت تُنقب عن ذاتها ومتبنياتها الفكرية والاعتقادية، وهل كانت تسعى إلى كتابة سيرة النبي (ﷺ) كما تمت في التاريخ، أم كما رسبت في وجدان الرواة والمؤرخين ومخيلاتهم، ثم إلى أي حدّ نجت السيرة من التلون بالأحداث المذهبية والسياسية المحيطة بزمن التأليف؟

(١) النجم، ١١-١٣.

(٢) الانعام، ١٠٣.

(٣) ينظر: القاضي عياض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، ١٩٨/١.

فمع إنَّ القرآن الكريم حصَّر مسالك الخطاب الإلهي للبشر بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَا إِلَهٍ إِلَّا أَنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾^(١)، إلا أنَّ طرق الإحياء كانت مُبهمة، بمعنى الكيفية أو الصورة التي تم بها تبليغ مادّة الوحي من قِبَل الوسيط بين الله (ﷻ) والأنبياء، مما أدى إلى فتح الباب واسعاً أمام التكهّنات والآراء، وعمل المخيال والأبيولوجيا الفكرية المذهبية، وضمور الاهتمام بالمعطى التوصيفي للحادثة في النصّ القرآني، وهو ما أدى إلى إنتاج صورة سيرته مفارقة في أبعاد كثيرة للنصّ القرآني المؤسّس. صفوة القول نحنّ أمام مبهم تاريخي لم تُعرف إلى الآن الهيئة أو الصورة الأقرب له، إذ أنّ ما رسم في النصوص التراثية الإسلامية في حقول التفسير، والحديث، والسيرة، في الأزمنة المختلفة، يُنبئ عن صور وصياغات تداخل فيها الديني والتاريخي والفلسفي والمتخيل، لنسج التصورات المتلاحقة حول هذا المُبهم، أو لنقل حول نواته الأم كظاهرة تواصلية بين السماء والأرض.

وهي الفكرة التي حاولنا ترجمتها ابتساراً في عنوان الدراسة، وهو ما يقضي منا التوقف قليلاً لبيان المصطلحات التي صاغت فكرة البحث في نطاق عنوانه.

أولاً- التشكل:

التشكل في اللغة والمشكلة هو الموافقة^(٢)، يقال على فلان شكل أبيه و شبهه، والشكل: صورة الشيء المحسوسة أو المتوهمة، وهو الهيئة الحاصلة للجسم، فقولهم: أشكل، أي صار ذا شكل^(٣). أما التشكل في الاصطلاح فهو لا يبعد عن المعنى اللغوي، فهو أيضاً نتاج عملية توحيد، يترتب عليها تنظيم عناصر مختلفة، بحيث تكوّن هيكلًا جديدًا، فقدت عناصره

(١) الشورى، ٥١.

(٢) ينظر: الرازي، مختار الصحاح، ١٦٨.

(٣) ينظر: الجرجاني، التعريفات، ٢١٥؛ الزبيدي، تاج العروس، ٢٦٩/٢٩-٢٧١.

فرديتها ومعناها لصالح الشكل الذي أصبحت جزءاً لا يتجزء منه، وانفتح على رؤية أخرى في التعبير والتدليل^(١).

ثانياً_ الوحي:

وردت كلمة الوحي بمعاني متعددة في معاجم اللغة العربية، منها أنه الإشارة والرسالة والكلام الخفي، وأوحيت له أي كلمته بكلامه تخفيه، وهو كل ما ألقته إلى غيرك، ويقال: وحيث إليه الكلام وأوحيت، ووحي وحيأ وأوحى أيضا أي كتب، وقيل: أن الوحي هو السرعة، فيقال: الوحا الوحا، أي السرعة السرعة، ويقال توحيت توحيا أي اسرعت، واستوحى الشيء: حركه و دعاه ليرسله^(٢)، وعُرف على أنه الإلهام^(٣)، أوحى الله إليه: أي بعثه وألهمه وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾^(٤)، أي ألهمها وأوحى لها معناها، أوحى لها القرار فاستقرت، والإيحاء الإشارة^(٥).

أما في الاصطلاح، فلم يقتصر وحي الله (ﷻ) لملائكته و لرسله وأنبيائه فقط، بل شمل أيضا وحي الشياطين لأوليائهم، والتحاور بين الإنس والجن، أو بين بعضهم البعض، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾^(٦)، وإذن فهو مفهوم واسع متعدد التطبيقات^(٧).

وأشار البعض الى أن الوحي فكرة وشعور داخلي، أي نفسي، وهو أيضاً عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت

(١) ينظر: محمد صابر عابد، التشكل الشعري الصنعة والرؤية، ١٢.

(٢) ينظر: القسي، شواهد الإيضاح، ٧٧٣/٢؛ ابن منظور، لسان العرب، ٣٨٢/١٥.

(٣) ينظر: القيسي، شواهد الإيضاح، ٧٧٣/٢.

(٤) النحل، ٦٨.

(٥) ينظر: الفراهيدي، العين، ٣٢٠/٣.

(٦) الانعام، ١٢١.

(٧) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٢١.

يسمعه أو بغير صوت، ويتشارك فيه الإنسان وغيره، وقد يتم بصورة سرية وخفية بالكلام أو بالرمز وغيرهما، بمعنى أنه فكرة يدركها الإنسان، مصحوبة بالشعور الواضح بأنها ملقاة من طرف أعلى منفصل عن الذات الإنسانية، وغيرها إن كان بمعنى الإلهام على نحو خاص؛ إذ يشاركه فيه سائر المخلوقات^(١).

ثالثاً_ المتخيل:

هو في اللغة من خَالَ الشيءَ يَخَالُ خَيْلاً وَخَيْلَةً أي رآه، وظنّه، وفي المَثَلِ: مَنْ يَسْمَعُ يَخْلُ أَي يَظُنُّ^(٢)، وتخيل الشيء أي: أشتبّه عليه والتبس، وتخيله في نفسه (تخيل الحبل ثعبانا يسعى)، وخيل له: ظنّ وتوهم^(٣)، ﴿يُخَيِّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾^(٤)، والمُخِيل، أي المشتبه من غير يقين حسب ما يخيل إليه^(٥).

أما في الاصطلاح فالخيال: هو ما يتراءى في اليقظة أو الحلم، وجمعه خيالات وأخيلة^(٦)، والمتخيل هو الفضاء المشكل من الكيفيات المتعددة التي يهبّ بها الإنسان المعنى للأشياء، وذلك قصد تملكها دلاليّاً وماديّاً، على نحو التصور، والتمثل، والترميز^(٧)، للماهية

(١) ينظر: الكفوي، الكليات، ٩١٨؛ الزرقاني، مناهل العرفان، ٦٣/١؛ محمّد رشيد رضا، الوحي المحمّدي، ٢٦؛ باقر الحكيم، علوم القرآن، ١٤٣.

(٢) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ٢١٧/١١.

(٣) ينظر: احمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ٤١٧/١.

(٤) طه، ٦٦.

(٥) ينظر: محمّد حسن، المعجم الاشتقاقي، ٥٩٣/١.

(٦) ينظر: احمد المصري، شرح درة الغواص، ٦٧١.

(٧) ج. دوران، الأنثروبولوجيا رموزها وأساطيرها، ٣٦١، ينظر: الزاهي، المقدس والمجتمع، ١٠.

المتمثلة بالوعي^(١)، وهو أيضاً القدرة الخلاقة، التي يستطيع بواسطتها أن يُشكل العالم بطريقته الخاصة، وهذا ما يجعل المخيال في العمق رمزاً لكل فكرة^(٢).

وقد انعقدت دراستنا لهذا الموضوع بمقدمة وفصول ثلاثة، وخاتمة. جاء الفصل الأول بعنوان: (صورة الوحي وطبيعة الإيحاء في التقليد الكتابي والعصر الجاهلي).

ناقشنا في المبحث الأول منه الذي جاء بعنوان الوحي وطبيعة الإيحاء في التقليد اليهودي، ومفهوم النبوة وانعكاسه على صورة الوحي وطبيعة الإيحاء.

أما المبحث الثاني فاستعرض الوحي وطبيعة الإيحاء في التقليد المسيحي، والإشارة إلى الاختلافات التي حدثت بين المذاهب المسيحية حول مسألة التجسد، ومآلات ظاهرة الوحي بناءً على تصوراتهم لمفهوم التجسد والحلول.

واهتم المبحث الثالث بمبحث مفهوم الوحي والاتصال بالمفارق في العصر الجاهلي، وكيفية استجلاب الكهان والمنجمين للوحي، ومدى تأثيرها في مخيلة المجتمع العربي الذي انبثق فيه الإسلام فيما بعد.

وانتظم الفصل الثاني تحت عنوان: (الوحي في التقليد الإسلامي، ومفهومه وماهيته وصوره). وخصصنا المبحث الأول منه للحديث عن مفهوم الوحي وماهيته في النصوص القرآنية والقراءة التفسيرية.

أمّا ثاني المباحث فتناول طرق تلقي الوحي - من القرآن إلى التاريخ، وأشرنا فيه إلى المفارقة بين صور الوحي وطبيعته في النصّ القرآني والمروي التاريخي الذي شكل المناخ المناسب لنمو المتخيل حيال هذه الظاهرة المتفردة.

(١) ينظر: غولدييه، المتخيل والمخيال، ٧.

(٢) ينظر: النشار، نظرية المعرفة، ١٢٧.

وكان ثالث المباحث مختصاً بمناقشة كيفية اللقاء بالمفارق وتشكلات الملاك في مدونة السيرة النبوية، ومدى اشتغال الأيديولوجيات المذهبية والمتخيل الديني، في صناعة كم هائل من المرويات التاريخية لهذا المعطى الغيبي المجرد.

ودار المبحث الرابع حول الوحي وطبيعة الإيحاء في القراءة الكلامية والفلسفية، ومحاولة الفلاسفة والمتكلمين تقديم صورة مفهومة مدركة عقلياً لظاهرة الوحي المفارقة.

وانعقد ثالث فصول الرسالة تحت عنوان انعكاس (صورة المتخيل في القراءة الحداثوية لظاهرة الوحي وطبيعة الإيحاء).

واختص المبحث الأول منه بتتبع القراءة الاستشراقية واستعراض آراء المستشرقين ونظرياتهم عن الوحي وطبيعة الإيحاء في الديانة الإسلامية.

واستكمل المبحث الثاني النقاش حول هذه الجزئيات في القراءة الحداثوية، من خلال استعراض نظريات وأفكار أبرز الحداثيين العرب، وبيان مدى تأثيرهم بالمدرسة الاستشراقية والأفكار الداعية إلى نبذ التمسك بالموروث والسائد.

وقد خلصت الرسالة إلى جملة من النتائج ضمتها الخاتمة، التي حاولنا فيها تركيز فكرة البحث الأساس، وربط أبرز المنطلقات التي تأسست عليها فصول الدراسة، وما انتهت إليه بقدر جهدنا المتواضع.

اعتمدت الدراسة على جملة من المصادر الأولية والمراجع العربية، والتي نشير لأبرزها على وفق الترتيب التالي:

١_ كتب السيرة النبوية: ومن أهمها وأبرزها كتاب سيرة ابن إسحاق (ت ١٥١هـ) الموسوم (المبتدأ والمبعث والمغازي) بعده المصدر الأول والمؤسس لتدوين السيرة النبوية وظاهرة الوحي في ماتبقى من بعض قطعه المحققة حديثاً. ومنها أيضاً تهذيبه المعروف بسيرة ابن

هشام (ت ٢١٨هـ) أو (السيرة النبوية)، وكذلك كتاب (الطبقات الكبرى) لأبن سعد (ت ٢٣٠هـ)، وكتاب (تاريخ الرسل والملوك) لمحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ).

٢_ كتب التفسير: وقد أفدنا منها في عرض الرؤية التفسيرية لظاهرة الوحي وتشكلاته وماهيته ومن أبرز كتب التفسير كتاب (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لمحمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، وكتاب (الكشف والبيان عن تفسير القرآن) لأبي إسحاق أحمد بن محمد الثعلبي (ت ٤٢٧هـ)، وكتاب (التبيان في تفسير القرآن) لأبي جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ)، وكتاب (مجمع البيان في تفسير القرآن) لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨هـ) وكتاب أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ). التبيان في تفسير القرآن.

٣_ كتب الحديث: عززت هذه الكتب الدراسة بمجموعة من الأحاديث النبوية حول طبيعة الوحي وآلية الإيحاء، ومن أهمها كتاب (المصنف) لعبد الرزاق الصنعاني (ت ٢١١هـ)، وكتاب (مسند أحمد بن حنبل ت ٢٤١هـ)، وأشهرها كتاب (الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المشهور بصحيح البخاري) لمحمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، وكتاب (صحيح مسلم) لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ).

٤_ كتب الفلسفة: وقد ساهمت كتب الفلسفة في تزويد دراستنا بآراء الفلاسفة والمتكلمين الذين حاولوا تقديم فهم أعمق وموسع لظاهرة الوحي، ومن أهمها كتاب (دلالة الحائرين) للموسى بن ميمون (ت ٦٠١هـ)، وكتاب (فصوص الحكم) لمحمد بن محمد الفارابي (ت ٣٣٩هـ)، وكتاب (الإشارات والتنبيهات) لحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا (ت ٣٧٠هـ)، و(تهافت الفلاسفة) لأبي حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ).

٥_ المراجع العربية: وأفدنا منها في استعراض وجهات النظر المختلفة حول طبيعة الوحي وتفسيراته، إذ ربطت بين الدراسات القديمة والجديدة، وتطور النقاش حول الوحي عبر العصور ومنها، كتاب (مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن) لنصر حامد أبو زيد، وكتاب (بسط التجربة النبوية) لعبد الكريم سروش، وكتاب (في السيرة النبويّة الوحي والقرآن والنبوة) لهشام جعيط، وكتاب (مدخل إلى الوحي وبشريّة اللفظ القرآنيّ) لحيدر حب الله، وكتاب (صورة أصحاب الكساء بين تجني النصّ واستباحة الخطاب الاستشراقي هنري لامنس انموذجاً) لشهيد كريم محمّد الكعبي، وكتاب (الوحي من خلال مصنفات السيرة قديماً وحديثاً) لمحمّد النوي، وكتاب (الشخصية المحمّدية أو حل اللغز المقدس) لمعروف عبد الغني الرصافي.

٦_ كتابات المستشرقين: ورفدت كتابات المستشرقين دراستنا بما قدموه من آراء حول ظاهرة الوحي المحمّدي، ومحاولاتهم النقدية إتجاه هذه الظاهرة، وأبرز كتاباتهم ما قدمه لثيودور نولدكة في كتابه (تاريخ القرآن)، وكتاب (محمّد في مكّة) لمونتغمري وات، وكتاب (الإسلام في القرون الوسطى) لدومنيك سورديل، وكتاب (الرسول المتخيل قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق مونتغمري واط ومكسيم رودنسون) لنبيل فازيو.

وهذه الدراسة ككل عمل بشريّ لا بد وأنّ يعترّيها النقص والخطأ، فنسأل القارئ العفو عما سها به الفكر وطغى به القلم، وأنّ يهدي إلى سواء السبيل.

الفصل الأول

صورة الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد الكتابي والعصر الجاهلي

المبحث الأول : الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد اليهودي

المبحث الثاني: الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد المسيحي

المبحث الثالث: مفهوم الوحي والاتصال بالمفارق في العصر الجاهلي



المبحث الأول

الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد اليهودي

أولاً- النبوة ومفهومها في اليهودية:

ينبثق مصدر التشريع في كل الديانات الكتابية منها والوضعية عند مصدر متعال يُشكل نقطة الاتصال بين الغيبي والأرضي عن طريق النبوة؛ وعليه يجدر الالتفات أولاً إلى ماهية النبوة في الفكر الديني اليهودي، إذ يُعد الأمر غاية في الأهمية؛ وذلك للاختلاط والاضطراب الذي لابس مفهومها عندهم، وهو ما انسحب بدوره على مفهوم الوحي.

وهذا الأمر لطالما نَظَرَ له الكثير من الأبحار اليهود، إلا أننا سنركز على الدراسة التي قدمها الفيلسوف والمؤرخ اليهودي موسى بن ميمون (ت ٦٠١هـ)^(١)، فهو أهم المنظرين لمسألة النبوة والوحي في التراث التوراتي وشروحه التلمودية، لا سيما وأنه عاش في قرطبة، واتصل بالفلاسفة المسلمين، واطلع على الفلسفة الإسلامية عن كثب، وخصوصاً مؤلفات ابن رشد^(٢).

وقد لخص الرؤية اليهودية التوراتية لمسألة الوحي والنبوة في أهم كتبه الفلسفية، وهو (دلالة الحائرين)، ولذا سنعتمد على هذا الكتاب في الدرجة الأساس في تقصي هذه الرؤية.

أشار ابن ميمون إلى أنّ حقيقة النبوة في اليهودية وماهيتها هي ((فيض من قبل الله بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة، وثُم على القوة المتخيّلة بعد ذلك، وهذه

(١) الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي، يهودي عالم بسنن اليهود، ويعد من أبحارهم وفضلائهم، وكان رئيساً عليهم في الديار المصرية، وهو أُوحد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها، متقن في العلوم، وله معرفة جيدة بالفلسفة، مات في سنة ٦٠١هـ؛ ينظر: ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ٤٥٧/٣.

(٢) أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد قرطبي أبو القاسم، كان من بيت علم وجلالة ونباهة وحسب في بلده، توفي سنة ثنتين وعشرين وستمئة؛ ينظر: المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ٢٢١/١.

هي أعلى مرتبة الإنسان وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه، وتلك الحالة هي غاية كمال القوة المتخيلة، وهذا أمر لا يكمن في كل إنسان بوجهه، ولا هو أمر يصل إليه بالكمال في العلوم النظرية، وتحسين الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجمله دون أن ينضاف لذلك كمال قوة المتخيلة في أصل الجبل على غاية ما يمكن، وقد علمت أن كمال هذه القوى البدنية التي من جملتها القوة المتخيلة إنما هو تابع لأفضل مزاج لذلك العضو الحامل لتلك القوة، ولاحسن مقدار يكون له ولا صفى مادة تكون له، وهذا أمر لا يمكن أن يجبر: فائته أو يكمل نقصه بالتدبير بوجهه، لأن العضو الذي ساء مزاجه في أصل الجبل، غاية التدبير المعدل له أن يبقيه على صحة ما لا يرده لأفضل هيئاته، أما إن كانت آفته من مقداره، أو وضعه أو جوهره أعني جوهر المادة التي تكون منها، فهذا ما لا حيلة فيه^(١)، تتم على وفق آراء ثلاثة، وهي:

ـ **الرأي الأول:** وهو رأي العامة، ومفاده أن الله (عز وجل) يختار من يشاء من الناس فينبهه وبيعه، ولا فرق أن كان جاهلاً أو عالماً، كبيراً أو صغيراً في السن، لكن يشترط أن يكون فيه الخيرية والصلاحية والأخلاق.

ـ **الرأي الثاني:** وهو رأي الفلاسفة، وفيه أن النبوة كمال في طبيعة الإنسان، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يخرج ما في قوة النوع للفعل إن لم يُعق ذلك عائق مزاجي، أو سبباً ما من الخارج، فلا يمكن أن يتنبأ الجاهل، ولا يكون الإنسان يمسي غير نبيّ ويصبح نبياً.

ـ **الرأي الثالث:** وهو الرأي الذي يُرجحه ابن ميمون ومفاده أن الذي يصلح للنبوة هو المتهيء لها، وقد لا يتنبأ وذلك بمشيئة إلهية، فإن الأمر الطبيعي أن كل من يصلح

(١) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٠٠.

جبلته، وأرتاض بحسب تدبيره وتعليمه سيئتبأ الممنوعه من ذلك؛ إنّما مُنع لسبب ما. ولذلك يُقال أن الله ينبي من شاء وقت ما شاء، لكن للكمال الفاضل في الغاية، أما الجهال من العوام فلا يُمكن أن يُنبئ أحدهم إلا كما كان أن يُنبئ حماراً أو ضفدعاً، فهذا اعتقادنا، أنّه لا بد من ارتياض وكمال حتى يكون الإمكان الذي تتعلق به قدرة الإله أي لا بد من تهيو طبيعي من أصل جبلته، فلا يحصل في درجة النبوة إلا من يصلح، وعلى مراتب أيضاً^(١).

والعقل الفعال هو العقل الذي يعمل (بالقوة الهيولانية)^(٢) بعد أن يقوم بالتفكير، وأيضاً هذه الماهية هي كمال يأتي في الحلم أو الرؤيا، وهو أن يحصل للقوة المتخيلة من كمال الفعل حتّى ترى الشيء كأنه من خارج، و يكون الأمر الذي ابتدأه منها كأنه جاءها عن الأحكام الخارج^(٣).

ميز ابن ميمون بين النبي وغيره من المتنبئين فقال: ((إذا كان فائض الفيض العقلي على القوة الناطقة فقط، ولا يفيض منه شيء على القوة المتخيلة، إمّا لقلة الشيء الفائض أو لنقص كان في المتخيلة في أصل الجبله فلا يمكنها قبول فيض العقل، فإنّ هذا هو صنف علماء أهل النظر، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً، أي الناطقة والمتخيلة، وكانت المتخيلة على غاية كمالها، فإنّ هذا هو صنف الأنبياء، فإنّ كان الفيض على المتخيلة فقط، ويكون تقصير الناطقة إمّا من أصل الجبله أو لقلة الارتياض، فإنّ هذا هو

(١) ينظر: دلالة الحائرين، ٣٩٠-٣٩٢.

(٢) الهيولانية أو الهولي كلمة يونانية الأصل (Hyle)، وهي كل ما يقبل الصورة، أي يتخذ شكلاً معيناً، والعقل الهيولاني هو قوة النفس المستعدة لقبول ماهيات لأشياء مجردة عن المادة، أو هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، أو العقل بالفطرة أو القوة، كما عند الأطفال. ينظر: الأحمد نكري، دستور العلماء، ٣٢٩/٢؛ لويس صليبيّا، المعجم الفلسفي، ٢٨٠.

(٣) ينظر: دلالة الحائرين، ٤٠١.

صنف النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام، الذين يعملون العجائب بالحيل كما وتحدث لهم خيالات عجيبة وأحلام، ودهشات في حال اليقظة شبه مرآي النبوة، حتى يظنوا أنفسهم إنهم أنبياء، ويعجبون جداً بما يدركونه من تلك الخيالات، إذ يظنون أنهم قد حصلوا على علم بغير تعليم، ويأتون بتشويشات عظيمة، وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية؛ كل ذلك لقوة المتخيلة وضعف الناطقة، وكونها لا حاصل فيها أصلاً، أي إنها لم تخرج للفعل...، وأمّا الصنف الثالث (الكهان)، فمنهم من تكون له قوة الإلزام بعمل ما وإخراجه للفعل، والأخذ بذلك (الناموس))^(١).

وفي هذا السياق ذكرت الأسفار اليهودية صدقيا بن كنعنة^(٢)، وحننيا بن عزور، على أنهما كانا من مدعي النبوة^(٣).

وأشار ابن ميمون إلى أن النبوة في اليهودية تكون على درجات متباينة، بحسب طبيعة الموحى أو مدته، فقد يتنبأ المتنبئ وقتاً ما بصورة مرتبة عالية ثم يتنبأ وقتاً آخر في مرتبة دونها، أو قد ينال تلك المرتبة العالية لمدة واحدة في عمره ثم تسلب منه، أو قد يبقى في مرتبة واحدة إلى حين انقطاع نبوته، وهي تنقسم إلى إحدى عشرة مرتبة^(٤):

• المرتبة الأولى:

هي أول مراتب النبوة أن تصحب الشخص معونة إلهية تحركه وتُنشّطه لعمل صالح عظيم ذي قدر، مثل تخليص جماعة فضلاء من جماعة أشرار، أو تخليص

(١) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٠٦-٤٠٨.

(٢) ينظر: سفر الملوك الثاني، الإصحاح ٢٤، ١٨-٢٠.

(٣) ينظر: سفر أرميا، الإصحاح ٢٨، ٦.

(٤) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٣٢-٤٤٢.

فاضل كبير، أو إفاضة خير على قوم كثيرين، ويجد من نفسه لذلك محركاً، وداعياً للعمل، وتسمى هذه (بروح القدس)، وهذه أيضاً درجة مسيح إسرائيل الفضلاء كلهم^(١)، والشخص الذي تصحبه هذه الحالة يقال عنه أنه: ((حَلَّت عليه روح القدس))^(٢)، أو ((لبسه روح الرب))^(٣).

• المرتبة الثانية:

أن يجد الشخص أمراً ما قد حل فيه، وقوة أخرى طرأت عليه فتتطقه فيتكلم بحكم، أو تسبيح، أو أقاويل عظيمة نافعة، أو بأمور تدبيرية أو إلهية، وهذا يقال عنه أنه (مُدبر بروح القدس)، وبهذا النحو ألف داود (ﷺ) المزامير، وكذلك دانيال (ﷺ)، وأيوب (ﷺ) ألفوا أخبار الأيام؛ لذلك يسمونها كُتُباً، أي أنها مكتوبة بتدبير من روح القدس^(٤). وعلى مثل هذه الروح القدسية قال داود (ﷺ): ((روح الرب كَلَّمَ فِيَّ وعلى لساني كلمته))^(٥)، أي أن الروح انطقته بهذه الأقاويل.

• المرتبة الثالثة:

وهي أول مراتب من يقول أن كلام الرب صار إلي أي دبر الله الي، وما نحى في هذه العبارات، والمعنى هو أن يرى النبي مثلاً في الحلم، ونفس ذلك الحلم للنبوة، مثل أمثال زكريا كلها^(٦).

(١) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٣٣.

(٢) القضاة، الإصحاح ١٤، ٦.

(٣) القضاة، الإصحاح ٦، ٢٤.

(٤) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٣٥-٤٣٦.

(٥) سفر الملوك الثاني، الإصحاح ٢٣، ٢.

(٦) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤٠.

• المرتبة الرابعة:

أن يسمع كلاماً في الحلم للنبوة مشروحاً ومبيناً، ولا يرى قائله، كما اعترى صموئيل^(١) في أول وحي أتاه^(٢) ((إني قلت أن بيتك وبيت أبيك يسيرون أمامي إلى الأبد، والآن يقول الرب: حاشا لي! فإنني أكرم الذين يكرمون))^(٣).

• المرتبة الخامسة:

هي أن يكلمه شخص في الحلم^(٤)، كما في نبوءات حزقيال^(٥): ((فقال لي الرجل: يا ابن آدم، انظر بعينيك واسمع بأذنك، واجعل قلبك إلى كل ما أريك، لأنه لأجل إراعتك آتي بك إلى هنا، أخبر بيت إسرائيل بكل ما ترى))^(٦).

• المرتبة السادسة:

أن يكلمه الملاك في الحلم، وهذه حالة أكثر النبيين^(٧)، ((فقال لي ملاك الرب في الحلم: يا يعقوب، فقلت: هأنذا))^(٨).

(١) هو شمويل ويقال له أشمويل بن بالي بن علقمة بن يرخام بن اليهو بن تهو بن صوف وهو من ورثة هارون وأسمويل معناه بالعبرانية (إسماعيل) وقيل هو أول ملك تاريخ الملكية العبرية. ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ٤٣٦/٦.

(٢) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤٠.

(٣) صموئيل الاول، الإصحاح ٢، ٣٠.

(٤) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤٠.

(٦) حزقيال أي قوة الله أو تقوى الله، وقد تنبأ حزقيال في أوائل فترة السبي وعاش في جوار نهر الخابور وقد تنبأ في السنة الثلاثين من عمره. ينظر: تادرس الملطي، حزقيال، ٦.

(٦) حزقيال، الإصحاح ٤، ٤.

(٧) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤٠.

(٨) سفر التكوين، الإصحاح ٣١، ١١.

• المرتبة السابعة:

أَنْ يَرَى في الحلم للنبوة، أي كأنه تعالى يكلمه^(١)، كقول أشعيا^(٢): ((وقال لي ملاك الرب: خذ لنفسك لوحاً كبيراً وأكتب بقلم الإنسان))^(٣).

• المرتبة الثامنة:

أَنْ يَأْتِيهِ وحي بمراًى النبوة وَيَرَى أمثالاً كإبراهيم بمراًى يبين القطع، لأنّ تلك الأمثال كانت في الرؤيا نهاراً^(٤).

• المرتبة التاسعة:

أَنْ يَسْمَعَ كل ما في الرؤيا، كما جاء في إبراهيم^(٥)، ((وقال ابرام أيضاً: إنك لم تعطيني نسلاً، وهو ذا ابن النبي وارثي، فإذا كلام الرب إليه قائلاً: لا يرثك هذا، بل الذي يخرج من أحشائك هو يرثك))^(٦).

• المرتبة العاشرة:

أَنْ يَرَى شخصاً يكلمه في مرأى النبوة، وهي أيضاً كإبراهيم في (بطم ممرا)^(٧)، وهي تعرف بببيت حبرون في مدينة الخليل الفلسطينية، وبها قبر إبراهيم واسحق ويعقوب (عليه السلام) ونسائهم^(٨).

(١) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤٠.

(٤) أشعيا بن آموص، ومعنى اسمه (الرب يخلص) ويعتبره النصارى من أعظم أنبياء العهد القديم ويلقبونه (بالنبي الإنجيلي) لكثرة نبواته عن المسيح ويغلب على ظن المؤرخين بأن أشعيا قد مات مقتولاً في اضطهاد الملك منسي الإسرائيلي. ينظر: الشوكاني، الفتح الرباني، ١/٥١٥.

(٣) اشعيا، الإصحاح ٨، ١.

(٤) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤٠.

(٥) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤١.

(٦) سفر التكوين، الإصحاح ١٥، ٣-٤.

(٧) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤١.

(٨) ينظر: دانيال، وصف الأرض المقدسة في فلسطين، ٢٠.

• المرتبة الحادية عشرة:

أَنْ يَرَى مُلْكاً يُكَلِّمُهُ فِي الرُّؤْيَا كإِبْرَاهِيمَ، وَهِيَ أَعْلَى مَرَاتِبِ النَّبِيِّينَ الَّذِينَ شَهِدَتْ الْكُتُبُ بِمَا لَهُمْ بَعْدَ تَقْرِيرِ مَا تَقَرَّرَ مِنْ كَمَالِ نَطَقِيَّاتِ الشَّخْصِ عَلَى مَا يُوْجِبُهُ النَّظَرُ^(١)، وَهَذَا مَا أَوْضَحَتْهُ التَّوْرَةُ: ((إِنَّ كَانَ مِنْكُمْ نَبِيٌّ لِلرَّبِّ، فَبِالرُّؤْيَا اسْتَعْلَنَ لَهُ، وَفِي الْحَلَمِ أَكَلَمَهُ))^(٢).

إِضَافَةً إِلَى مَا تَقَدَّمَ يَتَبَنَّى الْفِكْرُ التَّوْرَاتِيِّ أَنَّ النَّبِيَّ قَدْ يَكُونُ نَائِباً عَنِ اللَّهِ لِتَوْضِيحِ مَقْصَدِهِ لِلنَّاسِ^(٣)، أَوْ هُوَ النَّائِبُ بَيْنَ نَبِيٍّ أَوَّلٍ وَنَبِيٍّ ثَانٍ لِتَبْلِيغِ رِسَالَةِ الْأَوَّلِ، فَقَدْ وَرَدَ فِي سِفْرِ الْخُرُوجِ: ((فَقَالَ الرَّبُّ لِمُوسَى: أَنْظِرْ، أَنَا جَعَلْتُكَ إِلَهاً لِفِرْعَوْنَ، وَهَارُونَ أَخُوكَ يَكُونُ نَبِيِّكَ، أَنْتَ تَتَكَلَّمُ بِكُلِّ مَا أَمْرُكَ، وَهَارُونَ أَخُوكَ يَكَلِّمُ فِرْعَوْنَ لِيُطْلِقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ أَرْضِهِ))^(٤).

إِذْنِ النَّبِيِّ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَنْتَقِلُ مِنَ اللَّهِ (عَلَّاهُ)، فَيَقُومُ بِدَوْرِهِ بِالْقَاءِ مَا تَلْقَاهُ إِلَى هَارُونَ، الَّذِي يَبْلُغُ الرِّسَالَةَ لِلنَّاسِ، فِي عِلَاقَةٍ تَدَاوُلِيَّةٍ عَلَى نَحْوِ الْمَسَانَدَةِ وَالتَّعَاوُنِ وَالْمُشَارَكَةِ، وَهِيَ عِلَاقَةٌ عَرَضُهَا النَّصُّ الْقُرْآنِيُّ بِوُضُوحٍ وَشَفَافِيَّةٍ أَكْثَرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَتَقَهَّوْا قَوْلِي * وَاجْعَلْ لِي وَزِيْرًا مِنْ أَهْلِي * هَرُونَ أَخِي * أَشَدُّ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي﴾^(٥).

وَالْقَارِئُ لِنُصُوصِ الْأَسْفَارِ يَجِدُ أَنَّ مَدْلُولَ النُّبُوَّةِ قَدْ اتَّسَعَ لِمَعَانٍ عِدَّةٍ، يَتَغَيَّرُ مَفْهُومُهَا عَلَى ضَوْءِ الْمَرَحَلَةِ التَّارِيخِيَّةِ، أَوْ الظَّرْفِ السِّيَاسِيِّ، حَيْثُ كَانَ يَقْصِدُ بِالنُّبُوَّةِ فِي بَدَايَةِ التَّارِيخِ

(١) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٤١-٤٤٢.

(٢) سفر العدد، الإصحاح ١٢، الآية ٦.

(٣) ينظر: محمد البار، مدخل إلى دراسة التوراة، ٢٢٣.

(٤) سفر الخروج، الإصحاح ٧، الآية ١-٢.

(٥) طه، ٢٤-٣٢.

اليهودي أن يكون النبي متحدثاً عن الرب من جهة، ومتحدثاً عن الشعب من جهة أخرى، لذا فهو مجرد مُبلغ ينوب عن أحدهما عند الآخر، ومن ثم تطور هذا المفهوم واكتسب دلالاتٍ أخرى فأصبح يُطلق على القضاة، وعلى الرائي، والمنجم، أي لم يتم تحديد اللفظ على النبي فقط، كما تحولت وظيفة النبوة في تلك المرحلة على من ينتبأ بأمور المستقبل، لذا كان لكل ملك من ملوك يهوذا أو إسرائيل مجموعة كبيرة من الأنبياء ينتبئون لهم بما ينبغي فعله^(١)، فجاء في سفر صموئيل الأول: ((ويكون عند مجيئك إلى هنا، إلى المدينة التي تصادف زمرة من الأنبياء نازلين المرتفعة وأمامهم الرب، ودف وناي وعود، وهم ينتبئون، فيحل عليك روح الأب فتنبأ معهم، وتتحول إلى رجل آخر))^(٢).

والملاحظ أن الأمر قد أدى إلى التباس مفهوم النبوة على مفهوم المتنبيين (الكاهن، والعراف، والمنجم)، فالنبوة في اليهودية لم تنحصر بالرجال فقط بل شملت النساء، كما في قصة دبورة وقصة مريم، ((ودبورة امرأة نبيّة زوجة لفيدوت، هي قاضية بني إسرائيل في ذلك الوقت، وهي جالسة تحت نخلة دبورة بين الرامة وبيت آيل في جبل أفرام، وكان بنو إسرائيل يصعدون إليها للقضاء))^(٣)، وجاء في سفر الخروج: ((فأخذت مريم النبيّة وأخت هارون الدف بيدها، وخرجت جميع النساء وراءها بدفوف ورقص، وأجابتهن مريم: رنموا للرب فإنه قد تعظم الفرس ومراكبه...))^(٤).

وورد أن الملاك تبدى أيضاً للسيدة هاجر (عليها السلام) زوجة النبي إبراهيم (عليه السلام): ((فوجدت ملاك الرب على عين الماء في البرية، على العين في طريق شور^(٥)، فقال: يا هاجر،

(١) ينظر: محمّد الخطيب، مقارنة الأديان، ١٦٢.

(٢) سفر صموئيل الأول، الإصحاح ١٠، ٥-٦.

(٣) القضاة، الإصحاح ٤، ٤.

(٤) سفر الخروج، الإصحاح ١٥، ٢٠-٢١.

(٥) وهي صحراء تمتد من وادي العريش إلى برزخ السويس وهي الأراضي التي بيت فلسطين ومصر. ينظر: مصطفى محمد نور الدين، شور طريق للهجرة، مجلة مدارات تاريخية، مجلد ٤، عدد ١، ٢٠٢٢، ١٥٩.

جارية ساري، من أين أتيت؟ وإلى أين تذهبين؟ فقالت: أنا هاربة من وجه مولاتي ساري ، فقال لها ملاك الرب: ارجعي إلى مولاتك، واخضعي تحت يديها، وقال لها ملاك الرب: تكثيراً أكثر نسلك فلا يُعد من الكثرة، وقال لها ملاك الرب: ها أنت حُبلى، فتلدِين ابناً، وتدعين اسمه إسماعيل، الرب قد سمع لمذلتك))^(١).

وعليه فمفهوم النبوة عند اليهود مفهوم متسع المجال، ويتداخل فيه التاريخي والنصي وما أضفته عليه الشروح، وهو بالنتيجة انعكس على تصورهم للوحي الذي تلقاه هؤلاء الأنبياء، وعلى طبيعة ذلك التلقي وأشكاله.

ثانياً_ الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد اليهودي:

جاء الوحي في الفكر اليهودي بطرق متعددة كان من أبرزها ما يسمى بالظهورات الإلهية، أي ظهور الرب للأنبياء بأشكال جسمية مرئية مؤقتة^(٢)، فعرف الوحي عندهم بأنه: ((إعلان الله لذاته وإرادته وغايته وكشف أسرارهِ لأنبيائه واستعلان مجده))^(٣)، فالرب يضع الكلام في قلب النبي أو القديس، جاء في سفر أرميا^(٤): ((ولكي يتم ما تكلم به الرب من فم أرميا))^(٥)، وجاء في سفر التكوين: ((وظهر له الرب عند بلوطات ممرا، وهو جالس في باب الخيمة وقت حر النهار))^(٦)، أي أن الله (ﷻ) تراءى لإبراهيم عند سديانة ممراً.

(١) سفر التكوين، الإصحاح ١٦، ٧-١١.

(٢) ينظر: فائق علي سعيد، الوحي بين اليهودية والنصرانية والإسلام، ١٧.

(٣) أبو الخير، الوحي الإلهي، ١١.

(٤) ولد إرميا في منتصف القرن السابع ق.م، في أواخر عصر الملك منسى المرتد، من عائلة كهنوتية، تقطن في قرية صغيرة تسمى عناثوث في أرض بنيامين، تبعد حوالي ثالثة أميال شمال شرق أورشليم. ينظر: تادرس الملطي، أرميا، ٥.

(٥) سفر أرميا، الإصحاح، ١١، ١.

(٦) سفر التكوين، الإصحاح ١٨، ١.

وذكر في سفر الخروج مسألة العليقة المشتعلة للنبي موسى (ﷺ): ((وظهر له ملاك الرب بلهب نار من وسط عليقة: فنظر وإذا العليقة تتوقد بالنار، والعليقة لم تحترق. فقال موسى: أميل، لأنظر هذا المنظر العظيم، لماذا لا تحترق العليقة؟ فلما رأى الرب أنه مال لينظر، فناداه الله من وسط العليقة وقال: موسى، موسى! فقال: هاأنا))^(١).

والملاحظ على نصّ العليقة أنّ معطيات الرؤية تتداخل فيه بين الربّ والملاك، فبداية النصّ تقول: ((وظهر له ملاك الرب))، ثم ذكر أنّ الله (ناداه من وسط العليقة)، فهل من تكلم هو الرب بلسان الملاك؟ وبالتالي تجلّي الرب بصورة ملائكته، أم أنّ من ظهر وتكلم هو الملاك بأمر من الرب؟ أمّا مادّة الوحي فهي الموحى به، وكل ما تكلم ونطق به الأنبياء والرسل، وكل ما دونه في الأسفار المقدسة، فهو نفس الله (ما تنفس به الله)، أو كلمة الله التي تكلم بها بواسطة أو دون واسطة، أو من خلال أنبيائه القديسين^(٢).

بيد أنّ هذه الرؤية تخالف ما في الإسلام؛ لأنّ الله (ﻋَﻠَﻴْﻪَ السَّلَام) لا يكلم نبياً إلا بواسطة الوحي، أو من خلال خلق صوت كما حدث في قضية تكليم موسى (ﷺ).

وعلى أيّة حال فإنّ الرؤية اليهوديّة حيال ما جاء للأنبياء (ﷺ) من الوحي، وإنّ كانت تشير إلى حدوثه عن طريق التواصل الخطابي المباشر فإنّها تنصّ على أنّه يأتي على أربع صور هي:

الصورة الأولى: أنّ يصرح النبي أنّ ذلك الخطاب كان من الملك في الحلم أو في الرؤيا، نحو قوله في سفر التكوين: ((فقال ملاك الرب لي في الحلم: يا يعقوب! يا يعقوب، فقلت: هاأنا))^(٣)، وقوله: ((فكلم الله إسرائيل في رؤيا الليل، فقال: انا الله إلهك و إله أبيك))^(٤).

(١) سفر الخروج، الإصحاح ٣، ٢-٤.

(٢) ينظر: ابو الخير، الوحي الإلهي، ١٣.

(٣) سفر التكوين، الإصحاح ٣١، ١١.

(٤) سفر التكوين، الإصحاح ٤٦، ٢-٣.

الصورة الثانية: أن يذكر خطاب الملك له فقط، دون تصريح إن ذلك كان في حلم أو رأى انتكالا على ما قد علم أن لا وحي إلا على أحد الوجهين: فبالرؤيا أتعرف له، في الحلم أخاطبه، نحو قوله: ((قم أصعد إلى بيت آيل، وأقم هناك، واصنع هناك مذبحاً لله الذي ظهر لك حين هربت من وجه عيسوا أخيك))^(١)، وأيضاً في قوله: ((وكلم الله نوحاً قائلاً: أخرج من الفلك أنت وامراتك وبنوك ونساء بنيك معك، وكل الحيوانات التي معك من كل ذي جنس، طيوراً وبهائم، وكل الدبابات التي تدب على الأرض، اخرجها معك، لتتوالد في الأرض و تثمر و تكثر على الأرض))^(٢). وهي المسألة الصورة التي ذكرت في القرآن بقوله تعالى: ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوْحَيْنَا فَإِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَاسْلُكْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ مِنْهُمْ وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ ﴾^(٣).

الصورة الثالثة: هي أن لا يذكر ملك أصلاً بل ينسب القول لله أنه قال له، لكنه يصرح بأنه أتاه في رأى أو في حلم، كما في الوحي لإبراهيم (عليه السلام): ((صار كلام الرب إلى إبرام في الرؤيا قائلاً: لا تخف يا إبرام أنا ترس لك، أجرك كثيراً جداً))^(٤).

الصورة الرابعة: أن يقول النبي قولاً مطلقاً، أن الله علمه، أو قال له: افعل واصنع أو قال كذا، من غير تصريح، لا بذكر ملك ولا بذكر حلم، انتكالا على ما قد علم، وتأصيل أن لا نبوة ولا وحي يأتي إلا في حلم أو رأى أو على أيدي ملك^(٥)، كما في أمره لإبراهيم (عليه السلام) ويشوع (عليه السلام): ((قال الرب لإبرام: اذهب من ارضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى

(١) سفر التكوين، الإصحاح ٣٥، ١.

(٢) سفر التكوين، الإصحاح ٨، ١٥-١٧.

(٣) المؤمنون، ٢٧.

(٤) سفر التكوين، الإصحاح ١٥، ١.

(٥) ينظر: ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤١٩-٤٢١.

الارض التي أريك^(١)، و ((فقال الرب إلى يشوع: لا تخف ولا ترتعب خذ معك جميع رجال الرب))^(٢).

وعليه، فكل ما يجيء على إحدى هذه الأربع صورته فهو نبوة وقائله نبي، وعداه ما يقال فيه: ((وأتى الرب إلى فلان في الحلم ليلاً، فليست تلك نبوة أصلاً، ولا ذلك الشخص نبياً؛ لأنّ معناه الذي أتاه هو تنبيه من قبل الله لذاك الشخص، كذلك تكون سبب لحدوث أمور أراد الله حدوثها برؤية مناميه))^(٣).

وبعبارة أخرى، يبدو أنّ النبوة يحددها الوظيفة أو المهمة التي يضطلع بها الموحى إليه بعد الوحي أو البلاغ، فإنّ لم يكن هنالك مهمة أو وظيفة متعلقة بأشخاص آخرين غير الموحى إليه، فإنّ ذلك من قبيل التنبيه للشخص نفسه، وإنّما يكون النبي نسبياً؛ لأنّه ينبئ غيره ويرشدهم إلى أوامر الرب ونواهيه، سواء برسالة متكاملة أو ببعض الجزئيات والنصائح والأفعال.

وبالعودة إلى ماهية عملية الإحياء أو طبيعتها، أي كيفية التواصل بين المفارق والأرضي في التقليد اليهودي، فإننا نجدها تنقسم على ثلاثة أشكال هي:

١- الكلام المباشر من الله إلى النبي:

بحسب ابن ميمون إنّ أرقى درجات النبوة هي ما بلغه موسى (عليه السلام)؛ نظراً لأن طبيعة الوحي بينه وبين الرب كانت عبر الكلام المباشر، ولذا سُمي كليم الله، وقال ابن ميمون في هذا الصدد: ((فلم يقم من بعد نبيّ في إسرائيل كموسى الذي عرفه الرب وجهاً إلى وجهه، أما غيره من أنبياء بني إسرائيل فكان يأتيهم الوحي عبر الملاك))^(٤).

(١) سفر التكوين، الإصحاح ١٢، ١.

(٢) يشوع، الإصحاح ٨، ١.

(٣) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٢٢٣.

(٤) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٣٩٧-٣٩٨.

ومن نافل القول هنا أن الرؤية التوراتية حيال كلام موسى (عليه السلام) مع الرب تُخالف النصّ القرآنيّ، الذي يشي بحدث اللقاء لمرة واحدة، وعبر سماع الصوت المخلوق في الشجرة فقط، قال تعالى: ﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا عَلَيَّ ءَاتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدُ عَلَىٰ النَّارِ هُدًى * فَلَمَّا أَنَا هَا نُودِيَ يُمُوسَىٰ * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى * وَأَنَا آخَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لَمَّا يُوحَىٰ * إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(١).

وهو اللقاء الذي تم على أثره إعطائه الصحف المكتوبة، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَىٰ نِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ * قَالَ يُمُوسَىٰ إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِي وَبِكَلِمِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ * وَكُنَّا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُوْرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ﴾^(٢).

ولكن التقليد التوراتي يخالف هذه الرؤية، ويعمل على تكثيف عمليات اللقاء المباشر بين الرب وموسى، وهذا ما يمكن أن نستشفه في جملة من النصوص في هذا اللحاظ ومنها:

١ _ جاء في سفر اللاوين: ((وكلم الرب موسى قائلاً: كلم بني إسرائيل: إذا أخطأت نفس شهواً في شيء من جميع مناهي الرب التي لا ينبغي عملها وعملت واحدة منها، إن كان الكاهن الممسوح يخطئ لإثم الشعب، يقرب عن الخطيئة التي أخطأها ثوراً من بقر صحيحاً للرب، ذبيحة لخطيئته))^(٣).

(١) طه، ١٠-١٤.

(٢) الأعراف، ١٤٣-١٤٥.

(٣) سفر اللاوين، الإصحاح ٦، ١-٤.

٢_ وجاء فيه أيضاً: ((كلم الرب موسى قائلاً: كلم بني إسرائيل قائلاً: كل شحم ثور أو كبش أو ماعز لا تأكلوا، وأما شحم الميتة وشحم المفترسة فيستعمل لكل عمل، لكن اكلًا لا تأكلوه))^(١).
٣_ قال في سفر الخروج: ((وناداه الله ثم قال: أنا إله أبائك، إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب، فغطى موسى وجهه لأنه خاف أن ينظر إلى الله))^(٢).

٤_ جاء في سفر اللاويين: ((وكلم الرب موسى قائلاً: أوصي هارون وبنيه قائلاً: هذه الشريعة المحرقة، هي المحرقة تكون على الموقدة فوق المذبح كل الليل حتى الصباح))^(٣).

٥_ وورد في سفر العدد: ((وكلم الرب موسى في بركة سيناء: وليعمل بنو إسرائيل الفصح في وقته))^(٤).

٦_ جاء في سفر حبقوق: ((على مرصدي أقف، وعلى الحصن أنتصب، وأراقب لأرى ما يقول لي، وماذا أجيب عن شكواي، إن النبي بالروح، فأجابني الرب، وقال أكتب الرؤيا، وانقشها على ألواح لكي يركض قارئها؛ لأن الرؤيا تعد إلى الميعاد، وفي النهاية تتكلم ولا تكذب، إن توانت فانتظرها؛ لأنها ستأتي إتياناً ولا تتأخر))^(٥).

وعلى الرغم من استخدام اليهود لهذه النصوص وغيرها للاحتجاج على من نفى الرؤية المباشرة، إلا أنها لا تنهض دليلاً على التكليم مباشر، مع أنها لا تنفي الخطاب، فهي من جهة أخرى ربما خالفت شروط النبوة الأربعة؛ إذ ذكر أن الرب

(١) سفر اللاويين، الإصحاح ٧، ٢٢-٢٥.

(٢) سفر الخروج، الإصحاح ٣، ٦.

(٣) سفر اللاويين، الإصحاح ٦، ٨-١٠.

(٤) سفر العدد، الإصحاح ٩، ١.

(٥) سفر حبقوق، الإصحاح ٢، ٢.

كلم موسى وهارون في آن واحد، فضلاً عن وصف هارون بالكاهن، والكهانة من أصناف النبوة الكاذبة كما أسلفنا، مما يُفصح عن تناقضات كثيرة في المدونة التقليدية التوراتية.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ (سفر العدد) تكرر فيه لفظ (كلم الرب موسى) (٥٢) مرة، وفي (سفر اللاويين) (٣١) مره، وكل ما جاء في سفر العدد هو من إملاء الله (ﷻ) لنبيه موسى (ﷺ)^(١)؛ لذا فإنّ هذا ما يعكس ما لنبوة موسى (ﷺ) المكانة والرفعة عند اليهود.

٢- تلقي الوحي عن طريق الملاك في الرؤى والأحلام:

ورد في سفر العدد: ((إِنَّ كَانَ مِنْكُمْ نَبِيٌّ لِلرَّبِّ، فَبِالرُّؤْيَا اسْتَعْلَنَ لَهُ، فِي الْحَلْمِ أَكْلَمَهُ))^(٢)، وتكرر لفظ (الرؤيا) في الكتاب المقدس (١١٦٠) مرة، ولفظ (رؤى) (٢٩) مرة^(٣).

وعادة ما تكون الرؤيا أو الرؤى في الأحلام، ومن ذلك ما قول يعقوب: ((وقال لي ملاك الله في الحلم: يا يعقوب، فقلت: هأنذا))^(٤).

وقد يتبدى الملاك في تلك الرؤى والأحلام بصورة رجل بشري، ولكن بصفات خاصة، فيكلم النبيّ اثناء الحلم، مثل ما جاء في نبوءات حزقيال: ((ولما أُتِيَ بي إلى هناك، إذا برجل منظره كمنظر النحاس، وبيده خيط كتان وقصبة قياس، وهو واقف بالباب، فقال لي الرجل: أخبر بيت إسرائيل بكل ما ترى))^(٥).

(١) ينظر: ابو الخير، الوحي الإلهي، ٢٨.

(٢) سفر العدد الإصحاح ٦، ١٢.

(٣) ينظر: ابو الخير، الوحي الإلهي، ٣٥-٣٦.

(٤) سفر التكوين، الإصحاح ٣١، ١١.

(٥) سفر حزقيال، الإصحاح ٤، ٤.

ومثال ذلك أيضاً ما ورد في سفر دانيال: ((إذا بالرجل جبرائيل الذي رأيته في الرؤيا في الابتداء واقفاً لمسني عند وقت تقدمه المساء، وفهمني وتكلم معي، وقال: يا دانيال إني خرجت الآن لأعلمك الفهم))^(١).

والملاحظ هنا أن النص حدد اسم الملاك البشري وهو جبرائيل (جبرائيل)، وهي الصورة التي سنجد انطباقها واضحاً في المدونة الإسلامية في ما يتعلق بشخصية دحية الكلبي.

٣- حلول روح الأب أو روح القدس:

من صور الإحياء وكيفية تلقي الوحي في اليهودية أن روح القدس يحلّ في الأشخاص سواء كانوا أنبياء أو غيرهم، بحسب اضطراب مفهوم النبوة في التقليد التوراتي وشروطه كما أسلفنا، فيتحدث على أسنتهم، ومن ذلك أن القاضي (عتنائيل) كان عليه روح القدس، وكذلك الحال بالنسبة (لجدعون)، إذ جاء في سفر القضاة: ((ولبس روح الرب جدعون فضرب بالبوق))^(٢).

والمراد هنا: ((أن يجد الشخص أمراً حلّ فيه، وقوة طرأت عليه، فتنطقه، وهذا كله في حالة اليقظة))^(٣).

وعليه فالنصوص التوراتية تتباين حول صور الوحي وطبيعة الإحياء بين الإحياء في اليقظة، والإحياء في المنام من خلال الرؤيا، والتكليم الإلهي المباشر، والتكليم الإلهي عن طريق الوسيط، الذي تارة يكون ملاكاً بصورته الملائكية، وتارة بصورته البشرية، وتارة يكون هو النبي نفسه، أو عن طريق الإلهام، وأخرى عن طريق حلول قوة روح خارجية في جسد أو نفس الموحى إليه، وهي صور وطرق إحياء سيجد بعضها طريقه إلى النصوص الإسلامية في حقولها التفسيرية، والحديثية، والتاريخية، وغيرها.

(١) سفر دانيال، الإصحاح ٩، ٢١-٢٣.

(٢) سفر القضاة، الإصحاح ٣، ٥، الإصحاح ٦، ٣٤.

(٣) ابن ميمون، دلالة الحائرين، ٤٣٥.

المبحث الثاني

الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد المسيحي

تباينت التعريفات والاستعمالات اللغوية الدالة على الوحي في التقليد المسيحي كحالها لمفهوم الوحي في التقليد التوراتي، وعرفت دائرة المعارف البريطانية أنّ الوحي في اللاهوت المسيحيّ بأنّه: ((الحالة التي يكون فيها الإنسان تحت تأثير إلهي مباشر، ويعني الوحي أنّ يتجرد الإنسان ليكون في قبضة الإله، بحيث يصير هذا الإنسان هو الطريق أو القناة التي يسري فيها وحي الله من كلام ومشية، فالوحي بصورة عامّة هو نوع خاص من تعليم الله لخلقه، ويكون ذلك التعليم بوسائل مختلفة يتعرض لها من أُوحي إليهم، كما يكون نتاج هذا التعليم في الغالب كتابات مقدسة))^(١).

كما أنّ الوحي في العهد الجديد هو إعلان مجيء ملكوت الله الذي يسوع مؤسّسه، وإظهار المنهج الجديد المؤدي إلى النجاة، للإقلاع عن الخطيئة والاندماج في المسيح^(٢).

وعندما نتحدث عن نصّ موحى، يتبادر إلى الذهن صورة ملاك يكلم النبي؛ وهذا الأخير بيده ريشة يخط الكلمات الإلهية على رق جلديّ، فيكون بذلك هذا النصّ هو (كلام الله) الصادر مباشرة منه، ولذا ترسخت هذه الصورة في الذاكرة المسيحية الشعبية وذاكرة الفنانين، وخاصة رسامي عصر النهضة، فرسموا الإنجيليين وفوق رأسهم يطوف ملاك، يسرّ لهم كلاماً، وهم ينظرون إلى هذا الملاك ويكتبون الكلمات على الورق، وعليه إتخذ الخطاب الإلهي شكلاً متواتراً من فم الله إلى إذن النبي فإلى يده فإلى النصّ، الذي يعطي الكتاب قيمته الإلهية المطلقة، ممّا يصونه من كل عيب

(١) احمد عبد الوهاب، الوحي والملائكة، ٣٦.

(٢) ينظر: لويس غولدييه، فلسفة الفكر الديني، ١٨١/٣.

أو تحريف، إلا أنّ القراءة المتمعنة والنقدية لنصوص الكتاب المقدس تظهر لنا صورة مغايرة^(١).

ويُشكل أحد الباحثين على التصور الفلسفي المسيحي لعملية الاندماج بين المسيح (عليه السلام) والوحي؛ مشيراً إلى أنّ مفهوم الوحي ذاته يتطلب فهماً يتجاوز التفسيرات الفلسفية المجردة التي تصفه كتصورات ذهنية ورمزية غير قابلة للتطبيق العلمي؛ لأنّ عقيد التجسد التي يؤمن بها المسيحيون، والتي تفيد بأنّ الله المتعالى ذاته تجسّد في السيّد المسيح البشري، لا تقدم التفسير العلمي والمنطقي لهذه العلاقة، والسؤال المطروح هنا هل وحي السيّد المسيح بالصفة الإلهية والبشرية واحد، أم أنّ لكل طبيعة وحيها الخاص؟ وكيف يمكن التمييز بين هذين النوعين من الوحي؟ وهل هو صادر من الجزء الناسوتي أم من الجزء اللاهوتي؟ وإذا سلمنا بفكرة اندماج الطبيعتين الإلهية والبشرية في شخص المسيح يبرز تساؤل جوهري آخر، كيف يتلقى السيّد المسيح الوحي من جهة أعلى بينما هو ذاته يعتبر الله المتجسد؟ وإذا كان الله بالفعل متجليّ في المسيح، فهل هنالك جهة أعلى تصدر الأوامر أو توجه الوحي إليه؟^(٢).

وباعتبار الوحي الطريق الوحيد لمعرفة الشريعة، لذا أصبحت هنالك ضرورة لنقل وتبليغ هذه الشرائع؛ لأنّ كل البشر كانوا يتوقعون إعلاناً أو وحيّاً من الله (ﷻ)، وبرهان ذلك أنّ كل الكتب الدينية ليست عند المسيحيين فقط، فإنّ غيرهم عندهم كتب كثيرة يعتقدون أنّها مُنزلة، فلو كان الوحي مناقضاً للعقل لما توقعه العالم أجمع واعتقد بوجوده^(٣).

(١) ينظر: جوزيف نفاع، النصّ الكتابي والنصّ القرآني (الوحي في الكتاب المقدس)، ٣١.

(٢) ينظر: حازم عدنان احمد، الوحي والالهام في النصرانية، مجلة الجامعة العراقية، عدد ٣/٤٧، ٢٧٥.

(٣) ينظر: القس انس، علم اللاهوت النظامي، ٢١.

وكيفما يكن من أمر فإنّ النظام اللاهوتيّ يتبنّى فكرة أنّ قصد الإله مكتوم تماماً عن البشر في حياته وخطيئته وخلاصه، وحياته الأبدية، وهو ما يفرض وجوب وسيط روحي بين الله والبشر، ولعجز البشر عن معرفة الله وتلك المقاصد كان لابد من مُخبر عنها وهذا الوسيط هو الوحي^(١)، وغاية الوحي أنّ يوضح ما لا يقدر العقل أنّ يعرفه ويدركه، وتكمن إمكانية وقوع الوحي في المسيحية في خمسة أركان هي:

- ١_ أنّ الله هو المُوحي.
- ٢_ أنّ الموحى إليهم من البشر مصطفىون بالنبوة.
- ٣_ أنّ وسيلة الاعلام الإلهي للملائكة أو البشر هي الوحي.
- ٤_ أنّ ظاهرة الوحي أمر يشترك في الشعور به جميع الأنبياء والرسل.
- ٥_ قد يكون الوحي كلاماً ملفوظاً أو مكتوباً، وقد يكون معاني يمكن التصرف بأدائها بألفاظ من عند النبي^(٢).

ويُفهم الوحي في المسيحية على أنّه كلمة الله التي تُخول النبيّ أنّ يتكلم بيقين عن أعمال الله وما يريده، فهو أساس فهم العقيدة؛ لأنّه طريق إيصالها، ومضمون شرائعها؛ لأنّهم يرون أنّ الوحي قد اكتمل بالمسيح عيسى، أو على الأقل في حياة الحواريين^(٣).

وبالاعتماد على المعتقد المسيحيّ بوجود واسطة للوحي تدعى (الروح القدس)، الذي صاحب المسيح واستمر بعده مع الحواريين، الذين عملوا على تدوين الوحي المسيحيّ، فإنّ صوت المسيح عندهم هو صوت الله، وهو كالصوت الذي سمعه موسى من قبل^(٤).

(١) ينظر: القس انس، علم اللاهوت النظامي، ٢٦.

(٢) ينظر: عبد الرحمن الميداني، العقيدة الإسلامية وأسسها، ٤٥٨.

(٣) ينظر: سليمان مظهر، قصة العقائد، ٣٣٢-٣٣٤.

(٤) ينظر: سبينوزا، رسالة في اللاهوت، ١٣٩.

وبناءً على ما تقدم يُنظر للوحي في المسيحية وما كتبه الحواريين في ما يسمى (بالعهد الجديد)، أو (الأنجيل الأربعة) المعتمدة (إنجيل متى، وإنجيل لوقا، وإنجيل مرقس، وإنجيل يوحنا)، التي تحمل أخبار السيد المسيح من بداية الحمل إلى وقت الصلب وقيامه من قبره لثلاثة ليال، ثم رفعه بعد أربعين ليلة إلى السماء، لذلك لا يمكن القول بأن الأنجيل وحي من إملاء السيد المسيح، بل هي نتاج كتابات هؤلاء الحواريين؛ لذلك سُميت بأسمائهم، وهي التي تتفق على اعتبارها الفرق والطوائف المسيحية المختلفة^(١)؛ يضاف إلى أن ما تدل عليه الدراسات النقدية أن أولى الكتابات المسيحية لم تكن الأنجيل، بل رسائل بولس الرسول، وهذه الرسائل كانت تعالج مشاكل الجماعات المسيحية الموجهة إليها، فالرسالة كانت في الأغلب تأتي على شكل أجوبة لهذه الأسئلة، أو أنها كانت من باب الحث على الالتزام بتعاليم المسيحية^(٢)، منها ما جاء في أعمال الرسل: ((لقد سمعت بإيمانكم بالرب يسوع ومحبتكم نحو جميع القديسين، لا أزال شاكراً لأجلكم، وذاكراً إياكم في صلواتي))^(٣).

ونتيجة للاختلاف بين هذه الأنجيل نجد للوحي صوراً مختلفة في نصوص الكتاب المقدس من إنجيل إلى آخر، وهو ما سنحاول اجماله بالصّور الآتية لطبيعة الإحياء في المسيحية.

١- الوحي عن طريق الظهور المباشر للإله والكلام مع النبي:

يتجلى هذا النوع من أنواع الوحي في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد على السواء، ورافق هذا الاستماع رؤية عينية للرب أو شبيهه أو ما ظهر من خلاله؛ حيث ظهر لهم في أشكال جسمية مؤقتة مثل الرجال^(٤)، ومن الشواهد على هذا النوع:

(١) ينظر: الاعرجي، الوحي ودلالاته، ٣١.

(٢) ينظر: جوزيف نفاع، النصّ الكتابي والنصّ القرآني (الوحي في الكتاب المقدس)، ٣٦.

(٣) أعمال الرسل، الإصحاح ٢، ١٤.

(٤) ينظر: ابو الخير، الوحي الألهي، ١٤.

ـ ظهور الرب للنبي إبراهيم (عليه السلام): ((ظهر إله المجد لأبينا إبراهيم وهو في ما بين النهرين، قبلما سكن في حاران، وقال له: أترك أرضك، وعشيرتك وارجل إلى الأرض التي أريك، فترك بلاد الكلدانيين، وسكن في حاران))^(١).

والنصّ أشار لخطاب مباشر وظهور إله المجد للنبي، إلا أنه لم يُشر إلى الكيفية التي ظهر بها أو ماهية هذا الإله، فما الحدود الفاصلة بين الهيئة الإلهية والهيئة الملكوتية؟

وللخروج من هذا المأزق يرى علماء المسيحية أنّ الخطاب المباشر من الله للأنبياء جاء من خلال ظواهر طبيعية، إذ تجلّى الرب على جبل مرتفع للسيد المسيح، وله ثلاثة من تلاميذه، ((وكلمه الأب بصوت من السحابة، قائلاً: هذا هو ابني الحبيب، الذي رضيت به، فله أسمعوا، فلما سمع التلاميذ هذا الصوت وقعوا على وجوههم))^(٢).

فالنصّ وإنّ تحدث عن ظهور الإله بصيغة رمزية، واستخدام السحابة بدلاً من الهيئة، إلا أنّ المسألة بحاجة إلى إجابة، حول هل أنّ هذه الصورة تعد أحد كيفيات الوحي أم طريقة للإحياء فقط؟ وهل ما سمعوه التلاميذ مجرد صوت أم رؤية جسمية؟ وإذا كان صوتاً قد أثر في وعيهم فإننا ندخل في قضية تشكيك بمسألة روح القدس الذي يفترض أنّ هؤلاء التلاميذ محملين به، ومن ناحية أخرى يتساوى في التبليغ والسماع والرؤية هنا النبي (المسيح) ومن هم أدنى منزلة منه وهم (التلاميذ) أو (الحواريون).

٢_ الوحي في الاحلام والرؤى:

وهي أكثر صور الإحياء وطبيعته في العهدين القديم والجديد، ومن نصوصه أنّه ((لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف، قبل أن يجتمعا، وجدت حُبلى من الروح القدس، فيوسف

(١) اعمال الرسل، الإصحاح ٧، ٢-٣.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ١٧، ٥.

رجلها إذ كان باراً، ولم يشأ أن يشهرها، أراد تخليتها سراً، ولكن فيما هو متفكر في هذه الأمور، إذ ملاك الرب قد ظهر له في الحلم قائلاً: يا يوسف بن داود، لا تخف أن تأخذ مريم امرأتك؛ لأن الذي حُبلى به فيه من الروح القدس، فستلد ابناً وتدعو اسمه يسوع؛ لأنه يُخلص شعبه من خطاياهم))^(١).

وجاء في نص آخر أنه ((عندما علم هيرودوتس ملك اليهود بمولد المسيح أراد قتله، فإذا ملاك الرب قد ظهر ليوسف في الحلم قائلاً: قم وخذ الصبي وأمه وأهرب إلى مصر))^(٢). وعند مجيء المجوس للسجود للطفل يسوع، حيث كانوا عازمين أن يرجعوا إلى هيرودوتس ليخبروه بمكانه، دون علمهم أنه يريد قتله، ((أوحى إليهم في الحلم أن لا يرجعوا إلى هيرودوتس))^(٣).

وتحدث (إنجيل لوقا) عن ظهور الملاك لزكريا (عليه السلام) ((وظهر له ملاك الرب واقفاً عن يمين مذبح البخور، فلما رآه زكريا اضطرب وخاف فقال له ملاك الرب: لا تخف يا زكريا؛ لأن الرب سمع دعائك وستلد امرأتك اليصابات، ابناً تسميه يحيى))^(٤).

٣_ الوحي عن طريق الملاك:

ويتم اللقاء بالملاك المرسل من الرب في المنام أو في اليقظة، ومن ذلك بشارة الملاك للقديسة مريم العذراء أنها ستحبل بالمسيح (عليه السلام) ويحل عليها روح القدس، إذ ورد في (إنجيل لوقا): ((فدخل عليها الملاك وقال لها: السلام عليك يا من أنعم الله عليها، فاضطربت...، فقال لها الملاك: لا تخافي يا مريم فستحبلين وتلدن ابناً تسمينه يسوع...،

(١) إنجيل متى، الإصحاح ١، ١٨-٢٢.

(٢) إنجيل متى، الإصحاح ٢، ١٣.

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ٢، ١٢.

(٤) إنجيل لوقا، الإصحاح ١، ٢٢.

فقالَت مريم للملاك: كيف يكون هذا وأنا عذراء لا أعرف رجلاً، فأجابها الملاك: الروح سيحل عليك^(١).

وجاء في (أعمال الرسل) أنه عندما قبض رئيس الكهنة على الرسل وأودعهم السجن ((جاء ملاك الرب في الليل وفتح أبواب السجن وأخرج الرسل، وقال لهم: اذهبوا إلى الهيكل، وبلغوا الشعب بتعاليم الحياة الجديدة))^(٢).

٤- الوحي عن طريق حلول روح القدس:

مع محاولة التقليد الإنجيلي تأييد فكرة الحلول والتجسيد وتركيزها في شخصية السيد المسيح (عليه السلام) دعماً لفكرة النبوة الإلهية ومعتقد الثالوث المقدس (الرب، الابن، روح القدس)، جرياً على انبثاقها بصورتها البدئية في التقليد التوراتي الأول، وهو ما شجبه النص القرآني بغير موضع من آياته، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْهَوْا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابُ الْيَوْمِ﴾^(٤).

وتأسيساً على ما تقدم من غايات تثبت هذا المعتقد الفاسد، وحصر الوحي والنبوة بكل تصوراتها الكهنوتية المسيحية، ركزت النصوص الإنجيلية على فكرة الإحياء بهذه الطريقة مستعرضة إياها بنصوص عدة، منها:

(١) انجيل لوقا، الإصحاح ١، ٢٦-٣٥.

(٢) أعمال الرسل، الإصحاح ٥، ١٧-٢٠.

(٣) التوبة، ٣٠.

(٤) المائدة، ٧٣.

١_ عندما ولد نبي الله يحيى (عليه السلام): ((امتلاً زكريا أبوه من الروح القدس، وتنبأ قائلاً: تبارك الرب إله إسرائيل؛ لأنه تفقد شعبه وافتداه، فأقام لنا مخلصاً قديراً في بيت عبده داود، كما وعد من قديم الزمان بلسان أنبيائه القديسين))^(١).

٢_ ولم يقتصر حلول روح القدس على الأنبياء؛ إذ حل على التلاميذ في اليوم الخمسين من صعود السيد المسيح، فجاء في (أعمال الرسل): ((وامتلاً الجميع من الروح القدس، وابتدأوا يتكلمون باللسنة أخرى، كما أعطاهم الروح أن ينطقوا))^(٢).

وقد يعبر عن حلول روح القدس في المسيحية بالإلهام، وهو ينقسم على وفق منظورهم إلى نوعين هما:

أ_ الإلهام النبوي: وهو مصرح به في نصوص الكتاب المقدس، إذ يُعد عناية إلهية لكشف حقيقة مجهولة يقوم النبي ببثها إلى قومه، ولهذا سمي بالإلهام النبوي^(٣).

ب_ الإلهام الكتابي: وهو الحلول الذي اختص به الحواريون أو التلاميذ إذ جاء في (رسالة بطرس الثانية) : ((تكلم اناس الله القديسون مسوقين من الروح القدس))^(٤).

والمسوقين تعني حرفياً محملين^(٥)، أي بمعنى وجود كتاب كتبوا ما كان يلقيه أو يتحدث به النبي عيسى (عليه السلام)، وهم تلامذته الذين أصبحوا ملهمين، فدخلوا هم أيضاً دائرة التقديس والنبوة، إذ ورد في الكتاب المقدس: ((امتلاً الجميع من الروح القدس، وابتدأوا يتكلمون باللسنة أخرى، كما أعطاهم الروح أن ينطقوا))^(٦).

(١) إنجيل لوقا، الإصحاح ١، ٦٧-٧١.

(٢) أعمال الرسل، الإصحاح ٢، ٤.

(٣) ينظر: حازم عدنان، الوحي والإلهام، ٢٧٧.

(٤) رسالة بطرس الثانية، الإصحاح ١، ٢١.

(٥) ينظر: القس بسام، وحي الكتاب، ١٤.

(٦) أعمال الرسل، الإصحاح ٢٠، ٤.

وعليه يتضح إنَّ نصّوص الكتاب المقدس وشروحه هي مجموعة من الأسفار التي كتبها رجال ملهمون قديسون من خلال الإلهام الذي أفاضه عليهم روح القدس، والإلهام هو الغوث الإلهي الذي يدفع الكتّاب المقدّسون إلى الكتابة، مبيّناً لهم ما يجب عليهم قوله، حفاظاً على الوحي من الوقوع في الخطأ^(١).

٥_ نظرية التجسد ومآلات ظاهرة الوحي:

قد تبدو فرضية (حلول روح القدس) دامغة في مفهومها وتصوّرها العام أو الأولي لماهية الحلول على نحو واحد بين السيّد المسيح (ﷺ) وحوارييه أو تلامذته، وكذا غيره من الأنبياء بحسب متبني الفرضية العام.

ولكن هنالك ثمة ملحظ فارق يجدر الانتباه إليه للتفريق بين السيّد المسيح (ﷺ) ومن هم دونه في عملية الحلول، وهو أنّ السيّد المسيح - بحسبهم - حلّ فيه الرّب نفسه، أمّا الحواريون فحلّ فيهم (روح القدس) = (جبرائيل في المفهوم الإسلامي) وهو الواسطة بين الله والنبيّ، فالتجسد هو أنّ الله (ﷻ) اتحد بجسد بشريّ، وصار إنساناً وحلّ بيننا من خلال السيّد المسيح، أو ما عبر عنه في الفلسفة الإنجيليّة بمفهوم اتحاد اللاهوت بالانسوت (طبيعة الله) ب (طبيعة الإنسان)، وهو مفهوم معقّد إلى حدٍ بعيد، ولذا عبّر عنه ب (السر)، جاء في رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل طيموتاوس: ((ولا خلاف أنّ سرّ التقوى عظيم، قد أظهر في الجسد وأعلن باراً في الروح، وتراءى للملائكة، وبُشّر به عند الوثنيين، وأوفي به في العالم، ورُفع في المجد))^(٢).

وحاول (جوش مكذويل وبارت لارسون) تبرير هذا المفهوم المعقّد وعقلنته تحت عنوان (لماذا أصبح الله إنساناً؟! فقالوا: كيف يمكن لكائنات بشرية محدودة مثلنا أن تفهم الله غير

(١) ينظر: شارك جينبيرت، تطور العقائد، ٧١.

(٢) الإصحاح ٣، ١٦.

المحدود؟ إنَّ من الصعب علينا أنَّ نستوعب معاني وأفكار مجردة كالحق، أو الخير (الصالح)، أو الجمال، بدون وجود أمثلة منظور لها، فنحن نعرف الجمال عندما نراه في شيء جميل، والصالح عندما يتجسد في شخص صالح، وهكذا ولكن بالنسبة لله، كيف يمكن أنَّ نفهم طبيعته؟

وأجاباً بأنَّه يمكننا ذلك إلى حدِّ ما إذا قام الله بطريقة ما بتحديد نفسه في شكل إنسان يمكن للكائنات البشريَّة أنَّ تفهمه؛ ولذا أصبح يسوع إنساناً حتى يتمكن البشر أنَّ يفهموا الله اللامتناهي بعض الشيء، وانتهيا إلى القول: ((لو كان يسوع المسيح إنساناً فقط، أو مجرد كائن مخلوق، لبقيت تلك الهوة الواسعة السحيقة بين الله والإنسان، بين اللامحدود والمحدود، بين الخالق والمخلوق، بين القدّوس والفاجر، وما كان لنا أنَّ نعرف الله لو لم ينزل إلينا، وما كان في مقدرو أي كائن مخلوق أنَّ يُجسّر الهوة الهائلة بين الله والبشر))^(١).

والواقع أنَّ هذه الرؤية متأسّسة على نصوص إنجيلية عدّة، ومنها ما جاء في (إنجيل يوحنا): ((والكلمة صار بشراً، فسكن بيننا، فرأينا مجده))^(٢)، وأيضاً ((إنَّ الذي كان في صورة الله لم يحسب خلسة، أن يكون معادلاً لله، لكنه أخلى نفسه وأخذ صورة عبد صائراً في شبه الناس))^(٣).

وهي فكرة تمتد جذورها إلى العهد القديم الذي تحدث عن صراع يعقوب مع الله كما عرضها (سفر التكوين): ((قام في تلك الليلة فأخذ امرأته وخادمتيه وبنيه الأحد عشر فعبر مخاضة يبوب، أخذهم وعبر بهم الوادي وعبر ما كان له، وبقي يعقوب وحده، فصارعه رجل إلى طلوع الفجر، ورأى أنَّه لا يقدر عليه، فلمس حق وركه، فانخلع حُق ورك يعقوب

(١) حقيقة لاهوت يسوع المسيح، ١٧.

(٢) إنجيل يوحنا، الإصحاح ١، ١٤.

(٣) رسالة فليبي، الإصحاح ٢، ٦-٧.

في مصارعتة له، وقال: اصرفني؛ لأنه قد طلع الفجر، فقال: يعقوب: لا أُصرفك أو تباركني، فقال له: ما أسمك؟ قال: يعقوب، قال: لا يكون اسمك يعقوب فيما بعد، بل إسرائيل؛ لأنك صارعت الله والناس فغلبت، وسأله يعقوب فقال: عرفني اسمك، فقال: لم سؤالك عن اسمي، وباركه هناك))^(١).

وحاول الأب صبحي اليسوعي تبسيط هذه الفكرة قائلاً: ((ومع مجيء المسيح أصبح الوحي ظاهراً للعيان بشخص يسوع الناصري، فالله ما عاد يكشف عن نفسه وعن طريق تدخله في الأحداث البشرية، أو من خلال الأنبياء، بل اتخذ وجهاً بشرياً بالمسيح))^(٢). وقال الشماس سامح حلمي: ((إن التجسد يعني أن الله وهو ملك السماوات قد تنازل وأخذ جسداً إنسانياً فاتحد بطبيعتنا، وظهر بيننا على الأرض، فصار غير المنظور منظوراً في جسد إنسان، تواضعاً وحباً فينا، وأخلى ذاته، وأخذ جسداً))^(٣).

وهذه الرؤية في الواقع يخالفها ما جاء في قصة ولادة المسيح في (إنجيل متي): ((أما ميلاد المسيح، فهكذا كان: لما كانت مريم أمه مخطوبة ليوسف، ووجدت قبل أن يتساكنا حاملاً من الروح القدس وكان يوسف زوجها باراً فلم يرد أن يشهر أمرها، فعزم على أن يطلقها سراً، وما نوى ذلك حتى تراءى له ملك الرب في الحلم وقال: يا يوسف ابن داود، لا تخف أن تأتي بأمرأتك مريم إلى بيتك، فإن الذي كَوّن فيها هو من الروح القدس، وستلد ابناً فسمّه يسوع؛ لأنه هو الذي يُخلص شعبه من خطاياهم، وكان هذا كله ليتم ما قال الرب على لسان النبي: ها إن العذراء تحمل فتلد ابناً يسمونه عمانوئيل، أي الله معنا، فلما قام يوسف من النوم، فعل كما أمره ملاك الرب فأتى بأمراته إلى بيته، على أنه لم يعرفها حتى ولدت ابناً فسماه يسوع))^(٤).

(١) سفر التكوين، الإصحاح ٣٢، ٢٢-٣١.

(٢) مدخل إلى الإيمان المسيحي، ٧١.

(٣) إيماننا المسيحي صادق وأكد، ٨٧.

(٤) إنجيل متي، الإصحاح ١، ١٨-٢٥.

وفي (إنجيل لوقا): ((فدخل إليها جبرائيل فقال: افرحي، ابتها الممثلة نعمة، الرب معك، فدخلها لهذا الكلام اضطراب شديد، وسألت نفسها ما معنى هذا السلام، فقال لها ملاك الرب: لا تخافي يا مريم، فقد نلت حظوة عند الله، فستحملين وتلدن ابناً فسميه يسوع، وسيكون عظيماً وابن العلي يدعى، ويوليه الرب عرش أبيه داود، ويملك على بيت يعقوب أبد الدهر، ولن يكون لملكه نهاية، فقالت مريم للملاك: كيف يكون هذا ولا اعرف رجلاً؟ فأجابها الملاك: إن الروح القدس سينزل عليك وقدرة العلي تظلك، لذلك يكون المولود قدوساً، وابن الله يدعى))^(١).

ولعل اضطرابية الرؤية حول هذه الفكرة هي ما كانت السبب في خلو (إنجيل مرقس) و(إنجيل يوحنا) من قصة الولادة، ولعل القديس بولس في رسالته الأولى لأهل روما، حاول التوحيد بين الرؤيتين فقال: ((ابنه الذي ولد من نسل داود بحسب الطبيعة البشرية، وجعل ابن الله في القدرة بحسب روح القداسة، بقيامه من بين الأموات، ألا وهو يسوع المسيح ربنا))^(٢).

وعلى أية حال تعدّ عقيدة التجسد هي الركيزة الأساس في الديانة المسيحية، فهي من أخطر العقائد اطلاقاً في الإيمان المسيحي، والتهاون فيها تهاون بإخلاص المسيحيين لديهم^(٣)، ومهما يكن من أمر، فقد انقسمت المذاهب المسيحية على فرق عدة بحسب رؤية كل منها لطبيعة السيد المسيح، وسنقتصر منها على رؤية الكاثوليك، والبروتستانت والأرثوذكس.

١ _ الكاثوليك:

أصل كلمة كاثوليكي، هو اللفظ اليوناني (Katholikos كاثوليكوس)، والتي تعني العالمي؛ حيث تمثل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية أكبر تجمع

(١) إنجيل لوقا، الإصحاح ١، ٢٨-٣٦.

(٢) رسالة بولس الأولى، الإصحاح ١، ٣-٤.

(٣) ينظر: الأنبا موسى، اثناسيوس يشرح التجسيد، ٧.

عالمي للمسيحيين في بقاع العالم، إذ يقدر عدد اتباعها نحو مليار مسيحي، واستخدم هذا المصطلح لأول مرة من قبل القديس أغناطيوس عام (١١٠م)^(١).

يذهب الكاثوليك للقول باتحاد الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية للسيد المسيح، أي أنّ الطبيعتين كانتا في شخص واحد، وإنّه إله تام حقيقي وإنسان تام، جسده لم يهبط من السماء، وليس مركباً من عناصر سّماوية، بل هو جسد مأخوذ من مريم بولادة فعلية حقيقية^(٢)، بمعنى أنّ الانسان يسوع قد تشكل بنفسه في الرحم أولاً، وبعد ذلك سكنته الكلمة^(٣).

وبناءً على ما تقدم فالمسيحيون لم يتفقوا على طبيعة واحدة لتجسد السيد المسيح، كما لم يقدموا دليلاً ينهض بأيّ من الآراء التي طرحوها، وهذا الخلاف ناجم من انعدام النصّ الذي يؤيد تلك الآراء، وهو الأمر الذي أشكل عليه المسيحيون العقلانيون قبل غيرهم، فهذه العقيدة لم تستند على دليل يُماهي بين (يسوع) و(الله) ، وهي ليست فقط فاشلة في تمثيل ما تدعيه، بل شاذة بشكل واضح، فاختصار (كلية الله) إلى تجسيد بشري أمراً لا يمكن تصوّره حقاً^(٤).

٢_ البروتستانت:

البروتستانت كلمة يونانية وتعني الشهادة العلنية، ظهرت كحركة دينية مسيحية ضد ظاهرة (صكوك الغفران)، إذ بدأت في شمال أوروبا في أوائل القرن السادس عشر كرد فعل على العقائد والممارسات الكاثوليكية الرومانية في العصور الوسطى، جنباً إلى جنب مع

(١) ينظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية، ٦٨.

(٢) ينظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية، ٧٢.

(٣) ينظر: تادرس يعقوب الملطي، الاصطلاحان طبيعة واقنوم، ٢٣.

(٤) ينظر: جون هك، اسطورة التجسيد، ٧٢.

الفصل الأول: صورة الوحي وطبيعة الإيحاء في التقليد الكتابي والمصر الجاهلي.....

الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية الشرقية، فأصبحت البروتستانتية واحدة من القوى الرئيسية الثلاث في المسيحية، بعد سلسلة من الحروب الدينية الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وخاصة في القرن التاسع عشر^(١).

وكنتيجة للطابع الإصلاحية لهذه الحركة لمعتقدات المسيحية، فإنهم رفضوا الاعتراف بالطبيعة اللاهوتية والناسوتية للسيد المسيح (عليه السلام)؛ فعندما حققوا في الكتاب المقدس، ولاسيما العهد الجديد، وجدوا خلو الكتاب المقدس من أي نص يدل على عقيدة التثليث أو التجسد، بل إن نصوصه تؤكد على تفرد الله الأب بالالهية، فليس في الأناجيل ورسائل الرسل ما يفيد أن المسيح إله، ولا روح القدس إله كذلك، وإنما فيه ما يدل على العكس تماماً؛ إذ فيه نصوص واضحة تؤكد أن الله الأب واحد في ذاته واقنومه، لا يشاركه فيه أحد^(٢).

ومن ذلك ما ورد في (رسالة بولس) حين وصف السيد المسيح (عليه السلام): ((هو صورة الله الذي لا يرى، وبكر كل خليفة أي المسيح أول مخلوقات الله المتصدر لعالم الخلق))^(٣) وبالتالي فهو حادث، وليس الله ذاته كما ورد في (إنجيل يوحنا): ((سمعت أنني قلت لكم أنا أذهب، ثم آتي إليكم، لو كنتم تحبونني لكنتم تفرحون؛ لأنني أمضي إلى الأب، لأن أبي أعظم مني))^(٤).

فهذا أصرح دليل على خطأ معتقد التجسد في الإيمان المسيحي؛ لأن النص يظهر خضوع الابن لأباه، وهو دليل على تفرد الله بذاته^(٥).

(١) ينظر: انعام عقيل، طوائف الكنيسة البروتستانتية، ٥٤.

(٢) ينظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية، ٢٢٨.

(٣) أعمال الرسل، رسالة بولس إلى أهل قولسي، الإصحاح ١، ١٥.

(٤) يوحنا، الإصحاح ١٤، ٢٨.

(٥) ينظر: سعد رستم، الفرق والمذاهب المسيحية، ٢٢٩.

لذا يعتبر البروتستانت أنّ هذه العقيدة ليست من مصطلحات الكتاب المقدس سواء في العهد القديم أو الجديد؛ بل هي نتاج تصور وثني دخيل كان لدى المصريين القدماء، ويوجد نحوها لدى البابليين، والهندوس وغيرهم، فبما أنّ النفس مزيج من الدم والجسد، فإذا مات الجسد ماتت النفس؛ لأن الجسد والنفس مترادفان^(١).

٣_ الأرثوذكس:

كلمة يونانية الأصل؛ مركبة من لفظتين يونانيتين: (أرثوس) التي هي صفة بما هو قويم وسليم، و(ذكسا) وهي اسم يدلّ على الرأي والمعتقد والفكر؛ فيكون معنى الكلمة اليونانية (أرثوذكسا) المعتقد القويم، أو الرأى القويم^(٢).

يقول الأرثوذكس: أنّ السيّد المسيح هو إله الكلمة المستجد، له لاهوت كامل، وناسوت كامل، ولاهوته متحد بناسوته من غير اختلاط ولا امتزاج ولا تغيير، إذ اتحدت بالطبيعة الناسوتية التي أخذها (المسيح) من مريم العذراء بعمل الروح القدس؛ لأنّ روح القدس طهر، وقُدس مُستودع العذراء طهارة كاملة، وباتحاد الطبيعتين الإلهية والبشرية داخل رحم السيدة العذراء تكوّنت منها طبيعة واحدة هي طبيعة الله الكلمة المتجسد، فمن المستحيل أنّ تكون العذراء ولدت إلهاً فقط؛ لأنّها ولدت طفلاً رآه الناس، ولا يمكن أنّ تكون ولدت إنساناً فقط، ولا ولدت ابنين إله وإنسان، وإذن لم يبق إلا أنّها ولدت الإله المتجسد^(٣).

ولأنّ هذه الفكرة أو الرؤية تبدو في غاية التعقيد؛ فإنّ الأساقفة ورجال الدين الأرثوذكس حاولوا تبريرها على أنّها سر من الأسرار العظيمة، فقال الأسقف غريغوريوس: ((كيف صار هذا الاتحاد؟ وكيف يكون لطبيعة السيّد المسيح الواحدة صفات لاهوتية وناسوتية معاً من

(١) ينظر: سعد رستم، فرق ومذاهب المسيحية، ٢٣٠-٢٣٢.

(٢) ينظر: سعد رستم، فرق ومذاهب المسيحية، ٤٦.

(٣) ينظر: البابا شنودة الثالث، طبيعة المسيح، ٧-١٦.

دون اختلاط وامتزاج وتغيير؟ وكيف يكون للسيد المسيح صفات الطبيعتين، ولا تكون له طبيعتان؟ هذا ما لا نعرفه، إنه من الأسرار الإلهية، التي لا يمكن أن نفهمها أو نعيها في عقولنا، وهذا ما نسميه في الاصطلاح الكنسي بـ(سر التجسد الإلهي) فنحن نؤمن بنوع من الاتحاد يفوق كل فهم بشري، وكل تصور^(١).

وبالعودة لموضوع الوحي فإن القول بوجود اقنومين داخل جسد السيد المسيح (الكلية) يحيل إلى تصور ملئه الضبابية حيال عملية الإيحاء، فهل كان الوحي متأثراً من الجزء الناسوتي (البشري) أم الجزء اللاهوتي (الإلهي)؟ وإن كان الوحي من هذا الجزء الأخير أو من الكل المتحد بأقنوم واحد، فهل هو وحي داخلي أم خارجي؟! ومما يزيد الأمر تعقيداً أن كتاب الأسفار المقدسة، لم يكونوا آلات كتابة فقط، بل هم كتاب مسوقين (محملين) بروح القدس فما يكتبونه من قواهم العقلية، فتباينت كتاباتهم من حيث اللغة ومن حيث القيمة البلاغية والثقافية^(٢).

وهم فوق هذا وذاك مدعمون أو محصنون بوصية السيد المسيح نفسه ففي (إنجيل متى): ((من يقبلكم يقبلني، ومن يقبلني يقبل الذي أرسلني))^(٣).

ولذا تساءل البعض بنبرة يشوبها الشك أن الكتاب كرروا كثيراً شهادة الوحي لهم، فهل يا ترى كان هؤلاء فعلاً محملين وملهمين، أم متصرفين بحماسة عمياء؟ وعليه هل الكتاب المقدس هو كلمة الله، أو أنه مجرد أكاذيب؟^(٤).

وحقيقة الحال إن الظاهرة النقدية للنصوص التوراتية والإنجيلية المؤسسة أكدت من خلال مختصين كبار في هذا المجال أن المسيحية على اختلاف كتبها وأناجيلها، في جميع فروعها عبادة وطقوساً، ما هي إلا انحراف عن الوحدانية إلى التثليث، ويقول فرانز غريس في كتابه (تبدد

(١) اللاهوت المقارن، ٢٣١/١.

(٢) ينظر: القس بسام، وحي الكتاب، ١٦.

(٣) إنجيل متى، الإصحاح ١٠، ٤١.

(٤) ينظر: القس بسام، وحي الكتاب، ٨.

أوهام قديس): ((إنّ البحوث والاستقصاءات العلميّة أثبتت، وأقامت البرهان والدليل على أنّ ثمانين إصحاحاً من التسعة والثمانين للأناجيل الأربعة، ما هي إلا صورة ونسخة عن حياة وتعاليم (كرشنا)، و(بوذا)، فيالها من نتيجة محزنة للنصارى، وحصيلة مفجعة للنصرانيّة، وباله من منظر، ومشهد أليم لأجل شخص المسيح، إنّ العالم النصرانيّ أخذ بالسقوط والانهيّار، إنّه يغطس ويغوص ويرسب ويسوخ، إنّ عيد ميلاد (أغني=Agni)، الابن الوحيد لـ(ساويسري=sawistri)، أي الأب السماويّ، أُحتفل به منذ أربعة آلاف عام قبل ميلاد يسوع المسيح))^(١).

وقال الأستاذ (رولف سيدل) وهو عالم لاهوتيّ بروتستانتيّ وأستاذ في جامعة لايبزيغ الألمانية في كتابه (أسطورة بوذا): ((أنّ من بين (٢٧) إصحاحاً التي يتألّف منها إنجيل متي، فإنّ الإصحاحان (٢٢ و ٢٤) هما فقط الخاليان من نصوص هندوسيّة، ومن إنجيل مرقس الذي يتكون من (١٦) إصحاحاً فإنّ إصحاحين أيضاً هما (٧ و ١٢) غير منقولين، وفي إنجيل لوقا الإصحاحات (١٦ و ١٧ و ٢٠)، فقط من مجموع (٢٤) إصحاح التي يتشكل منها الانجيل المذكور هي ليست منتحلة، وإنجيل يوحنا المتضمن (٢١) إصحاحاً فإنّ الإصحاحين (١٠ و ١٧) فقط خاليان من النقل))^(٢).

ويؤيد ذلك مؤرّخ الأديان والعالم البروتستانتيّ (هابل)، إذ يذكر (٣٦) نصّاً من الكتاب المقدس مقتبسة عن العقائد الوثنيّة منها: تجسد يسوع، الطفل يسوع في الهيكل، قصة مريم المجدليّة الخاطئة، ومعجزة المشي على الماء، وكذلك العالم (برنهارد سبيس) الضليع بالسنسكريتية^(٣) والخط المسماريّ؛ إذ يُقر أنّ الأمثال التي في الأناجيل بأجمعها . تقريباً-

(١) شوقي أبو خليل، الإسقاط في مناهج المستشرقين، ٢٢.

(٢) نقلاً عن الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٦٦.

(٣) هي لغة قديمة في الهند وهي لغة طقوسية للهندوسية، والبوذية واليونانية في أوروبا في القرون الوسطى، ولها جزء مركزي في التقليد الهندوسيّ، وهي إحدى التثنتين وعشرين لغة رسمية للهند. تدرس في الهند كلغة ثانية. ينظر: الندوي، التفاعل اللغوي بين السنسكريتية والعربية، ٨٢.

هي نسخ عن أمثال الهندوسيين، والسومريين، والآشوريين، وخصوصًا سلسلة الأمثال التي تتعاقب في الإصحاح (١٣) من إنجيل متي وخلص الأستاذ والعالم اللاهوتي البروتستانتي الألماني (هيلشر) بعد دراسة امتدت لعشرين عامًا حول (بولس) إلى أنّ أعمال الرسل التي تحتوي تاريخ الرسل، إنّما هي تزوير وتزييف وتلفيق، وتمويه اختلقته وصاغته الكنيسة النصرانية عام (١٤٥) لميلاد السيد يسوع المسيح^(١).

(١) ينظر: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٦٧.

المبحث الثالث

مفهوم الوحي والاتصال بالمفارق في العصر الجاهلي

من المفاهيم الاعتقادية لعرب الجاهلية قبل الإسلام هو مفهوم الاتصال بالمفارق الغيبي السماوي عن طريق الوحي، من دون أن يتسم هذا الاتصال بصفة التشريع، ويعبر عنه بالإلهام، والتكليم من السماء، إذ كانوا يعتقدون بأن كهنتهم يتلقون الإلهام والوحي، أما مصدره فهو تابع يلقي إليهم علم الغيب، أو بتكليم السماء لهم^(١).

وما يهْمنا في هذا السياق هو بيان حضور لفظ الوحي بمفهومه الاصطلاحي في الثقافة الجاهلية، فقد عُدَّ لفظ الوحي لفظاً مستخدماً في حياتهم اليومية، دالاً على علاقة اتصال قائمة على الأسرار والخفاء؛ فقولهم (وحي في حجر)، يُضرب مثلاً لمن يتكلم السر، كما يتجلى في الشعر الجاهلي؛ إذ يصف أحدهم ذكر النعام وأنثاه قائلاً:

يوحي إليها بأنقاضٍ ونقطةً كما ترأطنُ في أفدائها الروم^(٢)

ولئن كان الاتصال مع المجهول يمثل قاراً ثقافياً في مخيال عرب الجزيرة، الذين نظروا إلى الوجود بتراتبية، تبدأ بالمحسوس والواقعي والأرضي، وتنتهي إلى المفارق والمقدس والمتعالي، وإنَّ الاتصال بين هذين العالمين يجد أرضيته في أشخاص يتمتعون بنوع من المزايا الخارقة للمألوف، القادرون على اجتراح جسر للتواصل بين العوالم المتباينة، فإنَّ هذا يعني أنَّ الخارق للمألوف كان مألوفاً^(٣).

(١) ينظر: جواد علي، السيرة النبوية، ١٢٥.

(٢) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٣٢.

(٣) ينظر: عائشة عجينة، الوحي بين شروطه وجوده وتحولاته، ٩٧.

ونظراً للعقلية البدائية التي تعد المحرك الأساس لتصوراتهم، وسيطرة الحكايات الشعبية، والأساطير القصصية المليئة بالخرافات والمبالغات على حياتهم، كانت تلك المرحلة عبارة عن عالم مليء بالقوى اللامرئية، ولعل أهمها الأرواح، والهواتف، والملائكة، والجن؛ لذا فإن الاتصال بين البشر والكائن اللامرئي كان مألوفاً عند العرب قبل الإسلام، بفعل إشغال الكاهن والمتنبئ والشاعر والساحر لهذه الوظيفة^(١).

ولأن الله (ﷻ) قوة غامضة، بعيدة عن أن تُتصور ماهيتها، وفي الوقت ذاته يدرك أثرها وتحكمها بالكون، فغالباً ما ألح على أذهانهم السؤال عن هوية النازل، والرغبة بمعرفة وسيط للوصول إليه، على نحو ما يتواصل به الكاهن، والعارف، والرأي، ومن هو على شاكلتهم، ولأن العقل البدائي والبدوي على وجه التحديد بعيد عن إدراك المعاني المجردة، فإنهم لجأوا لاجترار وسائل لتأدية هذا الدور التواصلية، تأتي في مقدمتها الأصنام، والأوثان، وحتى الأشجار الغريبة، أو بعض الحيوانات، لإعتقادهم بأنها تمتلك قوى مفارقة قادرة على تأدية هذا الدور، ولعل ذلك تم بإشارة من أولئك الكهان والعرافين وأهل الرأي فيهم، وهذا ما نلمسه في أخبارهم عن تعبدهم لهذه الوسائط، جلباً لبركاتهما، أو أتقاء شرها، أو الكشف عن عوالم الغيب بواسطتها^(٢).

وبالجملة كان الجاهليون يعتقدون بوجود الله (ﷻ)، لكنهم كانوا يعتمدون على جملة من الوسائط من الأحجار والأشجار والحيوانات لتأدية العبادة، قال تعالى في القرآن الكريم:

١ _ قال تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُبْتُونَ اللَّهَ بِمَا

لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^(٣).

(١) ينظر: نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ٣٣.

(٢) ينظر: محمد النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٧٨.

(٣) يونس، ١٨.

٢_ وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ

يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ﴾^(١).

٣_ وقال تعالى: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^(٢).

٤_ وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرْغِمِهِمْ وَهَذَا لِسُرْكَانِنَا فَمَا كَانَ

لِسُرْكَانِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ سُرْكَانِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾^(٣).

وإذا ما عدنا إلى طبيعة الإيحاء عند الجاهليين نجدها تكمن في الهواتف، أي أنهم يسمعون الأصوات من دون أن يروا الأجسام، وكأنها تصدر عن كائنات غير مرئية، وذات طبيعة صوتية فقط، وهي عادة ما تسمع في الأماكن المهجورة، وأثناء التوحد في القفار والصحاري والجبال، وفي الأودية والمسالك، والمرورات الموحشة؛ لأنَّ الإنسان إذا صار في هذه الأماكن توحد وتفكر^(٤)، أو قد تنزل في حُجر المعابد والأماكن الحُرْم^(٥)، كما كانوا يتصورون أنَّ الهاتف قد يسكن صنمًا ويخاطب الناس من خلاله، كما حدث في قضية مصرع العزى، وهي امرأة حبشية كان لها ثلاث نخلات، تكلم الناس من خلالها، وبينهم تعقد مجلس للسمر ليلاً، ويقال أنَّها كاهنة، وفي المروي التاريخي أنَّ النبي (ﷺ) أرسل خالد بن الوليد إليها فشج رأسها^(٦).

(١) الزمر، ٣.

(٢) الزمر، ٣٨.

(٣) الأنعام، ١٣٦.

(٤) ينظر: المسعودي، مروج الذهب، ١٢٤/٢.

(٥) ينظر: ابن حبيب، المنطق في أخبار قریش، ٢٣.

(٦) ينظر: الكلبي، الاصنام، ٢٥-٢٦.

وعلى الرغم من أن النصوص الجاهلية التي وصلت إلينا تزخر بإستعمال الجاهليين للفظ (الملائكة)، إذ كانوا يعتقدون بوجودها ويعتبروها كائنات علوية، إلا أنهم يرون أنها نتاج اقتران الله مع الجن^(١)، ولعل هذا ما استعظمه النص القرآني واستكره على المشركين، وفنده في قوله تعالى: ﴿وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ تَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿أَمْ آتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسْمُنُونَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْإِنثَى﴾^(٤).

فضلاً عن ذلك فإننا نجد التصور الجاهلي للملائكة، مبسوطاً في حياتهم الشعرية والأدبية، ومن ذلك قولهم:

ولست لأنسى ولكن لملاك تنزل من جو السماء يصبوب^(٥)

فضلاً عن اعتقادهم بأن لكل ملاك عملاً يختص به، فالملك يرسل للموت والغيث معاً:

أتحين بكفيه المنايا وتارة تسحان سحاً من عطاء ونائل^(٦)

ولئن كانت مقالة الاتصال بالغيب مقالة رائجة لدى الجاهليين، فقد انعكست على رغبة قريش بإتيان النبي محمد (ﷺ) بالملائكة لتكون دليلاً على تصديق نبوته، باعتبارها كائن علوي في السماء، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾^(٧).

(١) ينظر: عائشة عجيبة، الوحي بين شروط وجوده وتحولاته، ١٠٦.

(٢) الأسراء، ٤٠.

(٣) الزخرف، ١٦.

(٤) النجم، ٢٧.

(٥) ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٤٤٧/١.

(٦) ينظر: بشير ياموت، شاعرات العرب في الجاهلية والاسلام، ٥٤.

(٧) الانعام، ٨.

إذن فنزول الملائكة من السماء إلى الأرض كان مستساغاً ومألوفاً عندهم، وعليه كانت صورة تحول الملائكة إلى طيور هي إحدى صور هذا الحضور أو التواصل في المخيال الجاهلي^(١)، وليس ببعيد عن هذا ما حكاه النص القرآني عن قصة حملة أبرهة الحبشي، وما أرسل الله عليهم من طير الأبابيل، قال تعالى: ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ﴾^(٢).

ولعلّ هذا ما رسخ في الذهنية الجاهلية أنّ بعض الطير كائن ملوكتي، في الوقت الذي اعتبروا الجن كائن خفي سفلي في الأغلب، قد يُهيئ لهم في شكل بشري غريب أو في صورة حيوانات، ولعلّ الحية هي الحيوان النموذجي المرتبط بالجن قبالة الطيور المرتبطة بالملائكة، كما وقد يكون الأرنب، والديك، واليربوع من الحيوانات التي يركبها الجن أو يلج فيها^(٣).

وبالتالي كانت عقيدة العرب قبل الإسلام قادرة على التفريق بين الجن، والملائكة، والشياطين؛ إذ أنهم يرون في الجن دلالة على الأبالسة في الغالب، مع استثناء أنّ يكون جنّاً صالحاً مقرباً من الملائكة، أي أنّه قد تجتمع في جنسه قوى الخير والشر معاً، وهو المفهوم الذي أدكاه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ * قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾^(٤).

فكانت الشياطين قوى سفلية شريرة، ومن ثم الملائكة قوى علوية خيرة، أما الجن فانقسموا إلى قسمين، قسم كافر، وقسم مؤمن يتأرجح ما بين العالم السفلي والعلوي^(٥).

(١) ينظر: محمد النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٨٠.

(٢) الفيل، ٣.

(٣) ينظر: الألوسي، بلوغ الأرب، ٣٦٠/٢.

(٤) الأعراف، ٢٤-٢٥.

(٥) ينظر: النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٨١.

ونتيجة لهذه المعطيات راجت عبادة الجن والملائكة حسب ما أفصح عنه القرآن الكريم:
﴿لَٰكُنَا بِعَبُدُونِ الْجِنِّ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنُونَ﴾^(١)، قال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنِّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(٢)، نسبةً للقدرات الخارقة والعلم بالغيب، وتخطف الجن أخبار السماء^(٣).

وبالاستناد على هذه الاعتقادات تكون وظيفة الكاهن والمتنبئ هي التعريف بالحوادث والأخبار والمغيبات، وهو ما يتسق مع عمل الوحي كيفما قلبته من حيث المصدرية، فهو في تلقيه للعلم يكون عن طريق كائن خفي هو الرائي، ولا يتمكن الناس من سماع أو ملاحظة اللقاء بين المبلّغ والمبلّغ^(٤).

إلا أنّ الإسلاميين ردوا مصدر علم الكاهن إلى الجن للتمييز بينه وبين النبي، فقالوا: (الأصل في الكهانة إستراق الجن السمع من كلام الملائكة، فيلقيه في إذن الكاهن)^(٥).

أي أنّ الجن كانوا يسترقون السمع سابقاً، إلا أنّه انقطع بنزول الوحي المحمديّ، قال تعالى: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا * يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَمْ نُشْرِكْ بِهِ رَبَّنَا أَحَدًا * وَأَنَّهُ تَعَلَّىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا * وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا * وَأَنَا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا * وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا * وَأَنَّهُمْ ظَنَنُوا كَمَا

(١) سبأ، ٤١.

(٢) الأنعام، ١٠٠.

(٣) ينظر: الأصبهاني، معرفة الصحابة، ٧٥/٥.

(٤) ينظر: النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٨٥.

(٥) ينظر: الألويسي، بلوغ الأرب، ١٦٩/٣.

ظَنَنْتُمْ أَنَّ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا * وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتِ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقْعِدَ
لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا ﴿١﴾.

لذا فإنَّ الاتصال بين الكاهن والغيب قائم عن طريق وسيط ألا وهو (الجن)، الأمر الذي انعكس حرجاً على التفريق بين الوحي والكهانة، وهو ما انتبه له ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ) بقوله: ((وأما الكهانة فهي أيضاً من خواصِّ النَّفس الإنسانية، وذلك...، أنَّ للنَّفس الإنسانية استعداداً للانسلاخ من البشريَّة إلى الرُّوحانيَّة التي فوقها، وأنَّه يحصل من ذلك لمحة للبشر في صنف الأنبياء بما فطروا عليه من ذلك، وتقرَّر أنَّه يحصل لهم من غير اكتساب، ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التَّصوُّرات، ولا من الأفعال البدنيَّة كلاماً أو حركة، ولا بأمر من الأمور، إنَّما هو انسلاخ من البشريَّة إلى الملكيَّة بالفطرة، في لحظة أقرب من لمح البصر...، وتشبَّت بأمور جزئيَّة محسوسة أو متخيَّلة كالأجسام الشَّفافة، وعظام الحيوانات، وسجع الكلام، وما سنج من طير أو حيوان، فيستديم ذلك الإحساس أو التَّخيل مستعينا به في ذلك الانسلاخ، الذي يقصده ويكون كالمشيِّع له، وهذه القوَّة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة...، فتتفد فيها نفوذاً تاماً في نوم أو يقظة، وتكون عندها حاضرة عديدة تحضرها المخيَّلة، وتكون لها كالمرآة تنظر فيها دائماً، ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات، لأنَّ وحيه من وحي الشَّيطان، وأرفع أحوال هذا الصَّنْف أن يستعين بالكلام الذي فيه السَّجع والموازنة ليشغل به عن الحواسِّ، ويقوى بعض الشَّيء على ذلك الاتِّصال النَّاقص، فيهجس في قلبه عن تلك الحركة، والذي يشيِّعها من ذلك الأجنبيِّ ما يقذفه على لسانه، فربَّما صدق ووافق الحقَّ، وربَّما كذب؛ لأنَّه يتمم نقصه بأمر أجنبيِّ عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم، فيعرض له الصَّدق والكذب جميعاً، ولا يكون موثقاً به، وربَّما يفزع إلى الظَّنون والتَّخمينات حرصاً على الظُّفر بالإدراك بزعمه، وتمويهها على

السائلين، وأصحاب هذا السّجع هم المخصوصون باسم الكهّان، لأنّهم أرفع سائر أصنافهم^(١). أي أن الفرق لا يكمن في مصدر العلم، إنما في قصور نفس الكاهن مقارنة بالنبي.

والكاهن يستمد معلومات إمّا بسماع صوت لا يسمعه غيره، أو نفث في الروح فيجد الكاهن المعرفة في نفسه، أو عن طريق رؤيا يراها الكاهن، أو من خلال شفرة أو لغة مرمزة لا يفهمها إلا الكاهن، أو رؤية ومشاهدة^(٢)، وقد يكون الكاهن في حالة الغيبوبة، وذلك لاتصاله بعالم مجهود صعب لا يتحمّله كل إنسان، ولاتصال الروح يكون سبباً في تصيب العرق، ويكون التكهّن في الأغلب في الأماكن الهادئة التي يكتنفها الظلام والعتمة^(٣).

ومن جملة الكهان الذين برزوا خلال تلك الحقبة:

- ١- عمرو بن الجعيد: سيد بني ربيعة وكان يسمى بالأفكل، والتي تعني الشخص الذي تعتليه الرعدة^(٤) والرعدة، وهي الارتجاف والرجرجة التي تأخذ الإنسان من الفرع أو الخوف أو من المرض كالحمى^(٥).
- ٢- زهير بن جناب: سيد قبيلة كلب^(٦) والذي كان يمارس القضاء والخطابة يسمى الحازي، أي الشخص الذي يمارس التنبؤ والسحر^(٧).

(١) تاريخ، ١٠١/١.

(٢) ينظر: الآلوسي، بلوغ الأرب، ٢٩٦/٣-٢٩٨؛ ابن حبيب، المنمق في أخبار قريش، ٩٤-٩٥.

(٣) ينظر: جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ٣١٦/٥.

(٤) ينظر: ابن الكلبي، جمهرة النسب، ٦٠٠.

(٥) ينظر: الفراهيدي: العين، ٣٣/٢.

(٦) ينظر: الكلبي: نسب معد واليمن الكبير، ٤٩/١.

(٧) ينظر: النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٩٠.

٣_ سطيح الغساني: أول ما تكهن به أنه كان نائماً في ليلة صهاكية مظلمة مع أخويه في لحاف، إذ زعق بينهم وترنج وتأوه، فقال: (والضياء والشفق، والظلام والغسق، ليطرفنكم ما طرق...^(١)).

٤_ شق الكاهن: وهو أحد كهان الجاهلية، وقيل أن عمره ثلاثمائة سنة، عاش إلى ما بعد ولادة النبي (ﷺ)^(٢).

أما عن طريقتهم في استجلاب الوحي واستحضار الجن، فكانوا يمارسون طقوساً خاصة، منها الاستخارة بالنوم في الحجر والاماكن المقدسة عموماً^(٣)، أو ارتداء زي خاص والتدثر، وعدم لبس المصبغ، كما لا يدع العراف تذليل قميصه، وسحب رداءه، ولا يفارق الوبر^(٤)، كما كان يعتقد أن النفط في الفم، أو البصاق فيه طريقة لتلقي المعرفة أو تناقلها^(٥).

وعادة ما يرافق الكهان والعراف وجود تشوه جسدي فيهم، ويعزى هذا التشوه إلى ثقل حمل الوحي، وهو أمر قد أضفى القداسة عليهم، أو أن هذا التشوه هو من الأثر الذي يخلفه المقدس في كل من كان متصلاً به؛ لأن الكائنات التي تعبر إلى عالم اللامرئي كالجن هي نفسها مشوهة^(٦).

فقد وصف سطيح بأنه كان مسطحاً لا عظم فيه إلا الجمجمة، وأن وجهه كان في صدره، ولم يكن له رأس ولا عنق^(٧).

(١) ينظر: المسعودي، مروج الذهب، ١٧٥/٢؛ السهيلي، الروض الأنف، ١٣٣/١.

(٢) ينظر: نسب معد واليمن الكبير، ابن الكلبي، ٣٤٧/١.

(٣) ينظر: النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٩٠.

(٤) ينظر: الجاحظ، التبيان والتبيين، ٦٧/٣.

(٥) ينظر: النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٩٣.

(٦) ينظر: الدينوري، نهاية الأرب، ١٩/١٣.

(٧) ينظر: السهيلي، الروض الأنف، ٢٧/١؛ الحلبي، السيرة الحلبية، ١٢٠/١.

أما شق فكان له يد واحدة، ورجل واحدة، وعين واحدة^(١)، ولما سُئل عن مصدر علمه قال: لي صاحب من الجن أستمع منه أخبار السماء^(٢).

إذن فالخطاب الكهاني يكشف عن ثلاثة ملامح:

١_ استقلال معرفة الكاهن وفردة نصّه، حتّى صار له تشكّل خاصّ من الكلام يعرف به.

٢_ تأكيد قدرة الكاهن على التعريف بالكلام، واختيار العبارة وإتقان الأسلوب.

٣_ نزوع خطاب الكاهن إلى التأثير في السامع بضروب الإيقاع والإعراب^(٣).

لذا فاجتماع هذه الملامح قد يدل على أنّ الكاهن له صلة بالغيب، وناقل لخطاب الآخر المفارق، وممثل لإرادة الألوهيّة بحسب النصوص، والإيمان السائد بقُدسية الكاهن سابقاً، كما أنّ الصورة التي نسجها المخيال الجاهليّ عن كائنات مفارقة تتمتع بقدرة فائقة على التخفي والاحتجاب، كانت ناجمة عن صورة أخرى فاعلة ومؤثرة على هذا المخيال، ألا وهي الفاصل ما بين السماء والأرض، إذ كان مسرحاً لكائنات لها قدرة على الانتقال بين العالمين الأرضيّ والسمائيّ، وقد كان قاراً في مخيلة الجاهليّ أنّ عالم الغيب أو عالم المقدّس هو عالم مليء بالأسرار والخفايا والمكنونات المفارقة، التي لا يستطيع أي بشريّ أن يحوزها أو يطلع عليها، نتيجة للفرق الشاسع بين العالم البشريّ والعالم الغيبيّ؛ لذا كانت هذه الكائنات تلعب دوراً وسيطاً، إذ كان الجاهليون يعتقدون بقدرات هذه الكائنات على التأثير في العالم الأرضيّ^(٤).

(١) ينظر: الجاحظ، الحيوان، ٤٦١/٧.

(٢) ينظر: السهيلي، الروض الأنف، ٢٧/١.

(٣) ينظر: النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٩٥.

(٤) ينظر: عائشة عجبينه، الوحي بين شروط وجوده وتحولاته، ١١٣.

وعلى أية حال كانت الكهانة تمارس دوراً محورياً في الساحة الثقافية العربية الجاهلية، بما تدعيه معرفة الغيب، وهي تعبر عن مرحلة تاريخية للوعي في بدايات تطوره، ضمن السياق العام للتطور الاجتماعي والديني، ومن الطبيعي أن يكون لعرب الجاهلية هذا الشكل من أشكال الوعي بفعل انقطاع النبوة فيهم^(١).

ولابد من الإشارة هنا إلى أن منظومة الكهانة والعرافة هذه، أو ما يمكن أن نسميه بالاستحواذ على المعرفة وأخبار الغيب في الجاهلية، كانت أحد أبرز الأسباب الطبيعية لأن يقف الكهان ومن يعتقد بهم من الجاهليين موقفاً سلبياً تجاه الدعوة الإسلامية الجديدة، والانتقال إلى مرحلة النبوة؛ لأنهم يرون فيها منافساً يخرق سلطتهم ويتحداها؛ لذا ظهرت أولى محاولات تفسير ظاهرة النبوة بالصورة التي كانت قريبة من اعتقادهم بالكهانة، إذ حاول الوليد بن المغيرة المخزومي^(٢) تفسيره النبوة قائلاً لجمع من الناس: ((ما تقولون في هذا الرجل؟ قالوا: شاعر، فعبس، وقال: قد سمعنا الشعر، فما يشبه الشعر، قالوا: إنه كاهن، قال: إن تأتونه لا تجدونه يحدث بما يحدث به الكهان، قالوا: نقول: مجنون، قال: إن تأتونه لا تجدونه مجنوناً، قالوا: إنه ساحر، قال: وما السحر؟ فقالوا: بشر يحبون المتباغضين ويبغضون المتحابين، قال: فسر ساحر))^(٣).

وهذا التصنيف جاء وفقاً لمصالحهم في صدّ الدعوة الجديدة ووفقاً لخبراتهم المكتسبة، التي لا تتجاوز حدود المعرفة بظاهرة الكهانة، والشعر، والجنون، والسحر، لارتباطها بكائن خفي^(٤).

(١) ينظر: طقوش، عرب قبل الاسلام، ١٥٠.

(٢) لوليد بن المغيرة بن عبد الله بن عمير بن مخزوم ويكنى أبا سليمان وأمه عصماء وهي لبابة الصغرى بنت الحارث بن حرب وكان خالد من فرسان قريش وأشدائهموشهد مع المشركين بدرًا وأحداً والخنق. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٣٩٤/٧.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان، ١٧٨/١٠؛ المجلسي، بحار الأنوار، ١٦٨/١٨.

(٤) ينظر: علي غانم، التغير الميثولوجي، ١٥٥.

الفصل الثاني

الوحي في التقليد الإسلامي، مفهومه وماهيته وصوره

المبحث الأول: مفهوم الوحي وماهيته في النصوص القرآنية والقراءة التفسيرية

المبحث الثاني: طرق تلقي الوحي - من القرآن إلى التاريخ

المبحث الثالث: اللقاء بالمفارق وتشكلات الملاك في مدونة السيرة النبوية

المبحث الرابع: الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الكلامية والفلسفية

المبحث الأول

مفهوم الوحي وماهيته في النصوص القرآنية والقراءة التفسيرية

يشكل الوحي أبرز ظاهرة ربانية غيبية في عالم الانسان والشهادة، ولقد تحدث القرآن عن الوحي، وأضاء ما لابد للإنسان معرفته من هذه الظاهرة الغيبية، ذات الأهمية في مجال الفكر والعقيدة والإيمان بالأنبياء والرسول^(١).

لذا فإنّ تحديد حقيقة الوحي وتبين ماهيته، والفرق بينه وبين سائر الإدراكات البشرية، من المواضيع الحساسة في أبحاث النبوة العامة، التي لم يستوف حقها في الكتب الكلامية فأهمّل في الكثير منها، وبحث في الآخر على وجه الإجمال، هذا مع أنّه أساس النبوات والتكاليف والشرائع؛ لأنّ الأنبياء يتلقون التعاليم السماوية عن هذا الطريق، ولولاه لانقطعت أخبار السماء^(٢)، وهذا ما نجده واضحاً في قول الإمام عليّ (عليه السلام) عند تغسيله للنبي (ﷺ): ((ولقد انقطع بموتك ما لم ينقطع بموت غيرك من النبوة والأنباء وأخبار السماء))^(٣).

وبما أنّ ماهية الوحي أمراً كان ولا يزال مبهماً وغيبياً، فلا بد لنا من العودة إلى النصّ المؤسس لحضوره، وفي لحظة انبثاق عملية التواصل بين النبي (ﷺ) والسماء، وهو النصّ القرآنيّ، لنستجلى منه بعض الفهم عن هذا المفارق المعجز، ونقارنه بالموروث التفسيريّ لتلك النصوص، لنقف على حقيقة المطابقة أو المفارقة بين هاتين المنظومتين المؤسستين لهذا المبهم التاريخي، وانعكاسه لاحقاً في فضاءات الحديث، والسيرة، والتاريخ، والفلسفة، والكلام.

(١) ينظر: هاشم الموسوي، القرآن في مدرسة اهل البيت، ١٧.

(٢) ينظر: السبحاني، الالهيات، ١٢٣/٣.

(٣) نهج البلاغة، ٣٥٥.

وإذا كان الوحي يتمثل في إلقاء المعنى في النفس على وجه خفي، إلا على من أُلقي إليه من الملائكة^(١)، فإن المفسرين وجدوا في شهادات بعض الصحابة وصفاً لحال رسول الله (ﷺ) لحظة تقبله الوحي، واستعادوا من خلال تلك الشهادات تجربة فريدة، افتقدتها الأجيال التالية للدعوة، فأعادوا بناء طور جديد من أطوار الإسلام في بواكيره، إذ أن النصّ القرآني لم يسعفهم في تفاصيل عن ذاك الطور، وكيفية الإيحاء، وصورة الوحي وطبيعة التعامل بين النبي والملاك^(٢).

ولعلّ من جملة النصوص القرآنية التي طرأ عليها التلوين الثقافي هي نصوص الوحي والإيحاء، إذ فسرت حسب مخيال وقناعات المفسرين، مما تسبب بإنتاج تصور آخر عما كان عليه المعنى الأساس الذي نزلت عليه^(٣).

وبالمقابل يصوغ النصّ القرآني قاعدة كلية لعملية التلقي والتواصل بين الذات الإلهية المقدسة وبين البشر، مفادها أن تلك العملية تتحقق بإحدى كيفيات ثلاث، إما من خلال الوحي، أو التكليم من وراء حجاب، أو إرسال الملك (الرسول السماوي) ليكلم البشر ويوحى بأذانهم ما يشاء، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٌ﴾^(٤).

وتبدو آلية الوحي دامغة للمعنيين الآخرين، فهما يقعان في نطاقها ومضمونها، ولئن كان التكليم من وراء حجاب، وإرسال الرسول (الملاك السماوي) مفهومان أو واضحان بعض الشيء من خلال تطبيقاتهما في قصص الأنبياء السابقين، فإن العملية الكلية الدامغة

(١) ينظر: الطوسي، التبيان، ٨٧/٥.

(٢) ينظر: بسام الجمل، اسباب النزول، ٢٢٣.

(٣) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ١٧٢.

(٤) الشورى، ٥١.

(الوحي) التي تستحوذ على مجمل التواصل الإلهي مع مخلوقاته تبقى مفتوحة لعدد من الخيارات الفكرية، رغبة في الفهم والاستيضاح، أو تعسفاً في التأويل لغايات أيديولوجية متنوعة.

والحجاب في الآية القرآنية فيه ثلاثة أقوال: فهو إما أن يكون حجاب عن إدراك الكلام إلا عن المُكَلَّم وحده، أو حجاب لموضع الكلام، أو أنه بمنزلة ما يسمع من وراء حجاب أي إن ذلك الرسول الذي هو الملك يوحى إلى النبي من البشر بأمر الله، وإن الكلام المسموع منه لا يكون مخاطبة يظهر فيها المتكلم بالرؤية؛ لأنه العلي عن الإدراك بالأبصار وهو الحكيم في جميع أفعاله وفي كيفية خطابه لخلقه^(١).

وقيل: إنَّ المراد باللفظ ﴿وَحْيًا﴾ هو أنَّ ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا بمثل ما يكلم به العباد من الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، وسُمي وحياً لأنَّ الوحي في اللغة هو ما يجري مجرى الإيماء والتبويه، من غير أن يفصح به أمّا قوله ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ هو أنَّ يحجب الكلام عن جميع خلقه إلا من يريد أن يكلمه به، نحو كلامه لموسى (عليه السلام)؛ لأنه حجب عن الخلق إلا عن موسى، أو قيل حُجب عنهم موضع الكلام، فلا يدرون من أين يسمعون، فالكلام عرض ولا يقوم إلا في الجسم، ولا يجوز القول بأنَّ الله كان وراء حجاب يكلم عباده؛ لأنَّ الحجاب لا يجوز إلا على الأجسام المحدودة، فيصبح الله في موضع التجسيم، ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ أي ملك يوحى إليهم بإذن الله ما يشاء^(٢).

وشذ ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) ومن هم على شاكلته من القائلين بالتجسيم في تفسير هذا المعنى فقال: ((كان من فضائل موسى (عليه السلام) إنَّ الله كلمه تكليماً، فلو كان تكليمه ليس

(١) ينظر: الطوسي، التبيان، ١٧٧/٩.

(٢) ينظر: الطوسي، التبيان، ٤٩/٩.

هو نفسه المتكلم به ولا هو القائم به، بل هو بأن يخلق كلاماً في شجرة أو نحوها من المخلوقات، لم يكن لاشتراط هذا الوجوه معنى، لأن ما يقوم بالمخلوقات يسمعه كل أحد، كما يسمعون ما يحدثه في الجمادات من الإنطاق^(١).

وبالعودة إلى موضوع الوحي نجد النصّ القرآنيّ يوسع استخدام هذا المفهوم ليشمل كلام الله مع الأنبياء، وأمره لسائر المخلوقات، بما فيها الحيوانات، والجمادات، وظواهر الطبيعة، إذ دلت الآيات القرآنية عن وحيه للملائكة، ووحيه للنحل، ووحيه للبشر بما فيهم غير الأنبياء، ووحيه للجبال، والرياح، والسماء، والأرض، إلى غير ذلك من الآيات التي تضمنت مفهوم الوحي والإيحاء، قال تعالى:

١ - ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(٢).

٢ - ﴿وَكُسَلِيمَانَ الرِّيحِ غَدُوَهَا شَهْرُ وَرَوَّاحَهَا شَهْرُ وَأَسْلَمْنَا لَهُ عَيْنَ الْقَطْرِ وَمَنْ الْجِنِّ مَنْ يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾^(٣).

٣ - ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفَتْ عَلَيْهِ فَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(٤).

٤ - ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٥).

(١) الفتاوى الكبرى، ٤٧/٥؛ وينظر لغيره ممن قال بالتجسيم وهم: القاسمي، محاسن التأويل، ٧١/٥؛
ابي حامد بن مرزوق، التوسل بالنبي، ٢٩٢.

(٢) الانفال، ١٢.

(٣) سبأ، ١٢.

(٤) القصص، ٧.

(٥) فصلت، ١١.

وإذا ما استثنينا الوحي للجمادات بعده نوعاً من وحي الأمر كما هو ظاهر الآيات، فإنّ النقاش يدور حول الوحي للنحل، ولغير الأنبياء، ومثال ذلك:

أ_ قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^(١).

قال الطبري في تفسيره: أي ألهمها إلهاماً^(٢)، وقيل: جعل ذلك في غرائزها، بما يخفى عن غيرها^(٣)، وقيل: قذف في نفسها ففهمته^(٤)، وقيل: هي غريزة إلهام موجودة في بنيتها، وبالجملة هو وحي من نوع الإلهام الذي يطلق عليه الإلهام الفطري، فإنّ هذا الإلهام موجود في غريزتها وبنيتها، ولعلها مسألة تتشابه فيها الكثير من الحيوانات والمخلوقات بحسب طبائعها وغرائزها التي فطرها الله (ﷻ) عليها، وإنّما خصّ النحل بالذكر من بينها لخصوصية في سلوكه وذكائه في بناء الخلايا في الجبال والأشجار وغيرها، ورحلته وتنقله في جمع مادة العسل من الأزهار والنباتات، ومن ثمّ صناعته في بطونها وإخراجه نقياً سائغاً للشاربين، ومع ما في العسل من فوائد كثيرة لشفاء الأمراض وكغذاء متكامل^(٥).

ب_ قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ إِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَإِلَيْهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(٦).

تباينت الآراء في تحديد الوحي الذي تلقته أم موسى (عليها السلام)، مع إنّ الأغلبية منها تقول أنّ هذا الإيحاء كان إلهاماً، إلا أنّ البعض الآخر قال إلهاماً ويحتمل أن يكون رؤياً، سواءً في

(١) النحل، ٦٨.

(٢) ينظر: جامع البيان، ٢٨٧/١٤.

(٣) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ١٣٤/٦.

(٤) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ٧٤/١٦.

(٥) ينظر: الطباطبائي، الميزان، ٢٩٢/١٢.

(٦) القصص، ٧.

المنام أو الرؤية العينية، أي قذف في قلبها_ وليس وحي نبوة_ أن أرضعي موسى^(١)، وقيل: أتاها جبرائيل (عليه السلام) بذلك، فكان هذا الوحي رؤيا منام فسرّها علماء بني اسرائيل^(٢)، وقيل: هو وحي رؤيا وعلم هدى، بمعنى أتاها ملك كما أتى مريم من غير وحي نبوة^(٣)، وقيل: هو رؤية في المنام ثم فُسر ذلك الإحياء أن ترميه في البحر، فكأنّه أمر البحر كما أمر أم موسى^(٤).

وهكذا نلمس مدى توسع الحقل الدلاليّ للفظ الوحي وعملية الإحياء، وإذا ما صفحنا عن كل ذلك عرضاً، وقصرنا البحث على نوع الوحي المخصوص بالأنبياء (عليهم السلام) وتبليغ الرسالات؛ فإنّه هو الآخر يأخذ أنماطاً وصوراً متباينة بحسب الدلالات النصّية، والرؤى التفسيرية، وصناعة المتخيّل، وهو ما سنحاول تسليط الضوء عليه، ونجعله مدار البحث.

وقبل أن نستعرض الآيات والنصوص القرآنية التي أشارت لفعل وعملية الإحياء، لابد أن نشير إلى مسألتين أساسيتين، نرى أنّهما من الأهمية بمكان في تحديد أطر العلاقة أو الاتصال بين النبي (ﷺ) والمفارق الغيبيّ؛ إذ أنّهما ستضيئان جملة من الإشكالات أو الأفكار والالتباسات التي حاقت بتكشف أبعاد هذه العلاقة، لاسيّما في طروحات الفلاسفة وعلماء الكلام، والنظريات أو المقولات الحداثية في موضوعة الدرس، وهاتان المسألتان هما:

أولاً- لغة التلقي:

حدد النصّ القرآنيّ أن لغة التواصل بين النبي (ﷺ) والمفارق الغيبيّ كانت منذ اللحظة الأولى للاندكاك في عملية الوحي والتبليغ بالنبوة لغة مفهومة وصريحة، لا تعتمد على الإشارة والترميز، إنّما كان التكليم باللغة العربية لغة النبيّ، وذلك في قوله تعالى:

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٥٦/١٨؛ الطوسي، التبيان، ١٣١/٨.

(٢) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ٣٠٢/٧.

(٣) ينظر: البروسوي، روح البيان، ٣٨٢/٦.

(٤) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ١٧/٧.

- ١ _ ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١).
- ٢ _ ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^(٢).
- ٣ _ ﴿وَأَنَّهُ تَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٣).
- ٤ _ ﴿وكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾^(٤).
- ٥ _ ﴿كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٥).
- ٦ _ ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ الْأَعْجَمِيُّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾^(٦).
- ٧ _ ﴿وكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ﴾^(٧).

ومنذ لحظة انبثاق الوحي حاول مشركو مكة التشكيك بمصدر القرآن الكريم وآلية تلقيه، ومع عدم إنكارهم لظاهرة الوحي، فإنهم لجأوا إلى الادعاء بأنه وحي بشري يتلقاه النبي (ﷺ) من شخص يدعى (بلعام)، وقيل: من غلام لبني المغيرة يدعى (يعيش)، وتارة من شخص يدعى (جبر) عبد لبني الحضرمي، وقيل: هما شخصان صقليان،

(١) يوسف، ٢.

(٢) النحل، ١٠٣.

(٣) الشعراء، ١٩١-١٩٥.

(٤) طه، ١١٣.

(٥) فصلت، ٣.

(٦) فصلت، ٤٤.

(٧) الشورى، ٧.

أحدهما يدعى (يسار) والآخر يدعى (جبر)، كانوا يقرأون التوراة والنبى يستمع إليهم، وقيل: أنه سلمان الفارسي^(١).

والواضح على هؤلاء الأشخاص أنهم أمّا على دين اليهودية أو على دين النصرانية رداً على فرضية التلقي عن أهل الكتاب، فهم الأسبق عهداً بالرسالة السماوية.

ومن الغريب أن يدرج اسم سلمان الفارسي بين هؤلاء، فهو من الذين أسلموا بعد معركة الخندق (٥هـ)، ولم نجد له ذكر في بدايات الدعوة الإسلامية في مكة، فكيف التقى به النبي (ﷺ) وتعلم منه القرآن؟

أضف إلى ذلك أن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِي﴾ يلزمهم الحجة بأن لسان الذي ينسبون إليه تعليم النبي (ﷺ) أعجمي، وهو الذي لا يفصح بالكلام وإن كان عربياً، وعليه فإذا كانت العرب تعجز عن الإتيان بمثله وهو بلغتهم، فكيف يأتي الأعجمي بمثله؟ فضلاً عن أنه قرآن عربي، وصاحبه يتكلم العربية^(٢). والقرآن الكريم هنا يُصرح بعدم التدخل البشري في القرآن الكريم لفظاً ومعنى، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزْلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿كِتَابُ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾^(٥).

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٣٦٥/١٤-٣٦٨؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ١٣٣/٢٠.

(٢) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ١٥٢/٦-١٥٣.

(٣) الشعراء، ١٩٢-١٩٥.

(٤) فصلت، ٣.

(٥) فصلت، ٤٤.

ويبدو أنّ تصريحات القرآن الكريم السابقة حول لغة التلقي لم تحسم الخلاف بين المسلمين، إذ تباينت الآراء حول اللغة المُتلقاة هل هي العربية أم لا؟

وإذا ما سائرنا النصّ التاريخي الذي يشير إلى أنّ أول ما نزل من القرآن كان سورة العلق^(١)، فلعل ذلك متضمن هذا المفهوم إجمالاً، وإلا كيف يطلب الوحي من النبي (ﷺ) قراءة شيء بلغة لا يعرفها؟!

وحقيقة الحال إنّ مسألة عربية القرآن الكريم قد أخذت بعداً أوسع من اللحظة التكوينية للنبوة من حيث الروايات والحديث، فقيل: بأنّ اللغة العربيّة هي لغة أهل الجنة وأنها لغة مقدسة، وأنّ لغة النبي آدم (عليه السلام) حينما كان في الجنة كانت العربيّة، حيث أنّها لغة أهل الجنة^(٢)، وذهب البعض في تبني هذا الرأي إلى ما تُسبب إلى النبي من أنّه قال: ((أحب العرب لثلاث؛ لأتّي عربيّ، والقرآن عربيّ، وكلام أهل الجنة عربيّ))^(٣)، وهذا الحديث ناقشه الكثير من العلماء من جهة السند والمتن فضعفوه^(٤).

وقال ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ): وأمّا لغة أهل الجنة وأهل النار فلا علم عندنا إلا ما جاء في النصّ والإجماع، ولا نصّ ولا إجماع في ذلك، إلا أنّه لا بدّ لهم من لغة يتكلمون بها، ولا يخلو ذلك من أحد ثلاثة أوجه، ولا رابع لها: إمّا أنّ تكون لهم لغة واحدة من اللغات القائمة بيننا الآن، وإمّا أنّ تكون لهم لغة غير جميع هذا اللغات، وإمّا أنّ تكون

(١) ينظر: بن هشام، السيرة النبوية، ٢٠٤/١؛ ابن أبي شيبة، مصنف، ١٩٥/٧؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٩٨/٢؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ٦٤٩/١.

(٢) ينظر: ابن أبي شيبة، مصنف، ٢٦١/٧؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٢٦٢/١؛ المجلسي، بحار الأنوار، ٥٦/١١.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان، ٣١٦/٥؛ الغزالي، إحياء علوم الدين، ١١٦/٧.

(٤) ينظر: الحاكم، المستدرک، ١٨٣/٤؛ العقيلي الضعفاء، ٤٤٨/٣؛ ابن الجوزي، الموضوعات، ٢٩٢/٢.

لهم لغات شتى، لكن هذه المحاورة التي وصفها الله تعالى توجب القطع بأنهم يتفاهمون بلغة، إمّا بالعربيّة المختلفة في القرآن عنهم، أو بغيرها ممّا الله تعالى أعلم به. وقد ادعى بعضهم أنّ اللغة العربيّة هي لغتهم، واحتج بقول الله (ﷻ): ﴿دَعَوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّاتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخِرَ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١)، فذهب البعض الآخر إنّها لغة أهل النار أيضاً؛ لقوله تعالى حاكياً حالهم: ﴿وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٢)؛ فإذا قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٣)، أي أنّ الله تعالى إنّما يحكي لنا معاني كلام كل قائل باللغة التي بها نتفاهم^(٤).

ثانياً_ تسمية المادّة الملقاة في عملية الإيحاء:

عبر عن النصّ الموحى في مواضع مختلفة بجملة من المسميات، وإذا كانت تسمية القرآن هي الأبرز والأكثر تكراراً إذ وردت (٦٨) مرة في القرآن الكريم^(٥)، فإنّ ذلك لا يغض الطرف عن تسميات أخرى مثل الكتاب^(٦)، والحديث^(٧)، والذكر^(٨)، والفرقان^(٩)، وغيرها.

(١) يونس، ١٠.

(٢) الأعراف، ٥٠.

(٣) ابراهيم، ٤.

(٤) ينظر: الأحكام، ٣٢/١-٣٣.

(٥) الأنعام، ١٩؛ الشورى، ٧؛ يوسف، ٣؛ يونس، ٦١؛ البروج، ٢١؛ المائدة، ١٠١؛ النساء، ٨٢، وغيرها.

(٦) البقرة، ٤٤، ٢، ٥٣، ١٢٩، ١٩٥؛ آل عمران، ٣؛ آل عمران، ٧، وغيرها.

(٧) الزمر، ٢٣؛ النجم، ٥٩-٦٠؛ الواقعة، ٨١؛ المرسلات، ٥٠؛ الغاشية، ١؛ الأحزاب، ٥٣، وغيرها.

(٨) الحجر، ٩٦، النحل، ٤٤؛ الفرقان، ١٨؛ ص ٨، ١؛ آل عمران، ٥٨، وغيرها.

(٩) آل عمران، ٤؛ الأنفال، ٢٩، ٤١؛ الفرقان، ١، وغيرها.

وإذا كانت الآية: ﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٍ﴾^(١)، قد أجملت طرق تكليم الله تعالى لبشر ما عبر هذه المستويات الثلاثة المذكورة، فإن النصوص الأخرى التي وردت فيها لفظة الوحي أو أحد مفاهيمها، وطبيعة الوحي وعملية الإحياء، تفتح المجال لتصورات أخرى حول الموضوع، كما سيأتي.

ويبدو من الراجح اتصالاً بما سبق، وتنتمياً للفكرة أن نشير إلى أن طبيعة فعل الإحياء للنص القرآني تكاد تنحصر في عملية التواصل اللفظي السماعي عبر مستويات متباينة ثلاثة، تندرج كلها في مستوى (التلقي السمعي)، وهي: (القول، والترتيل، والتلاوة).

على أننا يجب أن نميز هنا أن هذه المستويات السمعية الثلاثة لطبيعة الإحياء ربما تنحصر في تبليغ مادة النص القرآني، أي تراكيبه اللفظية بدءاً من سورة الفاتحة وحتى سورة الناس، بحسب ترتيب المصحف المتعارف اليوم، أي أنها لا تشمل عملية الإحياء بشكل مطلق؛ فمن المعلوم أن الله تعالى قد أوحى إلى النحل وغيرها من المخلوقات بجملة من الأوامر والسلوكيات التي فعلتها فطرياً أو غريزياً، وهو ما عبر عنه بالوحي الإلهامي أو الانطباع في الذهن، وبطبيعة الحال هي مسألة تخرج من حيز التبليغ على المستوى اللفظي والسمعي بين الوحي والموحي إليه.

وبالعودة إلى مركز السؤال السابق، تتفتح الخيارات الفكرية بين المفكرين والعلماء المسلمين حول هوية الجهة التي قامت بالقول، والترتيل، والتلاوة، فهل كان الملقي هو الله تعالى، أو جبرائيل (عليه السلام)، وهي المسألة الأساسية التي سنحاول بيانها بشكل أوضح عبر تقسيم النصوص القرآنية إلى المجموعات التالية:

(١) الشورى، ٥١.

المجموعة الأولى _ التعبير عن طبيعة الوحي بالقول:

١ _ ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ
الْعَلَمِينَ * وَكَوَقَوْلِ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ
حَازِنٍ﴾^(١).

٢ _ ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^(٢).

٣ _ ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٌ ثَمَّ أَمِينٍ﴾^(٣).

٤ _ ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ﴾^(٤).

٥ _ ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ
مَا فَعَلُوهُ فَذَرُهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾^(٥).

وإذا كانت هذه الآيات قد نسبت القول لجهة مجهولة، وبعضها نسبت للرسول المبلغ _ أي
الواسطة بين الله (ﷻ) والنبي (ﷺ) _ أي جبرائيل (عليه السلام)، فإنها لم تفصح عن الصورة التي تلقى
بها النبي هذا القول أو المقول، أهو في اليقظة أم في المنام؟ أهو كتابة أم مشافهة؟ وإن كانت
دلالة لفظ القول تنصرف إلى الفعل المسموع (الصوت) التي تتطلب الوعي التام بالمسموع.

(١) الحاقة، ٤٠-٤٧.

(٢) المزمل، ٥.

(٣) التكوثر، ١٩-٢١.

(٤) الطارق، ١٣.

(٥) الأنعام، ١١٢.

وإذا كان (القول) مصداقاً على اللفظ والمعنى، أو حتى خصوص المعنى، كما يُدعى، يلزم من ذلك أن يكون القرآن شاهداً على أنه من صنع النبي أو الملك، فعند ملاحظة قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾^(١)، التي تثبت بمجال لا يقبل الشك أنه من عند الله بملاحظة المعاني على الأقل، فالإشكالية التي تثيرها هذه الآيات التي يستند إليها القائلين باللفظ والمعنى، أي أن الملك نزل القرآن على قلب النبي من غير أن تكون هنالك أي مساهمة للملك والنبي بإنتاجية القرآن الكريم، فضلاً على ذلك فإن قيامها دليل يواجه به القائلين بالمعنى فقط^(٢)، وكذا الحال بالنسبة لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرَائِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ﴾^(٤)، وأيضاً قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ * مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^(٥).

المجموعة الثانية _ التعبير عن طبيعة الوحي بالترتيل:

والترتيل في اللغة: هو الترسل والتبيين بغير زيادة أو إطالة، وكلام رتل بالتحريك، أي مُرْتَل^(٦)، ورتلت القرآن ترتيلاً: أي تمهلت في القراءة ولم أعجل به^(٧)، وهو في الاصطلاح رعاية مخارج الحروف وحفظ الوقوف، وقيل: هو خفض الصوت والتحزين بالقراءة^(٨).

(١) التكوير، ١٩-٢١.

(٢) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ١٧٥.

(٣) البقرة، ٩٧.

(٤) النحل، ١٠٢.

(٥) الشعراء، ١٩٣-١٩٤.

(٦) ينظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة، ٤/١٧٠٤.

(٧) ينظر: بن منظور، لسان العرب، ١١/٢٥٦.

(٨) ينظر: الجرجاني، التعريفات، ٨٢-٨٣.

وقد عبر عن مادة الوحي بـ(الترتيل) في موضعين من القرآن الكريم، وهما في قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾^(١)، وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾^(٢).

وغني عن البيان أن الآيتين الكرمتين تلقيان الضوء على طريقة التلقي السمعية، ومنها قد حدد أن مستوى التلقي كان هادئاً وخفيفاً، مع بيان الطريقة الصحيحة للفظ الكلمات إعرابياً ومنها الوقوف عليها، فضلاً عن نبرة القراءة. وجو التلقي هذا إن أكد على شيء فإنما يؤكد أن حتى طريقة القراءة في التبليغ قد حدد مسارها وطبيعتها بوضوح تام. وهو ما تعضده آيات أخرى من قبيل قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٣)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَا بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٤)، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسْرُنَا بِلسَانِكَ لِنُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَنُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لَدَّا﴾^(٥).

المجموعة الثالثة _ التعبير عن الوحي بالتلاوة:

التلاوة، مصدر الفعل: (تلا) بمعنى: تبع، وتلا فلان القرآن، يتلو تلاوة، وتلا الشيء تبعه تلواً^(٦)، وتلا يتلو تلاوة أي قرأ قراءة؛ لأنه يتبع بعض الكلام ببعض في حروفه حتى يأتي كل نسقه^(٧). والتلاوة في الاصطلاح هي القراءة لكلام مكتوب أو محفوظ يحكيه الشخص لسامعه، وغلب استعمالها في قراءة القرآن وتجويده وترتيله بتفكير وتدبر^(٨).

(١) المزمّل، ٨، ٤

(٢) الفرقان، ٣٢.

(٣) القيامة، ١٦-١٩.

(٤) الدخان، ٥٨.

(٥) مريم، ٩٧.

(٦) ينظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة، ٦/٢٢٨٩-٢٢٩٠.

(٧) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١/٣٦٩.

(٨) ينظر: ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد، ٥٠.

وهو بالجملة مفهوم يتصل بالنطق بالألفاظ والكلمات^(١)، وقد عبر النص القرآني عن

عملية تلقي الوحي بالتلاوة في مواضع عدة، هي:

١ _ ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَأَنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾^(٢).

٢ _ ﴿ذَلِكَ تَلَوُّهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾^(٣).

٣ _ ﴿تَلَوُّ عَلَيْكَ مِنْ نَبِيِّ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٤).

٤ _ ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ﴾^(٥).

٥ _ ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾^(٦).

٦ _ ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٧).

٧ _ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْقُرْآنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾^(٨).

٨ _ ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدَةِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوا الْقُرْآنَ

فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾^(٩).

(١) ينظر: الطباطبائي، الميزان، ٣١٧/١٥.

(٢) البقرة، ٢٥٢.

(٣) آل عمران، ٥٨.

(٤) القصص، ٣.

(٥) الجاثية، ٦.

(٦) الانعام، ١٥١.

(٧) يونس، ١٦.

(٨) الكهف، ٨٣.

(٩) النمل، ٩١-٩٢.

٩ _ ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾^(١).

١٠ _ ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾^(٢).

١١ _ ﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يَصِرُ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(٣).

١٢ _ وأمرت آيات أخرى النبي (ﷺ) بأن يقوم بعملية التلاوة على الآخرين، قال تعالى: ﴿وَأْتْلُ

عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ﴾^(٤)، قال تعالى: ﴿وَأْتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا﴾^(٥).

وإذا كانت هذه الآيات القرآنية تتأرجح في نسبة فعل التلاوة بين المجهول أو الوحي المبلغ بإيصال الكلام أو فعل التلاوة إلى النبي (ﷺ)، أو نسبته إلى النبي في عملية تلاوته للمسلمين وغيرهم، فإنها هنا جاءت لمجرد الإقراء أو الإسماع للآخرين، أو إفهامهم مقاصد الآيات، كما يمكن القول بأن عملية الإقراء تأتي على مستويين اثنين هما الترتيل والتلاوة، وهذين المستويين يتفقان مع فعل القراءة بمستوى الإبلاغ السمعي، على أنه يبقى مصدر الإسماع فيهما متأرجحاً بين الوحي والمجهول.

وإذا كانت هذه الآيات الكريمة تتحدث عن مستوى معين من مستويات التلقي، وهو (التلاوة) فإنها تتعلق بتعليم طريقة نطق الكلام أو النصّ الملفوظ المتضمن المعنى، فإذن عملية التلقي ضمنت اللفظ والمعنى كلاهما^(٦). أي كل لفظ له معنى وقد يحتمل عدة معاني.

(١) العنكبوت، ٤٨.

(٢) البينة، ٢.

(٣) الجاثية، ٨.

(٤) المائدة، ٢٧.

(٥) الاعراف، ١٧٥.

(٦) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ١٩٤.

ومن المناسب الإشارة هنا إلى أنه قد يُتصور أن قوله تعالى: ﴿وَرَكْنَا تَرْثِيلاً﴾^(١)، يعني أن الله يرثل القرآن بصوته عند إنزاله بالوحي، فهي مشابهة لقوله تعالى: ﴿وَرَكِّلِ الْقُرْآنَ تَرْثِيلاً﴾^(٢)، أي أحسن بيانه ونطقه ولا تنتثره نثراً، لكن هذا المعنى لا يُراد من الآية الأولى، ولا تحرز إرادته؛ لأنَّ المقصود إننا أنزلناه مبيناً واضحاً قطعة تتلوها قطعة، في مقابل الدفعية، بشهادة قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَكْنَا الدَّفْعَةَ تَرْثِيلاً﴾^(٣)، وهو ما أكدته بعض المفسرون^(٤).

المجموعة الرابعة - نصوص أبهمت واسطة الإيحاء:

- ١ _ قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنِ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾^(٥).
- ٢ _ قال تعالى: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَإُئِ مِنْ رَبِّكُمْ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٦).
- ٣ _ قال تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنِ اتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾^(٧).

(١) الفرقان، ٣٢.

(٢) المزمل، ٤.

(٣) الفرقان، ٣٢.

(٤) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ٢٩٥/١؛ الطباطبائي، الميزان، ٢٠٨/١٥-٢١٠.

(٥) الأنعام، ٥٠.

(٦) الاعراف، ٢٠٣.

(٧) الأحقاف، ٩.

٤ _ قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١).

٥ _ قال تعالى: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (٢).

هذه المجموعة من النصوص القرآنية وإن أشارت إلى أن القرآن هو المادة الموحاة فإنها لم تتطرق إلى طبيعة الإحياء؛ إلا أنها صوّبت الرأي القائل بأن ما أنزل على النبي (ﷺ)، هو اللفظ والمعنى وطريقة الإلقاء، دون تدخل أي طرف من أطراف عملية الاتصال _ جبرائيل والنبي _ على الرغم من أن الوساطة بين المبلغ الأول الله (ﷻ) والنبي (ﷺ) هو جبرائيل (عليه السلام).

المجموعة الخامسة _ نصوص تفصح عن هوية الملقى بالمادة الموحاة:

١ _ قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرَائِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (٣).

٢ _ قال تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (٤).

٣ _ قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزَّلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ﴾ (٥).

(١) البقرة، ٢٣.

(٢) طه، ١١٤.

(٣) البقرة، ٩٧.

(٤) النحل، ١٠٢.

(٥) الشعراء، ١٩٢-١٩٤.

٤_ قال تعالى: ﴿حَمْدُكَ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ * إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ * إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ * أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ * رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١).

٥_ قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢).

وعلى هذا الأساس فإنّ العلاقة بين المفاهيم (الإنزال، والنزول، والتنزيل) سواء في اللفظ أو المعنى فهي دلالات متقاربة؛ إذ كلّها مفاهيم متساوية النسبة من حيث اللفظ والمعنى، فإذا قيل إنّ النازل على قلب النبي (ﷺ) كان اللفظ فقط، فإنّ ذلك يكون أحد مصاديق النزول باللفظ والمعنى، باعتبار أنّ اللفظ متضمن للمعنى ومساوق له، ولا يمكن أنّ تجد لفظاً لا معنى له، ولا سيما أنّ الله (ﷻ) هو من أنزل ذلك اللفظ^(٣).

وبعد أنّ استعرضنا النصوص القرآنية في الوحي وطبيعة الإيحاء ضمن تقسيماتها المتقدمة، سنعود للتأيد على أهمية المسألتين اللتين أشرنا لهما في بداية الفصل حول لغة القرآن، وتسميته، فضلاً عن طريقة إيصال المادّة الموحاة أو طبيعتها السماعيّة، إذ ينبثق عنها السؤال التالي: هل تظهر الدلالة القرآنيّة مستوى التنزيل بشكل قطعي على أنّه تنزيل معنوي أم لفظي أم كلاهما؟

بمعنى أنّ عملية المشافهة التي تمت بين المكلف بتبليغ الوحي والنبي (ﷺ)، هل كانت تتضمن ألفاظ القرآن ومعانيه، أم معانيه فقط؟ وإذا ما كانت النصوص ذاتها تنتصر للغرض الأول ظاهراً، فإنّ الغرض الثاني لا يبقى أمامه إلا احتمالين اثنين وهما:

(١) الدخان، ١-٦.

(٢) الواقعة، ٧٧-٨٠.

(٣) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ١٧٧.

١_ أن يفترض أن المعنى هو الموحى، وأن النبي هو من قام بإنتاج الألفاظ بتأييد تام من قبل الله (ﷻ)، أو أن يفعل ذلك جبرئيل (عليه السلام) وذلك تحت الرعاية الإلهية.

٢_ أن يفترض أن الموحى إلى النبي هو المعنى لا غيره، والنبي أنتج الألفاظ بناءً على اجتهاده الشخصي البشري، بما يتناسب مع حدود مناخه الفكري، أي أنه استخدم النظم المفاهيمية التي كان يعيشها للتعبير عن المعاني التي أوحيت إليه، فعبر عنها بواسطة الأنظمة اللغوية التي عنده، دون وجود عنصر الضبط بما فيها العصمة والرعاية الإلهية، التي يحمي بها اللفظ المنتج من الخطأ أو الضيق في التعبير عن المعنى. وبهذه الحالة يكون تعامل الله (ﷻ) مع القرآن تمامًا مثل تعامل النبي مع نصوص السنة، حيث يلقيها إلى الناس، ولا يتحفظ ويتدخل لحماية عملية نقلها باللفظ والمعنى الذي أراده ابتداءً.

وكلا هذين الفرضين لا تسعفه النصوص القرآنية، بل تؤكد خلافه بشكل قطعي وجازم؛ لأن مثل آيات عربية القرآن وآيات سورة القيامة ﴿لَا تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(١)، والآيات التي وصفت القرآن بأنه عربي، لا ينفذ إليها مثل هذه الاحتمالات الفرضية^(٢). فهي تحكي عن تفاصيل وقائع حصلت حال الوحي، وتحصل مع النبي بشكل مستمر، فاحتمال ضيق اللغة غير وارد هنا، إلا على نحو الفروض تأتي فيه برمته، ولا أظن القائل بالنزول المعنوي يريد الوصول إلى هذه النقطة^(٣).

وعلى أية حال يفهم من الآيات القرآنية المتقدمة أن طبيعة الإحياء تمت على المستوى السماعي، وعن طريق المشافهة، وإن كانت أخفت في بعض النصوص القائم بعملية التلاوة

(١) القيامة، ١٦-١٩.

(٢) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ٢١٨.

(٣) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ٢١٨.

وأبدته في نصوص أخرى، فتشكل معنى إجمالي بأن الذي قام بفعل الإقراء، أو الترتيل، أو التلاوة، في المرحلة الأولى هو الوحي المبلغ أو الوسطة بين الله (ﷻ) وبين النبي (ﷺ) وهو لم يتعد ما يتلقاه عن الموحى الأول الله (ﷻ)، ولعلّ هذا ما تشير إليه الآيات التي كفت يد النبي (ﷺ) عن التصرف بالمادة الموحاة زيادة أو نقصاناً، قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَعْمًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْرَهْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا تَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنْ افْتَرَيْتُهُ فَلَا تَمْلِكُونَ لِي مِنَ اللَّهِ شَيْئًا هُوَ أَعْلَمُ بِمَا تُفِيضُونَ فِيهِ كَفَىٰ بِهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَهُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ * قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾^(٤)، فإذا كان النبي (ﷺ) وهو الأقرب والأعرف بالبيئة الثقافية التي أنزل إليها القرآن قد نهى عن التصرف بالقرآن، فكيف بالوسيط المبلغ جبرائيل (ﷺ) وهو الطرف الأبعد.

ومع ذلك إذا ما استعرضنا آراء جملة من التفسير حول قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾^(٥)، نجد أنها تتباين وتختلف في تفسيرها، فقول: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، بمعنى: كان لا يفتر النبي من القرآن؛ مخافة

(١) الأعراف، ١٨٨.

(٢) الحاقة، ٤.

(٣) يونس، ١٥.

(٤) الأحقاف، ٨-٩.

(٥) القيامة، ١٦-١٩.

أَنْ يَنْسَاهُ، فقال الله: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ نَجْمَعَهُ لَكَ، ﴿وَقُرْآنَهُ﴾ أَنْ نَقْرَنَكَ فلا تنسى^(١).

وكان إذا نزل عليه جبرائيل (عليه السلام) بالقرآن لم يفرغ جبرائيل (عليه السلام) من الآية حتى يقرأ رسول الله (ﷺ) أولها، ويحرك بها في نفسه مخافة أن ينساها^(٢)، وقيل: معناها أن علينا جمعه وقرآنه عليك حتى تحفظه، ويمكنك تلاوته، فلا تخف فوت شيء منه، ﴿فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ أي: قراءته بعد أن يفرغ جبرائيل (عليه السلام) من قراءته، وقيل: أي أعمل بما فيه من أحكام وحلال وحرام^(٣).

وقيل: أن النبي (ﷺ) كان يعالج من التنزيل شدة، فيحرك لسانه وشفتيه مخافة أن يتقلت منه الكلام، فأنزل الله (ﻋَﻠَﻴْكَ): ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾، أي أن علينا الجمع في صدرك، ثم تقرأه فإذا قرأناه فاستمع له وأنصت^(٤).

وقيل أيضاً: بمعنى أنه حين أنزلناه نجوماً، فإذا قرأناه عليك فاتبع قرآنه أي جملته، ثم إن علينا بيانه في ليلة القدر بإنزال الملائكة والروح فيها، عليك وعلى أهل بيتك من بعدك بتفريق المحكم من المتشابه، وبتقدير الأشياء وتبيين أحكام خصوص الوقائع التي تصيب الخلق في تلك السنة إلى ليلة القدر الآتية^(٥).

فضلاً عن ذلك يدور النقاش حول التبليغ في المرحلة الثانية، أي نقل النبي (ﷺ) النص الموحى للناس أو المقصود بالتحريك في الآية القرآنية السابقة، فهل تم على مستوى اللفظ والنغم، أم على مستوى اللفظ فقط؟

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٤٩٩/٢٣.

(٢) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ١٣٨/٢٨.

(٣) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ١٥٠/١٠.

(٤) ينظر: الرازي، تفسير القرآن العظيم، ٣٣٨٧/١٠.

(٥) ينظر: الفيض الكاشاني، التفسير الصافي، ٦٥-٦٦.

والواقع أنها هي الأخرى لا تخرج عن وجوه ثلاث هي:

١_ إذا كان النازل على النبي (ﷺ) هو الألفاظ، ففي مثل هذه الحالة يكون المعنى: أننا سنجعلك تقرأ وتتلفظ بألفاظ القرآن مجتمعة ولا تنساها، وبهذا تتقلها للناس محفوظة، وعليه عندما نُلقى إليك الآيات لا تستعجل بها، وتحرك لسانك خوفاً من النسيان؛ لأننا سوف نجمع الآيات الملفوظة ونقرأها، وعند قراءتها عليك اتباعها، ولا تقلق بشأن حفظها وبيانها للناس.

٢_ إذا كان النازل على النبي (ﷺ) هو المعاني، كون معنى الآية الأولى: أننا سوف نجعلك تجمع في قلبك المعاني فلا تنساها، ويكون معنى القراءة هو الجمع والاحتواء، وهذا ما يتناسب مع طبيعة العلاقة التي وضعتها الآية القرآنية بين القراءة والنسيان؛ فإذا كان المعنى أننا سنجعلك تقرأ الألفاظ، فإنّ التعقيب بالفاء في (فلا تنسى) بناءً على أنّ اللام للنفي لا للنهي لن يكون مفهوماً، فإذا قلنا لأحد: إنني سأجعلك تقرأ وبإقداري لك على قراءته سوف لن تنساه، فإنّ كلامنا لن يكون مفهوماً؛ لأنّ القدرة على القراءة بالمعنى السائد لن يحقق افتراض ارتفاع النسيان، في حين لو فسرنا الآية على القراءة بالجمع والاحتواء، فسيكون المعنى سليماً، إذ سيغدو معنى الآية: سنجعلك تضم المعاني والمفاهيم وتحويها وتجمعها في قلبك، الذي هو مناخ الذكر والنسيان، وبذلك لن تنساها؛ لأنّها مجتمعة عندك، ففرضية الجمع للمعاني تفي بتركيبة الآية.

٣_ المعنى المراد أنّ لا تعلن وتحرك به لسانك فتستعجل نقله للناس، بل اصبر حتى نجمعه، وكأنّ هنالك نزولاً للآية منفصلاً عن الأخرى، فكان النبي يعلن الآية التي نزلت، فطلب القرآن أنّ يترىث، ولا يعلن كل ما نزل عليه، بل ينتظر ظاهرة الجمع^(١).

(١) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ١٨٥-١٨٧.

والواقع إن هذا الاحتكار لعملية التبليغ بدقة عالية للآيات القرآنية، نظن أنه يقوم دليلاً قاطعاً على أن النبي (ﷺ) تلقى النصّ القرآنيّ على مستوى اللفظ والمعنى وطريقة الأداء، وليس على مستوى اللفظ والمعنى فقط، وعليه لم يبق أي مجال للفرضية القائلة بأن النبي (ﷺ) تلقى فقط المعنى، وصاغ عبارات القرآن، أو أنه منتج بشريّ أو ملكوتيّ عن طريق جبرائيل (عليه السلام).

وفي سياق متصل دار النقاش بين المفسرين حول آيات سورة النجم قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾^(١).

ف قيل: ﴿وَمَا يَنْطَلِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾، أي وما ينطق محمداً بهذا القرآن عن هواه ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾، أي ما هذا القرآن إلا وحي من الله يوحيه إلى جبرائيل (عليه السلام)، ويوحيه جبرائيل إلى النبي محمد (ﷺ)^(٢). وهذا التفسير المأثور يحصر ظاهرة الوحي المرسل إلى النبي محمد (ﷺ) بجبرائيل (عليه السلام)، ولذا قيل: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ * ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ * وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ﴾، أي علم محمداً هذا القرآن جبرائيل (عليه السلام)، ﴿ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ﴾ أي شديد الأسباب والقوى جمع قوة^(٣).

وقيل: (ذو مِرَّةٍ)، أي ذو مرور في الهواء ذاهباً أو وإياباً، ونزولاً وصعوداً^(٤)، ﴿فَاسْتَوَىٰ﴾، أي استوى هذا الشديد القوي وصاحبكم محمد بالأفق الأعلى، وذلك لما

(١) النجم، ١-١٤.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٨/٢٢؛ الطبرسي، مجمع البيان، ٩/٢٢١؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ٧٦/٢٥.

(٣) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٨/٢٢-٩؛ الطوسي، التبيان، ٩/٤٢٢.

(٤) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ٩/٢٢١.

أسري برسول الله (ﷺ)، استوى بمطلع الشمس الأعلى والأفق الذي يأتي منه النهار^(١)، وقيل: ﴿فَاسْتَوَى﴾ بمعنى أن جبرائيل (عليه السلام) هو الذي ارتفع وعلا إلى السماء بعدما علم محمداً^(٢)، ويضاف إلى تلك الآراء التفسيرية القول بأن المقصود بالاستواء هو الاستيلاء بعظم القوة، كأنه استوت له الأمور على التدبير كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٣)، أي أن جبرائيل (عليه السلام) قد استوى على صورته التي خلقها الله بها، لأن جبرائيل كان يظهر قبل ذلك للنبي (ﷺ) في صورة رجل^(٤).

﴿وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى﴾، أي الجانب المشرق، وهو فوق جانب المغرب في صعيد الأرض لا في الهواء^(٥).

﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾، فيها رأيين، الأول: بمعنى دنو جبرائيل (عليه السلام) من النبي محمد (ﷺ)، فتدلى إليه، والدنو يدل على التدلي والتدلي يدل على الدنو، أما الثاني: فبمعنى دنا ربه فتدلى^(٦).

وصفة القول إذا كانت الآيات القرآنية السابقة قد حسمت إلى حد ما أن مستوى التلقي كان محصوراً بين النبي (ﷺ) وجبرائيل (عليه السلام)، وأوضحت أن طبيعة التلقي تمت على المستوى السمعي واللفظي، وحددت طريقة الإلقاء، فإن آيات سورة النجم مارة الذكر فتحت المجال لاختبارات فكرية متعددة، ولنا عودة مع هذه الآيات عند الحديث عن صورة الوحي في الرؤية الحداثية.

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٣/٢٢.

(٢) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان، ٨١/٢٥.

(٣) طه، ٥.

(٤) ينظر: الطبرسي، التبيان، ٤٢٣/٩.

(٥) ينظر: الطبرسي، مجمع البيان، ٢٢١/٩.

(٦) ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٤/٢٢.

المبحث الثاني

طرق تلقي الوحي _ من القرآن إلى التاريخ

أجمل النصّ القرآني الكريم طرق الإحياء بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾^(١).

إذا لم يكن نزول الوحي على النبي (ﷺ)، والأنبياء، والرسول قبله على نحو ثابت أو على هيئة واحدة، بل كان يأتيهم في صور عدّة وهيئات متباينة، وهي الصور والهيئات التي تكشف وتعدّدت في المدونة التراثية الإسلامية؛ بفعل التناقل الشفاهي وصولاً إلى عصر التدوين، وأثر الثقافات الجاهلية والكتابية على حد سواء، مع ملاحظة الفارق بين وظيفة أو ماهية كل وحي من تلك الإحياءات.

وفي خضم هذا التباين الشاسع بين صور الوحي وطبيعة الإحياء في النصّ القرآني وصورته وطبيعة المدونة التراثية، على تنوع حقولها يقرر محمد عزة دروزة أنه: ((ليس في القرآن شيء يفيد أو يمكن أن يفيد، بصراحة عن ماهية الملائكة وكنههم، أو يفيد أن غير من اختصّه الله يمكن أن يراهم، أو يفهم كيفية إدراك النبي نزول جبرائيل على قلبه، أو كيفية رؤية النبي لوحي الله حينما يكون بطريق الإلهام، والقذف التي هي إحدى الطرائق التي حددتها آيات الشورى، فهذه الأمور ممّا كانت وظلت في حقيقة كُنْهها سرّاً على غير النبي؛ لأنّها متصلة بسر النبوة المتصل بسر الوجود وواجب الوجود؛ وهي من المسائل الإيمانية التي يجب على المسلم الإيمان بها لأنّها وردت نصّاً في القرآن الكريم، والأحاديث والروايات أن جبرائيل كان ينزل على النبي ويكلّمه ويلقي إليه، بل يتحدثان معاً والنبي جالس بين الناس، فلا يرى

(١) الشورى، ٥١.

أحد شيئاً، أو يسمع صوتاً، ويبقى الأمر بين النبي وجبرائيل حادثاً روحياً لا يدرك كُنْهه أحد))^(١).

وقد اختلف العلماء في تحديد الوحي المراد بقوله (ﷺ) ﴿إِلَّا وَحياً﴾، هل هو القذف في القلب^(٢)، أو أنه رؤيا في المنام كما أمر ابراهيم (عليه السلام) بذبح ولده إسماعيل (عليه السلام)^(٣)، وبناءً على ذلك فإن قوله (ﷺ) ﴿إِلَّا وَحياً﴾ يتضمن صوراً متعددة للوحي في المدونة التراثية الإسلامية وهي:

١- الوحي عن طريق الإلهام:

عرّفه الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بقوله: الإلهام هو الواقع في القلب بغير حيلة، وتعلم واجتهاد من العبد، وهو ينقسم بدوره إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له؟ ومن أين حصل؟ وإلى ما يطلع معه على السبب الذي استفاد منه ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب، والأول يسمى إلهاماً ونفثاً في الروح، والثاني يسمى وحياً، ويختص به الأنبياء، والأول يختص به الأولياء والأصفياء^(٤).

والوحي إعلام رباني لاشك في مصدره، أما الإلهام فهو مجرد معرفة وجدانية باطنية قائمة على الحدس والتخمين، قد تكون كاذبة، إلا في حق الأنبياء حجة موجبة للعلم، وملكة مشاعة بين الأنبياء، والأولياء وغيرهم^(٥).

(١) سيرة الرسول، ١١٠.

(٢) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٥٣/١٦.

(٣) البيهقي، الأسماء والصفات، ١٢٩؛ ينظر: فائق سعيد، الوحي في اليهودية والنصرانية، ٨٨.

(٤) أحياء علوم الدين، ٣٢/٨.

(٥) ينظر: الرازي، المباحث المشرقية، ٤٩.

أما القذف وإلقاء المعنى في القلب يقظة، فيكون ذلك بأن يُلقى المعنى في قلب النبي يقظةً دون وساطة ملك، مع خلق علم ضروري بأن هذا العلم قد قذفه الله قطعاً، فهو نورٌ يلج بالقلب، ولا يتحمل الشك والتأويل^(١).

٢- الوحي عن طريق الرؤيا في المنام:

إنَّ عملية اتصال الوحي بالبشر من خلال الرؤيا تنقسم إلى قسمين: رؤيا خاصة بالأنبياء، ورؤيا خاصة بغير الأنبياء، ومنها ما ورد في شأن عبد المطلب في قضية حفر زمزم^(٢).

وقد استفاضت النصوص التراثية الإسلامية في نقل أخبار تلقي الوحي النبوي من خلال الرؤى في المنام، فروي أن: ((أول ما بدئ به رسول الله من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ثم حُبب إليه الخلاء، فكان يخلو في غار حراء))^(٣)، وروي عن النبي (ﷺ) أنه قال: ((لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: وما المبشرات، قال: الرؤيا الصالحة))^(٤).

وعلى هذا الأساس كانت الرؤيا الصالحة _ بحسب الموروث الإسلامي _ جزء من ست وأربعين أو سبعين جزءاً من النبوة^(٥).

(١) ينظر: حسن ضياء الدين عتر، نبوة محمد في القرآن، ١٧٧.

(٢) ينظر: السيوطي، الدر المنثور، ١٤٨/٤.

(٣) ابن إسحاق، المبدأ والمبعث والمغازي، ١٠٠/٢؛ عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، ٣٢١/٥؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ١٥٣/١؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١٩٢/١؛ أحمد بن حنبل، مسند، ٢٣٦/٦؛ البخاري، صحيح، ٣/١؛ مسلم، صحيح، ٩٧/١؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ١٠٥/١؛ الطبري، تاريخ، ٤٧/٢.

(٤) مالك بن أنس، الموطأ، ٩٥٧/٢.

(٥) ينظر: ابن أبي شيبة، المصنف، ٣٢١/٧؛ أحمد بن حنبل، المسند، ٣١٥/١، ٣٦٩/٢؛ الدارمي، مسند، ١٣٥٨/٢؛ البخاري، صحيح، ٦٨-٦٩، ٣٦١/١٠؛ مسلم، صحيح، ٥٣-٥٤؛ أبي داود، سنن، ٢١٦٣/٤؛ ابن ماجه، سنن، ١٢٨٣/٢؛ النسائي، السنن الكبرى، ٣٨٣/٤، ٢٢٥/٦ وغيرها.

وكانت هذه الرؤيا هي أول مراتب وحي النبوة التي دخل بها النبي محمد (ﷺ) ساحة الامتياز البشري والإعداد الروحاني الخاص، توطئة وتمهيداً لمجيء الرسالة وتحمل أثقاليها، ومما يؤكد هذه الدلالة أنه حُبب إليه الخلاء، فهذا التحبيب هو إعداد نفسي خاص لتلقي الرسالة^(١).

وتنقسم الرؤيا بحسب ما نُسب إلى النبي (ﷺ) إلى ثلاثة أصناف، وهي:

١_ الرؤيا الصالحة، وهي البشرى من الله (ﷻ).

٢_ الرؤيا الشيطانية، وهي تحزين للمسلم.

٣_ رؤيا المرء فيما يحدث به نفسه^(٢).

ويشترط السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، أن تكون الرؤيا مسبوقة بوحي في اليقظة تأمر باتباع ما سيأتي في الرؤيا التشريعية^(٣).

٣_ الوحي عن طريق الكلام المباشر مع الملاك:

وهي الرواية السائدة في جميع حقول التراث الإسلامي، وهي مرحلة مكملية لمرحلة الرؤيا في المنام، فبعدما حُبب للنبي (ﷺ) الخلاء، كان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه وهو التعبد الليالي ذوات العدد، ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة (ﷺ)، فيتزود لمثلها، ولما كان في غار حراء فجأه الملك، فقال له: ((اقرأ، فقال النبي: قلت: ما أنا بقارئ، فأخذه، فغته حتى بلغ منه الجهد، ثم أرسله، وقال له: اقرأ، فقال النبي: ما أنا بقارئ، فأخذه فغته، حتى بلغ منه الجهد، ثم أرسله وهكذا حتى بلغ منه ثلاث مرات، ثم قال

(١) ينظر: عرجون، محمد رسول الله، ٤٦٩.

(٢) ينظر: احمد بن حنبل، مسند، ٥٠٧/٢؛ مسلم، صحيح، ٥٢/٧؛ أبي داود، سنن، ٤٨١/٢؛ الترمذي، سنن، ٣٦٣/٣؛ النسائي، السنن الكبرى، ٢٢٣/٦.

(٣) ينظر: الأمالي، ٣٩٤/٢.

له: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾، حتّى بلغ ﴿ما لم يعلم﴾، فرجع بها ترجف بوادره، حتّى دخل على خديجة (رضي الله عنها)، فقال لها: زملوني، زملوني، ودثروني، دثروني، فدثروه، حتّى ذهب عنه الروح، فقال لخديجة: قد خشيت على نفسي، وأخبرها الخبر، فقالت: كلا، والله لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق، ثم انطلقت به إلى ورقة بن نوفل، وهو ابن عمها، وكان تتصر في الجاهليّة، وكان يكتب الكتاب العربيّ، فكتب بالعربيّة من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب، وكان شيخاً كبيراً قد عمي بصره، فقالت خديجة (رضي الله عنها): أي ابن عمّ! اسمع من ابن أخيك، فأخبره النبي (صلى الله عليه وآله) بما رأى، فقال ورقة: هذا الناموس الذي أنزل على موسى (عليه السلام)، يا ليتني فيها جذعاً حين يخرجك قومك، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله): أو مخرجي هم؟ فقال ورقة: نعم، لم يأت أحد بما أتيت به إلا عودي وأوذني، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً، ثم لم ينشب ورقه أن توفي))^(١).

وهذه الرواية هي الشاحصة بين كل روايات التي وردت في كيفية اللقاء الذي حدث بين الملك جبرائيل (عليه السلام)، والنبي محمد (صلى الله عليه وآله)، وكان فيها التعامل مع النبي (صلى الله عليه وآله) مربعاً مخيفاً، فقد أمره أن يقرأ، وغطه أي عصره وخنقه ثلاث مرات خنقاً عنيفاً، وهي في الواقع تستعيد إلى الأذهان صورة صراع النبي يعقوب (عليه السلام) مع الله (تعالى)، ولكن بفارق أن صراع يعقوب كان مع الله، أما صراع النبي (صلى الله عليه وآله) فكان مع جبرائيل (عليه السلام) الرسول الملكيّ.

وتلقي الوحي عن طريق الملاك السماويّ، هي الصورة التي تشارك فيها جميع الأنبياء، فكلهم قد تلقوا وحياً بهذه الطريقة، وخصّ بعضهم برؤية الملك، وأنزل جبرائيل على كل نبيّ، ولم يره منهم إلا النبي محمد (صلى الله عليه وآله)، وعيسى (عليه السلام)، وموسى (عليه السلام)، وزكريا (عليه السلام)، فأما غيرهم فكان وحياً بالمنام^(٢).

(١) ابن إسحاق، المبدأ والمبعث والمغازي، ١٠١/٢؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ١٥٥/١؛ عبد الرزاق الصنعاني، مصنف، ٣٢٢/٥-٣٢٣؛ أحمد بن حنبل، مسند، ٢٣٣/٦؛ البخاري، صحيح، ٨/٦؛ مسلم، صحيح، ٩٧/١؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٦/٩.

(٢) ينظر: القرطبي، الجامع، ٥٣/١٦.

ومن نافل القول هنا أنّ الهيئة التي تبدى بها الملاك السماويّ (جبرائيل) حين اللقاء بالنبي (ﷺ) كانت هيئة تثير الرعب والتساؤل في آنٍ واحد.

وهي مسألة يبدو أنّها شغلت حيزاً كبيراً من التفكير الإسلامي فعمل السيوطيّ (ت ٩١١هـ) على جمع شتات مروياتها وأخبارها في كتابه (الحبائك في أخبار الملائك)، ومما جاء في هذا الكتاب، أنّ جبرائيل (ﷺ) كان عليه ثياب سندس معلق بها اللؤلؤ والياقوت، وأنّ النبي (ﷺ) طلب منه أن يراه بهيئته الملكوتية فنثر له جناحاً من أجنحته فسد به أفق السماء، حتى ما يرى من السماء شيء، وأنّ رجلاه كانا من الدرّ، وأنّ جناحاه من لؤلؤ، وباطن قدميه أخضر، وأنّ أجنحته منظومة بالزبرجد واللؤلؤ والياقوت، وأنّ ما بين منكبيه مسيرة خمسمائة عام للطائر السريع الطيران، وأنّ له (٦٠٠) جناح من لؤلؤ، مثل ريش الطواطويس، وأنّه كان براق الثنايا، أجلى الجبين، ورأسه حبك حبك مثل المرجان واللؤلؤ، وكأنه الثلج، وقدماه خضراء، إلى غير ذلك من الأوصاف المتباينة^(١).

وواضح أنّ هذه الأوصاف تتناقض مع مقتضى الرؤية لمرتين فقط، فهي تتحدث عن هيئات متباينة ومختلفة تتطلب لقاءات متعددة، والملاحظ أنّها تتدرج ضمن سياق الهيئة البشرية للملاك، فهي تتحدث عن الأرجل، والأقدام، والثنايا، والجبين، والمنكبين مع عظم الخلقة، بحيث تسد أفق السماء ما بين المشرق والمغرب، وعليه يجدر التساؤل: كيف استطاعت العين البشرية المحدودة الأبصار (عين النبي) رؤية هذه التفاصيل في هذه الامتدادات الشاسعة، كما يجدر التساؤل عن الغاية من الأجحة المرصعة بالجواهر والأحجار الكريمة، أهى لخاصية الطيران أم للأبهة الملكوتية؟ ولماذا الربط بينها وبين الجسد البشري؟

(١) ينظر: الحبائك، ١٩-٢٣.

والواقع أنّ التردد في عدد الأجنحة التي كان يمتلكها جبرائيل (عليه السلام)، بين جناحين ضخمين يسدان الأفق من المشرق إلى المغرب، وبين (٦٠٠)، يثير التساؤل حول إذا ما كانت هذه الهيئة تتأسس على نحو من الخيال المنسوخ على واقع النصّ القرآني: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مَّثْنًى وَثَلَاثَ وَرُبَاعٍ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).

وعليه لا يشك القارئ أبداً بأنّ هذه الهيئات منبعثة من المخيال والأقاصيص، والتولع بالغريب والعجيب والخارق للعادة والتصور، وبالجملّة هي نتاج المتخيل.

وبالعودة لمكان اللقاء مع الوحي، نجد الروايات تتباين في ذلك فتذهب بعضها إلى أنّ اللقاء تم في (غار حراء) لما اعتزل فيه النبي (ﷺ) للتحنّث حتّى فجأه الحق، وهو في غار حراء^(٢).

فيما تقول روايات أخرى أنّ اللقاء تم في منطقة (أجياد)^(٣)، في حين ذهب البعض الآخر إلى أنّ اللقاء تم عند خروج النبي من حراء باتجاه الوادي^(٤)، بينما ذهب البعض إلى عدم تحديد مكان وجود النبي: ((فرأى مثل السرير بين السماء والأرض، وعليه جبرائيل))^(٥).

وهكذا تزداد طبيعة المبهمات في هذا اللقاء، بدءاً من صورة الملاك، إلى مكان اللقاء الأرضي، إلى الرؤية بحد ذاتها هل كانت في السماء أم في الأرض^(٦).

(١) فاطر، ١.

(٢) ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١/١٥٢.

(٣) أجياد موضع بمكة يلي الصفا. ينظر: الحموي، معجم البلدان، ١/١٠٥.

(٤) ينظر: البخاري، صحيح، ٦/١٦١-١٦٢.

(٥) البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، ٤/٤٨٩.

(٦) ينظر: انتصار العواد، النبي محمّد في رؤية امير المؤمنين، ٣٤١-٣٤٢.

ولئن كانت هذه الرواية تؤسس لمفهوم التجسد الملائكي بهيئة ملكوتية أم بشرية، إذ إنّ النصّ فاته أنّ يفصح عن الهيئة التي تمثل بها جبرائيل (عليه السلام) أثناء عملية خطابه للنبي (صلى الله عليه وآله) وخنقه أو عصره، وهي الفجوة التي حاولت نصوص أخرى ردمها لاحقاً بأنّ أضافت للحدث أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) بعد انصرافه من هذا اللقاء غير الودي والصعب والعنيف، نظر إلى السماء، فترأى له جبرائيل، وهو ساد الأفق بجناحيه جناح في المشرق وجناح في المغرب، ومالي ما بين الخافقين^(١).

فإنّ روايات أخرى أرادت الذهاب لأبعد من ذلك، فادعت أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) تلقى الوحي عن طرق الرؤية والخطاب المباشر مع الله (تعالى) في ليلة الإسراء والمعراج، وذلك في تأويلها لآيات سورة النجم ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ * مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ * وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ * إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ * مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ * لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾^(٢).

فادعى الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)، أنّ هذا النوع من الوحي هو الصفوة من النبوة، وأعلى مراتب الوحي على الإطلاق، وإنه أخصّ وأعلى مما كان لموسى (عليه السلام)، فقد أسمعهُ الله تلك الليلة كلامه بغير واسطة ولا حجاب^(٣).

(١) ينظر: ابن راهويه، مسند، ٧٩٦/٢، ٨٠٤، ٩٧١؛ أحمد بن حنبل، مسند، ١٢٠/٦، ٢٣٦، ٢٤١؛ مسلم، صحيح، ١١٠/١؛ الترمذي، سنن، ٣٢٨/٤؛ النسائي، السنن الكبرى، ٤٧١/٦؛ الطبري، جامع البيان، ٦٧/٢٧.

(٢) النجم، ٨-١٨.

(٣) الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به، ٩٥؛ ينظر: فائق سعيدي، الوحي في اليهودية والنصرانية، ٩٨.

وعلى هذا الأساس يقرر القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ): أن كل آية أوتيتها نبي من الأنبياء (عليه السلام) فقد أوتي نبينا (ﷺ) مثلها، وخص من بينهم بتفضيل الرؤية^(١).

وفي هذا اللحاظ انقسم المسلمون إلى فريقين، الفريق الأول يتبنى رؤية الرسول (ﷺ) لله (ﷻ)، والكلام المباشر بينهما، وهم يروون عن ابن عباس أنه قال: (أتعجبون من أن تكون الخلعة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد)^(٢).

وعن ابن عباس أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَأَوْهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾^(٣)، قال: رأى ربه^(٤)، وعن ابن مسعود قال: رأى جبرائيل في رفرق قد ملا ما بين السماء والأرض^(٥)، وقيل: رأى جبرائيل في وبر رجله كالدر^(٦).

أمّا الفريق الآخر فرفض الرؤية العينية لله (ﷻ) واستحالتها استناداً للنصوص القرآنية: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾^(٧)، ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾^(٨)، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^(٩).

(١) ينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، ١/١٩٨.

(٢) ينظر: احمد بن حنبل، مسند، ٤/٣٥١؛ النسائي، السنن الكبرى، ٦/٤٧٢؛ الحاكم، المستدرک على الصحيحين، ١/٦٥.

(٣) النجم، ١٣.

(٤) ينظر: المصنف، ابن ابي شيبة، المصنف، ٧/٤٤٥.

(٥) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٢٧/٦٨؛ الدار قطني، علل، ٥/٥٨.

(٦) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٢٧/٦٨.

(٧) الأعراف، ١٤٣.

(٨) المطففين، ١٥.

(٩) الانعام، ١٠٣.

وروي مسروق^(١) أنه سأل عائشة عن إمكانية رؤية الله وعن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾^(٢)، و﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾^(٣)، فقالت: ((أنا أول هذه الأمة، سأل رسول الله ﷺ)) فقال: إنما هو جبرائيل، لم أره على صورته التي خلقه الله عليها غير هاتين المرتين، رأيته منهبطاً من السماء الى الأرض، ساداً عظم خلقه ما بين السماء والأرض))^(٤).

وكذلك من الشواهد الرافضة لرؤية النبي ﷺ لله ﷻ هو قول أبي ذر الغفاري قال: ((أن رسول الله ﷺ رآه بقلبه ولم تره عيناه))^(٥).

ونجد في حديث الإمام علي (عليه السلام) عن بدء نزول الوحي صورة مغايرة بالمجمل، وقد استعرضها في خطبته (القاصعة) إذ قال: ((وَقَدْ عَلِمْتُمْ مَوْضِعِي مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْقُرَابَةِ الْقَرِيبَةِ وَالْمَنْزِلَةِ الْخَصِيصَةِ، وَضَعَنِي فِي حَجْرِهِ وَأَنَا وَلَدٌ يَضُمُّنِي إِلَى صَدْرِهِ وَيَكْنُفُنِي فِي فِرَاشِهِ وَيُمِسُّنِي جَسَدَهُ وَيُشِمُّنِي عَرْفَهُ وَكَانَ يَمْضَغُ الشَّيْءَ ثُمَّ يُلْقِمُنِيهِ وَمَا وَجَدَ لِي كَذِبَةً فِي قَوْلٍ وَلَا خَطْلَةً فِي فِعْلٍ وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ ﷺ) مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ وَمَحَاسِنِ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَنَهَارَهُ وَلَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرُ أُمِّهِ يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْماً وَيَأْمُرُنِي بِالِاقْتِدَاءِ بِهِ وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحِرَاءَ فَأَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي وَلَمْ يَجْمَعْ بَيْنَتْ وَاحِدٍ يَوْمَئِذٍ فِي الْإِسْلَامِ غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ) وَخَدِيجَةَ وَأَنَا ثَالِثُهُمَا أَرَى

(١) عبد الرحمن بن مالك بن أمية بن عبد الله بن مر بن سلمان، من أهل همدان ويكنى بالأجدع، قاص مكة، مات سنة (٦٩هـ). ينظر: الذهبي: سير اعلام النبلاء، ١٤/٦٦٧.

(٢) التكوير، ٢٣.

(٣) النجم، ١٣.

(٤) ينظر: احمد بن حنبل، مسند، ٦/٢٣٦؛ مسلم، صحيح، ١/١١٠؛ الترمذي، سنن، ٤/٣٢٨؛ النسائي، السنن الكبرى، ٦/٤٧١.

(٥) بن خزيمة، صحيح، ٢/٥١٦-٥١٧.

نُورِ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةِ وَأَشْمُ رِيحِ النُّبُوءَةِ وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ (ﷺ) فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيٍّ وَلَكِنَّكَ لَوَزِيرٌ))^(١).

٤- الوحي عن طريق التكليم من وراء حجاب:

ذهب بعض العلماء إلى أن المراد بالحجاب هو اختصاص الكلام بالمكلم دون غيره، بمعنى: أن الكلام محجوب عن غير المخاطب، فلا يسمعه غير المكلم، ويظهر للمتكلم بالرؤية؛ لأن الله بعيد عن الإدراك بالأبصار، وهو الحكيم في جميع أفعاله، وكيفية خطابه لخلقه^(٢).

واختلف العلماء فيمن اختصه الله تعالى بهذا النوع من الوحي أكان النبي موسى (ﷺ) فقط أم معه أنبياء آخرين، أما أصحاب الرأي القائل باختصاص النبي موسى (ﷺ) دون سائر الأنبياء، فيستدلون بقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ * قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي فَخُذْ مَا آتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾^(٣)، قال تعالى: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِثَايِ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾^(٤).

(١) الشريفة الرضي، نهج البلاغة، ٣٠٠-٣٠١؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٣/١٩٧.

(٢) ينظر: الطوسي، التبيان، ٩/١٧٧.

(٣) الاعراف، ١٤٣. ١٤٤.

(٤) الاعراف، ١٥٥.

وقوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ تَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾^(١)، قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ * إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جُدُوعًا فَرَأَىٰ نُورًا هَدًى * فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَوْمَ يُوسَىٰ * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى * وَأَنَا آخَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ * إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(٢)، وقد ذهب البعض إلى مشاركة النبي محمد (ﷺ) بهذه الخصوصية؛ لأنه كلم الملائكة، عند سدره المنتهى^(٣).

وعن ابن عباس أن النبي (ﷺ) قال لخديجة (رضي الله عنها): ((إني أسمع صوتاً وأرى ضوءاً وإنّي أخشى أن يكون في جُنن، فقالت: لم يكن الله ليفعل بك ذلك يا ابن عبد الله، ثم أتت ورقة بن نوفل فذكرت له ذلك، فقال: إنّ يكن صادقاً فهذا ناموس مثل ناموس موسى، فإنّ يبعث وأنا حي فسأعزّره وأنصره وأومن به))^(٤).

وروي عن ابن عباس أيضاً: كان رسول الله (ﷺ) قد أقام في مكّة ثلاث عشرة سنة، سبع سنوات منها كان يرى فيها الضوء والنور ويسمع الصوت، وثمان منها يوحى إليه^(٥).

٥_ الوحي عن طريق إتيان الملك بصورة بشرية:

تتأسس فكرة نزول الملائكة من السماء بهيئة بشرية على ما يفهم من نصوص قرآنية عدّة، منها:

(١) النساء، ١٦٤.

(٢) طه، ٩-١٤.

(٣) ينظر: الطوسي، التبيان، ٢٦٢/٤.

(٤) الواقدي: المغازي، ١/ ٤٢٨؛ ابن سعد، الطبقات، ١/ ١٩٥.

(٥) ينظر: مسلم، صحيح، ٨٩/٧؛ الطبري، تاريخ، ٤١٨/٥.

أ_ ما ورد في قصة إبراهيم ولوط (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ * فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ﴾^(١).

ب_ ومنها ما ورد في قصة مريم (عليها السلام) وحملها بعبسى (عليه السلام)، قال تعالى: ﴿وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا * قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا * قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾^(٢).

ج_ ومنها ما ورد في قصة داود وسليمان (عليهما السلام)، قال تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ * إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ * قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجِكَ إِلَى نَعَاجِهِ وَإِنْ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾^(٣).

والملاحظ على نزول الملائكة في هذه الهيئات البشرية الثلاث، أنهم كانوا مكلفين بأداء مهام خارج حدود التبليغ الرسالي المتعلق بالكتب المنزلة على الأنبياء، ففي الآية الأولى نجد بوضوح أنّ المهمة الموكلة إلى هؤلاء الملائكة كان تحت نطاق تبشير إبراهيم (عليه السلام)

(١) هود، ٦٩-٧٠

(٢) مريم، ١٧-١٩

(٣) سورة ص، ٢١-٢٤

بولادة إسحاق (عليه السلام)، ومن ثم إخراج نبي الله لوط (عليه السلام) وأهله ومن آمن معه من القرية، وإنزال العذاب على من لم يؤمن به.

أما في الآية الثانية، فكان الملاك البشري مكلف بأن يُخبر السيدة مريم (عليها السلام) بحملها بالسيد المسيح (عليه السلام)، وأن يهيئها نفسياً لتقبل هذا الأمر المعجز (الحمل والولادة) من دون زواج، وعليه فهاتين الهيئتين تشتركان في التبشير بالذرية، والتهيئة النفسية لما سيحصل.

وبنحو قريب من هذا تأتي وظيفة المَلَك في الآية الثالثة، إذ كانت مهمتهما تطمين داوود (عليه السلام)، وتعليمه عدم التسرع في الحكم مع صوابه ﴿لَا تَخَفْ﴾ و﴿لَا تُشْطِطْ﴾ و﴿وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾.

وبالنتيجة فهذه المواضع الثلاثة لم تتضمن إنزال رسالة دينية أو نصوص كتابية، وبالتالي فوظيفة الوحي هنا تخرج عن سياق تبليغ الرسالة؛ وهو ما وسع مفهوم الوحي ووظائفه في آن واحد.

ويبدو أنّ عدم معرفة النبي (ﷺ) بهوية النازل ابتداءً؛ لتحوّله إلى الهيئة البشرية فصح المجال واسعاً للمتخيل في أنّ ينسج قصصاً على هذا المنوال في صياغة العلاقة التواصلية بين السماوي الغيبي والعالم الأرضي، عن طريق الأنبياء.

وفي هذا اللحاظ حاول القرطبي (ت ٦٧١ هـ) تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾^(١)، أي أنهم لا يستطيعون أن يروا الملك في صورته إلا بعد التجسم بالأجسام الكثيفة؛ لأنّ كل جنس يأنس بجنسه وينفر من غير جنسه، فلو

(١) الأنعام، ٩.

جعل الله الرسول إلى البشر ملكاً لنفروا من مقارنته ولما أنسو به، ولداخلهم الرعب من كلامه، فيمتنعون عن سؤاله، وكانت الملائكة تأتي الأنبياء في صورة البشر، فأتوا إبراهيم ولوطاً في صورة الآدميين، وأتى جبرائيل النبي محمد (ﷺ) في صورة دحية الكلبي^(١).

والواقع أنه من أبرز الروايات التي صاغها الموروث الإسلامي في إمكانية تحول الملاك إلى كائن بشري هي رواية نزول جبرائيل (ﷺ) بصورة دحية الكلبي وهي سرديّة تاريخيّة دخلت في صلب التاريخ الرسمي للإسلام المبكر، وأضحت جزءاً عضوياً من الرواية السائدة عن طبيعة تلقي الوحي، ولقاء النبي (ﷺ) بالمفارق الغيبي، بيد أنها قد لا تكون حدثت بالفعل؛ وذلك لأنّ الشخصية الملكوتية _البشرية_ التي تتعدّد فصول القصة حولها وهي شخصية (دحية الكلبي) شخصيّة أشبه ما تكون بالمخترق الذي لا وجود له، إلا في تلفيقات الرواة في العصر الأموي، ومن المعلوم أنهم قدموا تأويلات تعسفيه لا حصر لها لنصوص القرآن والمنظومة الحديثية.

يدعي الموروث الإسلامي ((أنّ النبي (ﷺ) كان يجلس بين ظهرائي أصحابه، ولعله بشكل حلقات دائرية أو ممتدة، فيجيئ الغريب فلا يعرفه ولا يدري أين هو حتّى يسأل، فقال بعضهم: يا رسول الله! لو جعلنا لك مجلساً فتجلس فيه حتّى يعرفك الغريب، فبني له دكاناً من طين وكانوا يجلسون بجانبه، وبيناهم كذلك إذ أقبل رجل أحسن الناس وجهاً، وأطيب الناس ريحاً، وأنقى الناس ثوباً، كأنّ ثيابه لم يصبها دنس، حتّى سلم من عند طرف السماط، فقال: السلام عليكم يا محمد! فرد عليه السلام، وقال: ادنوا فقال: يا محمد! ما الإسلام؟ فقال النبي (ﷺ): تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت، قال: إذا فعلت ذلك فقد أسلمت؟ قال: نعم، فقال: صدقت، قال: فأنكر الصحابة منه قوله صدقت، فقال: يا محمد! أخبرني عن الإيمان بالله والملائكة والكتاب، وبالنبيين وبالقدر كله،

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، ٦/٣٩٣-٣٩٤.

وأخبرني عن الإحسان؟ فقال النبي (ﷺ): أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك، قال: صدقت، ثم قال: يا محمد! فأخبرني عن الساعة؟ قال: فنكس النبي (ﷺ) ولم يجبه، ثم عاد فلم يجبه، ثم عاد فلم يجبه، ثم رفع رأسه فحلف به بالله وقال: والذي بعث محمدًا بالهدى ودين الحق ما المسؤول عنها بأعلم من السائل، ولكن لها علامات تُعرف بها، إذا رأيت رعاء البهم يتناولون في البنيان، وإذا رأيت الحفاة والعراة ملوك الأرض، وإذا ولدت المرأة ربها، في خمس من الغيب لا يعلمهن إلا الله، ثم قرأ: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١)، ثم سطع غبار من السماء، فقال رسول الله (ﷺ): والذي بعث محمدًا بالهدى ودين الحق، ما أنا بأعلم به من رجل منكم، وإِنَّه لجبرائيل جاءكم ليعلمكم في صورة دحية الكلبي^(٢).

ثم تتابعت الشائعات بعد مزاعم هذا اللقاء الذي كان ذلك الغريب يتصرف فيه كمعلم، وحين غادر المكان سأل النبي (ﷺ) المسلمين عن هوية هذا الشخص وهم مندهشين: أتعرفون من يكون هذا؟! قالوا: لا، قال: هذا جبرائيل، وهو يأتي بصورة دحية الكلبي، فمن الغريب أن نلاحظ إنكاراً من الجماعة التي كانت حاضرة على تصرفات هذا الرجل الغريب، وطرحه أسئلته من باب الامتحان للنبي (ﷺ) لا طلباً للجواب؛ إذ يفترض أنهم يعرفون شخصية دحية كما يعرفها النبي (ﷺ) بحسب المرويات التاريخية التي تحدثت عن قدومه للمدينة تاجراً من الشام بين الحين والآخر _ كما سيأتي _ وإلا كيف عرفه النبي (ﷺ) تحديداً من بينهم؟!

(١) لقمان، ٣٤.

(٢) ينظر: ابن راهويه، مسند، ٢٠٩/١؛ النسائي، السنن الكبرى، ٢٠٩/٣؛ العسقلاني، فتح الباري، ١٠٩/١؛ وينظر: مسلم، صحيح، ٢٩/١؛ البيهقي، السنن الكبرى، ٣٢٥/٤.

وفي رواية منقولة عن عمر بن الخطاب أنه قال: ((جاء جبرائيل الى النبي على صورة بشرية وسأله عن الإسلام والإيمان والإحسان والساعة وإمارتها ثم انصرف، فقال النبي: يا عمر، أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال إنه جبرائيل، أتاكم يعلمكم دينكم))^(١)، وفي رواية أبي هريرة أن النبي (ﷺ) قال: ((إنه لجبرائيل نزل في صورة دحية الكلبي))^(٢).

وفي روايات أخرى نجد حضوراً لصفات هذا الملك، فعن أنس بن مالك أن النبي (ﷺ) قال: ((كان جبرائيل يأتيني على صورة دحية الكلبي، وكان دحية رجلاً جميلاً أبيض))^(٣).

فمن هو دحية الكلبي هذا؟ ثم ماذا يحدث للملاك السماوي حين يتحول الى رجل بشري؟ هل يمكن له أن يظل سماوياً وبشرياً في الوقت نفسه، أم أنه سوف يصبح بشرياً إلى النهاية، ويخسر قدرته على العودة الى السماء؟ ثم ما دور النبي (ﷺ) إذا كان دحية هو من يعلمهم دينهم؟! ثم إن الخطاب بحسب الرواية كان للنبي (ﷺ) من دون المسلمين، أي لتعليمه هو لا لتعليم عموم الجالسين، فكيف للنبي (ﷺ) أن يعمم ذلك عليهم؟!

وهكذا أخذت شخصية دحية الكلبي مجالاً واسعاً في الموروث الروائي والتفسيري الإسلامي، حتى ذهب البعض إلى أنه هو المقصود من قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ * وَلَقَدْ أَسْتَهْزَأُ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾^(٤). أو إنها نزلت بحقه^(٥).

(١) احمد بن حنبل، مسند، ٢٧/١؛ مسلم، صحيح، ٢٩/١؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٧٠/٧.

(٢) النسائي، السنن، ١٠١/٨.

(٣) الطبراني، المعجم الكبير، ٢٦٠/١؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ٢٥٧/٨.

(٤) الانعام، ٨-١٠.

(٥) ينظر: السمرقندي، تفسير، ٤٣٦/١؛ السمعاني، تفسير، ٩٠/١.

وقال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) في تفسيره لغريب القرآن، إذ قال: ((أي لجعلنا الرسول إليهم ملكاً، أي لجعلناه في صورة رجل؛ لأنّه لا يصلح أن يخاطبهم بالرسالة ويرشدهم إلا من يرونه، وللبسنا عليهم ما يلبسون، أي أظللناهم بما ظلّوا به قبل أن يبعث الملك))^(١).

وكذلك الطبري (ت ٣١٠هـ) ومن غريب تأويله لهذا النصّ، قوله: ((ولو أنزلناه ملكاً من السماء مصداقاً لك يا محمّد، شاهداً عند هؤلاء العادلين بي الجاحدين آياتك عن حقيقة نبوتك، فجعلناه في صورة رجل من بني آدم، إذ كانوا لا يطيقون رؤية الملك بصورته التي خلقتها بها، إلتبس عليهم أمره، فلم يدروا ملك هو أم إنسي، فلم يوقنوا به أنّه ملك، ولم يصدقوا به، وقالوا ليس هذا ملكاً، ولبسنا عليهم ما يلبسونه على أنفسهم من حقيقة أمرك وصحة برهانك...))^(٢).

وفي هذا السياق قال القرطبي (ت ٦٧١هـ) في هذا السياق: ((وأتى جبرائيل النبي ﷺ في صورة دحية الكلبي، أي لو أنزل ملك لرأوه في صورة رجل، أي لو أنزل على هيئته السماوية فإنّ البشر لن يتمكنوا من رؤيته مهما حاولوا ﴿وَوَجَعَلْنَاهُ مَلَكًا لِّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾، أي: لبسنا عليهم، أي على رؤسائهم كما يلبسون على ضعفائهم وكانوا يقولون لهم: إنّما محمّد بشر، وليس بينكم وبينه فرق))^(٣).

والواقع أنّ هذا التفسير محير بالفعل، فما الغاية من إحداث هذا الالتباس لدى الناس، وهل سيكون كما يزعم القرطبي مخصوصاً برؤسائهم دون عامّتهم، ومن الذي يحصر نطاق تأثيره؟! ثم هل أنّ نزول الملائكة والوحي يأتي لهداية الناس وتثبيتهم، أم لإثارة الشك والريبة والالتباس في نفوسهم؟! وبالتالي يُدعم حججهم وتقولاتهم بأنّ النبيّ كاهن وعزّاف وساحر، كغيره ممّن يتعاطون

(١) غريب القرآن، ١٣٢.

(٢) جامع البيان، ٢٠٣/٧-٢٠٤.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ٣٩٤/٦.

السحر والكهانة والتنبوء، ويبدو أنّ هذا التفسير إنّ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على استحكام الموروث الروائي المتخيل تجاه حدث الوحي، وانتقال من السردية التاريخية إلى السردية التفسيرية.

ولعلّ مما يدعم هذا التصور أننا نجد في مواضع أخرى من الموروث الإسلامي ما يخالف هذا التفسير جملة وتفصيلاً، فقد جاء في سيرة ابن هشام (ت ٢١٨هـ) أنّ زمعة بن الأسود^(١)، والنضر بن الحارث^(٢)، والأسود بن عبد يغوث^(٣)، أبي بن خلف^(٤)، والعاص بن وائل، قالوا للنبي: لو جعل معك يامحمد ملك يحدث عنك الناس ويرى معك^(٥)! فأنزل الله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَكُنَّا نَرَاهُ يُنْزِلُ مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ * وَكَوَجَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ * وَلَقَدْ أَسْتَهْزَيْ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾^(٦).

وجاء في التفسير المنسوب للإمام الحسن العسكري (عليه السلام) مؤدى هذه المحاورة، قول النبي (ﷺ): وأما قولك لي: ولو كنت نبياً لكان معك ملك يصدقك ونشاهده، بل لو أراد الله أن يبعث إلينا نبياً لكان، إنّما يبعث ملكاً لا بشراً مثلاً، فالملك لا تشاهده حواسكم؛ لأنّه من جنس هذا الهواء، لا عيان منه، ولو شاهدتموه بأنّ يُزاد في قوى أبصاركم، لقلتم: ليس هذا ملكاً، بل هذا بشر، لأنّه إنّما كان

(١) زمعة بن الحارث بن المطلب بن أسد الأسدي ويكنى زاد الركب، كان في صف المشركين وقتل يوم بدر في السنة الثانية للهجرة. ينظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى، ١٣١/٢.

(٢) النضر بن الحارث بن علقمة بن كعدة بن عبد مناف بن عبد الدار قتل على يد الإمام عليّ (عليه السلام) يوم بدر في السنة الثانية للهجرة. ينظر: ابن سعد الطبقات الكبرى، ٤٤٨/٥.

(٣) الأسود بن يغوث بن وهب بن عبد مناف بن زهرة ابن أخ أمّة الرسول الأكرم (ﷺ). ينظر: الصفي: الوافي بالوفيات، ١٧٥/١٣.

(٤) أبي بن خلف الجهمي يكنى أبو عزة بن عمر الشاعر كان من أسرى يوم بدر، ومات في السنة نفسها بعد أن كسر النبي (ﷺ) ضلعاً من أضلاعه بحربة رماها به. ينظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى، ٤٦/٢.

(٥) ينظر: السيرة النبوية، ٢٦٦/١.

(٦) الأنعام، ٨-٩.

يظهر لكم بصورة البشر الذي قد ألفتموه لتفهموا عنه مقاله، وتعرفوا به خطابيه ومراده، فكيف كنتم تعلمون صدق الملك وأنّ ما يقوله حق؟ بل إنّما بعث الله بشرا، وأظهر على يده المعجزات التي ليست في طبائع البشر الذين قد علمتم ضمائر قلوبهم، فتعلمون بعجزكم عما جاء به، أنّه معجزة وأنّ ذلك شهادة من الله تعالى بالصدق له، ولو ظهر لكم ملك وظهر على يده ما يعجز عنه البشر، لم يكن في ذلك ما يدلّكم أنّ ذلك ليس في طبائع سائر أجناسه من الملائكة حتى يصير ذلك معجزاً^(١).

والنفسيرين الأخيرين ينسجمان تماماً مع مؤدى النصّ القرآني ظاهرة، فهو يشير إلى إنزال الوحي (جبرائيل) بالهيئة البشريّة على سبيل الفرض والاحتمال ﴿وَجَعَلْنَاهُ مَلَكًا لِجَعَلْنَاهُ﴾ وهو إلى عدم التحقق أقرب منه إلى الوقوع الفعليّ.

إلا أنّ المسلمون الأوائل أصروا على المجادلة حول طاعة ملائكة يعتقدون بأنهم في نهاية المطاف رجال مثلهم، ولذا نزل قوله تعالى: ﴿فَقَالُوا أَتُؤْمِنُ لِبَشَرَيْنِ مِثْلِنَا وَقَوْمُهُمَا لَنَا عَابِدُونَ﴾^(٢)، تأكيداً لنقاش مثار، اتخذ مسلكاً تشكيكياً تطلب توضيحاً حاسماً من النصّ القرآني بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأُتِرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ، وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ﴾^(٣).

أي أنّ الفقهاء استخدموا النصّ القرآني بكل قوة الاعتراف والإقرار بصحة التجسّد وإمكانيته، بهدف تصنيع شخصية لا وجود لها، بيد أنّ هذا الاختلاق؛ قد يكون مصمماً لأغراض سياسيّة، أو لتعزيز مكانة وقديسيّة مركز الخلافة الجديد؛ فالملائكة الذين تجسّدوا

(١) ينظر: ٥٠-٥٦.

(٢) المؤمنون، ٤٧.

(٣) المؤمنون، ٣٢-٣٣.

في صورة بشرية من قبل، مع إبراهيم ولوط، كانوا في قلب المأساة، حين دمروا مدن البشر الأشرار، وهذا الجزء الحيوي من فكرة التجسيد، يندرج في إطار ديني ميثولوجي قديم، فقد كان المسيح الذي جسّد الرّب، صورة من صور هذه التراجيديا الدينيّة حين صُلّب وتعرض للانتهاك من قبل البشر، فهل كان المسلمون في العصر الأمويّ، يعيدون إنتاج مأساة المسيح المخلّص الذي تجسّد في صورة بشريّة عبر تلفيق شخصية دحية الكلبيّ؟^(١)، وهي جزئية سنعود لمناقشتها حين تناول تشكلات صورة الوحي في المدونة التراثيّة الإسلاميّة، ولاسّما في أخبار السيرة النبويّة التاريخ الإسلامي.

(١) ينظر: فاضل الربيعي، جبرائيل والنبى، ٤٣-٤٤.

المبحث الثالث

اللقاء بالمفارق وتشكلات الملاك في مدونة السيرة النبوية

لئن كان القرآن النصّ المحوريّ في وجدان العالم الإسلاميّ، فإنّ الحديث النبويّ مثل نصّاً ثابتاً لا يختلف تعامل المسلم معه تقديساً وتأويلاً واستلهاماً، بل ساهم في وسم الحضارة الإسلامية بسمة نصيّة، ومع تنامي المواقف الأصوليّة الداعية إلى تحكيم النصوص في جزئيات الحياة والعقيدة، معلنة أنّ لا اجتهاد فيما فيه نصّ، بات تفكيك مرتكزات المواقف الأيديولوجيّة التي نشرع لمقالاتها بواسطة النصّ وتحليل آلياتها، عملاً أساسياً للباحث الذي يروم تقديم فهم موضوعي لموقع النصّ المقدس، وبالأخصّ الحديث في الفكر الإسلاميّ، ومع ذلك لم يحفّ الخلاف في الفكر الإسلاميّ، قديماً وحديثاً بنصّ مقدّس مثلاً حفّ بالحديث النبويّ الشريف؛ وذلك بسبب ملاسبات كثيرة رافقت تناقله الشفاهيّ، والنقاش الذي دار حوله بين مختلف الفرق الفقهيّة، إلى أنّ حسم الصراع بتثبيت مشروعيّة السّنة بوصفها نصّاً ثابتاً بعد القرآن، ومن ثم كان انقطاع أصول الفكر الإسلاميّ الحيّة والفاعلة، وجمودها طيلة عصور الانغلاق على السّنة وتحجرها، قد ساهم في جعل الموقف الأصوليّ يهيمن في تحويل الحلول التاريخيّة إلى مقولات متعالية، لا أثر فيها للتاريخيّ والثقافيّ، فأهيل بذلك تراب النسيان على المواقف المغايرة للفهم السنيّ السائد، وهمشت الآراء التي عملت على التمايز والاختلاف، عن تلك التي رسختها المؤسسة الدينيّة (سلطة الخلافة)، غير أنّ ما تعيشه المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة أدخل تجديداً على فهم المسلم للنصوص وتأويلاتها، أثرت على نظريته إلى موروته الدينيّ، وعلى تعامله مع المقدّس في حياته^(١).

من الثابت والمعروف عند الباحثين، وجود علاقة وطيدة بين الحديث والرواية التاريخيّة؛ وذلك لتأثر بعضهما ببعض، فعلماء الحديث أوّل من نظم الرواية التاريخيّة، ولئن

(١) ينظر: محمّد حمزة، الحديث النبوي، ٥.

أطلقت تسمية الرواية التاريخية على النصوص تمييزاً لها عن الحديث؛ فذلك لتقارب الشعور بتساويهما في الدلالة؛ لأنّهما يعكسان في النهاية السنة النبوية، إلا إنّ الاختلاف الذي طرأ، هو أنّ المحدثين انتصروا لترادف الحديث والخبر، ولاحظوا أنّ الرواة لم يكتفوا بنقل المرفوع إلى النبي (ﷺ)، بل عنوا معه بنقل الموقف على الصحابة، والمقطوع على التابعي^(١).

ولذا فإنّ بداية عملية كتابة الحديث النبوي، والظروف الحافة بها، كانت موضع اختلاف بين الكثير من الباحثين، ومرد هذا الاختلاف إلى الأخبار المتضاربة حول موقف النبي (ﷺ) من تدوين ما كان يتلفظ به من أحاديث، وموقف السلطة من بعده من هذه الأحاديث وروايتها وكتابتها^(٢)، تعويلاً على ما نُسب للنبي (ﷺ): ((لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحّه))^(٣)، إذ أنّ واضع الحديث يزعم اختلاطه بالقرآن الكريم.

بيد أنّ هذا سبب لا يقتنع به عالم عاقل، ولا يقبله محقق دارس، إلا إذا جعلنا الأحاديث من جنس القرآن في البلاغة، وأنّ أسلوبها في الإعجاز من أسلوبه، وهذا ما لا يقره أحد، حتى الذين جاءوا بهذا الرأي؛ إذ معناه إبطال معجزة القرآن، وهدم أصولها من القواعد^(٤).

ونتيجة لذلك ظهرت ملابسات عديدة، أنتجت زيادات بالانتحال، ولاسيما مع بحث الفرق الدينية والمدارس الفقهية المختلفة عن السند النقلي لآرائها، فتضخمت كمية الحديث بشكل كبير وعكسي، وهو ما اعترف به المسلمون جميعاً، فقد ظلت أبواب الحديث مفتحة قروناً على مصراعيها، يخرج منها كل يوم ألوان مختلفة من الأحاديث، التي يتفنن الوضع في صوغها وإسنادها^(٥)، فكثرت الأحاديث المنسوبة والموضوعة كثرة هائلة، حتّى بلغت

(١) ينظر: محمد أبو زهو، الحديث والمحدثون، ١٠.

(٢) ينظر: محمد أبو زهو، ٧٨.

(٣) مسلم، صحيح، ١/٢٢٩٨.

(٤) ينظر: أبو رية، اضواء على السنة النبوية، ٢٣-٢٤.

(٥) ينظر: شهيد كريم الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٣٧٠.

الألوف^(١)؛ ممّا جعل شعبة بن الحجاج (ت ١٦٠هـ)، أحد أشهر أئمة الحديث يقول: ((تسعة أعشار الحديث كذب))^(٢)، وكان يقول: ((ما أنا مغتم على شيء أخاف أن يدخلني النار غيره))^(٣)، وقال الحافظ (الدار قطني ت ٣٨٥هـ): ((وما الحديث الصحيح في الحديث إلا كالشعرة البيضاء في الثور الأسود))^(٤).

وهو أمر التفت إليه (أحمد أمين) في كتابه (ضحى الإسلام) فقال: ((من الغريب أننا لو اتخذنا رسماً بيانياً للحديث، لكان بشكل (هرم)، طرفه المدبب هو عهد الرسول (ﷺ)، ثم يأخذ في السعة على مرّ الزمان، حتّى نصل إلى القاعدة، وهي أبعد ما تكون في عهد الرسول (ﷺ)، مع أنّ المعقول كان العكس؛ فصحابة رسول الله (ﷺ) أعرف الناس بحديثه، ثم يقل الحديث بموت بعضهم مع عدم الراوي عنه، وهكذا، ولكننا نرى أنّ الحديث في العهد الأمويّ أكثر من الحديث في عهد الخلفاء الراشدين، وأحاديث العصر العباسي، أكثر من الأحاديث في العهد الأمويّ))^(٥).

والحديث مع عدّه نصّاً تأسيسياً يلي القرآن الكريم منزلة وحجية، فإنّه هو الآخر خضع إلى الصيرورة التاريخية^(٦)، من خلال البحث عن سند نقليّ للآراء الفقهية، ودعماً للتوجيهات الفكرية والسياسية بحسب اجتهاد الصحابة أو من تلاهم من التابعين، فاستشراب الموروث بهذا الكم الهائل من المرويات لحدث واحد وهو بدء الوحي، يتطلب التفكيك والنقد، لأنّ الانتقال لبدء الوحي الذي تم بصورة مباشرة وسريعة، إذا عدّ هو (الحدث المركزي) في حياة النبي، وأنّه وعى من خلاله اضطلاعه بمهمة وطبيعة النبوة، فإن هذه اللحظة التأسيسية لا بد وأن تكون قد سبقت

(١) ينظر: أبو ريه، أضواء على السنة المحمدية، ١٦٥-١٦٦.

(٢) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٥٠/٩.

(٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢٨١/٧.

(٤) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٥٠/٩.

(٥) ينظر: أحمد أمين، ضحى الإسلام، ١٢٣/٢-١٢٩.

(٦) ينظر: محمّد حمزة، الحديث النبوي، ٦.

بمرحلة إعداد تبلورت في لحظة تبدي الوحي في غار حراء أو غيره، أي أنها لحظة تأسيسية أتت بعد مخاض عسير، تخللها تشكيك من قبل البعض، ورغبة ملحة من قبل النبي (ﷺ) في إثبات العكس، لاسيما مع فتور الوحي أو انقطاعه لأكثر من مرة، وإذن فلحظة اللقاء بالمفارق كانت إتماماً لمسيرة طويلة من اللقاءات، انتهت بالانتقال من مرحلة النبوة إلى مرحلة التبليغ.

وبما أن مدونة السيرة النبوية وأخبارها هي من اعتنت برصد سيرة الإسلام النبوي، وحياة النبي (ﷺ) وأطوارها المختلفة، بدءاً من الولادة إلى الوفاة، مروراً بحدث النبوة والتبليغ (نزل الوحي)، فالمعول عليه _ بحسب المنطق _ أن يجد الباحث ما أبهم في النص القرآني عن هذه المرحلة التاريخية (اللقاء بالمفارق وإعلان النبوة وتبليغ الرسالة) مبسوطاً ومشروحاً في مدونة السيرة النبوية، فهل نجحت المدونة التراثية التاريخية في عرض كيفية اللقاء بالمفارق لأول مرة، في روايات بدء الوحي وطبيعة رد الفعل من قبل النبي (ﷺ)، وكيفية تعامل الأخباريين مع بدء الوحي الناشئ، ومن ثم صور الوحي خلال هذه المرحلة؟ أم أنها زادت الطين بلة كما يعبر؟

تؤسس مدونة السيرة النبوية ومرويتها لحدث لقاء النبي (ﷺ) بالمفارق الغيبي الوحي، جبرائيل (عليه السلام) بروايات تتباين في تفصيلاتها وجزئياتها، وهي إجمالاً تقع في نطاق روايات سبعة، سنعرضها تبعاً للترتيب الزمني في وفيات رواتها الأوائل، ثم سنحاول استخلاص أبرز النتائج أو الاختلافات بين هذه المرويات، ومن ثم نحاول التعليق عليها بشيء من الإيجاز.

١ _ رواية السيدة عائشة (ت ٥٨هـ):

وهي الرواية الموثقة في كل كتب السيرة والتاريخ والحديث وغيرها، إلا أنها فقيرة من حيث تفاصيل اللقاء، وهيئة الملاك، وطبيعة اللقاء، وإن كانت تؤكد على حدوث اللقاء في غار حراء. روى الزهري^(١) عن عروة بن الزبير عن عائشة أنها قالت: ((أول ما بدئ له رسول الله (ﷺ) من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم

(١) محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب بن عبد الله بن الحارث ولد سنة (٥٦هـ) وتوفي عام (١٢٤هـ). ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٥ / ٣٢٧.

حَبَّبَ إِلَيْهِ الْخَلَاءَ، وَكَانَ يَخْلُو بَغَارَ حَرَاءٍ فَيَتَحَنَّنُ فِيهِ _ وَهُوَ التَّعَبُّدُ _ اللَّيَالِي ذَوَاتِ الْعَدَدِ قَبْلَ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهِ وَيَتَزَوَّدَ لَذَلِكَ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى خَدِيجَةَ فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِهَا، حَتَّى جَاءَهُ الْحَقُّ وَهُوَ فِي غَارِ حَرَاءٍ^(١)، فَجَاءَهُ الْمَلِكُ فَقَالَ: اقْرَأْ، قَالَ النَّبِيُّ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ، قَالَ النَّبِيُّ: فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِئٍ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّلَاثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾^(٢)، فَرَجَعَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) يَرْجِفُ فَوَّادَهُ، فَدَخَلَ عَلَى خَدِيجَةَ (رضي الله عنها)، فَقَالَ: زَمَلُونِي زَمَلُونِي فزَمَلُوهُ حَتَّى ذَهَبَ عَنْهُ الرُّوعُ، فَقَالَ النَّبِيُّ (ﷺ) لَخَدِيجَةَ وَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ: لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي، فَقَالَتْ: كَلَّا وَاللَّهِ مَا يَخْزِيكَ اللَّهُ أَبَدًا، إِنَّكَ لَتَصِلُ الرَّحِمَ، وَتَحْمِلُ الْكَلَّ، وَتَكْسِبُ الْمَعْدُومَ، وَتَقْرِي الضَّيْفَ، وَتُعِينُ عَلَى نَوَائِبِ الْحَقِّ، فَاَنْطَلَقَتْ بِهِ خَدِيجَةُ (رضي الله عنها) حَتَّى أَتَتْ بِهِ وَرَقَةَ بْنَ نَوْفَلٍ بْنِ أَسَدِ بْنِ عَبْدِ الْعَزَى ابْنَ عَمِّ خَدِيجَةَ، وَكَانَ أَمْرًا تَتَصَرَّرُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ يَكْتُبُ الْكِتَابَ الْعِبْرَانِيَّ، فَيَكْتُبُ مِنَ الْإِنْجِيلِ بِالْعِبْرَانِيَّةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكْتُبَ، وَكَانَ شَيْخًا كَبِيرًا قَدْ عَمِيَ، فَقَالَتْ لَهُ خَدِيجَةُ (رضي الله عنها): يَا ابْنَ عَمِّ، أَسْمَعْ مِنْ ابْنِ أَخِيكَ، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: يَا ابْنَ أَخِي مَاذَا تَرَى؟ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) خَبَرَ مَا رَأَى، فَقَالَ لَهُ وَرَقَةُ: هَذَا النَّامُوسُ الَّذِي نَزَلَ عَلَى مُوسَى^(٣).

٢_ رواية عمر بن شرحبيل (ت ٦٣هـ)^(٤):

تَنْقُلُ حَدِيثَ نَزُولِ الْوَحْيِ وَتَجْلِي الْمَلَائِكَةِ عَنْ طَرِيقِ حِوَارِ دَارِ بَيْنِ النَّبِيِّ (ﷺ) وَزَوْجَتِهِ السَّيِّدَةِ خَدِيجَةَ (رضي الله عنها) وَتَحْضُرُ فِي الرِّوَايَةِ شَخْصِيَّةَ أَبِي بَكْرٍ، لَتَقُومَ بِدَوْرٍ مُحَوْرِي فِي حَدِيثِ

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١٥٢/١.

(٢) العلق، ٣-١.

(٣) احمد بن حنبل، مسند، ٢٣٢/٦، ١١٢/٤٣؛ البخاري، صحيح، ٣/١؛ مسلم، صحيح، ٩٧/١.

(٤) وهو أبو ميسرة الهمداني الكوفي ثم الوادعي، روى عن عمر بن الخطاب والامام علي (عليه السلام) وعبد الله بن العباس، أدرك الجاهلية ومات في (٦٣هـ). ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١٠٦/٦.

بدء الإسلام، فروى أن رسول الله (ﷺ) قال لخديجة: ((إني إذا خلوت وحدي سمعت نداءً وقد خشيت والله أن يكون لهذا أمر! فقالت: معاذ الله، ما كان ليفعل الله ذلك بك، فوالله إنك لتؤدي الأمانة، وتصل الرحم، وتصدق الحديث، فلما دخل أبو بكر على رسول الله (ﷺ) فقالت له خديجة: يا عتيق، اذهب مع محمد إلى ورقة، فلما دخل رسول الله (ﷺ) أخذ بيده أبو بكر فقال: انطلق بنا إلى ورقة، قال: ومن أخبرك؟ قال: خديجة، فانطلق إليه، فقصا عليه، فقال رسول الله (ﷺ): إني إذا خلوت وحدي، سمعت نداءً خلفي يا محمد، يا محمد، فانطلق هارباً في الأرض، فقال له ورقة: لا تفعل، إذا أتاك فثبت، حتى تسمع ما يقول لك، ثم انتني فأخبرني، فلما خلا، ناداه يا محمد قل: ﴿الحمد لله رب العالمين﴾، حتى بلغ قوله: ﴿ولا الضالين﴾^(١)، قل لا إله إلا الله، فأتى النبي (ﷺ) ورقة، فذكر له ذلك، فقال له ورقة: أبشر ثم أبشر، فأنا أشهد أنك الذي بشر بك ابن مريم))^(٢).

٣_ رواية عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ):

وهي وإن كانت تنقل الحادثة على نحو المحاوراة السابقة بين النبي (ﷺ) والسيدة خديجة (رضي الله عنها) إلا أنها تختلف في التفاصيل، وفي التقديم والتأخير وفيها يتبدى الملاك جبرائيل (عليه السلام) بهيئة بشرية جالساً في السماء، كما تغيب شخصية أبي بكر من هذا الحدث المحوري، ويظل الحكم في التثبت هو ورقة بن نوفل، فعن محمد بن عمرو عن إبراهيم بن حبيبة عن داود بن الحصين أنه قال ابن عباس: ((فبينما رسول الله (ﷺ) على ذلك من التحنث وهو بأجياد، إذ رأى ملكاً واضحاً إحدى رجله على الأخرى في أفق السماء، يصيح: يا محمد أنا جبرائيل، يا محمد أنا جبرائيل، فذعر رسول الله (ﷺ) من ذلك، وجعل يراه كلما

(١) الحمد، ١-٥.

(٢) ينظر: ابن إسحاق، المبدأ والمبعث والمغازي، ١/١١٢؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ١، ١٥٧؛ السهيلي، الروض الأنف، ٢/٤٠٨؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٢/١٤-١٥؛ الحلبي، السيرة الحلبية، ١/٣٤٣.

رفع رأسه إلى السماء، فرجع سريعاً إلى خديجة فأخبرها خبره، وقال: يا خديجة، والله ما أبغضت بغض هذه الأصنام شيئاً قط ولا الكهان، وإنِّي لأخشى أن أكون كاهناً، فقالت: كلا يا بن عم، لا تقل ذلك، فإنَّ الله لا يفعل ذلك بك أبداً، إنَّك لتصل الرحم، وتصدق الحديث، وتؤدي الأمانة، وإنَّ خلقك لكریم، ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل، وهي أول مرة أتته، فأخبرته ما أخبرها به الرسول (ﷺ)، فقال ورقة: والله إنَّ ابن عمك لصادق، وإنَّ هذا لبدء نبوة، وإنَّه ليأتيه الناموس الأكبر، فمريه أن لا يجعل في نفسه إلا خيراً^(١).

وفي رواية أخرى عن ابن عباس: يا خديجة، إنِّي أسمع صوتاً وأرى ضوءاً، وإنِّي أخشى أن يكون في جنن، فقالت: لم يكن الله ليفعل بك ذلك يا بن عبد الله، ثم أتت ورقة بن نوفل فذكرت له ذلك، فقال: إنَّ يك صادقاً فهذا ناموس مثل ناموس موسى، فإنَّ يبعث وأنا حي فسأعززه وأنصره وأومن به^(٢).

٤_ رواية جابر بن عبد الله الأنصاري (ت ٧٨هـ):

وهي رواية مختصرة، ولكنها تخالف سابقتها بكل تفاصيلها، فهي تنقل الحدث على صيغة حديث للنبي (ﷺ) أمام جمع من المسلمين، وهي تظهر الملاك جالساً على عرشه في السماء، وتخالف المأثور في أن أول ما نزل سورة المدثر، فروي أن رسول الله (ﷺ) قال: ((جاورت بحراء شهراً، فلما قضيت جوارى، نزلت فاستبطنت الوادي، فنوديت، فنظرت بين يدي وخلفي ويميني وعن شمالي، فلم أر شيئاً، ثم نظرت إلى السماء، فإذا هو على العرش في الهواء، فأخذتني الرعدة، أو قال: وحشة، فأتيت خديجة، فأمرتهم ودثروني، فأنزل الله يا أيها المدثر))^(٣).

(١) ينظر: ابن سعد، الطبقات، ١/١٩٤-١٩٥؛ السيوطي، كفاية الطالب، ١/٩٧.

(٢) ابن سعد، الطبقات، ١/١٩٥؛ الطبراني، المعجم الكبير، ١٢/١٤٤.

(٣) ينظر: احمد بن حنبل، مسند، ٢/٣٠٦؛ مسلم، صحيح، ١/٩٩؛ النسائي، السنن الكبرى، ٦/٥٠٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣/٩٩.

٥_ رواية عبيد بن عمير الليثي^(١) (ت ٨٠هـ):

سأل عبد الله بن الزبير أيام خلافته في مكة عبيد بن عمير بن قتادة الليثي وكان قاص مكة أيام حكم عبد الله بن الزبير، فقال: ((حدثنا يا عبيد، كيف كان بدء ما ابتدئ به رسول الله ﷺ من النبوة حين جاءه جبرائيل ﷺ؟)) فقال عبيد يحدث عبد الله بن الزبير، ومن عنده من الناس: كان رسول الله ﷺ يجاور في حراء من كل سنة شهراً، وكان ذلك ممّا تحنث به قريش في الجاهلية، حتّى إذا كان الشهر الذي أراد الله تعالى به فيه ما أراد من كرامته، من السنة التي بعثه الله تعالى فيها، وذلك الشهر شهر رمضان، خرج رسول الله ﷺ إلى حراء، كما كان يخرج لجواره ومعه أهله، حتّى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله فيها برسالته ورحم العباد بها، جاءه جبرائيل ﷺ بأمر الله تعالى، قال رسول الله ﷺ: فجاءني جبرائيل وأنا نائم بنمطٍ من ديباج فيه كتاب، فقال: اقرأ، قلت: ما أقرأ، قال: فغذّني به، حتّى ظننت أنّه الموت، ثم أرسلني؛ فقال: اقرأ، قال قلت: ما أقرأ، قال: فغذّني به، حتّى ظننت أنّه الموت، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قلت: ما أقرأ؟ وما أقول ذلك إلّا افتدأً منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي، فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، فقرأتها، ثم انتهى، فانصرف عني، وهببت من نومي، فكأنما كتبت في قلبي كتاباً، قال: فخرجت حتّى إذا كنت في وسطٍ من الجبل سمعت صوتاً من السماء يقول يا محمد أنت رسول الله، وأنا جبرائيل، فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبرائيل في صورة رجل، صافٍ قدميه في أفق السماء، يقول: يا محمد، أنت رسول الله وأنا جبرائيل، فوقفت أنظر إليه،

(١) عبيد بن عمير بن قتادة الليثي الجندعي المكي، ولد في حياة النبي ﷺ، وحدث عن عمر بن الخطاب والإمام علي (عليه السلام) وعائشة بنت أبي بكر، وابن عباس، وابي ذر الغفاري، كان واعظاً مفسراً، وهو أول من قصّ في عهد عمر بن الخطاب. ينظر: ابن سعد، الطبقات، ٤٦٣/٥.

فما أتقدّم وما أتأخّر، وجعلت أصرف وجهي عنه في آفاق السّماء، فلا أنظر في ناحيةٍ منها إلّا رأيته كذلك، فما زلت واقفاً ما أتقدم أمامي، وما أرجع ورائي، حتّى بعثت خديجة رسلها في طلبي، فبلغوا أعلى مكّة ورجعوا إليها، وأنا واقفٌ في مكاني ذلك، ثم انصرف عني وانصرفت راجعاً إلى أهلي، حتّى أتيت خديجة (ﷺ)، فجلست إلى فخذها مضيقاً إليها، فقالت: يا أبا القاسم، أين كنت؟ فواللّٰه لقد بعثت رسلي في طلبك حتّى بلغوا مكّة ورجعوا لي، ثم حدثتها بالذي رأيته، فقالت: أبشر يا بن عم واثبت فوالذي نفس خديجة بيده إنّي لأرجو أنّ تكون نبيّ هذه الأمة، ثم قامت فجمعت عليها ثيابها، ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي، وهو ابن عمّها، وكان ورقة قد تنصّر، وقرأ الكتب، وسمع من أهل التّوراة والإنجيل، فأخبرته بما أخبرها به رسول الله (ﷺ) أنّه رأى وسمع، فقال ورقة بن نوفل: قدوس قدوس، والذي نفس ورقة بيده لئن كنت صدقتيني يا خديجة، لقد جاءه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى، وإنّه لنبيّ هذه الأمّة، فقول لي فليثبت، فرجعت خديجة إلى رسول الله (ﷺ)، فأخبرته بقول ورقة بن نوفل، فلمّا قضى رسول الله (ﷺ) جواره وانصرف، صنع كما كان يصنع بدأ بالكعبة، فطاف بها، فلقيه ورقة بن نوفل، وهو يطوف بالكعبة، فقال: يا بن أخي أخبرني بما رأيته وسمعت فأخبره رسول الله (ﷺ)، فقال له ورقة: والذي نفسي بيده، إنّك لنبيّ هذه الأمّة، وقد جاءك الناموس الأكبر الذي جاء موسى، ولتكذبن، ولتؤذين، ولتخرجن، ولتقاتلن، ولئن أنا أدركت ذلك اليوم لأنصرنّ الله نصرّاً يعلمه، ثم أدنى رأسه منه، فقبّل يافوخه، ثم انصرف رسول الله (ﷺ) إلى منزله^(١).

(١) ينظر: ابن إسحاق، المبدأ والمبعث والمغازي، ١٠٢/٢؛ ابن هشام، السيرة النبوية، ١٥٥/١-١٦٥؛ ابن عساكر، تاريخ مدين دمشق، ٤٣٨/٩؛ السهيلي، الروض الأنف، ٣٨١/٢؛ بن كثير، البداية والنهاية، ١٨/٣-١٩.

٦- رواية سعيد بن المسيب^(١) (ت ٩٤ هـ):

وهي رواية مطولة، ويبدو أنها تستعيد تفاصيل مجموعة من الروايات السابقة عن بدء البعثة والأحداث التي سبقت نزول الوحي، أي أنها تجمع أحداث مختلفة في نسق روائي دامج للأحداث بحدث واحد، كما أنها تجعل حدث نزول الوحي على مرحلتين منفصلتين: الأولى في المنام، والثانية في اليقظة، وكأن الثانية تأكيداً للأولى، مضافاً لخلطها العديد من التفاصيل المتباعدة زمانياً في إطار لحظة التجلي الزمانية! هذا فضلاً عن ظهور شخصيات وتفاصيل جديدة لم نلحظها في الروايات السابقة، قال سعيد بن المسيب: أن الله تعالى أراه يعني رسول الله (ﷺ) رؤيا في المنام فشق ذلك عليه، فذكرها لامرأته خديجة (ﷺ)، فعصمها الله عن التكذيب، ثم إنه خرج من عندها، ثم رجع إليها فأخبرها أنه رأى بطنه شق ثم غسل ثم أعيد كما كان، فقالت: هذا والله خير، فأبشر، ثم استعلن له جبرائيل وهو بأعلى مكة، فأجلسه على مجلس كريم معجب، كان النبي (ﷺ) يقول أجلسني على بساط كهينة الدرنوك^(٢) فيه الياقوت واللؤلؤ، فبشره برسالة الله (ﷻ)، حتى اطمأن رسول الله (ﷺ)، فقال له جبرائيل (ﷺ): اقرأ، فقال: كيف أقرأ؟ فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(٣)، قال: ويزعم الناس أن المدثر أول سورة نزلت

(١) وهو سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب بن عمرو بن عائذ مدني تابعي، وكان فقيه التابعين وإمامهم ولد سنة (١٥ هـ) ومات بعد أن ناهز الثمانين، كان يعمل بتجارة الزيت، وكان أعور العين، جلد في خلافة عمر بن الخطاب (١-٢٣ هـ) بعدما ثبت شربه للخمر، وقد شكك البعض في نسبه بأنه ليس ابن أبيه، وكان نسابة. ينظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١١٩/٥؛ العجلي، معرفة النقات، ٦٤/١؛ البلاذري، أنساب الأشراف، ٩/١٠-١٠؛ بن عبد البر، الإنباه على قبائل الرواة، ١٣.

(٢) الدرنوك هو ضرب من الستور والفرش، يكون فيها الصفرة والخضرة، وقال بعض آخر: إنه ضرب من الثياب له خمل قصير كخمل المناديل، وبه شبه من فروة البعير، وورد أنه البسط ذات الحمل، وقد تكون كبيرة تفرش البيت. ينظر: الفراهيدي، العين، ٤٢٩/٥.

(٣) العلق، ١-٥.

عليه، والله أعلم، قال: فقبل رسول الله (ﷺ) رسالة ربه، واتبع ما جاء به جبرائيل (عليه السلام) من عند الله، فلما انصرف منقلباً إلى بيته، جعل لا يمر بشجرة ولا بحجر إلا سلم عليه، فرجع إلى أهله مسروراً، موقناً أنه رأى أمراً عظيماً، فلما دخل على خديجة (رضي الله عنها) قال: أرايتك الذي كنت أحدثك أنني رأيته في المنام؟ فإنه جبرائيل استعلن لي، فقالت: أبشر، فوالله لا يفعل الله بك إلا خيراً، ثم انطلقت من مكانها، فأنت غلاماً لعتبة بن ربيعة، نصرانياً من أهل نينوى يقال له (عداس)، فقالت له: يا عداس، أذكرك بالله إلا ما أخبرتني، هل عندك علم جبرائيل؟ فقال: قدوس، قدوس، وما شأن جبرائيل يذكر بهذه الأرض التي أهلها أهل أوثان، فقالت: أخبرني بعلمك فيه، قال فإنه أمين ربه، بينه وبين النبيين، وهو صاحب موسى وعيسى (عليه السلام)، فرجعت خديجة (رضي الله عنها) من عنده، فجاءت ورقة بن نوفل، فذكرت له ما كان من أمر النبي (ﷺ)، وما ألقاه إليه جبرائيل (عليه السلام)، فقال لها: يا ابنة أخي، ما أدري، لعل صاحبك النبي الذي ينتظره أهل الكتاب، الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل^(١).

٧_ رواية عبد الملك بن عبد الله الثقفي^(٢) (ت ١٣١هـ):

وهي تستعيد رواية عبيد بن عمير الليثي السابقة، مع بعض الحذف والتغيير الطفيف هنا وهناك، شأنها شأن الكثير من الروايات التي حذفها ابن هشام عند تشذيبه لسيرة ابن إسحاق، ومن جملتها تشذيبه لقصيدتين شعريتين الأولى عبارة عن (٨ أبيات) والثانية (١١ بيتاً) نسبت لورقة بن نوفل، وهي تصور لنا حادثة نزول الوحي^(٣)، قال عبد الملك

(١) ينظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٨/٦٣.

(٢) عبد الملك بن عبد الله بن أبي سفيان بن العلاء بن حارثة بن جارية الثقفي، تابعي مشهور روى عن أبي موسى الأشعري وأبي هريرة وعبد الله بن عمر بن الخطاب وغيرهم، أسلم يوم فتح مكة، وشهد مع النبي (ﷺ) معركة حنين سنة (٨هـ) وكان استعمله النبي (ﷺ) على صدقات حج هوازن. ينظر: ابن سعد، الطبقات، ٤٠٤/٥؛ العسقلاني، الإصابة، ٢٢٦/٥.

(٣) ينظر: ابن إسحاق، المبتدأ والمبعث والمغازي، ١٠٣/٢-١٠٤.

بن عبد الله الثقفي: روي عن بعض أهل العلم أنّ رسول الله (ﷺ) حين أراد الله (ﷻ) كرامته وابتدأه بالنبوة، أنّه كان لا يمر بحجر ولا شجر إلا سلم عليه وسمع منه، فيلتفت رسول الله (ﷺ) خلفه وعن يمينه وعن شماله فلا يرى إلا الشجر وما حوله من الحجارة وهي تحييه بتحية النبوة السلام عليك يا رسول الله، فكان رسول الله (ﷺ) يخرج إلى حراء في كل عام شهراً من السنة ينسك فيه، وكان من نسك في الجاهلية من قريش يطعم من جاءه من المساكين، حتّى إذا انصرف من مجاورته وقضاه، لم يدخل بيته حتّى يطوف بالكعبة، حتّى إذا كان الشهر الآخر الذي أراد الله (ﷻ) ما أراد من كرامته من السنه التي بعثه فيها، وذلك شهر رمضان، فخرج رسول الله (ﷺ) كما كان يخرج لجواره، وخرج معه بأهله، حتّى إذا كانت الليلة التي أكرمه الله (ﷻ) فيها برسالته، ورحم العباد به، جاءه جبرائيل بأمر الله تعالى، فقال رسول الله (ﷺ): جاءني وأنا نائم، فقال: اقرأ، فقلت: وما اقرأ؟ فغتنني، حتّى ظننت أنّه الموت، ثم كشطه عني، فقال: اقرأ، فقلت: وما أقرأ؟ فعاد لي بمثل ذلك، ثم قال: اقرأ، فقلت وما أقرأ؟ وما أقولها إلا تتجيا أنّ يعود لي بمثل الذي صنع بي، فقال: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾^(١)، ثم انتهى فانصرف عني، وهببت من نومي، وكأتمّ صور في قلبي كتاب، ولم يكن في خلق الله (ﷻ) أحد أبغض إلي من شاعر أو مجنون، كنت لا أطيق أنظر إليهما، فقلت إنّ الأبعد . يعني نفسه . لشاعر أو مجنون، ثم قلت: لا تحدث قريش عني بهذا أبداً، لأعمدن إلى حالق من الجبل، فلا طرحن نفسي منه فلاقتلنها فلاستريحن، فخرجت ما أريد غير ذلك، فبينما أنا عامد لذلك سمعت منادياً ينادي من السماء يقول: يا محمد أنت رسول الله وأنا جبرائيل، فرفعت رأسي إلى السماء أنظر، فإذا جبرائيل في صورة رجل صاف قدميه، في أفق السماء، يقول: يا محمد، أنت رسول الله، وأنا جبرائيل، فوقفت أنظر إليه، وشغلني عن ذلك وعمّا أريد، فوقفت ما أقدر على أنّ أتقدم ولا أتأخر، ولا أصرف وجهي في ناحية من السماء إلا رأيته

فيها، فما زلت واقفا ما أتقدم ولا أتأخر حتّى بعثت خديجة رسلها في طلبي....، وانصرفت راجعا إلى أهلي، حتّى أتيت خديجة، فجلست إلى فخذها مضيقاً إليها، فقالت: يا أبا القاسم، أين كنت؟ فوالله لقد بعثت رسلي في طلبك حتّى بلغوا أعلى مكّة ورجعوا، فقلت لها: إنّ الأبعد لشاعر أو مجنون، فقالت: أعيدك بالله يا أبا القاسم من ذلك، ما كان الله عز وجل ليفعل بك ذلك، مع ما أعلم من صدق حديثك، وعظم أمانتك، وحسن خلقك، وصلة رحمك، وما ذاك يا بن عم، لعلك رأيت شيئا أو سمعته؟ فأخبرتها الخبر، فقالت: أبشر يا بن عم، واثبت له، فوالذي تحلف به إنّي لأرجو أنّ تكون نبي هذه الأمة، ثم قامت فجمعت ثيابها عليها، ثم انطلقت إلى ورقة بن نوفل وهو ابن عمها، وكان قد قرأ الكتب، وكان قد تنصر، وسمع التوراة والانجيل، فأخبرته الخبر، وقصت عليه ما قص عليها رسول الله (ﷺ) أنّه رأى وسمع، فقال ورقة: قدوس قدوس، والذي نفس ورقة بيده لئن كنت صدقتني يا خديجة، إنّني لنبي هذه الأمة، وإنّني ليأتيه الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى (عليه السلام)، فقلولي له فليثبت، ورجعت إلى رسول الله (ﷺ) فأخبرته ما قال لها ورقة، فسهل ذلك عليه بعض ما هو فيه من الهم بما جاءه، فلما قضى رسول الله (ﷺ) جواره صنع كما كان يصنع، بدأ بالكعبة فطاف بها، فلقيه ورقة وهو يطوف بالكعبة، فقال: يا ابن أخ أخبرني بالذي رأيت وسمعت، فقص عليه رسول الله (ﷺ) خبره، فقال ورقة: والذي نفس ورقة بيده، إنّني ليأتيك الناموس الأكبر الذي كان يأتي موسى (عليه السلام)، وإنّك لنبي هذه الأمة، ولتؤذين، ولتكذبين، ولتقاتلن، ولتنصرن، ولئن أنا أدركت ذلك لأنصرك نصرأ يعلمه الله، ثم أدنى إليه رأسه فقبل يافوخه، ثم انصرف رسول الله صلى الله (ﷺ) إلى منزله، وقد زاده الله عز وجل من قول ورقة ثباتاً، وخفف عنه بعض ما كان فيه من الهم^(١).

(١) ينظر: ابن إسحاق، المبدأ والمبعث والمغازي، ١٠١/٢-١٠٣؛ الطبري، تاريخ، ٤٩/٢-٥٥؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ١٣/٦٣-١٤، ١.

ومن خلال متابعة الروايات السابقة نجدها تتضح بالاختلافات والتداخل، ونلاحظ أنّ الروايات كل ما ابتعدت عن عصر الحادثة، ولاسيما في الروايات الثلاث الأخيرة تتحول إلى نسق السردى المطول، الذي يجمع أخباراً متباينة من حيث الزمان والمكان في خبرٍ واحد، أي أنّها تصوغ رؤية تاريخية للموضوع من خلال جمع السرديات المتوافرة حياله، ولمزيد من التوضيح في الاختلافات، يمكن أن نؤشر أبرزها في الجدول التالي:

الفصل الثاني: الوحي في التقليد الإسلامي، مفهومه وماهيته وصوره.....

١	أحداث الرواية	رواية السيدة عائشة (ت ٥٨هـ)	رواية عمر بن شرجيل (ت ٦٣هـ)	رواية عبد الله بن عباس (ت ٦٨هـ)	رواية جابر بن عبد الله الانصاري (ت ٧٨هـ)	رواية عبيد بن عمير (ت ٨٠هـ)	رواية سعيد بن المسيب (ت ٩٤هـ)	رواية عبد الملك بن عبد الله (ت ١٣١هـ)
١	البشارات	الرؤيا الصالحة	سماع النداء في الخلوة	لا يوجد	لا توجد	لا يوجد	شق البطن واعادته كما كان	سلام الشجر والحجر عليه
٢	مكان اللقاء	غار حراء	الخلوة	أجباد	وادي حراء	غار حراء	أعلى مكة	غار حراء
٣	زمان الحادثة	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	شهر رمضان	لا يوجد	شهر رمضان
٤	المرافقين للنبي	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	أهله	لا يوجد	أهله
٥	حالة النبي (ﷺ)	اليقظة	اليقظة	اليقظة	اليقظة	نائماً	اليقظة	نائماً
٦	موقف النبي من جبرائيل (عليه السلام)	الخشية على النفس والفرع	الخشية من الأمر	الخوف	أخذته الرعدة	كأنما كتب ما قيل إليه في قلبه	كان مطمئناً	الانتحار
٧	الغقات الثلاث	توجد	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	توجد	لا توجد	توجد
٨	صورة الوحي	لا توجد صورة	نداء وصوت	ملك واضع رجليه على الأخرى	ملك جالس على العرش	جاء الملك بنمط من ديباج فيه كتاب	الملك جالس على لى بساط كهينة الدرنوك	رجل صاف قدميه في أفق السماء
٩	السيدة خديجة (رضي الله عنها)	توجد	توجد	توجد	لا توجد	توجد	توجد	توجد
١٠	ورقة بن نوفل	يوجد	يوجد	يوجد	لا يوجد	يوجد	يوجد	يوجد
١١	أبي بكر	لا يوجد	يوجد	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد
١٢	عداس النصراني	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	لا يوجد	يوجد	لا يوجد
١٣	سورة العلق	توجد	لا توجد	لا توجد	لا توجد	توجد	توجد	توجد
١٤	سورة المدثر	لا توجد	لا توجد	لا توجد	توجد	لا توجد	لا توجد	توجد
١٥	الخشية من الشعر الكهانة والجنون	لا يوجد	لا يوجد	توجد	لا توجد	توجد	لا توجد	توجد
١٦	سورة الحمد	لا توجد	توجد	لا توجد	لا توجد	لا توجد	لا توجد	لا توجد

وباستقراء الروايات السابقة نلاحظ أنه على الرغم من حرص الراوي والمؤرخ الإسلامي في إرجاع الروايات والأخبار عن بدء نزول الوحي إلى النبي (ﷺ) نفسه، أو إلى أشخاص معاصرين له، أو قريبيين منه، إلا أن الحنكة الاستعراضية للراوي والمؤرخ الإسلامي لم تفلح في ردم كل الفجوات، وإنهاء كل التناقضات التي حقت تلك الروايات، فتارة نرى أن نزول الوحي كان أثناء النوم، وتارة في اليقظة، وتارة نجده ينزل في حراء، وحيناً آخر في أجباد، وتارة تم اللقاء بعنف وصخب وإجبار على القراءة وأخرى بدونها، وتارة تمظهرت شخصية الوحي، وأخرى ظلت مجهولة ومبهمة، وحفّ الاختلاف أيضاً في أول ما نزل من القرآن، ففي بعض الروايات كانت سورة العلق، وفي أخرى كانت المدثر، وفي ثالثة الفاتحة، وهكذا.

وواقع الحال إن التناقضات والاختلافات ليست بالشيء الهين أو الهامشي في جسد هذا الحدث التأسيسي؛ بعده حدثاً مفصلياً عاصره عدد كبير من الصحابة، وسألوا النبي (ﷺ) عنه، فلماذا تعددت روايات سرده وصوره، في حين كان من المفترض أن تكون روايته واحدة؟

والأغرب من ذلك أن حتى الروايات التي قُدمت على أنها حديث مروي عن النبي (ﷺ)، وقدمت بسلاسل إسناد؛ بغية إرجاعها إلى النبي (ﷺ) كما في الروايات (٤، ٥، ٦، ٧) هي الأخرى لم تحسم الموضوع؛ مما دفع المؤرخين المتأخرين للعمل على التوفيق بين الروايات؛ لتجاوز حرج الاختلاف.

وبشكل عام يمكن أن نسجل بعض الملاحظات النقدية على الروايات المدرجة في الجدول أعلاه، وعلى وفق التالي:

أولاً- نقد رواية السيدة عائشة:

١- من الملفت للنظر في هذه الرواية انحصار سندها بعروة بن الزبير، الراوي الرسمي للأخبار المنقولة عن السيدة عائشة، وخبر بهذه المركزية والأهمية ويؤسس للحظة انبثاق الإسلام يفترض أن يتناوله الصحابة الأوائل لا صغار التابعين.

٢_ بالالتفات إلى صلة القرابة بين ورقة بن نوفل بن أسد وعروة بن الزبير بن العوام بن أسد، يبرز لدينا العامل القبائلي والأسري في صنع الروايات المتعلقة بمرحلة الإسلام المبكر، فكل من الرواة الأوائل حاول أن يجد لأحد آباءه أو أبناء عمومته دوراً في نشأة الإسلام الأولى، ولذا نجد الأخبار تتنازع في أول من أسلم، وأول من صلى، وأول من جاهد، وهلم جرا، وواضح أنّ هذه الرواية تريد منح الأفضلية والأسبقية في تثبيت نبوة النبي والتأكيد عليها وانبعثت الإسلام إلى سلف الزبيريين ورقة بن نوفل، فلولاها لضاع الإسلام، ولما عرف النبي نبوته؟! وهي بحد ذاتها جزئية تنازعتها الروايات الأخرى، فأظهرت إلى جنبه شخصيات أخرى أسهمت في بلورة هذا الحدث التأسيسي، من قبيل شخصية أبي بكر، وزيد بن عمرو بن نفيل العدوي، وعداس النصراني مولى عتبة وشيبة ابني ربيعة، وغيرهم.

٣_ ممّا يثير الشك في هذا الخبر وغيره من المرويات الخاصة بحياة النبي وسيرة الإسلام أنّ تتحصر روايتها بالسيدة عائشة دوناً عن باقي نساء النبي، وإلا فالأولى بالأخبار التأسيسية وهذا الخبر تحديداً أنّ يروى عن السيدة خديجة (ﷺ)، بعدها أحد شخوص الحدث الفاعلين والمشاركين، ولا سيما إذا ما ضمنا لذلك أنّ السيدة عائشة وارتباطها بالنبي يبتعد عن الحدث بأكثر من (١٥) سنة، فهي لم ترتبط بالنبي إلا بعد مضي (١٣) سنة من الدعوة المكيّة، وسنتين من بعد الهجرة إلى المدينة^(١).

٤_ يا ترى ما المبرر لتلك الممارسات القاسية التي تعامل بها جبرائيل مع أعز الناس على الله تبارك وتعالى، من العصر الشديد والغط القاس؟ ولماذا كرر ذلك وأعاد الأمر بالقراءة ثلاث مرات لا أكثر ولا أقل؟ وما السر وراء استجابة النبي للأمر بعد المرة الثالثة دون غيرها^(٢)؟!

(١) ينظر: ابن سعد، الطبقات، ٨/١١٩؛ البلاذري، انساب الأشراف، ١/٤١١.

(٢) ينظر: غالب الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ٨٦.

٥_ من الغريب أنّ الرواية في الوقت الذي تؤكد على تحنث النبي وانتظاره لأمر السماء، وظهور بعض الدلائل على استقبال أمر خطير كالرؤى التي كانت تأتي كفلق الصبح، وسماع بعض الأصوات، وغيرها، نجده يتفاجأ بنزول الوحي ويخاف منه ويشك في قواه العقلية وبنبوته.

٦_ كما يلاحظ على الرواية اصطباغها بسمة الغرائبية بشكل فاقع في تشكل صورة الملاك في اللقاء الأول، الذي يفترض أن يكون ودياً ومطمئناً لأبعد الحدود.

٧_ يبدو أنّ الرواية تريد ازاحة رواية الإمام علي (عليه السلام) التأسيسية لهذا الحدث، وتفرده بمعايشة تلك اللحظة مع النبي (ﷺ) والسيدة خديجة (رضي الله عنها) وروايتها في خطبته القاصعة، ومن الجدير الالتفات إلى خلوها تماماً من التفاصيل المزعجة للنبي وتشكلات الملاك المخيفة، وطريقة التعامل اللاودية مع النبي، وهو أمر سنقف عنده عند ذكر هذه الرواية.

٨_ لم تنحصر السمة الغرائبية والقصصية المتخيلة في الرواية بتشكلات الملاك وطريقة تعامله مع النبي (ﷺ)، وإنما تعدت ذلك لاستحضار شخصية ورقة بن نوفل الكتابية النصرانية ليأخذ دور تأكيد نبوة النبي وتطمينه على الوحي الذي أتاه وهنا يجدر التساؤل عن المبرر الذي اقنع ورقة بن نوفل بأن ما نزل على النبي أنّه وحي إلهي فعلاً مع الالتفات إلى أنّ هذه الصورة في تشكل الملاك لم تكن حاضرة في الإرث الكتابي بشقيه التوراتي والانجيلي كما مر بيان ذلك سابقاً.

ثانياً_ نقد رواية عمر بن شرحبيل:

١_ إنّ الرواية تمثل اتجاهاً خاصاً في كيفية تعديل الحدث أو الإضافة إليه، أو انتحال معلومات غير واردة في مرويّات السيرة عموماً، والغريب أنّها جمعت بين أجزاء من روايات الوحي، لتخرج في النهاية بمسألة جديدة، ألا وهي أنّ سورة (الحمد) أو الفاتحة، هي أول سورة نزلت، ويبدو أنّها أرادت بذلك مسايرة ما مسطور في النصّ القرآني.

- ٢_ بدأت الرواية بحديث للنبي (ﷺ) مع السيدة خديجة (رضي الله عنها) بأنه كان يسمع نداءً، وهي بداية تلغي تماماً، أو تتجاوز أحداث تحنث الرسول (ﷺ) في غار حراء.
- ٣_ أقحمت الرواية لسبب من الأسباب وجود أبي بكر المستمر في منزل النبي (ﷺ) وبمعرفة ورقة بن نوفل، إلا أنها أسدلت الستار على دور أبي بكر حال وصولهما إلى ورقة.
- ٤_ لا يمكن الإطمئنان للرواية من حيث الموثوقية في المصدر الذي اعتمده عمرو بن شرحبيل، إذ أنه تابعي، فهي منقطعة السند، وعدم ذكره للحلقة السندية كاملة يجعل الرواية مفككة وضعيفة من الأساس^(١).

ثالثاً_ نقد رواية عبد الله بن العباس:

- ١_ لم تشر الرواية إلى المادّة التي أوحاها جبرائيل (عليه السلام) للنبي (ﷺ) واكتفت بأنّ خاطبه: يامحمدّ أنا جبرائيل، هذا فضلاً عن إلحاحها على ترسيخ الهيئة البشرية الملكوتية لجبرائيل (جالساً في السماء وضعاً إحدى رجليه على الأخرى).
- ٢_ السند النقلي للرواية ضعيف بشخصية (محمد بن عمرو)، فهو ليس بالقوي^(٢)، وبشخصية (إبراهيم بن حبيبة) فهو متروك الحديث^(٣)، ومنكر الحديث^(٤)، وبشخصية (داود بن الحصين) فهو ليس بالقوي، ولولا رواية مالك عنه لترك حديثه^(٥).
- ٣_ لم تشر الرواية إلى كيفية نقلها عن رسول الله (ﷺ)؛ فمن المعروف أنّ عبدالله بن العباس قد ولد قبل الهجرة بثلاثة سنوات^(٦).

(١) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٧٨.

(٢) ينظر: الجوزجاني، احوال الرجال، ١٣٧.

(٣) ينظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، ١/١٣٧.

(٤) ينظر: الرازي، الجرح والتعديل، ٢/٨٣.

(٥) ينظر: المزي، تهذيب الكمال، ٨/٣٨٠.

(٦) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٧٠.

رابعاً_ نقد رواية جابر بن عبد الله الأنصاري:

أغلقت رواية جابر بن عبد الله نهائياً الدور المركزي الذي لعبه ورقة بن نوفل في الروايات السابقة لها؛ لأنها ركزت على العلاقة السماوية بين الملك والنبى، مما يؤدي إلى تحجيم دور ورقة، أو إلغائه نهائياً، فمن الواضح إن هذا الإغفال لم يكن عفوياً إنما واقعياً؛ لأنه كان من الممكن الإشارة إلى ورقة بعد عودة رسول الله إلى منزله وقوله زملوني، زملوني^(١).

خامساً_ نقد رواية عبيد بن عمير الليثي:

١_ إن العامل المشترك بينها وبين رواية عروة بن الزبير، فهو أن عبيد كان من كبار التابعين، وتولى القضاء في مكة لعبد الله بن الزبير، وكان هو قاص أهل مكة^(٢)، وهو أول من قص في عهد عمر بن الخطاب وقد حذرت السيدة عائشة مما يرويه^(٣).

٢_ من الغريب أن نجد عبدالله بن الزبير يسأل عبيد بن عمير عن موضوع كان رسول الله (ﷺ) يتحدث به قبل الهجرة وبعدها، كونه الأكثر قرباً من حقبة الرسالة من عبيد هذا.

٣_ أن الرواية تتماشى مع رواية عروة بن الزبير من حيث أن التحنث كان عاماً وليس خاصاً بالرسول (ﷺ)، ويبدو أن عبيد بن عمير أراد من مسألة تعميم التحنث تخفيف ما كان الوثنيون يمارسونه من عادات وقيم وثنية^(٤).

(١) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٥٩.

(٢) ينظر: ابن حبان، المجروحين، ٢٥٧/٢-٢٥٨.

(٣) ينظر: الذهبي، سير اعلام النبلاء، ١٥٦/٤.

(٤) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٣٩.

٤_ إنَّ الحالة التي يسودها الاضطراب والتشويش في الرواية، فقد ابتدأ عبيد حديثه مع عبدالله بن الزبير، غير أنَّه عندما أخذ يسرد الرواية بدا وكأن الرسول (ﷺ) هو المتحدث، إذ انتهى إلى قول الرسول الكريم (ﷺ): (فجاءني جبرائيل، وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب) فكيف توفق الرواية بين كونه نائماً ثم قوله (فجاءني جبرائيل) (١).

سادساً_ نقد رواية سعيد بن المسيب:

- ١_ أمّا رواية سعيد بن المسيب، فهي الرواية الوحيدة التي شدّت عن قريناتها من حيث استيفائها لجميع تفاصيل الروايات السابقة، فضلاً عن كونها هادئة في عرضها؛ إذ لم تدخل الرعب والخوف في نفس النبي (ﷺ) وهو يتلقّى مستخدمةً بذلك تعبير (فشق عليه ذلك) من دون إشارة إلى أنَّه صعق على الأرض وغيرها من الأوصاف.
- ٢_ كما أنَّها ابتدأت بذكر الوحي على أنَّه رؤيا وكان يراها الرسول في المنام، غير أنَّها لم تدعم رواية عروة بن الزبير عن عائشة (٢).
- ٣_ ولأول مرة عكست رواية سعيد بن المسيب اللقاء بين الملك والنبي (ﷺ) بأنَّه لقاء ايجابي، وأنَّ الملك أجلس الرسول على بساط الياقوت والجوهر، فكان النبي متلقياً هادئاً، بعكس ما ورد في الروايات الأخرى أنَّ الملك غطّة ثلاث مرات (٣).

سابعاً_ نقد رواية عبد الملك بن عبد الله الثقفي:

أمّا رواية عبد الملك بن عبد الله الثقفي فلم تكشف عن مصدرها، عدا إشارته إلى (بعض أهل العلم) وهي في الواقع رواية عروة بن الزبير تماماً، لكننا لا نعرف أي صلة له بآل الزبير (٤).

(١) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٣٩.

(٢) ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٤٣/٢.

(٣) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٧٣-٢٧٤.

(٤) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٤٣.

ويبدو مما تقدم أنّ رواية عروة بن الزبير المنقولة عن السيدة عائشة هي الأصل الذي تفرعت عنه الروايات الأخرى حول مسألة اللقاء بين النبي (ﷺ) وجبرائيل (عليه السلام)، فضلاً عن أنّها الرواية المعول عليها في التفسير، والسيرة النبوية، ويمكن أنّ نلخص هذه الرواية بمراحل تراتبية ثلاث هي:

١_ كان الوحي في بدايته عبارة عن رؤيا يراها الرسول، في نومه وكانت يأتيه مثل فلق الصبح، أي يأتي تفسيرها.

٢_ ثم تنتقل الرواية بالتدريج إلى رغبة النبي (ﷺ) بالتحنث وحبه للخلوة حتّى فجأه الوحي.

٣_ ثم انعطفت الرواية من المسألة الجوهرية إلى مسألة هامشية، تركز على دور ورقة بن نوفل وسيرته، وصولاً إلى تطمين النبي (ﷺ) بأنّ ما تلقاه هو الناموس الأكبر الذي نزل على موسى بن عمران (عليه السلام)^(١).

ولعلّ من أبرز تلك المحاولات التبريرية لردم الخلافات الكثيرة بين الروايات التأسيسية لحدث نزول الوحي، ما قام به الحلبي (ت ١٠٤٤هـ) في (إنسان العيون في سيرة الأئمة المأمون) المعروفة بالسيرة الحلبيّة، إذ افتتح كتابه ببيان أنّ مؤلفات السيرة النبوية القديمة تجمع الصحيح والسقيم، والضعيف والبلاغ، والمرسل والمنقطع، جرياً على ما عرف عند الرواة والمحدثين، أنّهم إذا رَوَوْا في الحلال والحرام تشددوا، وإذا رَوَوْا في الفضائل ونحوها تساهلوا^(٢).

وكان ممّا عرضه الحلبي في موضع الشاهد، أي الاختلاف بين الروايات في الموروث الإسلامي في موضوع نزول الوحي، ومحاولة التوفيق بينها ما يمكن أنّ نجمله بالنقاط التالية:

(١) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٢٦.

(٢) ينظر: السيرة الحلبيّة، ١/٣-٤.

١_ في طريقة تلقي الوحي:

أشار الحلبي لاختلاف الروايات في الصورة أو لطبيعة تلقي الوحي المنزل على النبي (ﷺ) وحاول جاهداً تبرير كلٍّ من تلك الصور، وأن لا تعارض بينهما، وأنه يأتي على أشكال، وهي:

_ الصورة البشرية: فقد قال بعض العلماء أنه يجوز أن يكون للملك جسد ، فيمنحهم الله القدرة على التمثل بالأجسام، فالأرواح تتجسد وتظهر في صور مختلفة، ومثالها جبرائيل (عليه السلام) إذ أنه كان يندمج بعضه في بعض، ولعلّ مجيئه على صورة دحية كان في المدينة بعد إسلام دحية، وكان الغرض من نزول جبرائيل في صورته، إعلاماً من الله تعالى أنه ما بيني وبينك يا محمدّ سفير إلا صورة الحُسن والجمال^(١). على اعتبار أن دحية كان شديد الجمال. وقد تغافل الحلبي هنا عن التدقيق في الوجود التاريخي لهذه الشخصية من جهة والمعايير الجمالية التي جعلته أجمل الناس في ذلك الوقت ليتمثل جبرائيل (عليه السلام) بصورته، وهل عقلت القدرة الإلهية على تصوير شكلٍ بشريٍّ جميلٍ إلا باحتذاء مثال بشريٍّ؟! فمن خلق دحية الجميل قادر على أن يخلق من هو أجمل منه، فيرفع بذلك الإلتباس على المسلمين بين دحية وجبرائيل (عليه السلام).

_ النفث في الروح: النفث في الأصل النفخ اللطيف الذي لا ريق معه، أي أنه كان ينفث في روعه الكلام نفثاً، قال (ﷺ): إنَّ روح القدس، نفث، أي ألقى، في روعي، أي قلبي^(٢). والواقع أننا لا نستطيع أن نحدد الخط الفاصل بين هذه الصورة وبين الإلهام، الذي يتشارك فيه الأنبياء وغيرهم بسبب هذا المعطى!؟

(١) ينظر: الحلبي، السيرة الحلبيّة، ٤١٢/١-٤١٣.

(٢) ينظر: الحلبي، السيرة الحلبيّة، ٤١٣/١.

٢ _ صلصلة الجرس: تعويلاً على ما روي عن النبي (ﷺ) كيف يأتيك الوحي؟ قال: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي فيفصم عني، أي يقلع عني، وقد وعيت ما قال، وصلصة الجرس هي صفة الوحي لا صفة حامله، ليتناسب مع قوله: (وقد وعيت ما قال)^(١). وهذا التعبير بحد ذاته يخلق مشكلة تستعصي على الحل مهما بذلت المحاولات لتأويلها وتفسيرها، فهو يثير التساؤل عن اللغة التي تم بها الخطاب ووعاه النبي (ﷺ)؟!

٢ _ حال النبي (ﷺ) أثناء تلقي الوحي:

أمّا ما جاء في أنّه (ﷺ) لما نزلت سورة المائدة، كان على ناقلته، فلم تستطع أنّ تحمله فنزل عنها من ثقل السورة، فيجوز أنّ يكون حصل ذلك، ثم رأيت في رواية أخرى أنّ رسول الله (ﷺ) إذا نزل عليه الوحي يكاد يغشى عليه، وفي رواية أخرى يصير كهية السكران، فأقول: ويقرب من حال المغشى عليه لتغيره عن حالته المعهودة تغيراً شديداً، حتّى يصير صورته صورة السكران مع بقاء عقله وتمييزه، وهذا لا ينافي قول بعض العلماء: أنّه (ﷺ) كان يؤخذ عن الدنيا؛ لأنّه يجوز أنّ يكون مع ذلك على عقله وتمييزه، على خلاف العادة وهذا هو اللائق بمقامه (ﷺ)، ثم رأيت ما قيل: إنّ قائلاً قال: ما كان يجرى على رسول الله (ﷺ) حين ينزل الوحي هل ينتقض من وضوؤه؟ والجواب لا؛ لأنّه (ﷺ) كان محفوظاً في منامه، إذ تمام عيناه ولا ينام قلبه، فإنّ كان نومه لا ينقض وضوؤه، فالحالة التي أكرم فيها بالمسارة وإلقاء الهدى إلى قلبه أولى؛ لكون طباعه فيها معصومة من الأذى، لذا فإنّ الإغماء أبلغ من النوم، كما أنّ الأنبياء كان إذا جاءهم الوحي يستلقون على ظهورهم؛ حيث إنّ سبب الاضطجاع عند نزول الوحي هو صفة القيومية، فإذا جاءهم اشتغل الروح الإنساني عن تدبيره، فلم يبق للجسم من يحفظ عليه قيامه ولا قعوده فرجع إلى أصله وهو لصوقه بالأرض، فعن أبي هريرة قال: (كان رسول

(١) ينظر: الحلبي، السيرة الحلبيّة، ١/٤١٤-٤١٦.

الله (ﷺ) إذا نزل عليه الوحي صدع فيغلف رأسه بالحناء)، وهو قول بعض الصحابة ، وعن أبي هريرة أيضاً: ((كان رسول الله (ﷺ) إذا نزل عليه الوحي لم يستطع أحد منا يرفع طرفه إليه حتى ينقضى الوحي))، وفي رواية كرب لذلك وترد له وجهه، وغمض عينيه، وربما غط كغطيط البكر، وعن عمر بن الخطاب: ((كان إذا نزل على رسول الله (ﷺ) الوحي يسمع عند وجهه كدوى النحل))، وذكر الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ) أن دوى النحل لا يعارض صلصلة الجرس؛ لأن سماع الدوى كان بالنسبة للحاضرين، أما صلصلة الجرس فذاك بالنسبة إلى النبي (ﷺ)، فالراوي شبه بدوي النحل والنبي (ﷺ) شبه بصلصلة الجرس، أي فالمراد بهما شيء واحد والله أعلم^(١). وواضح من هذا العرض الذي يعج بالمتناقضات مع المنطق العقلي ومع النص القرآني أن الحلبي بدل أن يفسر الإشكالات التي تتضمنها أحاديث أبي هريرة وغيره من الصحابة، يحتج بها على أن كلها صحيح وواقعي فعلاً؟!

٣_ في صورة الملك النازل بالوحي والتكليم:

أشار الحلبي فيما سبق إلى أن الوحي كان يأتي النبي بصورة بشرية جميلة صورة دحية الكلبي، وأضاف أن من حالاته الأخرى أنه كان يأتيه على صورته التي خلقه الله تعالى عليها، له ستمائة جناح، أقول: فيوحى إليه في تلك الحالة كما هو المتبادر، وفيه أنه جاء عن عائشة وابن مسعود: ((أن النبي (ﷺ) لم ير جبرائيل على صورته التي خلقه الله عليها إلا مرتين، حين سأله أن يريه نفسه، فقال: وددت أنني رأيتك في صورتك، وذلك بحراء أوائل البعثة بعد فترة الوحي بالأفق الأعلى من الأرض)) وهذه المرة هي المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفُقِ الْمُبِينِ﴾ وبقوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِالْأَفُقِ الْأَعْلَى﴾، أي طلع جبرائيل من المشرق فسد الأفق إلى المغرب فخر النبي (ﷺ) مغشياً عليه،

(١) ينظر: الحلبي، السيرة الحلبيّة، ١/٤١٦-٤١٧.

فنزل جبرائيل (عليه السلام) في صورة الآدميين وضمه إلى نفسه، وجعل يمسح الغبار عن وجهه، والأخرى ليلة الإسراء المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾ وفي هذا فإنَّ الخصائص الصغرى التي خُصَّ بها (عليه السلام) برؤية جبرائيل (عليه السلام) في صورته التي خلقه الله عليها، أي لم يره أحد من الأنبياء على تلك الصورة إلا نبينا (عليه السلام)، وذكر السهيلي (ت ٥٨١هـ): (أنَّ المراد بالأجنحة هو الصفة الملكية والقوة الروحانية وليس أجنحة كالطير، ولا ينافي ذلك وصف كل جناح منها بأنه يسد ما بين المشرق والمغرب). أو لعلَّ هذا لا ينافي من أنَّ تمثل الملك رجلٌ ليس معناه أنَّ ذاته انقلبت رجلاً بل معناه أنَّه ظهر بتلك الصورة تأنيسا لمن يخاطبه والله أعلم^(١). وواقع الحال أنَّ الآيات التي استشهد بها الحلبي ومن أخذ عنهم لا تشير البتة إلى هذه الصورة المفزعة لجبرائيل، ولا لصورته اللطيفة الجميلة صورة دحية، وإنَّما ادعى ذلك الرواة والمفسرون فغلبت روايتهم على الوصف القرآني!! أي أنَّ المتخيل هو من صاغ هذه الصورة وحاول تبريرها قرآنيًا؟!

وأشار الحلبي إلى أنَّ هناك مرتبة ثانية وهي مرتبة التكليم بغير حجاب، وزاد البعض بوجود الرؤية، وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَاذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾^(٢)، أي ما أوحاه الله تعالى إليه وهو فوق السماوات كان بغير واسطة ملك، وهذا يحتمل أنَّ يكون من غير حجاب، وأنَّ يكون من وراء الحجاب؛ لأنَّ المَلَك عندما كلم موسى (عليه السلام) من وراء حجاب، ويحتمل أنَّ يكون كلمه (عليه السلام) في ليلة المعراج بواسطة الملك، أو بغير واسطة من وراء حجاب، أو مشافهة من غير حجاب^(٣).

(١) ينظر: الحلبي، السيرة الحلبية، ٤١٦-٤١٨.

(٢) الشورى، ٥١.

(٣) ينظر: الحلبي، السير الحلبية، ٤١٨/١.

٤- في أول ما نزل من القرآن الكريم:

نصّ الحلبيّ على أنّ أغلب الروايات تشير إلى أنّ أول ما أنزل على النبي (ﷺ) (اقرأ باسم ربك)، قال الإمام النووي (ت ٦٣١هـ): وهو الصواب الذي عليه الجماهير من السلف والخلف، ولا يخفى أنّ المراد هنا القطعة من القرآن، أي أول آيات أنزلت، ولا ينافي ما يشير إلى أنّ أول سورة أنزلت فاتحة الكتاب؛ لأنّ المراد هو أول سورة كاملة نزلت، كما لا ينافي ما روي من أنّ أول ما نزل سورة المدثر؛ لأنّ المراد بذلك أول سورة كاملة نزلت في شأن الإنذار بعد فترة الوحي، أي أنها نزلت قبل تمام نزول سورة (اقرأ)^(١). أمّا ما قيل حول المدثر، فإنّ التدثر إنّما يكون من البرودة التي تحصل عقب الوحي؛ وذلك أنّ الملك إذا ورد على النبي (ﷺ) تشتعل الحرارة الغريزيّة فيتغير الوجه لذلك وتنتقل إلى سطح البدن لاستيلاء الحرارة فيكون من ذلك العرق، فإذا سرى عنه ذلك سكن المزاج وانقشعت تلك الحرارة^(٢). ولا يجد القارئ أي عناء في استنتاج أنّ هذا التأويل والتفسير بل والاختلاف من الأساس حول هل أنّ سورة المدثر أول ما نزل أم غيرها، من أنّ عدّها الأولى منسوج على واقع النصّ القرآني نفسه! ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكْبَرُ * وَتَبَاكَ فَطَهَّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾^(٣).

ومن خلال ما تقدم نرى أنّ محاولة الحلبيّ التبريريّة أو التوفيقيّة لم تحل المشكلة، وإنّما أكدت على استعصائها على الحل، وبينت أنّ الخلافات بين الروايات لا تقف عند حدود زاوية واحدة من الزوايا أو جزئية واحدة من الجزئيات، وإنّما تلفّ حدث النزول بكافة تفاصيله وحيثياته.

(١) ينظر: الحلبيّ، السيرة الحلبيّة، ١/٤٢٠.

(٢) ينظر: الحلبيّ، السيرة الحلبيّة، ١/٤٢٤.

(٣) المدثر، ١-٥.

وبخصوص ما يتعلّق بسبق العلق أو المدثر، في التنزيل فإنّ الاختلاف بين الروایتين لا يتعلّق بتحديد أول ما أنزل من القرآن؛ إنّما يتعلّق بإطار التنزيل والأحداث المصاحبة لبدء الوحي، وعليه فإنّ التمييز بين أولى الآيات النازلة وأولى السور كفيل بالتوفيق بين الروایتين^(١)، في حين ذهبت روايات أخرى إلى جعل سورة الفاتحة أول ما نزل من القرآن، والظاهر أنّها رواية أنشأت للإجابة عن سؤال بم كان النبي يصلي^(٢).

وصفوة القول أنّ رواية السيرة ومؤرخيها في حديثهم عن بدء الوحي إنّما ثبتوا أو رَووا الصيغة التي تخدم تصوراتهم لما يجب أنّ يكون عليه الحدث، ونلمس ذلك من خلال الروایتان (٧،٦)؛ فلما كان بن هشام راوياً لسيرة بن إسحاق، فإنّه نقل رواية بدء الوحي وتصرف فيها تصرفاً دالاً، وذلك من خلال إسقاطه لعنصر الخوف والشك عن النبي (ﷺ) في مصدر علمه، وعزّمه على الانتحار^(٣)، وهي الجزئيات التي نجدها حاضرة في ما تبقى من مخطوطات سيرة ابن إسحاق المحققة حديثاً^(٤).

ولما كانت الروايات التأسيسية لبدء الوحي في مصادر السيرة النبوية مترسّخة في ذهنية المتلقي المسلم، على نحو إنزالها بمنزلة المقدس أو الحقائق المطلقة، فإنّ شراح السيرة في القرون المتأخّرة عملوا جاهدين على إيجاد تخريجات وتفسيرات لبعض الصور والحيثيات الغرائبية في الرواية؛ لما فيها ممّا لا ينسجم مع وقع النصّ القرآنيّ، أو مخالفاً لغيره من المأثور.

كما حاول السهيلي (ت ٥٨١هـ) في شرحه لسيرة ابن هشام، تأويل عبارة (أخذني فغتنني) في المرات الثلاث التي تعرض لها النبي (ﷺ) من قبل جبرائيل (ﷺ)، على أنّها إشارات مستقبلية لمراحل ثلاث شديدة الصعوبة سيمر بها النبي (ﷺ) بعد النبوة والتبليغ، إذ

(١) ينظر: محمّد النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ١٩٩.

(٢) ينظر: محمّد النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٢٠٣.

(٣) ينظر: بن هشام، السيرة النبوية، ١٦٩/١-١٧١.

(٤) ينظر: المبتدأ والمبعث والمغازي (سيرة ابن إسحاق)، ١٠٠/٢-١٠٤.

قال: ((وعلى رواية ابن إسحاق إنّ ذلك في نومه كأنّ يكون في تلك الغطات الثلاث من التأويل ثلاث شدائد يبتلى بها أولاً، ثم يأتي الفرج والروح، وكذلك كان لقي هو واصحابه، شدة من الجوع في شعب الحيف، حين تعاقدت قريش ألا يبيعوا منهم، ولا يتركوه ميرة تصل إليهم، وشدة أخرى من الإجلاء عن أحب الأوطان إليه، ثم كانت العاقبة للمتقين، والحمد لله رب العالمين))^(١).

ومن الأمور المهمة التي توجب التوقف عليها، مسألة الاختلاف في ألفاظ أطراف الخبر بين رواية وأخرى، وهذا ما يلاحظ على قول ورقة في الرواية (٥) بتأكيد نبوة النبي للسيدة خديجة (عليها السلام)، في حين نجد في الرواية (٤)، لفظ (لعل صاحبك) وهو قول فيه احتمالات لا اليقين، كما تم إضافة شخصية في رواية (٥) وهو (عداس) في حين لم تذكر هذه الشخصية في سائر الروايات، ثم ما شأن ورقة في نبوة النبي (عليه السلام)، وما المغزى من جعل السيدة خديجة (عليها السلام) تذهب إليه؟ وهل النبي يحتاج إلى ورقة كي يتأكد؟

هذا في الوقت الذي نجد الإمام علي (عليه السلام) يصفه، ويبين لحظة نزول الوحي عليه بقوله: ((وَلَقَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ لَدُنْ أَنْ كَانَ فَطِيماً أَعْظَمَ مَلَكٍ مِنْ مَلَائِكَتِهِ يَسْلُكُ بِهِ طَرِيقَ الْمَكَارِمِ، وَمَحَاسِنَ أَخْلَاقِ الْعَالَمِ لَيْلَهُ وَنَهَارَهُ، وَلَقَدْ كُنْتُ أَتَّبِعُهُ اتِّبَاعَ الْفَصِيلِ أَثَرُ أُمِّهِ، يَرْفَعُ لِي فِي كُلِّ يَوْمٍ مِنْ أَخْلَاقِهِ عِلْماً، وَيَأْمُرُنِي بِالْإِفْتِدَاءِ بِهِ، وَلَقَدْ كَانَ يُجَاوِرُ فِي كُلِّ سَنَةٍ بِحَرَاءٍ، فَأَرَاهُ وَلَا يَرَاهُ غَيْرِي، وَلَمْ يَجْمَعْ بَيْتٌ وَاحِدٌ يَوْمَئِذٍ فِي الْإِسْلَامِ، غَيْرَ رَسُولِ اللَّهِ وَخَدِيجَةَ وَأَنَا ثَالِثُهُمَا، أَرَى نُورَ الْوَحْيِ وَالرَّسَالَةِ وَأَشْمُ رِيحَ النُّبُوَّةِ، وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّنَّةُ، فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ، إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى، إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيِّ وَلَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ))^(٢).

(١) الروض الأنف، ١/٢٧٢.

(٢) نهج البلاغة، ٣٠٠-٣٠١.

وإذا ما قارن القارئ بين نصوص الروايات والوصف هذا، سيجد فرقاً شاسعاً بينهما، من حيث معرفة النبي (ﷺ) بنبوته، والسكينة التي تحيط بقلبه، والريبة التي تعكسها السردية التاريخية عن سيرة النبي الأعظم (ﷺ).

وإذا كان حضور السيدة خديجة (ﷺ) في روايات بدء نزول الوحي يبدو منطقياً لارتباطها بالنبي (ﷺ) قبل ذلك ومعاصرتها لحدث النزول، فمن الغريب أن نجد السيدة عائشة هي من تروي حيثيات هذا الحدث، وهي لم ترتبط بالنبي (ﷺ) إلا في السنة الثانية للهجرة^(١)، أي في السنة الخامسة عشر من البعثة^(٢)، هذا فضلاً عن أن الحدث وقع قبل ولادتها، وهو إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على اشتغال الايديولوجية المذهبية في إحضار كم هائل من الشخصيات في لحظة تبدي الوحي، لوسمهم بوسام القداسة وإسباغ الأهمية والمركزية على حضورهم المؤسّس من خلال المشاركة في صنع الإسلام الأول، أو التفرد برواية حدثه التأسيسي.

ولذا ذهب أحد الباحثين إلى القول: ((إنما جعلت كذلك كي تحتل مهمة الموازنة، ولكن ليس الموازنة التي من شأنها الحد من سلطة خديجة وموقعها، بل الموازنة التي من شأنها طرح عائشة كمعادل موضوعي لخديجة، فإن اختصاصها بنقل الحدث، يفيض الكثير من القداسة والبركة والمنزلة، باعتبارها كانت أمينة سر الوحي، ولولاها لضاع التاريخ))^(٣)، ولذا نجد أن سند الروايات يتوقف عندها، وكأنّها المرجع الأساس لصياغة صورة لحظة انبثاق الإسلام.

(١) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، ج ١/٤٣٨.

(٢) ينظر: البخاري، صحيح، ١/٤-٥؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ١/٥٣١.

(٣) الشابندر، ليس من سيرة الرسول، ٨٨؛ وينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ١١-١٩.

وبهذا يتبين لنا أنّ مقالات أهل السيرة في بدء الوحي قد أنشأت سرديّة إخبارية جامعة بين الأخبار عن بدء الوحي والاحتجاج لأصالته، ممّا استدعى التصرف بالأخبار ودعمها بما يخدم الغاية والتصور الاحتجاجيّة على المخالف سواء من المذاهب الأخرى أو من أهل الديانات الكتابيّة، فتم إنشاء رواية أقحموا فيها شخصيات كانت من غير السابقين لدخول الإسلام؛ ليكون حاضراً أثناء الوحي حاضناً للنبي (ﷺ) ولحظة انطلاق الإسلام؛ لأنّه سيتولى الخلافة بعد النبي (ﷺ)!

إذن فإنّ مثل هذه القراءة لتعامل أهل السيرة مع أخبار بدء الوحي، وتعدد طرق سردها واختلاف متونها، فكأنّما كان للإجابة عن أسئلة راودت المسلمين، أو إرضاءً لميول بعضهم، فهي أسئلة بعدية لحدث بدء الوحي، حاول القدامى إخراج ذلك على ضوئها^(١).

وإذا كانت الأيديولوجيّة المذهبيّة قد مارست فعلها بإبراز حضور السيدة عائشة وأبي بكر في حدث تبدي الوحي كضد نوعي لحضور السيدة خديجة (ﷺ) والامام علي (عليه السلام) ربيب النبي (ﷺ)، فمن الغريب أيضاً أنّ نجد حضور ورقة بن نوفل وعداس النصرانيّ، فمن يا ترى عمل على إبراز العنصر النصرانيّ وإعطائه الحاكميّة على إثبات النبوة، وهذا دليل على اشتغال أطراف عدّة على صياغة تاريخ هذه المرحلة المؤسّسة، ولاسيما إذا ما التفتنا إلى الروايات التي قدمت ورقة بن نوفل على أنّه كان عالماً بالتوراة والإنجيل، وعلوم ما بعد الطبيعة وصفات الملائكة، وأنّه قال لخديجة: ((إنّ كان الذي يأتيه ميكائيل فقد أتاه بالخفض والدعة واللين، وإنّ كان جبرائيل فقد أتاه بالقتل والسبي، فسألته، فقال: جبرائيل، فضربت خديجة جبهتها))^(٢).

(١) ينظر: محمّد النوي، الوحي من خلال مصنفات السيرة، ٢٠٣.

(٢) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ٢٣/٢.

وقد علق أحد الباحثين على هذه الرواية بقول: ((إنَّ الرواية تشتمل على معلومات موجودة في الروايات السابقة، غير أنَّ الاسلوب العام لها منذ بداية نزول الوحي إلى تعليم الرسول، يهدف إلى توجيه الأنظار إلى حالة من العنف والقسوة، التي صاحبت رسالة الوحي عن طريق الملك جبرائيل، فجبرائيل ملك القتل والسبي، وهما ملاحظتان ربما تشيران إلى علاقة الرسول باليهود))^(١)، وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ هذه الصورة تستعيد صورة صراع يعقوب (عليه السلام) مع الله (ﷻ) في الرؤية التوراتية.

وعليه فهذه الروايات تأسست على فرضية أنَّ جبرائيل (عليه السلام) كان عدواً لليهود، إذ يعدونه ملك السبي والقتل، وأنَّ ميكائيل (عليه السلام) هو وليهم ويعدونه ملك الرحمة^(٢)، وبما أنَّ النبي قد تصدعت علاقته باليهود في المدينة، فإنَّ ذلك كان بفعل ارتباط النبوة من البداية بجبرائيل (عليه السلام)، وعليه يبدو أنَّ حضور ورقة في خضم هذه الحادثة كانت بفعل نصرانيته، فالنصارى لم يكن لهم عداوة مع جبرائيل (عليه السلام)، على خلاف اليهود، فأسند الحدث إليه وإلى عداس، ولعلَّ هذه الحالة تتأكد بشكل أوفى إذا ما تذكرنا أنَّ إحدى صور حضور (جبرائيل) البشري بصورة دحية الكلبي، كانت حين مهاجمة النبي (ﷺ) لبني قريظة، إذ سبقه جبرائيل البشري (دحية الكلبي) إلى زلزلة حصونهم، وبث الرعب في قلوبهم، قبل أنَّ يحاصروهم المسلمون^(٣).

هذا في الوقت الذي لم يكف القرآن الكريم عن التصريح بخلاف كل ما ذهب إليه الروايات التاريخية والحديثية، من شك النبي (ﷺ) وخوفه وتردده، ومن جملة الأحاديث،

(١) ينظر: عبد الجبار ناجي، نقد الرواية التاريخية، ٢٩٣.

(٢) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٣٧٧/٢.

(٣) ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ٧١٦/٣؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٤٢٢/٣؛ الطبري، تاريخ، ٢٤٥/٢.

والروايات التي تعكس انطباعاتاً مخالفاً لهذه الروايات، هو قول الإمام الصادق (عليه السلام) عندما سئل: ((كيف لم يخف رسول الله فيما يأتيه من قبل الله أن يكون ذلك مما ينزع به الشيطان؟ قال (عليه السلام): إن الله إذا اتخذ عبداً أنزل عليه السكينة والوقار، فكان يأتيه من قبل الله (عليه السلام) مثل الذي يراه بعينه))^(١).

وفي سياق متصل لابد لنا من الإشارة هنا إلى بلوغ المتخيل والتراجيديا الدينية في صور الوحي وتشكلات الملاك المفارق ذروتها مع اختلاق فكرة تحول جبرائيل (عليه السلام) إلى شخصية بشرية بهيئة (دحية الكلبي)، وتعليمه للنبي (ﷺ) للقرآن وأحكام الإسلام على مرأى ومسمع من المسلمين الذين لم يكونوا يعرفونه سابقاً^(٢).

كما نجد في اللغة تلفيقاً وتفسيراً موازياً لما في السيرة النبوية؛ لتطويعها وادغامها على إيجاد معنى للاسم ومن خلال استخدام الشبه بين دحية الكلبي وجبرائيل (رئيس الملائكة)، فجرى الترويج لتفسير لغوي زائف يقول: إن كلمة دحية تعني الرئيس^(٣).

وأفترض أن الرئيس: هي اسم ولقب سُمي به دحية الكلبي، وأصل هذه الكلمة السيد بالفارسية^(٤).

وفي استقصاء السهيلي (ت ٥٨١هـ)، لأبناء الحملة على يهود بني قريظة، عمل على استنباط معنى اسم دحية على النحو التالي: هو دحية بفتح الدال، ودحية بكسر الدال أيضاً،

(١) العياشي، تفسير العياشي، ٢/٢٠١.

(٢) ينظر: ابن أبي شيبة، المصنف، ٧/٢٢٧؛ إمام بن حنبل، مسند، ١/٢٧، ٥٢، ٥٣؛ البخاري، صحيح، ١/١٨؛ مسلم، صحيح، ١/٢٩؛ إمام بن داود، سنن، ٢/٤١٢؛ النسائي، السنن الكبرى، ١/٤٧٣؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٧/٧٠؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣٥/٣١٢.

(٣) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ١٩/٤٠٢.

(٤) ينظر: صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، ١/٢٤٤؛ ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ٣/٦٨.

وَالدَّحِيَّةُ بِلِسَانِ الْيَمَنِ: الرَّئِيسُ، وَجَمَعُهُ دَحَاءٌ، وَرَوَى أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) رَأَى الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ يَدْخُلُهُ كُلُّ يَوْمٍ سَبْعُونَ أَلْفَ دَحِيَّةٍ، تَحْتَ يَدِ كُلِّ دَحِيَّةٍ سَبْعُونَ أَلْفَ مَلَكٍ^(١).

والواقع إنَّ الجذر اللغوي الثلاثي لكلمة (دحا) لا يؤدي بأي صورة من الصور إلى دلالة الرئيس، فالدحو هو البسط، ودحو، دحى، المدحاة، خشبة يدحى بها الصبي، فتمر على وجه الأرض، لا تأتي على شيء إلا اجتحتته، ومطر داح، أي يدحى الحصى عن وجه الأرض^(٢)، ودحا: الدَّحُو: البَسْطُ، ويقال: دَحَا الْأَرْضَ يَدْخُوهَا دَحَوًا: بَسَطَهَا وَفَسَّرَتْهُ فَقَالَتْ دَحَا الْأَرْضَ أَوْسَعَهَا؛ وَدَحَيْتُ الشَّيْءَ أَدَحَاهُ دَحِيًّا: بَسَطْتَهُ، وقال الإمام علي (عليه السلام): اللَّهُمَّ دَاحِيَ الْمَدَحَوَاتِ، يَعْنِي بِاسِطَ الْأَرْضِينَ وَمُوسِّعَهَا^(٣)، قال تعالى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾^(٤)، أي بسطها^(٥).

فكيف أمكن اللغويين العرب أن يتوصلوا إلى تأويل كلمة دحية كإسم دال على رئاسة الجند^(٦)؟

على أنَّ بعض اللغويين حاول التلفيق بين المعنيين؛ حفاظاً على المأثور، فقال: وَأَصْلُ هَذِهِ الْكَلِمَةِ السَّيِّدُ بِالْفَارِسِيَّةِ، وَكَأَنَّهُ مِنْ دَحَاهُ يَدْخُوهُ إِذَا بَسَطَهُ وَمَهَّدَهُ، لِأَنَّ الرَّئِيسَ لَهُ الْبَسْطُ وَالتَّمْهِيدُ، الْمَدْحَاةُ لَعِبَةٌ يَلْعَبُ بِهَا أَهْلُ مَكَّةَ؛ وَتَدَحَّى: تَبَسَّطَ، يُقَالُ: نَامَ فُلَانٌ فَتَدَحَّى، أَيِ اضْطَجَعَ فِي سَعَةٍ مِنَ الْأَرْضِ^(٧).

(١) ينظر: الروض الأنف، ٢٢٣/٦-٢٢٤.

(٢) ينظر: الفراهيدي: العين، ٦٠.٥٨/٣.

(٣) ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ٢٥١/١٤.

(٤) النازعات، ٣٠-٣٤.

(٥) ينظر: الطبري: جامع البيان، ٦٠-٥٩/٣٠.

(٦) ينظر: فاضل الربيعي، جبرائيل والنبي، ٦٦.

(٧) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، ٤٠-٣٩/٣٨.

إذاً فالتلفيق اللغوي الذي قام به علماء اللغة العرب، يُدلل بقوة على أنهم استعانوا في استنباط الدلالة من خلال الرواية السائدة في نزول جبرائيل (رئيس الملائكة) بصورة دحية الكلبي، فإذاً حتى أصحاب اللغة، وعلى الرغم من عدم قناعتهم بما قيل حول إن اللفظ يعني الرئاسة، إلا أنهم استأسروا للموروث الديني، الذي لعبت المتخيلة فيه دوراً كبيراً.

وفي مساوقة بين المعنى اللغوي الممنوح لاسم دحية الكلبي ودوره في تبليغ الرسالة، ذهب البعض إلى أنه كان ملكاً من ملوك العرب، وأنه كان مسلماً قبل لقائه بالنبى (ﷺ)، وأن النبي كان يتمنى إسلامه؛ لأنه كان تحت يده سبعمائة من أهل بيته، وكانوا سيسلمون بإسلامه^(١).

وإمعاناً في محاولة إثبات شخصية دحية الكلبي، وواقعية الدور الذي أداه في جسد الرسالة الإسلامية والإسلام المبكر، ادعى البعض أنه كان تاجراً من تجار الشام، وأنه كان شديد الجمال، يشبه جبرائيل (ﷺ)، وإذا قدم بتجارة إلى المدينة لم تبق مُعصر (البنات الشابة) إلا وخرجت لتتظر إليه^(٢) وأن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾^(٣)، نزلت فيه^(٤).

والواقع أننا عندما نتابع نسب دحية الكلبي في كتب الطبقات والأنساب، نجدها تقتصر على ما يدور في الشبه بينه وبين جبرائيل (ﷺ) وجماله الأخاذ، وتصور جبرائيل بصورته، فلا يعلم وقت ولادته ولا وفاته، ولا إسلامه حتى؟!

(١) ينظر: حقي، روح البيان، ١/١٨٣.

(٢) ينظر: ابن قتيبة، المعارف، ٣٢٩؛ غريب الحديث، ١٠٧/٢؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٢١٥/١٧؛ السهيلي، الروض الأنف، ٢٦٩/١، ٢٨١/٢؛ النووي، تهذيب الأسماء واللغات، ١٣٥؛ المزي، تهذيب الكمال، ٤٧٤/٨؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ٤٨/٤-٤٩؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ٥/١٤.

(٣) الجمعة، ١١.

(٤) ينظر: الطبري، جامع البيان، ١٢٣/٢٨؛ السمرقندي، تفسير، ٤٢٧/٣؛ ابن أبي الزمين، تفسير، ٣٩٢/٤؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ١١١/١٨؛ السهيلي، الروض الأنف، ٣٩٤-٣٩٥.

قال ابن الكلبي (ت ٢٠٤هـ): دحية بن خليفة بن فروة بن فضالة بن زيد بن امرئ القيس^(١)، وقيل: ينسب لقبيلة الخرج^(٢)، وقيل: الخرج^(٣)، وقيل: الخرج^(٤)، وهو ممن صحب النبي (ﷺ)، وكان جبرائيل ينزل في صورته، وبعثه النبي (ﷺ) رسولاً لهرقل ملك الروم، لم يشهد بدرّاً ولا أحدًا^(٥).

وهكذا صمت نسابة المسلمين عن ذكر أي تفاصيل عن حقيقة دحية الكلبي وأسرته، واكتفوا بترديد ما ادعته الرواية المبكرة من الشبه بينه وبين جبرائيل (عليه السلام) حتى أنهم لا يعلمون إلى أي قبيلة ينتسب^(٦).

ويبدو أنّ غياب المعطيات التاريخية عن شخصية دحية الكلبي في عهد الخلافة (١١-٤١هـ) تماماً، هو ما دفع بابن عساكر (ت ٥٧١هـ) إلى التحدث عنه بنبرة يشوبها الشك فقال: ((وأما ما روي أنّ دحية الكلبي أسلم في زمن أبي بكر فإنّه منكر؛ ولم يكن دحية مسلماً في عهد النبي (ﷺ)، ولم يبعث بسرية واحدة، ولا كان جبرائيل (عليه السلام) يتشبه في صورته))^(٧).

وإذا ما تنزلنا فرضاً وقلنا بوجود شخصية دحية الكلبي، وبواقعية الدور الذي أدّاه وتاريخيته فإنّ السؤال الذي سيلج في الأذهان هنا، هو كيف أمكن للنبي (ﷺ) أن يميز بين دحية الملائكي (جبرائيل)، ودحية البشري (دحية بن خليفة)، ثم كيف لم يستغل خصوم

(١) ينظر: نسب معد واليمن الكبير، ١٨٠/٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢٤٩/٤؛ المسعودي، التنبيه والإشراف، ٢٢٦.

(٢) ينظر: نسب معد واليمن الكبير، ١٨٠/٢.

(٣) ينظر: ابن سعد: الطبقات الكبرى، ٢٤٩/٤.

(٤) ينظر: الدينوري، المعارف، ٢٣٩؛ المسعودي، التنبيه والإشراف، ٢٢٦.

(٥) ينظر: نسب معد واليمن الكبير، ١٨٠/٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢٤٩/٤؛ المسعودي، التنبيه والإشراف، ٢٢٦.

(٦) ينظر: فاضل الربيعي، جبرائيل والنبي، ٧٨.

(٧) تاريخ دمشق، ١٦٣/٨.

الدعوة الإسلامية هذا التردّي في حالة الوحي، ويؤكدوا على ما ادعوه من أنّ النبي (ﷺ) كان يتعلم من بعض الأشخاص، ويدعي أنّ القرآن ينزل عليه من السماء، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا أَأُطِيعُوا الْأَوَّلِينَ أَلَا يَكْتُوبُ فِيهَا فَهِيَ تَنُصِّلُ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾^(٢)، ثم ما الذي يمنع دحية الكلبي نفسه من استغلال هذا الشبه لمصالحه الخاصة ومآربه، وكيف للمسلمين أنّ يؤمنوا بنبي يعلمه بشر مثلهم، وهو متأخر بإسلامه عنهم، وهم لا يعرفونه ولا يعرفون صدقه وكذبه؟!

على أنّ الأخبار المنسوجة حول دحية الكلبي، لم تقف عند حدود تشبه جبرائيل (عليه السلام) بصورته، وإنّما نسب إليه المؤرخون أدواراً أخرى أساسية في مرحلة الإسلام المبكر، فرووا أنّ النبي (ﷺ) حين توجه إلى بني قريظة مرّ بنفر من أصحابه بالصورين قبل أن يصل إلى بني قريظة، فقال النبي: هل مر بكم أحد؟ قالوا: يا رسول الله، قد مر بنا دحية بن خليفة الكلبي، على بغلة بيضاء عليها رحالة، عليها قطيفة ديباج، فقال رسول الله: ذلك جبرائيل، بعث إلى بني قريظة يزلزل بهم حصونهم، ويقذف الرعب في قلوبهم^(٣).

وروى أنّ النبي (ﷺ) بعثه إلى قيصر ملك الروم في الشام، وبعدما أقبل دحية الكلبي من عند قيصر وقد أجاز دحية بمالٍ وكساه كسى، ولما وصل منطقة حسمى لقيه ناس من جذام^(٤)، فقطعوا عليه الطريق، وأصابوا كل شيء معه، فلم يصل إلى المدينة إلا بسمل، ولم يدخل بيته حتّى انتهى إلى باب رسول الله (ﷺ) فدقه، فقال النبي (ﷺ): من هذا فقال:

(١) النحل، ١٠٣.

(٢) الفرقان، ٥.

(٣) ينظر: ابن هشام، السيرة النبوية، ٣/٧١٦؛ الطبري، تاريخ، ٢/٥٨٢؛ السهيلي، الروض الأنف، ٦/٢٨٣.

(٤) جذام: بضم الجيم هو عمرو بن عدي، والنسبة إلى قبيلة جذام جذامي، والجذام هو مرض معروف قيل أن عمرو بن عدي دُعي بهذا المرض لإصابته به، وقيل أنه من الجذم وهو القطع. ينظر: الطيب، موسوعة القبائل العربية، ١/١٣٤.

دحية الكلبي، قال: ادخل، فدخل فاستخبره رسول الله عما كان من هرقل، حتى أتى على آخر ذلك، ثم قال: يا رسول الله أقبلت من عنده، حتى كنت بحسمى فأغار علي قوم من جذام فما تركوا معي شيئاً، حتى أقبلت بسلمي هذا الثوب^(١).

إن رواية تعرض دحية الكلبي للنهب من قبل الأعراب، هي قصة تراجيديا كبرى لم يتسن للمؤرخين معالجتها، أو لم ينتبهوا لها فهي وإن دلت على شيء فإنما تدل على فقد الملاك لقوته كلياً، فلم يعد خارقاً كما صورة رواية استباقه للنبي (ﷺ) ليهود بني قريظة الذين ذهب إليهم وحده ليزلزل حصونهم.

وهنا تتجلى واحدة من المفارقات الكبرى في هذه التراجيديا الدينية، فالملاك الذي جاء لخدمة البشر ومن أجلهم، فنقمص شخصية آدمية، أصبح عرضة لعدوان بشري؟ لقد تقبل برضا تام أن يتحول من وضعيته السماوية إلى وضعية أرضية؛ بيد أن ذلك أدى إلى بزوع سلسلة مفارقات مأساوية، لعل من أكثرها سطوعاً، أنه بات في حالة من الضعف الشديد أمام (طاقة الشرور) البشرية، وفي هذا المنحى من فقدان القوة، ترسم التصور لملامح هذه التراجيديا الدينية؛ إذ فقد الملاك فيها قدرته على الطيران، ولم يعد بوسعها أن يسد الأفق بأجنحته الستمائة، إن التأمل في جملة الضعف التي وضعها رواة الأسطورة على لسانه وهو يطرق باب بيت النبي (ﷺ) بحزن ويأس، وأنه نجا بنفسه وحسب فهي تعكس تحول جبرائيل (ﷺ) إلى صورة بشرية نهائية، وأما من أغار عليه من الأعراب، فهل هاجموا الملاك جبرائيل، وهم يعلمون أنه تمثل بصورة دحية الكلبي؟^(٢).

وبالتالي كيف تم تغييب شخصية مهمة كان لها وجود في الفترة النبوية، ثم فتر في الخلافة الراشدة، حتى ظهر خلال مرحلة الصراع بين الامام علي (ﷺ) ومعاوية بن أبي

(١) ينظر: الواقدي، المغازي، ٥٥٥/١-٥٥٦؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٦٧/٢؛ الطبري، تاريخ، ٦٤٢/٢.

(٢) فاضل الربيعي، جبرائيل والنبي، ٨٣-٨٥.

سفيان، فقليل أنه قدم على أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام)، فما زال يذكر معاوية ويطريه في مجلسه فقال (عليه السلام):

صديق عدوي داخل في عدائي وإنّي لمن ود الصديق ودود
فلا تقربن مني وانت صديقه فإن الذي بين القلوب بعيد^(١)

ومن الغريب أنّ دحية الكلبيّ الذي يمتدح معاوية في مجلس الإمام عليّ (عليه السلام) لا نجد أبداً ما يشير لاستقباله في بلاط الشام؟^(٢).

وعوداً على بدء، نرى أنّ المتخيل المتكون حيال موضوع الوحي، وطرائق تلقّي الإيحاء، وماهية الملاك المكلف بتبليغ الوحي، قد يخضع في صياغة سردية تاريخية متكاملة لأحداث وشخصيات، تسلت في التاريخ إلى اللغة، والحديث، والتفسير، على ما في هذه الأحداث وشخصياتها المفتعلة من مفارقات وتناقضات، وغرائبية واضطراب يكاد لا يُتصور ولا يقف عند حد.

واستكمالاً لسردية تحول الملاك (جبرائيل) إلى صورة بشرية سواء بشكل (دحية الكلبي) أو غيره، نرى أنّ المدونة التراثية الإسلامية تحاول بشتى الطرق تأييد هذه الفكرة وترسيخها، فروي أنّ النبيّ (ﷺ) سئل: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال النبي (ﷺ): أحياناً يأتيني في مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً، فيكلمني فأعي ما يقول. قالت عائشة: ولقد رأيته ينزل عليه في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه، وإنّ جبينه ليتصفد عرقاً^(٣).

وقد ربط البعض بين صوت الصلصلة هذا وبين حفيف أجنحة الملاك، أي أنّه صوت حركة جناح الملاك، في حين ذهب البعض الآخر إلى أنّه صوت لتنبيه النبي، أو صوت

(١) ينظر: ابن عبد البر، العقد الفريد، ٢٢/٢٢٧.

(٢) ينظر: فاضل الربيعي، جبرائيل والنبي، ٤٠.

(٣) ينظر: الإمام مالك: الموطأ، ١/٢٠٢؛ الواقدي، فتوح الشام، ١/٢٨٧؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ١/١٩٨؛

أحمد بن حنبل: مسند، ١/١٥٨، ٢٥٧، ١٦٣؛ البخاري، صحيح، ١/٢؛ مسلم، صحيح، ١/٨٢.

حديث الملاك^(١)، فكان يُفصم عن النبي (ﷺ)، ويتصبب وجهه بالعرق في اليوم الشديد البرودة، أو يسمع عند وجهه كدوي النحل^(٢).

وإذا ما بحثنا في طيّات كتب التاريخ، نجد بعض المحاولات التي أرادت الخروج من التناقضات السابقة في صورة الوحي، فركزت على هذه النقطة بالتحديد، وحاولت توصيف الوحي بأوصاف مختلفة منها:

١_ ما روي من أنّ الحمزة بن عبدالمطلب سأل النبي (ﷺ) فقال: أرني جبرائيل؟ فقال: اسكت، فألح عليه، وإذا بجبرائيل قد نزل على النبي (ﷺ) في تلك الساعة، فقال النبي (ﷺ): أَللّهم اكشف عن بصر حمزة، فقال: أنظر، فنظر حمزة، وإذا قدماه كالزبرجد، فخر حمزة مغشياً عليه، فخرج جبرائيل بعد أن بلغ، فقال النبي (ﷺ): يا حمزة، ما رأيت؟ فقال: هيهات يا سيدي، أنّ أتعاهد هذا الفعل^(٣).

٢_ ما روي عن ابن عباس أنّه قال: أنّ رسول الله (ﷺ) قال لجبرائيل ذات يوم: أحب أنّ أراك في الصورة التي تكون فيها في السماء، فقال جبرائيل: إنّك لا تقوى على ذلك، فقال النبي (ﷺ): لا بد لي من ذلك، وأقسم عليه بخاتم النبوة، فمضى رسول الله (ﷺ) إلى عرفات، فإذا جبرائيل (عليه السلام) في عرفات بخشخشة وكلكلة قد ملأت ما بين المشرق والمغرب، ورأسه في السماء، ورجلاه في الأرض السابعة، فخر النبي (ﷺ) مغشياً عليه، فتحول جبرائيل لصورته الأولى، وضمه إلى صدره، وقال: يا محمد لا تخف، أنا أخوك جبرائيل^(٤). وليت الراوي هنا أخبرنا عن ماهية الصورة الأولى؟

(١) ينظر: احمد بن حنبل، مسند، ١١/٦٤٣؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣/٢٩؛ العسقلاني، فتح الباري، ١/١٩١.

(٢) ينظر: احمد بن حنبل، مسند، ١/٣٢؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ٣/٢٩؛ الحلبي، السيرة الحلبية، ١/٤١٦.

(٣) ينظر: البيهقي، دلائل النبوة، ٧/٨١؛ السيوطي، الدر المنثور، ١/٩٢؛ البحراني، البرهان، ٥/٢٠٠.

(٤) ينظر: الطبراني، المعجم الكبير، ٦/٤٥٢؛ الثعلبي، الكشف والبيان، ١٠/١٤٢؛ البحراني، البرهان، ٥/١٩٩.

٣_ عن عبدالله بن مسعود قال: رأى النبي (ﷺ) جبرائيل (عليه السلام)، وفي رجليه وبر كالدُر، مثل القطر على البقل^(١).

٤_ روي عن كعب الأحبار إنّه قال: أفضل الملائكة، وهو الروح الأمين، له ستة أجنحة من كل جناح مائة جناح، وله من وراء ذلك جناحان أخضران لا ينثرهما إلا في ليلة القدر، وله جناحان لا يفرشهما إلا عند هلاك القرى، والأجنحة من أنواع الجواهر^(٢).

وهذه الصورة للملاك تبدو متأسّسة على قوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مِّنْهُنَّ ثَلَاثٌ وَرَبَاعٌ يَرْزُقُهُ فِي الْخُلُقِ مَا يَشَاءُ﴾^(٣)، ولما كانت العقليّة الإسلاميّة الأولى تجهل الوسيلة التي يصعد وينزل بها الوحي، فلم يكن أمام مخيلتهم سوى الأجنحة، لذا فهذه الروايات قد نسجت بناءً على تأويلهم للنصّ القرآنيّ.

ووصفوة القول، إنّ القرآن الكريم والحديث النبويّ الشريف (الصحيح) وبعدهما المصدر المحايث والمرتبط بنزول الوحي، لمّا صمّتا عن بيان حيثيات ذلك النزول التفصيليّة، وصورة الملك النازل به، فإنّ رواة السيرة مؤرّخيها، ولما اصطدموا بالمسائل التي طرحها علم الكلام، ودخول الفلسفة الإسلاميّة في نقاشات مع الفلسفات الأخرى، حاولوا تقديم حدث النزول على وفق أفكارهم، ممّا أدى إلى إنتاج صورة من صنع المخيال الإسلاميّ ومتخيلات الرواة والمؤرّخين، ولذا فإنّ أمير المؤمنين (عليه السلام) عندما سئل عن صورة جبرائيل (عليه السلام) قال: ((فهو من الروحانيين الذين لا يدرك خلقهم ولا صفتهم إلا الله رب العالمين، وهو أقرب الملائكة الله مع إسرائيل))^(٤)، كما أنّهم أجسام

(١) ينظر: الطبري، جامع البيان، ٦٨/٢٧.

(٢) ينظر: القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، ٥٨.

(٣) فاطر، ١.

(٤) الطبرسي، الاحتجاج، ٣٦١-٣٦٢؛ عبد الله الزاهد، عجائب الملكوت، ٣٤٩.

نورانية لطيفة^(١)، ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة^(٢)، وهم موجودات جسمانية (من النوع اللطيف) لا ترى بالعين المجردة، فكما أن قوة الجاذبية قوة مادية غير قابلة للرؤية، فكذا الحال في الملائكة أيضاً، فهم أجسام غير قابلة للرؤية^(٣)، ولا تحكم عليهم الصورة^(٤).

وإذا ما نظرنا إلى أخبار الوحي قبل الاسلام وبعده، سنجد تقارباً مثيراً جداً، حيث أن الرؤية العينية، والرؤية في المنام، والخلوة، والنفث في الروح، وسماع الأصوات، والكلام المرموز، كلها قد ذكرت على أنها من صور الوحي في المصادر الإسلامية، يضاف إلى ذلك التشابه في عملية استقبال العلوم الغيبية، فالكاهن والنبى كلاهما يصابون بالإغماء، وتصبب العرق الشديد، والفرع عند استقبال الوحي.

ولو نظرنا إلى المسألة من الجانب الروتيني، فإن تكرار الشخص لنفس الحادثة يؤدي إلى الاطمئنان والتعود، والوحي عند نزوله على النبي بشكل متكرر ومتجدد سيؤدي إلى قوة القلب، وعدم المفاجئة بطبيعة الاستقبال.

ويبدو للحظة أن الصور المتقدمة التي ألصقت بالوحي المحمدي كانت نتيجة التأثير بالقصاص، الذين كانوا يتحدثون إلى الناس في المساجد، فيذكرون لهم أخبار العرب قديماً، وما يتصل بالنبوءات، ويمضون بهم إلى ما يتصل بالتفسير والحديث والسير والمغازي، حيث يستطيع خيال هؤلاء الذهاب إلى حيث لا يلزمهم العلم والصدق بالوقوف، فكان الناس شغوفين بهم وبما يتلقونه منهم، لهذا يكون أثر المبالغة والغلو

(١) ينظر: التفਤازاني، شرح المقاصد، ٧١/٥.

(٢) ينظر: الجزائري، أيسر التفاسير، ١٠٥/٢.

(٣) ينظر: ناصر مكارم الشيرازي، الأقسام القرآنية، ١٢٧.

(٤) ينظر: محمد علي الدرة، تفسير القرآن الكريم اعرابه وبيانه، ١١٥/٢.

أعمق في الخطاب الحكائي، وهو مجال خصب تنتزل فيه نصوص الخوارق في المدونة التراثية الإسلامية^(١).

ويبدو أنّ هذا التداخل قد أخذ طريقه إلى الموروث الإسلامي مع انتهاء عصر الصحابة، وبدء التدوين والانتقال من الطور الشفاهي إلى الطور الكتابي، فقد كان المسلمون ولاسيما مُسلمة الفتوحات متشوقون لمعرفة أسباب النزول، وتفسير آيات القرآن بعده المصدر الأول والأساس للتشريع لحكم الجماعة الإسلامية، وقد أدى هذا البحث إلى توارد ما بين أخبار الجاهلية وعصر الرسالة^(٢).

ومن هنا جاء الاهتمام بالأحاديث ذات العلاقة بأسباب النزول وهوية النازل، وكيفية اللقاء بين الملك والنبّي، وظروف ذلك اللقاء، إلا أنّ الأحاديث والروايات لم تشبع فضول المسلمين، فتوجهوا إلى من أسلم من أهل الكتاب، الذين كانوا على إطلاع على الكتب السماوية السابقة، ففتح المجال واسعاً لتدفق الروايات والأخبار الإسرائيلية والأخبار المنبثقة من التاريخ الجاهلي في هذا الباب^(٣).

ولئن كانت العادة التاريخية للجاهلية بعضها قائم على قصص دينية ووثنية، أو يهودية ومسيحية، فمن الطبيعي أنّ يكون لها الأثر في التاريخ الإسلامي، فكان الناتج من هذا هو روايات تاريخية مشبعة بأجزاء من الأساطير^(٤).

وكان من أشهر هؤلاء القصاص كعب الأحبار (ت ٣٢هـ)، وتميم الداري (ت ٤٠هـ)، وعبدالله بن سلام (ت ٤٣هـ)، ووهب بن منبه (ت ١١٤هـ) وغيرهم، ممن اعتمدوا على

(١) ينظر: منصف الجزار، في المخيال العربي، ٣١-٣٢.

(٢) ينظر: شاکر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ٦٢/١.

(٣) ينظر: وجدي محمود، دور القصاص في نشأة علم التاريخ، ٥٣.

(٤) ينظر: شاکر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ٥٤/١.

المخيلة التصويرية في صياغة الأخبار والرايات لأمّهات الكتب، فضلاً عن استخدام العاطفة وسيلة للإقناع من خلال التشبيه والاستعارة^(١).

وكان هؤلاء القصاص سلاح ثقافي في أيدي السلطة، يستخدم إما للإلهاء أو المدح، إذ كان لابد من إشغال العامة وإلهائهم، وملء الفراغ الروحي والنفسي الذي نشأ عن إبعاد العلماء الحقيقيين من التعاطي مع الناس وتثقيفهم وتربيتهم، وبعد أن استقر الرأي على إعطاء دور رائد لأهل الكتاب في هذا المجال، اتجه الحكام نحو استحداث طريقة جديدة من شأنها أن تشغل الناس وتملأ فراغهم؛ كي لا يرجعوا إليهم ويسألوهم عن أمور الدين، التي من شأنها أن تطرح الأمور الحساسة التي لا يريدون التعرض لها أو المساس بها، فسمحوا للقصاص من المسلمين ومن أهل الكتاب والأخبار والرهبان أن ينشروا ما يشاؤون من أساطير وترهات، باعتبار أن هؤلاء الأجدر والأبرع في سرد القصص، كما أن العرب كانوا إلى عهد قريب يحترمونهم ويتقنون بعلمهم^(٢).

واستند البعض في جواز النقل عن القصاص من أهل الكتاب على الحديث المنسوب للنبي (ﷺ): ((بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب عليّ فليتبوأ عقده من النار))^(٣).

هذا في الوقت الذي نجد النصّ القرآني يشجب ذلك بالقول: ﴿أَقْطَعُكُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿وَدَكَّيْرٌ مِنْ أَهْلِ

(١) ينظر: حنا الخافوري، الجامع في تاريخ الأدب، ١١٩.

(٢) ينظر: العاملي، الصحيح من السيرة، ١٢٢/١-١٢٣.

(٣) ابن أبي شيبة، المصنف، ٣١٨/٥، أحمد بن حنبل، مسند، ١٥٩/٢، البخاري، صحيح، ١٤٥/٣،

النسائي، السنن الكبرى، ٣٤٦/٥، الدارمي، سنن، ١٨٠/٢.

(٤) البقرة، ٧٥.

الْكِتَابِ لَوْ يُرِيدُونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَفُوا وَاصْطَفُوا حَتَّى يَأْتِيَ
اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١).

هذا فضلاً عن تحذير النبي (ﷺ) من الانجرار لمثل هؤلاء بقوله (ﷺ): ((للتبعن سنن من قبلكم باعاً فباعاً، وذراعاً فذراعاً، وشبراً فشبراً، حتى لو دخل حجر ضب لدخلتموه معهم، قيل: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: فمن إذا))^(٢).

وارتباطاً بما سبق نجد أنّ مواقف بعض الصحابة من هؤلاء القصاص يتسم بالرفض والشجب، منها ما ذكر أنّ الإمام علي (عليه السلام) مرّ على قاصّ فقال له: ((هل تعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هل تعرف المحكم من المتشابه؟ قال: لا، قال: هل تعرف الزجر من الأمر؟ قال: لا، فأخذ بيده فرفعها، وقال: إنّ هذا يقول: اعرفوني، اعرفوني))^(٣). وفي رواية مشابهة، روي أنّ عبدالله بن العباس لقي قاصّاً لا يعلم الناسخ من المنسوخ، فقال: ((هلكت وأهلكت))^(٤). أي هلك هو وأهلك غيره أي من كان يحدثهم. وعن عبدالله بن مسعود، أنّه قال: ((إذا سمعتم من يتحدث بأحاديث الجاهلية يوم الجمعة فأضربوه بالحصى))^(٥).

وعن الإمام الباقر (عليه السلام) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾^(٦)، قال: ((إنّ منهم القصاص))^(٧).

(١) البقرة، ١٠٩.

(٢) الصنعاني، المصنف، ٣٦٩/١١؛ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، ٣٧/١.

(٣) ابن الجوزي، القصاص والمذكرين، ٨٢-٨٣.

(٤) ابن الجوزي، القصاص والمذكرين، ٨٣.

(٥) ينظر: ابن الجوزي، القصاص والمذكرين، ٨٤.

(٦) الانعام، ٦٨.

(٧) العاملي، الصحيح من السيرة، ١٩١/١.

كما أن الإمام الصادق (عليه السلام) قد حرم الاستماع إلى القصاص، واعتبرهم هم الغاؤون الذين يتبعون الشعراء^(١)، بمقتضى قوله تعالى: ﴿يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ أَلَمْ تَرَأَهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَمِيمُونَ﴾^(٢).

وقد صور ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦هـ)، دور القصاص في تمرير الروايات الإسرائيلية في التراث الإسلامي، بقوله: ((فإنهم يميلون وجوه العوام إليهم، ويستندرون ما عندهم بالمناكير، والغريب، والأكاذيب من الأحاديث، ومن شأن العوام القعود عند القاص ما كان حديثه عجباً خارجاً عن فطر العقول، أو كان رقيقاً يحزن القلوب ويستفز العيون))^(٣).

أما ابن حبان (ت ٣٥٤هـ)، فقال: ((كانوا إذا حلوا بالمساجد الجماعات ومحافل القبائل من العوام والرعاك أكثر جسارة في الوضع، والقوم إنما كانت لغتهم العربية، فكان يعلق بقلوبهم ما سمعوا، فربما يسمع المستمع من أحدهم حديثاً قد وضعه في قصصه بإسناد صحيح على قوم نقات فيرويه منها على جهة التعجب، فيحملونه عند ذلك، حتى وقع في أيدي الناس، فمن هاهنا وجب التفتيش والتتقير عن أصل كل رواية، والبحث عن كل راوٍ في النقل، حتى لا يتقول على رسول الله (ﷺ) ما لم يقل))^(٤).

وفي نفس المنوال يقول الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ): ((وزادوا في الأخبار أكاذيب كثيرة في التجسيم والتشبيه، ونسبوها إلى النبي - عليه الصلاة والسلام - وأكثرها مقتبسة من اليهود والتوراة))^(٥).

(١) ينظر: العاملي، الصحيح من السيرة، ١/١٩٢.

(٢) الشعراء، ٢٢٣-٢٢٥.

(٣) تأويل مختلف الحديث، ٢٥٩-٢٦٠.

(٤) المجروحين، ١/٨٨.

(٥) الملل والنحل، ١/١٠٩.

وتأسيساً على ما سبق فلاشك أنّ نسبة كبيرة من روايات الوحي ترتد في مصدرها إلى القصاص أو المتأثرين بمنهجهم؛ فالمؤرخين القدماء دونوا الأخبار كما سمعوها، من دون الحاجة إلى تدقيقها والتأكد من صحتها، لاسيما التي يتشوق الناس لسماعها تحت مظلة الإعجاز والكرامة وإرهاصات النبوة ودلائلها، فمُلئت مدوناتهم بالأحداث الغرائبية والأساطير^(١). جرياً على قاعدة: إذا روينا من الحلال والحرام والأحكام شددنا، وإذا روينا في فضائل الأعمال والثواب والعقاب والمباحث والدعوات تساهلنا^(٢).

وإذا ما سائرنا النصّ الروائي التاريخي السائد بأنّ النبي (ﷺ) كانت تصيبه عند لقائه مع الوحي حالات مختلفة من الصرع، والهلوسة، والتعرق، وحاجته إلى ورقة بن نوفل، والسيدة خديجة (رضي الله عنها)، للتأكد من نبوته، فإننا نقع على صورة لا تبتعد كثيراً عن واقع الوحي الكهاني، وهي الصورة التي شجبتها النصّ القرآني، ونفى التقابل أو التماثل بينها وبين وحي النبوة، وفند اتهام المشركين للنبي (ﷺ) بذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ * وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لِّلْمُتِّينِ * وَإِنَّا لَنَعْلَمُ أَنَّ مِنْكُمْ مُّكَذِّبِينَ * وَإِنَّهُ لَحَسْرَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ * وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ * فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾^(٣).

وعندما نسائر النصّ القرآني، نجد أننا أزاء لقاء ودي بين النبي والوحي، يقوم على مرسل، ووسيط، ومستقبل، أي أنّ هنالك مستقبل واعي لما يراد منه، والهدف الذي أرسل

(١) ينظر: جواد علي، السيرة النبوية، ٣٥/١.

(٢) الحاكم النيسابوري: المستدرک، ٤٩٠/١؛ البيهقي، دلائل النبوة، ٣٤/١؛ البغدادي، الكفاية في علم الرواية، ١٦٣.

(٣) الحاقة، ٥٢-٤٠.

إليه، وهو على درجة عالية من الانتباه لكل الأوامر التي وجهت إليه، ثم إنّ الوحي لم يكن بطلب من النبي، إنّما كان يتأتى دون سابق إنذار، وهو ما تنصّ عليه عبارة (فجأه الوحي)، أي فجأه بالنزول عليه، ومعنى هذا أنّه لا يأتيه بزمان ومكان خاصّ، ولا بهيئة ولباس خاصّ، وإنّما تكون العملية التواصلية مفتوحة بمحتواها زماناً ومكاناً، بحسب أسباب النزول.

المبحث الرابع

الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الكلامية والفلسفية

أولاً- الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الكلامية:

كان لانتشار حركة الترجمة للنصوص اليونانية وغيرها في مختلف العلوم الأثر الكبير في طريقة التفكير والكتابة، وتشير الكتابات الإسلامية إلى أنّ انتشار هذه الحركة قد بدأ في العصر العباسي (١٣٢-٦٥٦هـ) ولاسيما في عهد المنصور (١٣٦-١٥٨هـ) وهارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ)، ويشير البعض إلى أنّ حركة الترجمة بدأت أقدم من ذلك مع بدايات الدولة الأموية (٤٠-١٣٢هـ)^(١).

وكان من تأثير هذه الفلسفات الدخيلة على الإسلام أنّها وسعت مدارك العقل الإسلامي وأضافت لمعارفه العديد من العلوم والثقافات الغربية عن الجسد الثقافي المألوف سابقاً، ولاسيما مع محاولة مترجميها المسلمين تطويعها لتناسب المتبنيات الإسلامية وثوابت العقيدة^(٢).

ونتيجة لاحتكاك المسلمين بالثقافات الفكرية المختلفة، وفي سبيل الدفاع عن العقيدة الإسلامية، أصبح النصّ القرآنيّ وحده غير كافٍ، ولذا كان من المحتم الاستعانة بأدوات خارج النصّ القرآنيّ؛ ممّا أدى إلى نشوء علم الكلام في بداية القرن الثاني للهجرة على أيدي المعتزلة^(٣)، وإنّ كانت المشكلة الدينية قد ظهرت قبل ذلك بنصف قرن من الزمان، حينما

(١) ينظر: علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ٥.

(٢) ينظر: محمّد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ٣٧-٤٠.

(٣) وهم فرقة إسلامية ظهرت ظهوراً واضحاً في بداية القرن الثاني الهجري وقد آمنوا بأصول خمسة واعتبروا من لم يؤمن بهذه الأصول، أو بواحد منها ليس من المعتزلة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ينظر: زهدي، المعتزلة، ١-٢.

وقع الجدل حول مصير (مرتكب الكبيرة) ومفهوم (القدر)، مما يمكن عدّه إرهاباً مبكراً لعلم الكلام^(١).

ويعرف علم الكلام على أنّه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المعترضين في الاعتقادات^(٢).

يمكن القول بأنّه لا غنى لعلم الكلام عن الفلسفة، من أجل تجديد يعيد العلاقة بين العقل والنصّ، أو بين الفلسفة والدين، تلك العلاقة التي تؤدي الدور في تجديد علم الكلام بالصورة التي تمكنه من الدفاع عن الدين الإسلاميّ، في ضوء التحديات الجديدة التي تواجهه عقيدة وشريعة ونظاماً وتاريخاً ورموزاً، وفي الوقت نفسه تتجاوز تفكير الفلاسفة الذي لايزال يميز جزءاً كبيراً من الخطاب الإسلاميّ^(٣).

وعلم الكلام والفلسفة كلاهما، حاولا الولوج إلى ظاهرة الوحي من خلال الأسس العقلية والبراهين الخاصة بهما، على خلاف منحى البحث التفسيري والتاريخي الذي اعتمد على الرواية والنقل، وغالباً ما انصبّ اهتمام علم الكلام والفلسفة على مسألتين أساسيتين وهما: طبيعة وماهية الكلام الإلهي من حيث قدّمه وحدوثه، وطبيعة وماهية النبوة والوحي، وسنحاول تقصي ذلك بشكل موجز، وبقدر تعلقها بموضوع البحث، وإلا فهي بحاجة لدراسة مستقلة وموسعة في بابها.

١ _ الكلام الإلهي ومسألة خلق القرآن:

تُعَدّ مسألة قِدَم القرآن وحدوثه (مسألة خلق القرآن) من المسائل التي شغلت دوائر الفكر الإسلامي ومذاهبه لعقود طويلة، ولاسيما مع صعود نجم التيارات الكلامية والمذاهب،

(١) ينظر: عباس محمّد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة، ١١.

(٢) ينظر: بن خلدون، تاريخ، ٤٥٨/١.

(٣) ينظر: زبيدة الطيب، علاقة الفلسفة بعلم الكلام، مجلة المعيار، عدد ٤١، ٢٩٤، ٢٠١٦.

حتى غدت بحد ذاتها مرحلة تاريخية تأسيسية لمنطلقات فكرية جديدة على الساحة الإسلامية في العصر العباسي الأول، وعلى نحو الإجمال يمكن التمييز بين موقفين فكريين أساسيين حيال الكلام الإلهي وطبيعة خلق القرآن وحدثه، ففي الوقت الذي ذهب الأشاعرة^(١) والحنابلة^(٢) وغيرهم إلى أن الكلام الإلهي صفة، له فهو قديم بقدمه^(٣)، ذهب المعتزلة والإمامية إلى أن الكلام الإلهي صفة له تعالى، لكنه ليس من صفات الله الذاتية كالعلم والقدرة، إنما هو من الصفات الإضافية لله (عز وجل) كالخلق والرزق، لأنه تعالى يخلق الكلام في شجرة، أو لسان جبرائيل (عليه السلام)، كما يخلق سائر الكائنات^(٤).

وفصل العلامة الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ) هذه المسألة بعبارة موجزة فقال: ((إن القرآن الكريم إذا أريد به هذه الآيات التي نتلوها بما أنها كلام دالّ على معاني ذهنية نظير سائر الكلام ليس بحسب الحقيقة لا حادثاً ولا قديماً، نعم هو متصف بالحدوث بحدوث الأصوات التي هي معنونة بعنوان الكلام والقرآن، وإن أريد به ما في علم الله تعالى من معانيها الحقّة كان كعلمه تعالى بكل شيء حقّ، قديماً بقدمه، فالقرآن قديم، أي أن علم الله تعالى به قديم، إلا أنه محدث خلقاً))^(٥)، إذن فالقرآن عند الطباطبائي من حيث قدمه أو حدوثه تابع لسنة

(١) الأشاعرة هم فرقة من الفرق الكلامية الإسلامية ومؤسسها هو أبو موسى الأشعري أسسها بعد ارتداده عن المعتزلة حول مسألة الصلاح والأصلح والاستدلال العقلي والاستعانة بالعقل على دعم الرأي حول الحديث. ينظر: علي عبد الفتاح، الفرق الكلامية الإسلامية، ٢٦٨-٢٧٠.

(٢) يرجع أتباع هذا المذهب إلى أحمد بن حنبل (٢٤١ هـ) وأنه كان يلجأ إلى مصادر الاستنباط كالقياس والمصالح المرسلة وغيرها عند عدم وجود آية أو رواية أو رأي ثابت عن الصحابة، ويعتبر الفقه الحنبلي من أكثر المذاهب أخذاً بظواهر الأحاديث وأقوال الصحابة، ويعدّ النموذج البارز للتوجه الحديثي في الفقه السنّي. ينظر: الشاهرودي، موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، ١/١٤٠.

(٣) ينظر: الجاحظ، رسائل، ٣٢؛ القاضي عبد الجبار، شرح الاصول الخمسة، ٢٥٩؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ١/١٠٦؛ النشار، نشأة الفكر، ٢٧٠-٢٧٥.

(٤) ينظر: الشريف المرتضى، شرح جمل العلم، ٦٩؛ البروسوي: روح البيان، ١٠/٧٣.

(٥) الميزان، ١٤/٢٤٩.

وجوده، فالقرآن محدث من حيث أنه هو هذه الأصوات والحروف المكونة للآيات، وهو قديم من حيث أنه في علمه تعالى كما يعلم تعالى جميع الأشياء الحادث منها والقديم^(١).

وذهب المعتزلة والإمامية إلى أن الله (ﷻ) محتجب عن الرؤية، وإنما يخلق الكلام في محل ما، كما خلق كلاماً لموسى في الشجرة^(٢)، أي أن الله (ﷻ) يفعل كلاماً في جسم محتجب عن المُكلم، غير معلوم له على سبيل التفصيل، فيسمع المخاطب الكلام، ولا يعرف محله، فيقال هذا مكلم من وراء حجاب^(٣).

٢_ الوحي وطبيعة الإيحاء في القراءة الكلامية:

تبتنى القراءة الكلامية لطبيعة الوحي على أن الموحى إليه لا يمثل في الوحي الكلامي سوى آلة لضبط الصوت الواصل إليه، وانسجماً مع هذا المبنى فإنّ الوحي في القراءة الكلامية يمثل عملية نزولية، فالنبي يظل حيث هو، في حين أن الله أو الملك ينزلان بالوحي عليه، وهذا ما سنرى أنه على عكس النظرية الفلسفية والعرفانية التي تركز على فعل الصعود والارتقاء من النبي^(٤).

وعليه فإنّ القراءة الكلامية تذهب إلى أنه ((لا دليل على كون الوحي والإلهام باتصال النفس بعالم اللوح المحفوظ، أو بعالم المحو والإثبات، فإنه قد كان بنزول الأمين جبرائيل))^(٥).

وإذن فالمتكلم لا يعتبر ضرورياً وقهرياً أنّ في النبي، قبل اختياره للنبوة في علم الله الأزلي، أي صفة خاصة تميزه عن غيره، بمعنى أنه لا يمانع وجود الصفة، لكنه لا يعتبر

(١) ينظر: الأعرجي، الوحي ودلالاته في القرآن الكريم، ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) ينظر: القاضي عبد الجبار، المغني، ٣/٧.

(٣) ينظر: الشريف المرتضى، الأمالي، ٢/٢٠٥.

(٤) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٢١-٢٢.

(٥) الخراساني، كفاية الأصول مع حواشي المشكيني، ٤٦٠/٢.

أنّ ذلك محور اختياره للنبوّة ومبرراً لهذا الاختيار، في حين يركّز العارف والفيلسوف على أنّ ما جعل النبي نبياً هو صفة خاصّة فيه، ترتبط برقيه وتعالیه^(١).

إنّ مفهوم النظرية الكلامية يدور حول (الاصطفاء)، في حين أنّ النظرية العرفانية والفلسفية تدور حول (كمال نفس النبي والترقي، وقوة المتخيّل)، وهذا ما نلاحظه في عبارة الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) متابعاً المحقّق الإيجي (ت ٧٥٦هـ): ((ولا يشترط فيه، أي في الإرسال، شرط من الأغراض والأحوال المكتسبة بالرياضيات، والمجاهدات في الخلوات، والانقطاعات، ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر، وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء، بلّ الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده، فالنبوّة رحمة وموهبة متعلّقة بمشيئته فقط، وهو أعلم حيث يجعل رسالته))^(٢).

وعلى هذا فإنّ الفيلسوف يرى أنّ النبيّ قبل وصوله لمرتبة النبوّة يجب أنّ يمر بمرحلة وجودية عالية، فالنظرية الفلسفية بهذا قد هيأت الأرضية لولادة مجموعة من صفات العلم والعصمة وغير ذلك، وهذا على خلاف رؤية المتكلم، الذي يرى أنّ هذه الصفات تكون هبة من الله تعالى قبل وبعد النبوّة^(٣).

لذا يرى المتكلم أنّ الوحي، عملية نزوليّة تنقل من خلالها الأفعال الكلامية لنقل المعرفة إلى النبيّ، وبهذا الصدد قال الشيخ المفيد (٤١٣هـ): ((فأمّا الوحي من الله تعالى إلى نبيه (ﷺ)، فقد كان تارة بإسماعه الكلام من غير واسطة، وتارة بإسماعه الكلام على ألسن الملائكة))^(٤).

(١) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٢٣.

(٢) الإيجي: المواقف، ٣/٣٣٢؛ الجرجاني، شرح المواقف، ٨/٢١٨.

(٣) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٢٣.

(٤) تصحيح الاعتقادات الإمامية، ١٢٢.

والواقع أنّ رؤية المتكلمين قديماً وحديثاً تعتبر أنّ الوحي ظاهرة غامضة، لا تتكرر كثيراً، حتّى يمكننا رصدها ودراستها، ومن ثمّ فهي أشبه بالأمر الذي علينا التسليم به، كما بين ذلك الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في التهافت^(١).

إلا أنّ هناك إشكالات مطروحة على القراءة الكلاميّة، أهمّها أنّها لا تفسر مختلف أنماط الوحي الذي جاءت به النصوص الدينيّة والقرآنيّة، ومنها الوحي إلى الحواريين، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أُوحِيَ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(٢)، والوحي للنحل، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^(٣)، والوحي إلى أم موسى، قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾^(٤)؛ لأنّ المعروف عن الرئيّة الكلاميّة أنّها تعتمد مفهوم الاصطفاء كما أسلفنا.

فهل كان الحواريون، والنحل، وأمّ موسى، مصطفىين أم ماذا؟ مع الالتفات إلى أنّ أمّ موسى والحواريين لم يسمعوا أصواتاً، وهو المستوى الذي حدّده النصّ القرآنيّ في تلقي البشر للوحي، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِلَا إِلَهٍ إِلَّا أَنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾^(٥).

ثانياً_ الوحي وطبيعة الإيحاء في القراءة الفلسفيّة:

على الرغم من أنّ الفلسفة حاولت أنّ تتخذ منهجاً عقلياً بحثاً في تناولها للأشياء، وأنّ تنطلق من منطلقات تبتعد فيها عن تأثير المواقف المسبقة، باعتماد البحث الفكريّ في المسائل، إلا أنّها كانت على الدوام تحمل هاجس المفاهيم العقائديّة، للمسائل التي تعالجها،

(١) ينظر: الغزالي، تهافت الفلاسفة، ٢١٥.

(٢) المائدة، ١١١.

(٣) النحل، ٦٨.

(٤) القصص، ٧.

(٥) الشورى، ٥١.

فالفلسفة الإسلامية حاولت على الدوام التوافق مع الدين، وسعت غالباً إلى إثبات عدم مخالفتها للعقل، ولذا فهي وليدة البيئة التي نشأت فيها، والظروف التي أحاطت بها، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية^(١).

وبما أنّ الفلسفة تركز على الجانب العقليّ في اكتساب المعرفة وأنماط التفكير، فإنّها تركز أيضاً على الجانب العقليّ في تفسير قضية الوحي، فعندما يحاول الفارابي (٢٦٠-٣٣٩هـ) مقارنة الدين مع العقل، عبر خلع لقب (الروح القدس) و(الروح الأمين) على العقل الفعّال، وكأنّه يريد أن يقول: بأنّ ما تعرفه الأديان باسم (جبرائيل)، هو (العقل الفعّال) عينه في الفلسفة، وهو ما صار متداولاً بعده بالفعل، إذ قال: ((والعقل الفعّال هو الذي ينبغي أن يقال: أنّه الروح الأمين وروح القدس، ويسمى بأشباه هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت وأشباه ذلك من الأسماء))^(٢).

وبذلك فإنّ النظام الفلسفيّ قد قسم النفس الإنسانية إلى ثلاث قوى، هي:

- ١_ القوة الحسيّة: التي تتعامل فيها مع المحسوسات بأعيانها.
- ٢_ القوة المتخيّلة: التي تتعامل فيها مع صور الأشياء الجزئية.
- ٣_ القوة العاقلة: التي تدرك فيها الكليات وتتصل بالمجردات^(٣).

كما أنّ النظام الفلسفيّ لا يؤمن بالعلاقة بين القوة العاقلة والحاسة المباشرة؛ بل يرى بينهما وسائط، وأنّ القوة المتخيّلة هي التي تلعب هذا الدور كوسيط بين الحسّ والعقل، بتجريد الصور، ومن ثم تنظيمها وخلق فاعليّة رهيبة فيها، والنبّي هو الذي يمتلك أعلى مستوى في هذه القوى الثلاث معاً، فهو بذلك له القدرة على التصرف في الأشياء بما يُظهر

(١) ينظر: ابراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية، ١٥.

(٢) السياسة المدنية، ٢٢-٢٣.

(٣) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٣٤.

المعجزات؛ لأنّ قوته الحسيّة قد بلغت أوجها؛ وهو لهذا يمكنه أن يرى صور الأشياء في الماضي والحاضر والمستقبل؛ لأنّ قوة المتخيّلة عنده بلغت أوجها، فاتصل بالعقل الفعّال، بسبب كمال قوته العاقلة، واتحادها مع العقل الفعّال^(١).

وعلى هذا الأساس فالوحي عند الفارابيّ هو تلقي الحقائق من العقل الفعّال بتوسط العقل المستفاد، وبحسب تعبيره هو إفاضة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأنّ يتوسط بينهما العقل المستفاد^(٢).

وقسم الفارابيّ الوحي من حيث التلقي إلى قسمين هما:

ـ **القسم الاول:** الوحي الذي تتعدّم فيه الوساطة بتمثّل المَلَك بشراً أو بسماع الصوت.

إذ هذا النوع من الوحي هو لوح من مرآة الملك للروح الإنسانيّ بلا واسطة، ذلك هو الكلام الحقيقي^(٣)، بمعنى أنّ الكلام المنقوش في اللوح هو الكلام الذي يوحى به الحقيقيّ، لا على سبيل توسط الملك من خلال ظهوره بصورته الحقيقيّة أو البشريّة ولا بسماع صوته، إنّما تصوير ما يتضمّن باطن المُخاطَب في باطن المُخاطَب يصير نفسه، ((فكان باطن المخاطب (الملك) من باطن المخاطب (الروح الإنسانية) بباطنه، كما يمس الخاتم الشمع فيجعله مثله))^(٤).

ـ **القسم الثاني:** هو الوحي بواسطة، ويكون في حالة عجز المُخاطَب (الملك) عن مس باطن المخاطَب (النفس الإنسانية)، (اتخذ بين الباطنين سفيراً من الظاهرين، فكلم بالصوت، أو كتب، أو بالإشارة)^(٥).

(١) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٣٥.

(٢) ينظر: الفارابي، السياسة المدنية، ٨٩.

(٣) ينظر: الفارابي، فصوص الحكم، ٧٣.

(٤) ينظر: الفارابي، فصوص الحكم، ٨٨.

(٥) ينظر: الفارابي، فصوص الحكم، ٨٨.

وبلوغ الإنسان قدرة الاطلاع على الغيب بالاعتماد على المتخيلة وقوة إدراكها، هي أكمل المراتب التي يمكن أن يبلغها الانسان، وهي مختصة بالأنبياء وحدهم، بحسب الفارابي الذي قسم مراتب العقل الإنساني إلى:

١_ **العقل بالقوة:** وهو ما يسميه أيضاً بالعقل المادي، أو العقل الهولاني أو الهولي، الذي يعني القابلية على الإدراك قبل التعلم كما في معرفة الأطفال للجوع والحاجة إلى للألم، وغير ذلك من المدركات البديهية، التي يعرفها العقل بما هو عقل دون الحاجة لتعلمها، فالإنسان له القابلية على إدراك المعقولات، من خلال هذه الطاقة الموجودة فيه، والتي تسمى العقل بالقوة، رغم أنه من الممكن أن لا يكون قد حصل على تعلم أي شيء بعد.

٢_ **العقل بالملكة:** وهو حصول العقل الهولاني على المعقولات الأولى، والحقائق الأولية التي من خلالها سوف يقوم بمراكمة حقائق جديدة، أي ما كان من نوع البديهيات والمدركات الأولية، يحدث تحولاً من العقل المادي إلى العقل بالملكة.

٣_ **العقل بالفعل:** وهي المرحلة التي يدرك فيها الإنسان حقائق إضافية، من خلال التعليم.

٤_ **العقل المستفاد:** وهو أرقى مراحل العقل الإنساني، إذ يمتلك القدرة على إدراك المعقولات المجردة والصور المفارقة، وهي المرحلة التي يبلغها الأنبياء^(١).

فالقوة المتخيلة عند النبي (ﷺ) بلغت أوجها وكمالها العالي، وهو عبر هذه القوة يتصل ويرتبط بالعقل الفعال (الملاك أو الوحي جبرائيل)، وليس عبر التحليل النظري، والتفكير والتأمل الذهني، والدراسة في الكتب، والتتلمذ عند الأساتذة، أو عبر التربية الآتية من مربى آخر، كما هي الحال مع الفلاسفة العرفاء، ولقوة

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ١٢٠؛ حب الله، مدخل إلى الوحي، ٣٥-٣٦.

المتخيّلة عند النبي وكمالها يرى مالا يراه غيره من أمور المستقبل والماضي والحاضر، وتظهر له الأشياء بصورها دون المادّة، وتتجلى له الأمور في المنام واليقظة بأشكال متشابهة^(١).

لكن التخيل عند الفلاسفة لا يعني عدم الواقع، كما نفهمه نحن على أنّه وهم، أو شيء غير واقعي وإنّما المقصود به انكشاف الواقع عبر قوة قدرة النفوذ إلى حقيقته وفهمه، فثمة وصلة رمزيّة بينه وبين الواقع، فالمعقولات موصولة بالرموز والصور، والأنبياء يملكون القدرة على فهم الرسائل المجردة وإيصالها؛ لأنّ المتخيّلة تنزل المعقولات إلى المستوى الرمزيّ، الأمر الذي يسهل عملية نقل النبي الرسائل إلى عامة الناس، وهي ما تميز النبي عن الفيلسوف.

أي أنّ قوة المتخيّلة عند النبي قد اكتملت غاية الكمال، بحيث تصبح مُعدة للتلقّي من العقل الفعال، الذي يلقي إليها وإلى القوة العاقلة الفيض الإلهي، كما أنّ استكمال قوى النبي النظرية والعملية والمتخيّلة على هذا الوجه تجعله نبياً مخبراً بمّا هو كائن ومنذراً بمّا سيكون^(٢).

وذهب ابن سينا (٣٧٠-٤٢٧هـ) إلى أنّ جوهر النبوة يعتمد على فكرة الحدس، والحدس أنّ يتمثل الحد الأوسط في الذهن دفعة واحدة، إمّا عقيب طلب وشوق من غير حركة، وإمّا اشتياق وحركة، وللإنسان فيه مراتب، فمنهم غبي لا تعود عليه الفكرة بزيادة، ومنهم من له فطانة إلى حدٍّ ما ويستمتع بالفكر، ومنهم من هو أثقف من ذلك، وله إصابة في المعقولات بالحدس، وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع، بل ربما قلّت وربما كثرت^(٣).

(١) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٣٧.

(٢) ينظر: محسن الأمين، أعيان الشيعة، ١٠٩/٩.

(٣) ينظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ٢٤٤.

وأفضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث وهي: أن يسمع كلام الله تعالى، ويرى ملائكته وقد تحولت له على صورة يراها، وأن هذا الذي يوحى إليه تتشبح الملائكة له، ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي، وهذا هو الموحى إليه^(١).

وعليه فابن سينا يتبنى أن قوة الحدس عند النبي أقوى من غيره، وأنه لا يطوي المسارات العقلانية والمعرفية كسائر البشر ليتجاوزهم في النهاية، ويتحد بالعقل الفعال (الوحي)، بل هو بسبب قوة الحدس الهائلة التي عنده تكون له قفزة تحقق له الغرض عينه، ومن ثم فنقطة تمايز الفيلسوف عن النبي عند الفارابي ترتبط بالقوة المتخيلة، بينما هي عند ابن سينا ترتبط بقوة الحدس، أو بالقوة القدسية، بوصفها أعلى مراتب الحدس^(٢).

ويمكن أن نلخص فكرة ابن سينا على النحو التالي:

- ١_ إنَّ النفس إذا صفت صفاء شديداً كان لها الاتصال بالعقل الفعال، حتّى يفيض عليها بالعلوم، فهذه النفوس الشريفة يحصل لبعضها قوة الروح القدسية^(٣). أي إنَّ النفس من خلال هذا الاتصال تستغني غالباً عن التفكير والتعلم وتتلقى من العقل الفعال.
- ٢_ أنَّ النفس تعقل بذاتها وليس بآلاتها، ولأنَّها استفادت من الاتصال بالعقل الفعال فلا يضرها فقدان الآلات. وهذه القوة هي إمّا ثابتة، وإمّا في طريق النمو والازدياد^(٤).
- ٣_ إنَّ بعض النفوس يقوى بقوة بحيث لا تشغله الحواس، ولا يتبع بالقوة للنظر إلى عالم العقل والحس جميعاً، فينفرد للنظر إلى عالم العقل وحده، وينشغل عن الحس، فيطلع

(١) ينظر: ابن سينا، الشفاء الإلهيات، ٤٣٥/٢-٤٣٦.

(٢) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٤٥.

(٣) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٧٣/٣.

(٤) ينظر: بن سينا، الاشارات والتبهيّات، ٦٧٤.

له بعض الأمور كالبرق الخاطف، ويبقى المتصور المدرك في الحافظة بعينه، ومن هذا الحال يكون الغيب المتلقى على مرتبتين^(١): فإذا بقي المتصور مدرك في الحافظة بعينه دون تغيير أو تصرف، كان وحيًا صريحًا، وإذا وقع في المتخيلة واشتغل بطبيعة المحاكاة كان ذلك مفتقرًا إلى التأويل^(٢).

صفوة القول أنّ النبيّ عند ابن سينا يملك شدة صفاء ونقاء تخوله الاتصال بالعقل الفعال، بينما الفيلسوف يحتاج إلى ممارسة رياضة عقلية للتقدم في المسير، وهذا كله يفضي إلى أنّ حصول النبي على العلوم من العقل الفعال بطريقة أشبه بالدفعية، بينما الفلاسفة وسائر الناس يحصلون عليها بطريقة تدريجية. والمسيرة الصعودية للنبي هي بنظر الفارابي تدريجية، بينما عند ابن سينا فهي حدسية وقوة القدسية دفعية، الأمر الذي يقرب فكرة ابن سينا من فكرة الموهبة والعطية، لذا بدأ لاحقاً بعض الفلاسفة بالاستعانة بالروايات الحديثية لتأكيد فكرة الاكتساب، منها قول النبي (ﷺ): ((ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، ولا بعث الله نبياً ولا رسولاً حتى يستكمل العقل، ويكون عقله أفضل من جميع العقول))^(٣).

كما أنّ ابن سينا يوافق على القوة المتخيلة ودورها النبويّ، لكنه لا يربطها بالعقل الفعال، بل يظهر منه أحياناً ربطها بنفوس الأجرام السماوية، بينما يربطها الفارابي بالعقل الفعال، يضاف إلى ذلك أنّ العقل المستفاد هو جوهر الاتصال بالعقل الفعال ومكون رحلة النبوة عند الفارابي، بينما العقل بالملكة هو المحور عند ابن سينا بإقحامه مقولة الحدس^(٤).

(١) ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ٢/٢٢٩.

(٢) ينظر: الأعرجي، الوحي ودلالاته، ٢٤٩.

(٣) الكليني، الكافي، ١٢/١-١٣.

(٤) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٤٥.

على أنّ ما يؤخذ على الرؤية الفلسفية في تفسيرها لظاهرة النبوة والوحي أنّها تتجاوز الصور التي نقلت إلينا من قبل النصوص التراثية الدينية، سواء من القرآن أو السنة، لاسيّما التجسّدات المادية الموهلة لرؤية الملك، وظهوره في الصورة بشرية، وصوت صلصة الجرس، وسماع الأصوات، وكأنّها تريد صياغة الحدث بمعزل عمّا دبجته الرواية حوله، وهو إن دلّ على شيء فإنّما يدل على رفض هذا المروي جملة وتفصيلاً، فلم تظهر انعكاسات تلك المرويات في القراءات الفلسفية.

ولذا يذهب ناصر مكارم الشيرازي (ت ١٣٤٢هـ) إلى أنّ القرآن والسنة يقومان بعرض الوحي على أنّه اتصال مع الله (ﷻ)، لا إلى ما ذهب إليه الفلاسفة من ارتباطه بالعقل، والحواس، وقوة الخيال، فقال: ((ومن الاشكالات على هذا هو تصنيف النبي في قائمة الفلاسفة والنوابغ، بعقل وروح أقوى، في حين إنّنا نعلم أنّ طريق الوحي مغاير تماماً لطريق الإدراكات العقلية، فهذه المجموعة من الفلاسفة أساءت لأساس الوحي والنبوة دون قصد، ولأنّهم لم يلموا بالحقيقة، سلكوا طريق الخيال والأسطورة))^(١).

يضاف إلى ذلك الإشكالية التي سبق وأن سجلت على المتكلمين فهي تواجه الفلاسفة أيضاً، إلا وهي إشكالية عدم استيعاب الرؤية الفلسفية للوحي لمختلف مظاهر الإحياء، فعلى سبيل المثال، النفث في الروح، على الرغم من تفسير (ابن سينا) له، فهو لم يقم له دليلاً بالرغم من محاولته ربطه بالحدس على عكس الفارابي، إذ تبدو فكرة المتخيّل غير قادرة على تفسيره؛ إذ من الواضح أنّه لا يمت للمشاهدات السمعية والبصرية والتصويرية بصلة؛ من حيث إنّ النفث في الروح هو نوع من الإلقاء في القلب والروح، دون أنّ يحس الإنسان بأنّه يتعامل مع شيء، أو أنّ أحداً يخبره بمضمون هذا الإلقاء، وكذلك الحال في لقاء

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ٥٨٤/١٥.

الملائكة بإبراهيم (عليه السلام) حيث أراد تقديم الطعام لهم ثم خاف منهم^(١)، فكيف يمكن أن تكون المتخيلة هي التي صنعت الصور ثم أن النبي خاف من الصورة نفسها؟

وكان العلامة المجلسي (ت ١١١١ هـ) قد انتقد الفلاسفة هنا من زاوية دينية، فأنكر عليهم وجود (جوهر مجرد قديم) لا تعلق له بالمادة ذاتاً ولا فعلاً؛ إذ لا يظهر من الأخبار وجود مجرد سوى الله تعالى، وكذلك فكرة العقل الفعال ونسبته إلى النفس كنسبة النفس إلى البدن، فكما أن النفس صورة للبدن، والبدن مادتها، فكذلك العقل صورة للنفس، والنفس مادته، وهو مشرف عليها، وعلومها مقتبسة منه، ويكمل هذا الارتباط إلى حد تطالع العلوم فيه وتتصل به، وليس لهم على هذه الأمور دليل، إلا موهات وشبهات، أو خيالات غريبة زينوها بلطائف العبارات^(٢).

فضلاً عن ذلك ((إن عملية الربط بين الملائكة والعقول والنفوس الفلكية، وغير ذلك، وأن العقل الفعال هو جبرائيل (عليه السلام)، كله من الأمور التي لم يقر عليها هؤلاء الفلاسفة دليلاً برهانياً ولا دينياً، وإنما هي محاولات تركيب وتلفيق لا غير، بل هم في كثير من الأحيان لا يقيمون سوى تصوير منسجم لفكرتهم دون أدلة قاطعة))^(٣).

والسؤال هنا هل ما يراه النبي بحواسه، هو واقع عيني أم صنيع ذاتي يحاكي به الحقائق المعقولة، من خلال الارتباط بالعقل الفعال؛ نتيجة قوة المتخيلة عنده، من خلال تلبيس الحقائق لباس الرمز والصورية؟ وهل التمثلات التي تظهر أمام النبي هي نوع من الأنفسي الداخلي للنبي، أو الآفاقي القائم في الوجود الخارجي^(٤).

(١) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ٤٨.

(٢) ينظر: المجلسي، بحار الأنوار، ١/١٠١.

(٣) حب الله، مدخل إلى الوحي، ٤٩.

(٤) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ٤٩.

إذ إنّ الفارابيّ يقرر بأنّ الوحي هو إفاضة (العقل الفعال) على (العقل المنفعل) بتوسط (العقل المستفاد)، ثم ولقوة قدرة المتخيلة عنده أو القدسيّة (أي عند النبيّ) تضي على الحقائق أو العقل الفعال ثوباً رمزياً وتصويرياً، وفي هذه الحال فالصور والرموز والأصوات المسموعة ليس لها وجود خارجي كما حكاها النبي (ﷺ)، إنّما هي صنيعة المتخيلة لتفوقها^(١).

وهذا ما يدخل الفارابيّ في أزمة بين المتخيل والواقع في تحديد موقع اللفظ من الوحي، ففي هذه الحال نكون قد ركبنا الوحي من جزأين: الجزء الحقيقيّ، وهو الاستزادة من العقل الفعال عبر القوة العاقلة، والجزء غير الواقعيّ وهو المشهد الذي يراه النبي بعينه أو يسمعه، وهنا يبدو السؤال عن موقع اللفظ من الوحي معقداً؛ إذ الألفاظ القرآنيّة على سبيل المثال هي الجزء الحقيقيّ أو الجزء المصطنع؟ وعليه فإنّ الصورة الفلسفيّة هنا غير واضحة، فإذا قلنا أنّها تقع في الجزء الحقيقيّ فيلزمنا تفسير ظهور اللغة البشريّة في فضاء الاتصال بالعقل الفعال، كيف تم ذلك؟ وهل يرتبط العقل الفعال بالعقول الإنسانيّة عبر نظام اللغة؟ وإذا وضعناها في الجزء غير الحقيقيّ، عنى ذلك أنّ الألفاظ صنيعة نبويّة، وبهذه النظريّة يكون الفلاسفة قد أنتجوا بكل بساطة فكرة بشريّة الألفاظ القرآنية، بل أنّ مختلف مظاهر الوحي المعروفة سوف تكون وقائع نفسيّة داخل نفس النبي، وليس لها وجود خارجيّ أصلاً^(٢).

وهذا هو بالفعل ما أتهمت الفلسفة بالوقوع فيه، إذ أنّ الفلسفة بإنكارها لعالم المثال قد نسفت واقعيّة الصور والمشاهد التصويريّة التي نسجت في المتخيلة، فإذا لم يكن المشهد مادياً فلا بد أنّ يكون صنعاً نبوياً رمزياً، يحاكي الفكرة الواصلة من العقل الفعال، وهذا ما نفهمه من نقد (الملا صدرا) لبعض الفلاسفة، إذ أشار إلى أنّ ((هذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صورة خياليّة لا وجود لها في خارج الذهن والتخيل، كما يقوله من لاحظ

(١) ينظر: الفارابي، السايسة المدنيّة، ٨٩.

(٢) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٥٠.

له من علم الباطن، ولا قدم له من أسرار الوحي والكتاب، كبعض أتباع الفلاسفة، معاذاً لله من هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الإنزال والتنزيل^(١).

أمّا إذا قلنا أنّ النبي يتلقى المعقولات والحقائق من العقل الفعال، وتقوم المتخيلة بفعالها، وبسبب هذه القوة وقدرتها تفرض على الحواس رؤية الصور أمامها، فتقوم الحواس بإرسال الصور إلى الحس المشترك الذي ينقلها للعقل، وفي الحقيقة هنا يرى النبي أمامه أشياء بالفعل فهو بالحقيقة قد واجه شيئاً ما بحواسه، ولكن السؤال هنا يكمن في أنّ خضوع الحواس لسلطة المتخيلة، هل هو نتيجة عن واقعية الصورة المنعكسة في البصر والسمع فتخلق المتخيلة الصور وتصبح حقيقة قائمة تتلقاها الحواس، أو إنّهُ ليس هنالك مخلوق أصلاً بل هو تأثير المتخيلة في عملية ضبابية، تؤدي إلى رؤية أشياء، تماماً كما هو فعل الساحر مع العيون؟^(٢).

أمّا إذا قلنا أنّ المتخيلة تتصل بالعقل الفعال، فيخلق هو لها صوراً ويحاكيها من خلالها، فالسؤال المفترض هل إنّ هذه الصورة مادية أم لا؟ فإذا لم تكن هذه الصور مادية، فلا يمكن فهم رؤية الحواس لها، خاصّة مع رفض الفلاسفة عالم المثال، وإذا كانت مادية فهذا يعني أنّ العقل الفعال خلق كائنات ظهرت أمام النبي، لا أنّ العقل الفعال نفسه أو الملائكة تمثلت صورياً، بل تحولت حقيقة لكائنات مادية، فضلاً عن أنّ هذا ليس اتصالاً بالمتخيلة، بل هو ظهور في عالم المادّة والحس، بل يلزم منه أنّ الوحي وحيان، وحي في عالم علويّ، وآخر في عالم ماديّ يشابه طريقة المتكلمين^(٣).

(١) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية، ٢٥/٣-٢٦.

(٢) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٥١.

(٣) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٥١.

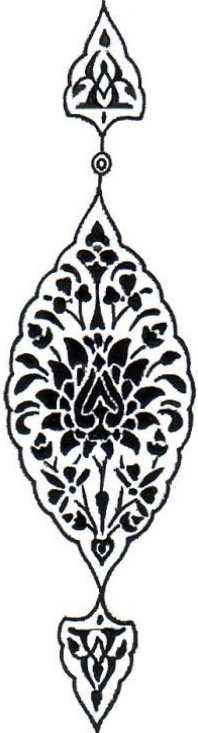
الفصل الثالث

انعكاس صورة المتخيل في القراءة الحداثيّة لظاهرة

الوحي وطبيعة الإحياء

المبحث الأول: القراءة الاستشراقية والنقد المنهجيّ

المبحث الثاني: الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الحداثيّة الإسلاميّة



المبحث الاول

القراءة الاستشراقية والنقد المنهجي

تعود العلاقة وبداية الصلة الثقافية بين الشرق والغرب، أو ما يمكن أن تُسميه (الاستشراق)، وبداية دراسة الغربيين للغات الشرق وثقافته وظروفه وأحواله العامة لمراحل متقدّمة، وهي علاقة اتسمت غالباً بمنحى الصراع الدينيّ، وتمدد الهوية الجغرافيّة والثقافيّة لكل من الجانبين، ولا تزال التحديات قائمة على الرغم من أن صوت الإسلام السياسيّ قد خبا بعد سقوط الدولة الإسلاميّة وانتهاء عصر الخلافة والفتوحات، وتراجع التمدد الجغرافي للمجال الإسلامي^(١).

ولكن على المستوى الدينيّ والثقافيّ ما يزال القرآن الكريم يطرح التحدي على امتداد العصور على أنّه من عند الله (ﷻ) ووحيه وأنّه لا يمكن الإتيان بآية من مثله، ولذا قال المستشرق الفرنسيّ (ريجيس بلاشير = Regis Blachere)^(٢) : ((قلما وجدنا بين الكتب الدينيّة الشرقيّة كتاباً بلبل بقراءته دأبنا الفكريّ أكثر مما فعله القرآن، فإنّا معاشر الاختصاصيين في الإسلاميات، حتّى ولو بذلنا جهداً وافراً لبعث الجو الذي نمت فيه دعوة محمّد، نكتشف تنافراً يتعذر دفعه بين هذا الجو وبين الشكل الذي اتخذته المصحف، فأمام هذا النصّ الشائك بصعوباته، الكثير الغموض، والمدهش بأسلوبه الإيجازي، الذي يغلب عليه التلميح، نتوقف ملتَمسين الفكرة الرئيسيّة التي تصل فيما بينهما بمنطق كامل قصصياً،

(١) ينظر: الكعبي، الوحي والنبوة في محيطها التاريخي عرض لمقولات الاستشراق الكلاسيكي والمعاصر، مجلة أوروک، عدد ٣، ج ١، مجلد ١٥، ١٩٩٧.

(٢) ولد في مون روج قرب باريس عام (١٩٠٠م)، درس الثانويّة في الدار البيضاء، وتخرج من كلية الآداب بالجزائر، عمل استاذاً في معهد مولاي يوسف بالرباط، وشغل مناصب كثيرة، منها محاضراً في سوربون، له مؤلفات كثيرة منها: ترجمة القرآن، وتاريخ الأدب العربي، توفي عام (١٩٧٣م). ينظر: البدويّ، موسوعة المستشرقون، ١٢٧.

وشروحات يصعب الكشف عن ترابطها، وبالنسبة للقارئ غير المطلع على اللغة العربيّة فربما أدت به اتصالاته الأولى بالقرآن، إلى أنّ يجاوز حد الخيبة، وينتهي إلى أشدّ المواقف السلبية، ألا وهو الرفض^(١).

ولذا حاول غير المسلمين، ولاسيما الغربيين منهم، على امتداد مسار العلاقة مع الإسلام، فهم القرآن الكريم عن طريق ترجمته، أو محاولة مقارنة المعاني، إلا أنّ هذه الترجمات المتعددة للقرآن الكريم مهما كانت محكمة وأصيلة لم ولن تضاهي نصّ القرآن الكريم، ولن تكون مطابقة له، ولذا أصطلح على تسمية هذه الترجمات بترجمة (معاني القرآن)، لا ترجمة القرآن، فبعض الظواهر اللغويّة، وبعض المصطلحات فيه لا يمكن ترجمتها بشكل حرفي دقيق لأي لغة أخرى؛ لعدم وجود المكافئ اللغويّ في اللفظ والمعنى، أو السياق الثقافيّ الذي يريده النصّ القرآنيّ^(٢)، فمثلاً مصطلح (الصلاة)، يأتي بمعنى الدعاء، والتمجيد، والتبريك، والثناء، والاستغفار، فضلاً عن كونها اصطلاحاً عملية قراءة وركوع وسجود وسائر أفعال الصلاة الأخرى، فقال تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّيْ عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٥)، وقال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾^(٦).

(١) القرآن، نزوله، تدوينه، وترجمته وتأثيره، ٤١.

(٢) استفاض ببحث هذه المسألة محمّد صالح البنداق في كتابه: المستشرقون وترجمة القرآن

الكريم، ٤٩-٨٤.

(٣) التوبة، ١٠٣.

(٤) الاحزاب، ٤٣.

(٥) الأحزاب، ٥٦.

(٦) البقرة، ٤٣.

ولا شك أنّ مصطلح الصلاة في هذه الآيات لن يقابله في كل مرة كلمة (priere) في اللغة الفرنسيّة، ولا كلمة (prayer)، في اللغة الإنجليزيّة، فكل استعمال لهذه المفردة في القرآن الكريم مفهومها الخاصّ، هذا فضلاً عن أنّ طقوس الصلاة في اليهوديّة والمسيحيّة وغيرها من الديانات الأخرى تختلف عمّا في الإسلام، وبالتالي كيف للمتلقّي من غير العرب أنّ يفهم المقصد الأصليّ، ومعنى الاستخدام والاصطلاح القرآنيّ بشكل صحيح ودقيق؟^(١).

ولذا فإنّ أصحاب المذاهب والعلم لم يجيزوا ترجمة القرآن، وأجمعوا على عدم إمكانية ترجمته بمعانيه الأصليّة، وخصائصه البيانيّة التي اشتمل عليها، لذلك لا تسوغ الترجمة، كما أنّها لو صحت لا تعتبر قرآناً؛ لما يؤدي ذلك من التحريف والتبديل^(٢).

وإذا ما تتبعنا علاقة الغرب بدراسة القرآن الكريم نجدها تبتدئ مبكراً مع اللاهوتيّ البيزنطيّ (نيكتاس = Nicetas)، والراهب (برتيلموس الرهاويّ = d barthelemy Edesse)، اللذين عاشا في القرن التاسع الميلاديّ، إذ قدما بعض الردود على نصوص القرآن، إلا أنّ هذه الترجمات كانت مشبعة بالأخطاء^(٣).

وصدرت بعد ذلك ترجمة (دير كلوني)^(٤) عام (٥٣٨هـ/١١٤٣م)، بتشجيع ورعاية من رئيس الدير الراهب الفرنسيّ (بُطرس المُبجل ١٠٩٤-١١٥٦م)، وكانت أوّل ترجمة إلى اللاتينيّة للقرآن الكريم، واستمرت معتمدة إلى نهاية القرن السابع عشر، ثم ألحقها بكتاب في الرد على الإسلام وذلك عقب عودته من اسبانيا، وعلى الرغم من أنّه هو الذي رعى هذه الترجمة، إلا أنّه لم يشأ أنّ يُجهد نفسه فيقرأها، ليرد من خلالها على

(١) ينظر: الكعبي، الوحي والنبوة، ١٩٧٠.

(٢) ينظر: محمّد صالح البنداق، المستشرقون وترجمة القرآن الكريم، ٥٤.

(٣) ينظر: بلاشير، القرآن، نزوله وتدوينه، ١٤.

(٤) شُيد في جنوب فرنسا عام (٩١٠م) واتخذ الرهبان الاسبان في القرن الثاني عشر الميلادي مركزاً للترجمة، ونقل الثقافة العربيّة. ينظر: العقيقيّ، المستشرقون، ١١٢/١.

الإسلام، بل كلف سكرتيه في وضع النقاط الرئيسيّة لهذا الرد، باعتباره قد راجع ترجمة القرآن^(١).

وكانت هذه الترجمة كسابقاتها زاخرة بالأخطاء الجسيمة، فلم يكن المترجمون أمّناء في ترجمة المفردات، ولم يتقيدوا بأصل السياق، ولم يقيموا وزناً لخصوصيّات الأسلوب^(٢)، فلقد كان (بطرس المجل) يريد من هذه الترجمة هداية الآخرين للمسيحيّة وبيان أنّ الإسلام هرطقة مسيحيّة^(٣)، ودعم إيمان المسيحيين السذج الذين يمكن أن يؤثّر عليهم الإسلام^(٤).

وبعد ذلك توالى الترجمات الأوروبيّة لمعاني القرآن الكريم وصولاً للوقت الحاضر فتأّيح للعالم الأوروبيّ بفضلها أن يتعرف على القرآن ولغته، هذا مع حقل واسع من الدراسات حول شخصيّة النبي (ﷺ)، أو قضايا الإسلام المختلفة، ولكن هذه الترجمات مهما كانت وافية ومزودة بالشروح والتفاسير، لا تستطيع أن تكفي نفسها بنفسها، فهي غالباً تحتوي على أخطاء وأغلاط جسيمة^(٥).

وقد علق المستشرق الفرنسي المعاصر (دومنيك سورديل=Dominique Sourdel)^(٦)، على العُبن الكبير للقرآن الكريم والنبي محمّد (ﷺ) والإسلام بقوله: ((أنّ دراسة الإسلام دراسة موضوعية قلّ ما وجدت بين العلماء الغربيين، الذين يتردّدون في وضع الوحي القرآنيّ على أثر

(١) ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقون، ٩١/١.

(٢) ينظر: يوهان فوك، تاريخ حركة الإستشراق، ١٩.

(٣) أي تبني رأي ديني مناقض للإيمان الكاثوليكيّ، أو إنكار إحدى مقوماته، أو الشك بها. ينظر: ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، ١٧.

(٤) ينظر: رودنسون، جاذبية الإسلام، ٢٢-٢٣.

(٥) ينظر: بلاشير، القرآن، نزوله وتدوينه، ٢٠.

(٦) ولد عام (١٩٢١م)، من أهمّ نتاجاته: (سيرة ابن المقفع ١٩٥٤م، ومشاكل تاريخ الوزارة العباسية، ونشره لكتاب الوزراء والكتاب للجيشياريّ). ينظر: يحيى مراد، معجم المستشرقين، ٤٥٥-٤٥٦.

الوحي السابق، الذي شوهه المؤتمنون عليه، بل العكس فهم يعملون على إبراز أوجه الشبه الممكّنة بين نبوة محمّد والدعوات السابقة، فيقعون صراحة وعلناً في الجدل الدينيّ، فتبدر عنهم في موضوعه مواقف ومشاعر شخصية، قد فرضتها أهواء عنصريّة، ذات صبغة سياسيّة، وهناك بعض الطروحات التي لم تنفك أنّ تغذي هذه الشأن ببحوث، ومناقشات، وتمكن بذات الوقت من استشفاف خلفية من الصراعات الدينيّة ماتزال حية، بعد أنّ سبق لها أنّ تحكمت إلى حد كبير بالمواجهات التي حصلت في العصر الوسيط))^(١).

وعليه فليس من الغريب أنّ نجد المستشرق (فرد دونر = Fred donner)^(٢)، يفتتح بحثه بالتساؤل حول بديهيّات الدراسة القرآنيّة بالقول: ((نحن الذين ندرس أصول الإسلام علينا أنّ نعترف بالإجماع أنّنا لا نعرف بعض الأشياء الأساسيّة جداً حول القرآن الكريم، أشياء أساسيّة لدرجة أنّ معرفتها تعدّ أمراً مسلماً به من قبل الباحثين الذين يتعاملون مع نصوص أخرى، هذه الأشياء تتضمن أسئلة من قبيل: كيف نشأ القرآن؟ من أين جاء؟ ومتى ظهر أولاً؟ كيف كُتب أولاً؟ أي شكل اتخذ أولاً؟ من كان الجمهور الذي تلقاه أولاً؟ كيف انتقل من جيل إلى آخر، خاصّة السنوات الأولى؟ متى وكيف، ومن نظمه؟ فالمطلعون على القرآن والبحث الأكاديميّ حوله يعرفون أنّ سؤالاً واحداً من هذه الأسئلة يغطسنا في عوالم اللاليقين القاتم، ويمكنه أنّ يقدح جدلاً حاداً))^(٣).

وفي الحقيقة إنّ هذه الأسئلة تطرح قديماً وحديثاً بصيغ مختلفة، ومن ثمّ يجاب عليها باجترار الإجابات ذاتها في كل مرة، مع توسع هنا وابتسار هناك، ومع تغير الشواهد أو الحجج

(١) الإسلام في القرون الوسطى، ٢١-٢٢.

(٢) استاذ تاريخ الشرق الأدنى في المعهد الشرقيّ وقسم لغات وحضارات الشرق الأدنى في جامعة شيكاغو، من أهم مؤلفاته: روايات عن الأصول الإسلاميّة، من المؤمنين إلى المسلمين_الهوية الذاتيّة المجتمعيّة في المجتمع الإسلاميّ المبكر. ينظر: رينولدز، القرآن في محيطه التاريخي، ٥٩.

(٣) رينولدز، القرآن في محيطه التاريخي، ٥٩.

البحثيّة، وإلا فالمفهوم العام للإجابات يبقى ثابتاً كما هو للأسئلة، بعبارة أخرى إنّ تفاصيل اللوحة تبقى ثابتة وما يتغير في كل مرة هو الألوان فقط، لذا فحقق الدراسات الاستشراقية لهذه اللحظة يكاد يتطابق في البحوث والدراسات، وإنّ لبس الجديد منها شيئاً من المناورات في الأسلوب وطريقة الاستعراض، فالمفاهيم والأهداف والمنطلقات تبدو ثابتة القديم والجديد منها، وإنّ ما يختلف منها هو المنهج وشواهد المقاربة فقط، فهي تجمع على إنكار المصدر الإلهي للقرآن الكريم، وعلى أنّه تشكّل عن طريق مزيج من المعارف الكتابيّة (اليهوديّة والمسيحيّة)، ثم العمل على إعادة صياغتها ارتكازاً على العقلية الخلاقة والمبدعة للنبي (ﷺ)^(١).

ـ ماهية الوحي وكيفية الإحياء في الخطاب الإستشراقي:

لا شك في أنّ من أولويات الخطاب الاستشراقي النقويضيّ إنكار النبوة والوحي الإلهي وتكذيبهما؛ لما يترتب على الاعتراف بهما من تقويض لأركان الديانة المسيحيّة من الأساس؛ ولذا جوبهت هذه الحقيقة المرة على امتداد المسار الاستشراقيّ والمواجهة بين اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام، ومن قبلهما من معاصري نزول الوحي والبعثة النبويّة، قوبلت باتهامات عدّة، انطلاقاً من العناد الجاهل المتعصب، والدفاع عن الذات والإرث البالي، والانغلاق والتحجر الذي يرفض التحول والتغيير حفاظاً على الهوية، والمصلحة الماديّة، والكيان الذي كشف زيفه وظلاميته نور الإسلام.

وكان القرآن الكريم حكى بعض تلك الاتهامات: شاعر^(٢)، مجنون^(٣)، كاهن^(٤)، ساحر^(٥)، أسطوري^(٦)، ثم جاء الاستشراق ليبدلها بنويات من الصرع، الهستيريا، والعصاب،

(١) ينظر: الكعبي، الوحي والنبوة، ١٩٧٢.

(٢) الطور، ٣٠؛ يس، ٦٩؛ الحاقة، ٤١.

(٣) الحاقة، ٤١؛ الطور، ٢٩؛ التكوير، ٢٢؛ الدخان، ١٣-١٤؛ الحجر، ٦.

(٤) الحاقة، ٤٢، الفرقان، ٤.

(٥) الفرقان، ٨؛ يونس، ٢؛ القمر، ٢؛ ص، ٤؛ الصافات، ١٥؛ الأحقاف، ٧.

(٦) الفرقان، ٤-٥؛ الأنعام، ٢٥؛ الأنفال، ٢٤؛ النحل، ٢١.

والنقلد لليهودية والمسيحية، وتمثل الآراء الفلسفية والعقائدية الهندية والفارسية واليونانية القديمة، وكل هذه الفرضيات التي ثبت تناقضها وفشلها علمياً، تكاد تُصرع أمام المديح القرآني للنبي (ﷺ)، ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ * وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ * وَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ * إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ * لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢)، وغيرها من الآيات التي تنفي عن النبي كل التهم الموجهة إليه من قبل المستشرقين، وقد تباينت مقولات الاستشراق الكلاسيكي المعاصر بشأن النبوة والوحي بين اتجاهات شتى، كان لها الأثر البالغ في تأييد الرؤية الغربية سواء في منهجها الديني الكنسي، أو في منهجها العلماني، والمادي حيال هذا الموضوع في الدرس الاستشراقي وصولاً للوقت الحاضر^(٣).

ولعل المستشرق (جورج سيل = George Sale)^(٤)، هو أول من ناقش موضوعه وطبيعة الإحياء، وكيفية وماهية الوحي، وذلك من خلال ترجمته لمعاني القرآن عام (١٧٣٤م) تحت عنوان (The Koran commonly called of Mohammed = القرآن المعروف باسم قرآن محمد)، فقد عزا الوحي إلى (التخيل)، أو (التصور، والوهم)، و(الهوس، والحماسة)، مستخدماً عبارة (Imagination)، وتعني: (الخيال أو ملكة الخيال)، أو (الوهم والتوهم)، و(التصور)، وكذلك عبارة (Enthusiasm)، وتعني: (مفعم بالحماسة) أو (حماسي، متحمس)، فقال معبراً عن تلقي النبي (ﷺ) للوحي: ((خُيِّلَ لَهُ أَنَّهُ

(١) القلم، ٤.

(٢) التكوير، ١٩-٢٩.

(٣) ينظر: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ٢٩٩.

(٤) ولد في لندن عام (١٦٩٧م)، وعمل مترجماً للغة العربية، وأصدر ترجمته للقرآن عام (١٧٣٤م) أي قبل وفاته بعامين فقط. ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٢٥٧-٢٥٩.

يقوم بعمل صالح، استدرجته المخيلة المتقدمة، إلى أن يتوهم أن العناية الإلهيّة قد وجهت إليه من أجل استحداث الإصلاح العظيم، وكان هذا الوهم يتجذر في ذهنه مع العزلة التي كان يميل إليها في الغار، ولمن يسأل عن هذا الهوس من محمّد، وكيف له أن يكون ذا سلوك حكيم وحصافة كبيرة، أظهرها طوال الوقت في متابعة ما صمم عليه، مما يبدو غير متسق مع المفاهيم الجامحة لرجل مهووس؟! نقول: إنّ جميع المتحمسين أو المهووسين لا يتصرفون بنفس الجاذبيّة والحذر كما فعل محمّد، إلا أنّه ليس أول حالة، فقبله العديد من الأشخاص المهووسين كانوا بعيدين عن الحكمة من جهة ما أو في أمر معين، وفي أمور أخرى كانوا يتصرفون بقدر كبير من اللباقة والحيطة والاعتزان^(١)، ونصّ أيضاً على أنّ مخطط الدين المسبق الذي وضعه محمّد، والتصميم والابتداع الماهر لذلك، (Written pretended revelations=الوحي المزعوم المكتوب) هو من ألف له القرآن^(٢).

وتابعه على ذلك المستشرق (رودويل = Rodwel)^(٣)، عند إصدار ترجمته للقرآن بعد مئة عام تقريباً، وتحديداً عام (١٨٦٨م)، بعنوان (from Arabic The Koran Translated = القرآن مترجماً من العربيّة)، فاستخدم عبارة (imaginative)، التي تحيل إلى معنى (واسع الخيال)، أو (ميال إلى التخيل)، و(بارع في التصوير المجازي)، للتعبير عن طبيعة الوحي أو الإحياء الذي تلقاه النبي (ﷺ)، فقال: ((إنّ النبيّ كان مدفوعاً برغبته في إنقاذ قومه من عبادة الأصنام بأي ثمن وبأي وسيلة، ولا حتّى استبعاد الغش والباطل، ربّما كان ضحية قدر معين من خداع الذات، فإنّه كان مُحَفَظاً منذ شبابه المبكر للتوتر الشديد، والانفعال

(١) نقلاً عن : الكعبي، الوحي والنبوة، ١٩٧٣.

(٢) ينظر: الكعبي، الوحي والنبوة، ١٩٧٣.

(٣) مستشرق انجليزي ولد عام (١٨٠٨م) ومات عام (١٩٠٠م) من أهم مؤلفاته إصداره ترجمة للقرآن عام (١٨٧٦م) في ٥٦٢ صفحة. ينظر: العقيقي، المستشرقون، ٤٨٢.

والهلوسة المروعة، ونوبات الاكتئاب المثيرة، التي من شأنها أن تكسبه في نظر مواطنيه الجهلة الفضل في الإلهام، وسيكون من السهل عليه أن يقنع نفسه بأنّه خاتم الأنبياء، وإعلان عقيدته في التوحيد الإلهي، التي كان لها أن تستوعب اليهوديّة، والمسيحيّة، وعبادة الأصنام^(١).

وفي حقيقة الحال لقد عبر المستشرقون الكلاسيكيون عن النبوة والوحي بصيغ لغوية مختلفة، تحمل دلالات مفارقة أخرى مثل عبارة (Inspiration) التي تشير إلى (تحفيز العقل أو المشاعر للنشاط من نوع خاص)، وصيغة (Revelation) وهي الصيغة الأكثر استخداماً، لكنها في الحقيقة تشير إلى (كشف الرب عن ذاته من خلال كلامه مع الإنسان)، ولا تعني أنّ الوحي من نتاج المخيلة المحمديّة، فهي تعبر عن مفهوم الانكشاف أكثر منها تعبيراً عن الوحي^(٢)، وصيغة (Oracle) التي تشير إلى كاهن يعمل كوسيط، يتم من خلاله طلب المشورة أو النبوة من الآلهة في العصور القديمة الكلاسيكيّة، أو رسالة من وحي، وعادة ما تكون غامضة^(٣).

وقد استخدم المستشرق البريطاني (وليم ميور = William Muir)^(٤)، في كتابه الموسوم (Life of Muhammad = حياة محمد) هذه الألفاظ مجتمعة، وكان عادة ما يذيل لفظ (Inspiration = الوحي) بعبارة (Pretended = المدعي أو المزعوم)، أو يستخدم عبارة

(١) نقلاً عن : الكعبي، الوحي والنبوة، ١٩٧٣.

(٢) ينظر: العلي، الدراسات القرآنية عند وليم ميور، ٢٥٣.

(٣) ينظر: جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٢١/١.

(٤) اشتغل في الإدارة المدنية لشركة الهند الشرقيّة، فأمضى فترة طويلة في الهند في مناصب إدارية رفيعة من عام (١٨٣٧) حتّى عام (١٨٧٦)، وأصبح السكرتير الخارجي لحكومة الهند عام (١٨٦٥)، ونائب الحكومة للولايات الشماليّة الغربيّة (١٨٦٨)، كان شديد التعصب للمسيحيّة، له مؤلفات عديدة منها: شهادة القرآن للكتب اليهوديّة والمسيحيّة، وحياة محمد تاريخ الإسلام، وحوليات الخلافة. ينظر: البدوي، موسوعة المستشرقين، ٥٧٨-٥٧٩.

(فكرة الوحي = The idea of Inspiration)، أو يستخدم أيضاً عبارة أخرى هي (Inspiration he Belief of Mohomet in his own = إيمان محمد بوحيه الذاتي)، وأيضاً عبارة (Revelation)، لكن بمعنى الوحي وتجلياته المتخيّلة^(١)، وتفرد وليم ميور في استخدام (Oracle) اللاتينيّة الأصل للتعبير عن الوحي فقال: ((بصوت مهيب، ولهجات مناسبة لإيقاع (oracle/ وحي الكهنة)، الذي لايزال محسوباً على الرغم من عدم انتظامه، يُسلم للجمهور الرسالة التي يقول إنّه تلقاها من أعلى، وبهذا يكون قد صاغ بمفرده الغرض من العناصر المختلفة حوله))^(٢).

وكان المستشرق الألمانيّ (تيودور نولدكه = Theodor Noldek)^(٣)، قد أشار إلى أنّ العامل الأكبر في صناعة النبوة هو (الوعي الداخلي للنبيّ)، ومن ثم الطريقة التي صاغ بها المعارف التي تلقاها من المحيط الخارجي، فقال: ((جوهر النبي يقوم على تشبع روحه من فكرة دينيّة ما، تسيطر عليه أخيراً، فيتراءى له أنّه مدفوع بقوة إلهيّة، ليبلغ من حوله من الناس تلك الفكرة على أنّها حقيقة آتية من الله))^(٤).

وأضاف مبسطاً هذه الفكرة: ((إذا كانت النبوة بالإجمال تصدر من المخيلة المنفعلة، وموحيات الشعور المباشر، أكثر مما تصدر من العقل النظريّ، فإنّ محمّداً كان يفتقر لهذا بشكل خاصّ، مع تمتعه بذكاء عمليّ كبير؛ ولذا اعتبر أنّ ما حرك نفسه أمراً موحى به، ومنزلاً من السماء، واتباع الغريزة التي تصورها صوت الله الذي أتاها، وهذا ما ينتج الفهم الحرفيّ الظاهر للوحي للذي يقوم عليه الإسلام، فأعلن عن سور، أعدّها بتفكير واعٍ،

(١) ينظر: العليّلي، الدراسات القرآنية عند وليم ميور، ٢٥٣-٢٥٤.

(٢) نقلاً عن: الكعبي، الوحي والنبوة، ١٩٧٤.

(٣) ولد عام (١٨٣٦م)، ودرس اللغات الشرقيّة القديمة في ألمانيا، وتقل بين الجامعات الأوربية لتدريس لغات الشرق وتاريخه، اشتهر بكتابه (تاريخ القرآن)، وتوفي عام (١٩٣١م). ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٥٩٥.

(٤) تاريخ القرآن، ٣.

وباستخدام قصص من مصادر غريبة، وكأنّه وحي حقيقيّ من الله، وبما أنّ محمّداً لم يكن في وسعه أنّ يفصل بين الروحانيّات والدنيويّات، فغالباً ما استخدم سلطة القرآن، ليفرض أموراً لا علاقة لها بالدين، وجب على محمّد، وهو مفكر بسيط، أنّ يعتبر كل شيء مباحاً، ما لم يتعارض هذا الشيء مع صوت قلبه، فلم يتوان عن استخدامه وسائل مرذولة، وحتى ما يسمى الخداع باسم الدين، من أجل نشر ما آمن به، خاصّة وأنّه كان إلى جانب النبوة، قائد عسكريّ ورجل سياسة^(١).

وناقش المستشرق والقس اليسوعيّ (هنري لامنس = Henry Lammence)^(٢)، مسألة طبيعة الوحي مطوّلاً في بحثه الموسوم (Mahomet fut-il sinere? =هل كان محمّد صادقاً؟)، الذي نشره في مجلة أبحاث العلوم الدينيّة، العدد الثاني، باريس (١٩٩١م)، إذ عزا فيه الوحي إلى (ظاهرة الإيحاء الذاتي)، فقال: يجب أنّ تُسبر أغوار عقلية محمّد، وتلك اللحظة الحرجة في حياته، كان محمّد ذكياً وأكثر معاصريه انفتاحاً، وفي المدينة أبدى مهارات حقيقية كرجل دبلوماسيّ خاصّة، إنّ هذه العصامي! الذي علم نفسه بنفسه، والذي ترعرع في الوسط المكّي المتعدد الاجناس والقوميّات، انتهى المطاف بفكره الذي تطور بالمصادفة، إلى التآلف مع عدم الانضباط ومع اللامنطق، وإلى الاستجابة للعاطفة والأحاسيس، في المدينة أوضح له اليهود والمسيحيون فظاعة ادعاءاته بخصوص إبراهيم، والمغالطات التاريخيّة المرتكبة بهذا الشأن، لكنه أجابهم بنبرة المنتصر، والواثق من نفسه، وتحداهم بتأليف سورة واحدة من القرآن، وأكد لهم بأنّهم لن ينجحوا في ذلك، حتّى لو تدخل الجن في هذا الأمر، وكان يؤمن بسمو عبقريته المؤيدة من السماء^(٣).

(١) نولدكة، تاريخ القرآن، ٥-٧.

(٢) من أبرز مستشرقى الرهبان اليسوعيّ، وخريجي وأساتذة جامعة القديس يوسف في بيروت، ولد في بلجيكا عام (١٨٦٢م)، ثم سافر إلى لبنان، واستقر فيها حتّى وفاته عام (١٩٣٧م)، ترك مجموعة كبيرة من الدراسات حول السيرة النبويّة، والتاريخ الإسلاميّ. ينظر: بدوي، موسوعة المستشرقين، ٥٠٣.

(٣) نقلاً عن: الكعبي، الوحي والنبوة، ١٩٧٧.

وأضاف موضحاً رؤيته حول آلية تلقي الوحي: ((أنّ النبيّ بمساعدة زهوه واعتداده بنفسه، عدّ عمل فكره ونتائج حجّجه حول المقدّمات المنطقيّة والمعطيات التي زوده بها أصدقاؤه اليهود والمسيحيّون وحيّاً من السماء، وتخيل أنّها توحى إليه من الله، وظن نفسه مكملّاً لإبراهيم وموسى، الذي كشف له أهل الكتاب عن وجوده، وخلال تأملاته المنفردة في مكّة ألف لنفسه ما يشبه الملخص لتاريخ الإنسانيّة الدينيّ، وكان لابد من اصطفائه ليعالج هذا الإهمال، مثله كان نوح ويونس، يدعوان إلى عبادة إله واحد، وكانا يريان نفسيهما ملهمين ومضطهدين، قواسم مشتركة جديدة، فكان عقله وفكره يتحسمان عندما يفكر بهما، ولم يعد هنالك شك محتمل بأنّه شكل آخر حلقة في سلسلة الرجال الخارقين، الذين يختارهم الله، إنّّه (خاتم النبيين)، بهذا الشكل تبدو مشكلة صدق محمّد أقل صعوبة، نجد أنفسنا إزاء ظاهرة إحياء ذاتيّ، وأمام شخصيّة تمتلك قدرة رهيبة على أنّ تبصر ذاتها، شخصيّة معتادة على قراءة ما تتمنى اكتشافه))^(١).

وعلى أية حال فقد عُرف عن هذا المستشرق بعداوته الشديدة، وتطرفه البغيض ضد النبيّ والإسلام، وهو أمر يلمسه القارئ في كتاباته وتصريحاته ضد الإسلام، ومدى تأثير النبيّ والقرآن الكريم في نفوس غير المسلمين، إذ نراه يبدي امتعاضه من القرآن والإسلام والنبوة فقال: ((لماذا جاء القرآن فجأة ليقطع التأثير اللطيف الذي أخذ الإنجيل يُحدثه في ابن البادية))^(٢)، فضلاً عن الاتهامات والطروحات والآراء متعصبة ضد النبيّ وأهل بيته (عليهم السلام)، والإسلام والقرآن، من خلال كتاباته ودراسته الكثيرة في حقل الإسلاميات^(٣).

(١) نقلاً عن: الكعبي، صورة أصحاب الكساء، ١٦٥.

(٢) نقلاً عن: الكعبي، الوحي والنبوة، ١٩٨١.

(٣) للاطلاع أكثر عن آرائه ينظر: شهيد محمّد الكعبي، صورة أصحاب الكساء بين تجني النصّ واستباحة الخطاب الاستشراقي (هنري لامس انموذجاً).

وكان المستشرق البريطانيّ (مونتغمري وات= Montgomery Watt) ^(١)، من أكثر المستشرقين رغبة في تفسير مفهوم وطبيعة تلقي الوحي، اعتماداً على مخرجات المنهج المادّي، والتجربة العقليّة الواعية، بحسبانه نوع من أنواع التخيل، أو الوعي بالصوت الداخليّ لإحداث التغيير، وهو بذلك متأثر على ما يبدو بالمدرسة الروحيّة الحديثة، التي ظهرت في أميركا في بداية القرن العشرين، وهي تتبنى مفهوم استحضار الأرواح، وأنّ وحي الأنبياء من هذا القبيل، فأرجع الوحي إلى ما يسمى بظاهرة (اللاوعي الجماعيّ)، وبعبارة أخرى إنّ موضوع الوحي وأفكاره كانت موجودة في اللاوعي عند النبيّ محمّد، وما كان الملك (جبرائيل) إلا خيلاً أدى إلى حضور، أو استرجاع تلك الموضوعات إلى وعيه، في الحالة التي يسميها وحي ^(٢).

واعتمد في كتابه (محمّد في مكّة) في تفسيره ظاهرة النبوة والوحي (سيكولوجيا النبوة)، على دراسة أجراها أحد العلماء المختصين بعلم النفس على بعض القديسين والرهبان والمتصوفة، ولاسيما أثناء تأدية صلواتهم وطقوسهم العباديّة، وانتهى إلى القول: ((أنّ الوحي يمكن تقسيمه إلى نوعين هما: الوحي الكلاميّ، (الكلام المنزل)، والرؤى، وهما أمّا أن يكونا خارجيين أو داخليين: وينقسم الوحي الكلاميّ الداخليّ إلى قسمين: (تخليّ وعقليّ)، أمّا التخليّ فيتم تلقيه مباشرة دون المرور بالأذن، أي عن طريق الخيال، وأمّا العقليّ، فهو توصيل بسيط للأفكار دون استخدام كلمات، وقد تكون الرؤى رؤى داخلية مثل ذلك، إمّا تخيليّة وإما عقليّة، ويمكننا الاستعانة بهذه الأدوات لدراسة القرآن الكريم، والروايات المتداولة حول الوحي، ولا بد أن محمّداً يميز بشكل واضح بين

(١) ولد (١٩٠٩م) وعمل أستاذاً للغة العربيّة والدراسات الإسلاميّة في جامعة ادنبره، من أشهر كتبه كتاب (محمّد في مكّة)، وكتاب (محمّد في المدينة)، توفي في عام (٢٠٠٦م). ينظر: وات، الفكر السياسي الإسلاميّ، (مقدمة المترجم).

(٢) ينظر: محمود ماضي، الوحي القرآني في منظور الاستشراق، ١٣٢.

ما يأتيه وحياً_ كما يعتقد_ وبين ما ينتجه عقله الواعي، ويعتقد الباحثون الغربيون الذين لا يؤمنون بالغيبيات، أنّ جانباً من محمّد مسؤول عن القرآن، وهذا الجانب يختلف عن عقله الواعي^(١).

كما ونصّ على أنّ النبي (ﷺ) كان مدركاً منذ شبابه لبعض المشاكل الاجتماعيّة والدينيّة في مكّة، ولاشك أنّ وضعه كيتيم جعله أكثر إدراكاً للانحرافات في مجتمعه، وكان يتطلع إلى نوع من الإصلاح الدينيّ في مكّة لذا توجه إلى تأدية بعض العبادات، منها الخلوة التي قد تكون بقصد التكفير عن الخطايا، وربما كان محمّد يعرف شيئاً عن طرق استقراء الوحي^(٢).

وأشار إلى أنّ النبي (ﷺ)، كان يستحثّ الوحي على النزول فقال: تؤخذ كلمة (المدثر) عادةً على أنّها تعني (الشخص المغطى بالدفتر)، فإذا كان هذا المعنى صحيحاً فإنّ فعل ذلك له علاقة بما يُتلقى، وربما يكون ذلك لحثّ الوحي، وهذا الأكثر احتمالاً لحماية المُتلقي الآدمي من (خطر التجلي الإلهي)، ويخلص وات إلى القول بأنّ الوحي إنما يعني افكاراً تقذف في عقل الشخص من مصدر خارج نفسه^(٣).

وذهب لمثل هذا الطرح المستشرق الفرنسي (مكسيم رودنسون=Maxim Rodinson)^(٤)، إذ عقد فصلاً كاملاً في كتابه (Mohamat) تحت عنوان (فهم سيكولوجيا النبوة)، وحاول فيه التعرف على طبيعة النبوة، وفهم نفسانيّة النبي، في ضوء مقارنته بغيره من الأنبياء

(١) مونتغمري وات، محمّد في مكّة، ٩٤-٩٧.

(٢) ينظر: مونتغمري وات، محمّد في مكّة، ٨٢.

(٣) ينظر: مونتغمري وات، محمّد في مكّة، ٩٩.

(٤) ولد في باريس عام (١٩١٥م)، حصل على الدكتوراه في الآداب وشهادة المدرسة الوطنية للغات الشرقيّة الحية، وكان مقيماً في المعهد الفرنسيّ في دمشق، ومحاضراً في المدرسة العليا للآداب في بيروت، من أبرز مؤلفاته: محمّد، والإسلام والرأسماليّة، وجاذبية الإسلام. ينظر: يحيى مراد، معجم المستشرقين، ٣٩٤-٣٩٦.

والمتصوفة، ومن ارتاد درب المعرفة الدينيّة (الباطنيّة)، اعتماداً على التحليل النفسي، ومفهوم الوعي في اللاشعور، فذهب إلى أنّ النبي بقدر ما كانت شخصيته توحى باتزان وانسجام وصدق، كان يحركه الطموح والحماس التواق إلى المستحيل، فكان من الطبيعي أن يكون ضحية لأزمات نفسيّة عصائيّة؛ لأنّه صاحب طموح كبير، وافترض أنّ ذلك القلق متأت من بعض المسائل الشخصيّة في حياة النبي، ولاسيما كونه لم يرزق بولد ذكر يحمل اسمه (أبتر)، في ذلك المجتمع الذي كان يُعلي من شأن البنوة وكثرة الأولاد الذكور^(١).

وبعد استعراض آراء جملة من المستشرقون حول الوحي وطبيعة الإحياء، فإنّنا أمام إشكال يكتنف العبارات التي حاولوا من خلالها التعبير عن ماهية الوحي، أو طبيعة الإحياء فالألفاظ (Inspiration, Prompting, Suggestion, Written revelations, Pretended)، يحيل كل منها إلى معنى مغاير عن الآخر، وهي جميعاً مغايرة للمعاني والمفاهيم التي عبر عنها النصّ القرآنيّ، بكل جلاء ووضوح في وصف عملية الوحي، فتعبير (Inspiration) يُحيل إلى معنى (إيمان محمّد بوحى ذاتي)، في حين (Prompting) يُحيل إلى معنى الاقتراح أو التلميح، أكثر من معنى الإحياء كما هو في حقيقة النبوة، كما وأنّ لفظ (Suggestion) يشير إلى فعل شيء ما، بعد التحريض أو الاقتناع، كما وإنّ تعبير (Written revelations) يأتي بمعنى الوحي المكتوب، وأنّ كلمة (Pretended) تشير إلى المزعوم، أي أنّ النبي هو من ألف القرآن الكريم.

وأشار المفكر التونسي (هشام جعيط) إلى أنّ الدرس الاستشراقي والغربيّ بشكل عام، يقع في إشكاليّة منهجيّة وعلمية في إدماجه التعبير عن الوحي بعبارة (Revelation)، التي تُحيل إلى معنى الانكشاف بشكل كبير؛ ومسألة الوحي تبدو أعقد بكثير من هذا المعنى، فهي متكونة من ظاهرتين، إذ أنّ الوحي هو ما يأتي بعد التجليّ، الذي هو الإدراك من

(١) ينظر: نبيل فازیو، الرسول المتخيل، ٦٦-٦٧.

جهة، وانكشف من جهة أخرى، وحدثت وقنعة^(١)، وهذا ما يشير إليه التعاقب القرآني بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾^(٢).

صفوة القول إنّ التّهم الموجهة إلى النبي (ﷺ) من قبل المستشرقين، الذين بنوا آرائهم ونظرياتهم على وفق ما وجدوه من نصوص روائية تاريخيّة إسلاميّة، تضعهم أمام الصعوبة التي طرحتها سورة النجم، باعتبارها واحدة من النصوص النادرة التي تصف حالة تلقي النبوة والوحي لأول مرّة من طرف النبي (ﷺ)، وتتجلى هذه الصعوبة في أولى تمظهراتها، في ما إذا كان جبرائيل (عليه السلام) هو الموحى إبان اللقاء الأول بالرسول أم الله (ﷻ) نفسه، وهي إشكاليّة قد تفيدنا في رصد مقدار حضور الإرث اليهودي المسيحي في اللحظة التأسيسيّة للدين الإسلامي، أي في لحظة انفلاق فجر النبوة وتلقي الوحي، مادام أنّ ذلك التراث لا يعدم حضور الإشكاليّة نفسها، كما عبر عنها كلام موسى (عليه السلام) مع الله (ﷻ) وتجسيد الرب في عيسى (عليه السلام)، ولئن كانت الأبحاث قد بينت خط التجريد والتنزيه الذي سارت عليه العقيدة التوحيدية، حيث تكون العقيدة اليهودية أكثر تجسيدا من المسيحية، ويكون الإسلام أمعن العقائد التوحيدية في التجريد، فإنّ ذلك لا يكفي لحل الاعضال الكائن في فهم الكيفية التي تلقى بها النبي (ﷺ) الوحي^(٣).

وعليه فإنّ الخطاب الاستشراقي، الذي أبى إلا أنّ يقدم نفسه للوعي الغربي، بحسبانه الخطاب العلمي الرصين، الذي يعرف عن العرب والمسلمين ما لا يعرفونه هم عن أنفسهم، ومحاولات المستشرقين في تفهم شخصيّة النبي والنفسيّة المركبة، قد فشلت من خلال تمرير

(١) ينظر: جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٢٢.

(٢) النجم، ٨-١٢.

(٣) ينظر: نبيل فازیو، الرسول المتخيل، ٧٦.

النبيّ على أنّه مُفترٍ وكاذب، والقول بأنّه كان يُجهد نفسه لاستدعاء الوحي عوضاً عن انتظاره أو تلقّيه، وأنّ هذا سيسعفه في تدوين أحداث القرآن؛ والقول بأنّ هذا النصّ هو من وضع النبيّ، فهي مجرد محاولة تشكيك بمصدريّة القرآن الإلهيّة^(١)، وذلك إنّ اتزان الرسول العقليّ والنفسيّ كان ثابتاً بكلّ المقاييس وبشهادة المستشرقين أنفسهم، وقرارهم له بالقدرة العقلية التي مكنته من الاستحواذ على إعجاب من حوله، وإلا فكيف يا ترى نجح في دعوته^(٢).

إذن فالخطاب الاستشراقيّ في اعتماده على آليات مختلفة للتعامل مع نصوص السيرة، التي حشدت من العلامات ما يكفي لتقديم قصص خياليّة ملأت وفق رؤيتهم، فراغ السيرة النبوية بدءاً من طفولته وإلى لحظة تلقّيه الوحي، هو أمر لم يفوته المستشرقون لتأويل هذه النصوص للتعكز عليها، ولعلّ السبب في ذلك أنّ الإسلام وخلافاً للديانات التوحيدية الأخرى، لم ينشأ في إطار اسطوريّ متعال عن الزمن والتاريخ، بل إنّه أمعن في تربة الأخير، فلا غرابة أنّ يلهث كاتب السيرة وراء الخيال، ليملأ فراغ التاريخ الوقائعي^(٣).

(١) ينظر: نبيل فازیو، الرسول المتخيل، ٧٦-٧٩.

(٢) ينظر: العليّلي، الدراسات القرآنية عند المستشرقين، ٢٦٢.

(٣) ينظر: نبيل فازیو، الرسول المتخيل، ٨١.

المبحث الثاني

الوحي وطبيعة الإحياء في القراءة الحداثيّة الإسلاميّة

تمثل الحادثة أتجاهاً فكرياً يقوم على أسس هادفة إلى التغيير والتجديد، إذ يعتمد بدرجة أساس على منهج قراءة النصّ قراءةً مفتوحة؛ بغية إتاحة الفرصة لأي شخص في فهم النصّ، من دون أن تكون الحقيقة حكراً لأحد^(١).

ولمّا كان ولا يزال الإسلام يُعطي الأولويّة للعقل؛ بحيث يجعله الطريق للمعرفة الصحيحة، وأنّ قيمة الإنسان بعقله لا بأي شيء آخر^(٢)، ارتكازاً على النصّ القرآني الذي طالما نوّه بقيمة العقل، ودعا إلى إعماله في التدبر والتفكير، قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفْقَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَكَانَ يَهْتَدُونَ * وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(٥)، وقال تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ

(١) ينظر: معتصم السيّد أحمد، الهرمنيوطيقيا في الواقع الإسلامي، ٩-١٠.

(٢) ينظر: صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، ٢٤٧.

(٣) البقرة، ١٦٤.

(٤) البقرة، ١٧٠-١٧١.

(٥) الفرقان، ٤٤.

بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^(١)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢)، وغيرها الكثير من الآيات القرآنية في هذا المعنى.

إذن فالعقل بهذه المكانة في الإسلام، وقد دُعِيَ لاعتماده في كل معلومة، وبأى مستوى كان، ورفض أيّة معلومة لا تصمد أمامه، إلا أنّه في الوقت ذاته لم يُغلق نافذة النقد والحوار على العقل، وفي ضوء هذا ((ينتصب العقل كميزان لمعرفة الحقّ من الباطل، مستعيناً أو مستبصراً بما رسمه الوحي الإلهيّ وأمناؤه الحقيقيون، فما كل حقيقة يستطيع العقل أن يبلغها ويدركها، فهو محدود والمحدود لا يمكنه إدراك اللامحدود))^(٣).

وعليه فإنّ بعض القراءات الحداثيّة، اعتمدت بشكل أساس على العقل، مع التمسك بالتجديد دون التشبث بالموروث، والتقيد بالفهم الماضي للنصّ؛ لأنّ فكرة الحادثة نفسها هي فكرة نقدية، وليست بنائية لفكر جديد يهمل فيها الماضي^(٤).

ولذا سعت القراءات الحداثيّة إلى تجاوز القراءات التراثيّة لنصوص القرآن الكريم، سواء القراءات التأسيسية التي يمثلها المفسرون الأوائل، أو القراءات التمجيدية التي تمثلها التوجهات السلفية من ناحية المنهج، تأسيساً على مفهوم وصورة الوحي المتداولة في الموروث، وعن التصور الديني التقليدي لهذه الماهية، وسنحاول التركيز على أهم النظريات والآراء الحداثيّة العربيّة التي قدمت تصوراً جديداً لمفهوم الوحي، وفي هذا السياق قال المؤرخ والمفكر الجزائري (محمد أركون) أنّه يستهدف زحزحة المفهوم القديم للوحي وتجاوزه،

(١) النحل، ١٢.

(٢) الجاثية، ١٣.

(٣) صدر الدين القبانجي، الأسس الفلسفية للحداثة، ٢٥٣.

(٤) ينظر: تورين، نقد الحداثة، ١٣٠.

بمعنى تجاوز التصور الساذج والتقليديّ الذي قدمته الأنظمة اللاهوتيّة عنه، باتجاه فهم أكثر محسوسيّة وموضوعيّة وبعيد عن الاختزال^(١).

كانت العودة لدراسة هذا الموضوع في مجال الدراسات اللاهوتيّة الإسلاميّة بشكل موسّع في العقود الأخيرة، خاصّة على يد أمثال الدكتور عبد الكريم سروش^(٢)، وبالأخصّ منذ عام (٢٠٠٨م)، تنتصب دليلاً على حيوية هذا الموضوع المعاصر الراهن واستحضاره الدائم والمستمر بين الحين والآخر منذ لحظة انبثاقه وحتى الآن وإلا فهو ليس مجرد انعكاس لمحاولة فهم طبيعة النصّ القرآنيّ في ضوء النقاشات اللاهوتيّة المسيحيّة حول الكتاب المقدّس، لاسيّما بعد أن قام الفيلسوف باروخ سبينوزا^(٣) (ت ١٦٧٧م) بوضع اللمسات الأولى لعمليّات نقد الكتاب المقدّس، وفقاً لمعايير تاريخيّة دقيقة؛ لأنّ النتائج التي ترقّبها الذين أثاروا فكرة محوريّة المضمون في الوسط الإسلاميّ مؤخراً كانت ناظرة لشيء شبيه جداً بطبيعة المشاكل التي واجهها اللاهوت المسيحيّ من قبل، من نوع العلاقة بين العقل والنقل أو بين العلم والدين، ومن هنا اعتبر نقّاد سروش أنّ استحضار هذا الموضوع جاء دون انتباه لطبيعة

(١) ينظر: محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى التحليل الديني، ٧٥-٧٦.

(٢) وهو مفكر إيرانيّ، ويعدّ من أبرز المنظرين للإصلاح الديني في إيران، شغل منصب النائب للولي الفقيه في إيران، سافر إلى الولايات المتحدة الأمريكيّة بعد تهديدات وصلت إليه، وأقام فيها وألقى في جامعة بريستون وهاوارد محاضراته عن الفكر الإسلامي والتصوف، ومن نتاجاته هي: (بسط التجربة النبوية، الصراطات المستقيمة، القبض والبسط) وغيرها. ينظر: عبد الكريم سروش، كلام محمّد رؤى محمّد، ١٥-١٧.

(٣) فيلسوف هولندي ولد عام (١٦٣٢م)، ومات عام (١٦٧٧م)، يرجع لأسرة يهوديّة انتقلت إلى إسبانيا ثم البرتغال فراراً من الإضطهاد، لذا كان ينادي بحقوق الشعوب من السلطة وانتقادها والثورة ضدها، كان يعتمد على المعرفة الحدسيّة العقليّة الإستدلالية، لذلك يرى أنّ الإيمان في جوهر النفس لا بالأديرة والكنائس، ومن أهم مؤلفاته (مبادئ فلسفة رينيه ديكارت)، و(الرسالة في اللاهوت المقارن). ينظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ٣٥٩-٣٦٠.

الفوارق بين الكتب الدينيّة عند الأديان الإبراهيميّة الثلاثة، وأنّ القرآن لا يعاني ممّا تعاني منه تلك الكتب، وهو موضوع ظلّ محلّ تساؤل ونقاش وخلاف^(١).

وانطلاقاً من التعارض مع الخطاب الدينيّ السائد، في تاريخ العقل العربيّ الإسلاميّ يمكن القول أنّ الخطاب الدينيّ الحداثيّ يخلق نصّه الدينيّ المختلف، ولذا أقامت الساحة الفكرية والنقدية العربية عدّة مشاريع فكرية تنويرية، مطالبة بضرورة مراجعة العقل العربيّ الإسلاميّ لمسلماته، للخروج من الانطواء والانسياق وراء ما وجد من إرث، مبني على تصور الفهم السالف لا الدليل^(٢)، ولتوضيح المفارقة الحداثيّة حيال موضوعة البحث سنحاول استعراض آراء أبرز المفكرين الحداثيين ومتبنياتهم المعاصرة في فهمها وتأويلها.

ومن نافل القول واتصالاً بما سبق، تأثر مجموعة من الباحثين المحدثين العرب بكتابات المستشرقين وأفكارهم، إذ حاول البعض إعادة قراءة السيرة النبويّة بآليات ومنهجيات جديدة وبفكر غير تقدسيّ، بدعوى تنقيتها من الشوائب والزيادات والمغالطات التي طالتها وعلقت بها، إلا أنّها في الحقيقة قراءة مشبعة بالفكر الاستشراقيّ وغارقة فيه، وتمارس دوره بالنيابة في الإساءة إلى شخص الرسول الكريم (ﷺ) أكثر ممّا تخدمه، ومن هؤلاء الذين شذوا في أفكارهم هو معروف الرصافي^(٣) في كتابه (كتاب الشخصية المحمدية أو حل

(١) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ١٠.

(٢) ينظر: علي حرب، نقد النص، ١٢.

(٣) معروف بن عبد الغنى البغدادي الرصافيّ، ولد ببغداد عام (١٨٨٣م) وتوفي في عام (١٩٤٥م)، اشتغل معلماً للعربية في المدرسة الملكية، ونظم القصائد في الاجتماع والثورة على الظلم، وهجا الحكومات العربية، وانتقل بعد الحرب العامة الأولى عام (١٩١٨) إلى دمشق، ثم عين أستاذاً للأدب العربي في دار المعلمين بالقدس، فأقام مدة وعاد إلى بغداد، فانتخب عضواً في مجلس النواب، خمس مرات، وكان يعرف عنه الجزالة في الشعر والمجون في الفاظ شعره، من أبرز نتاجاته (ديوان معروف الرصافي)، ينظر: الزركلي: الأعلام، ٢٦٨/٧-٢٦٩.

اللغز المقدّس^(١)، الذي كتبه بمعزل تام عن المنطق المدعى، والاحتكام لنصوصيّة المؤسّسة، وفي مقدمتها القرآن الكريم، وبقراءة لا تكثرث لا لحقيقة ولا لآراء الآخرين، إذ قال: ((ولئن أرضيت الحقيقة بما أكتبه لها لقد أسخطت الناس عليّ، ولكن لا يضرني سخطهم إذ أنا أرضيتها، كما لا ينفعهم رضاها إذا كانت على أبصارهم غشاوة من سخطهم عليّ، وعلى قلوبهم أكنة من بغضهم إياي))^(٢).

أولاً- فكرة النبوة والوحي عند معروف الرصافي:

أنّ ما عُرف عن الرصافيّ فهو رجل شعر وأدب، إلا أنّه لم يكتفِ بمجالّة التقليديّ، بل أقحم نفسه في أعماق السيرة النبوّية، التي هي منطقة مشحونة بالقداسة والتاريخ والمتخيل الدينيّ، فهو بهذا الاقتحام تجاوز في نظر البعض حدود النقد الأدبيّ ليصل إلى ما أُعتبر مساساً بشخص النبي الأكرم (ﷺ)؛ لأنّ ما كتبه في السيرة كان منطلقاً من منظور غير إيمانيّ كما هو السائد، بل حاول تقديم قراءته للسيرة بدءاً من شخص النبي (ﷺ) ليصل به الحد إلى التناول على مكانة النبوة، والتعامل معه بوصفه شخصيّة دنيويّة ترغب بالسلطة، كما لم يتردد في مناقشة بعض التفاصيل شديدة الحساسيّة التي ترتبط بالوحي، وهو ما اعتبره الكثيرون تجاوزاً غير مقبول من شخص لا شغل له بالسيرة.

١- فكرة النبوة عند الرصافيّ وتأثيرها بالمفاهيم الماركسيّة والاستشراقية:

إنّ القراءة التي قدمها الرصافيّ حول موضوع الوحي لم تبتعد كثيراً عما طرحه المستشرقين من تصورات قدموها حول النبي الأكرم (ﷺ)، لذا يعتبر الرصافيّ إنّ النبي (ﷺ)

(١) ينظر: محمّد علاقي، الحضور الأسطوري في سيرة الرسول محمّد، مجلة الذاكرة، تونس، العدد ١٤٠، ٢٠١٧.

(٢) الرصافيّ: الشخصيّة المحمّدي، ١٥.

صاحب أعظم انقلاب عام في الدين والسياسة والاجتماع^(١)، إذ كان يرمي إلى القيام بنهضة عربيّة المبتدأ عالميّة المنتهى، أي يقوم بها العرب في البدء ثم تشمل الناس جميعاً، لذا فهي غاية ليست دينيّة محضة؛ لأنّه قبل الجزية من غير العرب من أهل الكتاب والمجوس، إذ لا ريب أنّ أخذ الجزية منهم وتركهم على ما هم عليه من الكفر والضلال ينافي أنّه لم يرسل إلا لدعوة الناس كافة إلى التوحيد، فقبول الجزية من هؤلاء دون مشركي العرب يدل دلالة واضحة على أنّ الغاية التي يرمي إليها محمّد هي إحداث نهضة عربيّة دينيّة اجتماعيّة سياسيّة، تكون عربيّة المبتدأ عالميّة المنتهى، أي يقوم بها العرب في بدء الأمر ثم تعم وتشمل الناس جميعاً في النهاية، ولا شك أنّ مثل هذه النهضة تحتاج في سيرها وتكاملها إلى المال، ففتح لهم هذا المورد الماليّ بأخذ الجزية من غير العرب، على أنّ يكون هؤلاء الذين يؤدونها مع بقائهم على كفرهم أهل عهد وذمة تحت حماية العرب^(٢).

وقد استشهد الرصافي بأبيات شعرية لأبو العلاء المعريّ في توضيح قوله السالف:

المال يُسكت عن حق وينطق في بطل وتجمع إكراماً له الشيع
وجزية القوم صدت عنهم فغدت مساجد القوم مقروناً بها البيع^(٣)

فلما كانت هذه النهضة عربيّة أي يقوم بها العرب دون غيرهم، وكان العرب كلهم أو أكثرهم مشركين وثنيين، وكانوا مع ذلك متخالفين متخاللين يأكل بعضهم بعضاً، كان من الضروري لمحمّد أنّ يجمع كلمتهم قبل كل شيء، فيكوّن فيهم وحدة دينيّة ويربطهم برابطة الإخاء الدينيّ، وكذلك فعّل إذ أنكر عليهم عبادة الأصنام وشنع بكل هذا التشنيع وتفنن في إبطالها وتنفيذ بما هو مسطور في القرآن، ودعاهم بكلمة التوحيد (لا إله إلا الله) التي هي

(١) ينظر: الشخصية المحمّدية، ١٦.

(٢) ينظر: الرصافي، الشخصية المحمّدية، ٢٠-٢١.

(٣) اللزوميات، ٨٣/٢.

من مبتكراته، إذ كان في أوّل الأمر مكتفياً في دعوتهم بالآيات القرآنيّة إذ لم تكن له قوة يستند إليها في إرغامهم على قبول ما يدعوهم إليه، وقد قاسى ما قاسى من عداوة قومه المشركين ولقى منهم أذى كثيراً هو وأتباعه القليلون المستضعفون، ولكنه بعد الهجرة إلى المدينة حصلت له تلك القوة، فصار يدعوهم وفي إحدى يديه القرآن وفي الأخرى السيف، فكان لا يقبل منهم عذراً ولا جزية إلا الإسلام، فكان يدعوهم إليه فإن أسلموا فبها وإلا سلّ عليهم السيف فلا يغمده حتى يسلموا، وذلك سبب تشدده في تشييعه عليهم وثبتهم، وتشديده عليهم إنكار الشرك بالله حتى جعله من الذنوب التي لا تغتفر^(١).

وعليه فإنّ أولى النقاط أو الأهداف التي تصورها الرصافيّ عن فكر الرسول (ﷺ) هي أنّه كان يسعى إلى الحصول على القداسة^(٢)، التي من خلالها يصل إلى أن يكون مطاعاً مقدساً وأمره سماوياً، وإلا لتعذر حصول تلك النهضة^(٣)، كما كان يريد من تلك النهضة التي يقودها العرب بأن يكون الملك والسلطان من بعده لقريش مباشرة، وللعرب بواسطة قريش^(٤).

ولذا يعتقد الرصافيّ بأنّ نزع صفة القداسة عن النبيّ (ﷺ) والطاعة منه سيطفئ سراج الدعوة ويقطع حركة النهضة، كما يمحي آثاره وآثار من هم بعده، فهو أراد من صفة القداسة تلك أن يكون مطاعاً عندهم، وإلا لماذا كان يتغاضى عن أتباعه وهم يتبركون بنعليه، أو يبتدرون وضوءه، أو يتلقفون بصاقه، كما سرد الرصافيّ شواهد تاريخية مماثلة أخرى لتدليل على هذه الفكرة^(٥).

(١) ينظر: الرصافيّ، الشخصية المحمّدية، ٢١.

(٢) ينظر: حميد سراج: نبوة الرسول محمّد في فكر معروف الرصافيّ دراسة في كتاب الشخصية المحمّدية، مجلة أبحاث ميسان، المجلد ٩، العدد ١٧، ٣٠٦، ٢٠٢١.

(٣) ينظر: الرصافيّ، الشخصية المحمّدية، ٤٢٨.

(٤) ينظر: الرصافيّ، الشخصية المحمّدية، ٢٨.

(٥) ينظر: الرصافيّ، الشخصية المحمّدية، ٤٢٨-٤٣٧.

٢_ مفهوم الوحي وتفسيراته الماديّة التجريبية:

وبناءً على تصوره لمفهوم النبوة، يرفض الرصافيّ الوحي كعملية تواصلية بين الكائن المفارق السماويّ جبرائيل (عليه السلام) والأرضيّ النبيّ (ﷺ)، إذ يعزو الوحي إلى (الخيال أو المخيلة) الخاصّة بالنبيّ، وذلك من خلال تطويع النصوص لصالح اعتقاده هذا^(١)، إذ قال: ((وكان محمّد واسع الخيال قويه جداً، وكان تفكيره وخياله فرسي رهان يجري أحدهما مع الآخر، فإذا تفكر في أمر تخيله وتصورها وأخذ بصورة للعيان حتى يكون كأنّه يراه بعينه ويسمعه بأذنه ويلمسه بيده، ففوة خياله تكاد تجعل الصورة الذهنيّة المتخيلة مرئيّة في عينيه ومسموعة في أذنيه))^(٢).

واستشهد الرصافيّ ببعض الأحداث التاريخيّة التي أخبر عنها النبيّ (ﷺ) قبل وقوعها أو أثناء وقوعها وهو بعيد عنها، كما في أحداث معركة مؤتة (٨هـ)، والطريقة التي استشهد بها القادة الثلاثة (جعفر ابن أبي طالب وزيد بن حارثة وعبد الله بن رواحة)^(٣)، كما يرى الرصافيّ أنّ أعظم دليل على قوة وسعة خيال النبيّ هو ما جاء في القرآن وفي الأحاديث النبويّة من وصف الجنة، ولا حاجة إلى إيراده هنا لأنّه معلوم مذكور في الكتب، ولاريب أنّ الجنة التي وصفها بأوصافها الباهرة المعلومة إنّما هي من بنات خياله الواسع القوي؛ لأنّها بهذا الشكل المبهج العجيب غير مذكورة في التوراة ولا في الإنجيل، ومن الدليل على قوة خياله وأنّه في طريق تفكيره إذا تخيل شيئاً تجسم له في ذهنه حتّى صار يراه بعينه ويسمعه بأذنه ما جاء في الأخبار عند بدء الوحي من رؤيته جبرائيل في أفق السماء^(٤).

(١) ينظر: حميد سراج، نبوة الرسول، ٣١٢.

(٢) الشخصية المحمّدية، ٩٥.

(٣) للاطلاع أكثر على تفاصيل معركة مؤتة واستشهاد القادة الثلاثة ينظر: الواقدي، المغازي، ٧٥٥/٢-٧٦٠.

(٤) ينظر: الشخصية المحمّدية، ٩٥.

علاوة على ذلك فإنّ الرصافي يرى في قول النبي (ﷺ) في قصة الغار: فإذا جبرائيل على صورة رجل صاف قدميه ويناديه: يا محمد، أنا جبرائيل^(١)، دليلاً على أنّ النبي (ﷺ) كان يعرف بأنّ جبرائيل (عليه السلام) هو الواسطة بين الله (ﻋَﻠَﻴْهِ السَّلَامُ) ورسله، وذلك من خلال اتصاله باليهود والنصارى المعاصرين له في مكّة، فضلاً عن معرفته بورقة بن نوفل الذي يعرف أنّ جبرائيل هو الناموس الأكبر، لذا فإنّ تفكيره بخلوته مقروناً بتخيل جبرائيل وتصوره وكيف يأتيه ويناديه ويوحى إليه، وإلا في الحقيقة فإنّ رؤيته لجبرائيل لم تكن في أفق السماء بل في ذهنه ونفسه^(٢).

ويستدل الرصافي بزعمه هذا بأنّ ما يميز مخيلة النبي (ﷺ) عن بقية البشر هو قدرته على تجسيم الخيال إلى حقيقة^(٣)، لذا يجزم الرصافي بأنّ العقل الباطن الخاصّ بالنبي (ﷺ) هو أقوى العقول التي ظهرت آثارها في البشريّة؛ إذ كان يستمد منه الكثير من أقواله وأفعاله^(٤).

ثمّ يأتي بحديث الأسود الراعي وكان عبداً حبشياً اسمه (أسلم)، قُتل في غزوة خيبر (٥٧هـ) بعد أنّ أصابه حجر في رأسه، فأُتي به إلى رسول الله (ﷺ)، فأعرض عنه، فقالوا: يا رسول الله، لمّ أعرضت عنه؟ فقال: إنّ معه زوجتيه من الحور العين تنفضان التراب عن وجهه وتقولان له: ترب الله وجه من ترب وجهك، وقتل من قتلك^(٥)، فهي كما يزعم الرصافي دليل وحجة قوية على قدرة المخيلة الخاصّة بالنبي، كما أنّها

(١) ينظر: ابن هشام، السيرة، ١/١٥٥؛ الطبري، تاريخ، ٢/٤٩؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٦/٤٠٢.

(٢) ينظر: الشخصية المحمدية، ٩٦.

(٣) ينظر: الشخصية المحمدية، ٩٨-٩٩.

(٤) ينظر: الشخصية المحمدية، ٧٧.

(٥) ابن هشام، السيرة، ٣/٨٠٦؛ السهيلي، الروض الأنف، ٦/٥١٨؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر، ٢/١٤٨؛ الحلبي، السيرة الحلبية، ٣/٥٧.

وسيلة لترغيب المسلمين وتشويقهم للشهادة كلما حانت له الفرصة^(١)، لذا فإنّ النبيّ (ﷺ) كما يرى الرصافيّ قد استخدم اسم جبرائيل كوسيلة لإقناع المسلمين بأنّه نبيّ ويتلقّى الوحي^(٢).

وبالجملة يمكن إجمال تصور الرصافيّ حول الوحي في قوله: ((إنّ الوحي في جميع أقسامه وصوره إنّما هو من كلام محمّد، وإنّ ما قاله محمّد عن جبرائيل الظاهر هو اجتهاده وتفكيره، ولذا فكلام محمّد ليس وحي))^(٣).

٣. نقد أفكار الرصافيّ حول الوحي والنبوة:

١_ إنّ الرصافي كان يطرح فكرة تصور النبي (ﷺ) للأخرة على أنّها وسيلة لإقناع الناس، إلا أنّه هو الآخر لا يناقشها على أنّها من المفتريات بل يقر بها بدلالة وجود الفكرة عند من هم كانوا سابقين للإسلام.

٢_ إنّ مسألة الخلوة والعزلة لم تكن حالة تفرد بها النبي (ﷺ) عن سائر الأنبياء والرسل السابقين، كما جاء في قصة إبراهيم (ﷺ) في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَوَّلِينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُعْمِدُ إِلَيَّ يَرِيءُ * إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٤).

(١) ينظر: الشخصية المحمّدية، ٩٩.

(٢) ينظر: الشخصية المحمّدية، ١٥٦.

(٣) ينظر: الشخصية المحمّدية، ١٦٢.

(٤) الانعام، ٧٦-٧٩.

٣_ إنّ الرصافي في قراءته لسيرة النبي الأكرم (ﷺ) اعتمد في أكثر رواياته على (السيرة الحليّة) للحلي (ت ١٠٤٤هـ)، والذي يعد من المصادر المتأخرة جداً، فضلاً عن أنّها تزخر بالإسرائيليات^(١).

٤_ أنّ الرصافيّ كان منقاداً بشكل أعمى وطوعي وسلبى إلى أبعد الحدود للإطروحات الاستشراقية بكافة تفصيلاتها، فهو قد ردها على علاتها وضعفها.

ثانياً_ الوحي ماهيته ومفهومه في خطاب نصر حامد أبو زيد^(٢):

تتجاوز الإشكاليّة الجوهرية في التجربة الفكرية عند نصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص)، الاشتغال في حدود مجرد إشكاليّة فهم التراث، إلى الاشتغال على إشكاليّة فهم النصّ الديني نفسه.

ولئن كانت مشكلة التراث قد استأثرت بالقسط الأكبر من جهود الباحثين، إلا أنّ الإشكاليّة التي يثيرها أبو زيد هي أكثر تعيّنًا وتخصيصًا، إنّها إشكاليّة الموقف من النصّ القرآني بالذات، فالسؤال الذي يقف وراء دراسات أبو زيد هو كيف نفهم النصّ ونقرأه؟^(٣)، وهو تساؤل يمكن تناوله من جهات عدّة:

(١) ينظر: حميد سراج، نبوة الرسول، ٣١٥.

(٢) باحث ومفكر مصريّ، ولد عام (١٩٣٤م)، في مدينة طنطا، حصل على الدكتوراه في تخصص العلوم الإسلامية عام (١٩٧٩م) من كلية الآداب بجامعة القاهرة، ومن أهم نتاجاته الفكرية: (مفهوم النص)، (النص والسلطة والحقيقة)، و(نقد الخطاب الديني)، وتوفي عام (٢٠١٠م). ينظر: فيحاء الرفاعي، شبهات النسخ عند نصر حامد، مجلة كلية أصول الدين، العدد ٤١، ٩٩٩-١٠٠٠.

(٣) ينظر: علي حرب، نقد النص، ٢٠٥.

١- النصّ من جهة المرسل:

يتبنّى أبو زيد فكرة أنّ فهم ماهية الوحي وطبيعته يجب أن تتطّلق من الوحي (النصّ القرآنيّ) نفسه، فقال: ((إنّ مفهوم الوحي هو المفهوم المركزيّ للنصّ عن ذاته، حيث يشير إلى نفسه بهذه الإسم في كثير من المواضع، فضلاً عن كونه مفهوماً يستوعب كل النصوصّ الدالة على خطاب الله للبشر))^(١)، وإنّ هذا الفهم يتم من خلال إيضاح الوضع اللغويّ للنصّ؛ إذ قارن بين دلالة الوحي في القرآن الكريم كما يطرحها النصّ القرآني، ودلالة الوحي التي كانت متداولة في إطار الثقافة العربيّة السائدة، وبين أنّ المصطلح (الوحي) يمتلك دلالة قائمة في إطار الثقافة العربيّة قبل القرآن، فهو يطلق على كل عمليّة اتصال تتضمّن نوعاً من الإعلام في الخفاء، فالكلمة تأتي بمعانٍ مثل (الإلهام، والإشارة، والإحياء، والكتابة، والكلام)، وهذه المعاني كلها يستوعبها معنى الإعلام، ويشير كل منها على حدة إلى طريقة من طرق الإعلام، فهو قد يكون بالكلام، وقد يكون بالكتابة، وقد يكون بالإشارة والإحياء، وقد يكون إلهاماً^(٢).

فالوحي إذن، يُشير من خلال المدلول العام إلى علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاماً ورسالة على نحو خفي وسري، وهذه العلاقة بحسب مفهومها اللغويّ، ومستواها الاعتيادي الأرضيّ عمليّة اتصاليّة تتم بين طرفين ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة يستخدمان شفرة مفهومة، إلا أنّ الحديث عن الوحي في القرآن الكريم، ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيداً، حيث تكون عمليّة الاتصال بين طرفين لا ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة ولكن يفهم كل منهما الآخر^(٣).

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٣١.

(٢) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٣١.

(٣) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٣٣.

وبما أنّ الوحي القرآني يُشير إلى عملية اتصال بين مرتبتين وجوديتين مختلفتين؛ فإنّ موقف الاتصال المتضمن في حالة الوحي يختلف تماماً عن المواقف الاتصالية الأخرى^(١)، إذ أنّ طرفي الاتصال هما الله في جانب والرسول البشر في جانب آخر^(٢).

٢- النصّ والواقع الثقافي:

اعتمد ابو زيد على تحليله للمنهج اللغويّ في فهم النصّ، من خلال دراسة طبيعة الواقع القائم بتشكيل النصّ ودراسة المتلقي الأول للنصّ والمخاطبين به، لذا اعتبر ((أنّ ارتباط ظاهرتي (الشعر والكهانة) بالجن في العقل العربيّ، هو الأساس الثقافيّ لظاهرة الوحي ذاتها، ولو تصورنا خلو الثقافة العربيّة قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافيّة، فكيف كان يمكن للعربيّ أنّ يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله، ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقليّ والفكريّ، وهذا كله يؤكد أنّ ظاهرة الوحي أو القرآن لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بلّ كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من موضوعاتها وتصوراتها، فالعربيّ الذي يدرك أنّ الجنّي يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أنّ العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجنّ، لا يستحيل عليه أنّ يصدق بملك ينزل بكلام على بشر؛ لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنّما انصبّ الاعتراض، إمّا على مضمون كلام الوحي، أو على الشخص الموحى إليه، وهذا ما يفسّر حرص أهل مكّة على ردّ النصّ الجديد (القرآن) إلى النصوص المألوفة في الثقافة، سواء كانت شعراً أم كهانة))^(٣).

(١) أورد نصر حامد مجموعة من الأمثلة حول المواقف التي اوضح من خلالها القصد منها ذكر النعمة وأنثاء، ومخاطبة زكريا لقومه وللإطلاع أكثر. ينظر: نصر حامد، مفهوم النص، ٣٢.

(٢) ينظر: نص حامد ابو زيد، مفهوم النص، ٤٠.

(٣) نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ٣٤.

ويستدل أبو زيد على هذه الفكرة بقول الأعشى^(١) متحدّثاً عن قرينه (مسحّل) وعن اعتماده عليه في قول الشعر:

وماكنت شاحداً ولكن حسبتي إذا مسحّل سدّي لي القول أنطق
شريكان فيما بيننا من هوادة صفيان جنّي وإنس موفّق
يقول فلا أعيأ لشيء أقوله كفاني لا عيّ ولا هو أخرق^(٢)

ونبه أبو زيد إلى: ((أنّ القرآن في صياغته للواقع الثقافيّ لم يكن بمعزل عن هذه التصورات، فقد ذكر الجن في مواضع كثيرة، تنبئ عن تحول في طبيعة الجن وإيمانهم بالإسلام والقرآن بعد أن استمعوا له، والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقراً في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن امكانية اتصال البشر بالجن))^(٣)، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَاقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطاً * وَأَنَا ظَنَنَّا أَن لَّنْ نَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِباً * وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقاً * وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا * وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلَأَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا * وَأَنَا كُنَّا نَقُودُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا﴾^(٤).

ويفرق أبو زيد بين النبوة والكهانة بقوله: ((في مثل هذا التصور الذي ساد الثقافة العربيّة _ والذي نجد جذوره في تصورات ما قبل الإسلام _ لا يتكون الكون من عوالم منفصلة، بل يكون الاتصال والحركة صعوداً وهبوطاً بين العوالم، هو مجال الفعاليّة التي

(١) ميمون بن قيس بن جندل بن شراحيل بن عوف بن سعد ابن ضبيعة من قبائل بني بكر، يلقب بالأعشى لضعف بصره، وهو شاعر جاهليّ. ينظر: الكلبيّ، نسب معد واليمن الكبير، ٦٠/١.

(٢) القرشي: جمهرة أشعار العرب، ٥٤.

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٣٤.

(٤) الجن، ٩-٤.

تُمكن الإنسان _ آخر العوالم وأكملها في نفس الوقت _ من الاتصال ببعض هذه العوالم، إنّ اتصال النبيّ قائم على نوع من الفطرة، والخلقة أساسها الاختيار (الاصطفاء) الإلهيّ، بينما يحتاج الكاهن إلى آلات وأدوات مساعدة، تُعينه على التخلص _ جزئياً _ من عوالم العالم الماديّ والاتصال بما وراء العوالم^(١).

إنّ اتصال الانبياء يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية، إنّما هو انسلاخ من البشريّة إلى الملكيّة بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر...، والتشبّث بالأمور الجزئيّة المحسوسة كالأجسام والعظام وسجّع الكلام وما سنع من الطير، أو الحيوان وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة، لكون هذه النفوس مفطورة على النقص...، ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان^(٢).

وأضاف أبو زيد ((إذا كانت العلاقة بين النبوة والكهانة _ في التصور العربي _ أنّ كليهما (وحي)، اتصال بين إنسان وبين كائن آخر ينتمي إلى مرتبة وجوديّة أخرى، (ملّك) في حالة نبي، و(شيطان) في حالة الكاهن، فإنّ هذا الاتصال يتم من خلال شفرة خاصّة، لا يتاح لطرف ثالث أن يفهمها على الأقل لحظة الاتصال؛ وذلك لأنّ النبي يبلغ الناس بعد ذلك، والكاهن ينبئ عن محتوى ما تلقاه، وفي هذه الحالة تصبح ظاهرة الوحي ظاهرة غير طارئة على الثقافة، ولا مفروضة عليها من الخارج^(٣)).

واستكمالاً للمعنى العام أشار أبو زيد إلى أنّ الشعر هو مجال تفوق العرب الذين نزل القرآن عليهم؛ لذلك كانت المعجزة التي تحدث نصّاً لغويّاً (نصّ الوحي = القرآن)،

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٣٧.

(٢) ينظر: بن خلدون، المقدمة، ٩٨-١٠٠.

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٣٨-٣٩.

ممّا أدى إلى اتحاد الدليل بالمدلّول، لكن محاولات علماء القرآن فصل النصّ عن غيره من النصوص داخل الثقافة، نابعة من معطيات النصّ ذاته، والحقيقة أنّ العرب المعاصرين لتشكّل النصّ، لم يكونوا قادرين على استيعاب التغيّير، والمخالفة بين النصّ القرآنيّ والنصوص التي لديهم، لذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النصّ الجديد إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي: أنّه شاعر، وقالوا أنّه كاهن، ولاشكّ أنّ هذه الأوصاف قامت عندهم على أساس إدراك أو مماثلة، بين نصّ القرآن ونصوص الشعراء والكهّان، وإذا كان النصّ القرآنيّ قد تشابه مع الشعر من حيث كونه اتصالاً، فإنّه يخالفه في تحديد أطراف عملية الاتصال والعلاقة بينهما؛ فعلاقة الوحي الدينيّ علاقة رأسيّة (تنزيل)، في حين أنّ العلاقة في (الوحي الشعريّ) كانت علاقة (أفقيّة) إذّ تصور العرب أنّ الجن قبائل تعيش في مناطق خاصة منها وادي (عبر)، وإن كان الاتصال في حالة الوحي القرآنيّ يتم من خلال واسطة بين النبي، والذات الموحية (الموحي الأول) الله (ﷻ) تتمثل بالملاك، أو بإسماع الصوت، أو الإلهام...، فإنّ الاتصال في حالة الشعر يتم بلا واسطة بين الشاعر وقرينه من الجن^(١).

٣_ النصّ من جهة الطبيعة:

يُشير أبو زيد في مقارنته لماهية النصّ، إلى مفهوم الشفّرة باعتبارها الوسيط اللغويّ؛ بين المرسل والمرسل إليه أو بين المصدر والمتلقي، فإذا كان الإعلام لا يتحقّق في أيّ عملية اتصال إلا من خلال شفّرة خاصّة، فمن الضروري أنّ يكون مفهوم الشفّرة متضمناً في مفهوم الوحي، واعتماداً على الطبيعة الجوهرية للوحي القرآنيّ حاول أبو زيد العمل على كشف التمايز بين أنواع الوحي بقوله فقال: أنّ اتصال الله بالبشر أو (كلام الله للبشر) له

(١) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ١٣٨-١٣٩.

طرائق محددة عبر عنها النصّ ذاته^(١) في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَبِشْرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِي بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ * وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُتِبَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾^(٢).

وبالتالي فماهية الوحي تكون على ثلاث مراتب (الوحي الإلهاميّ، الوحي من وراء حجاب، الوحي عن طريق الرسول)، والوحي الإلهاميّ وبحسب اصطلاح العلماء، هو كلام بدون قول، أو بدون شفرة صوتيّة، وبلغة غير الطبيعيّة^(٣).

وهذه الحالة تدل على اتصال غير لغويّ، بمعنى أنّ مضمون الوحي لم يكن متضمناً اتصالاً تبادلياً بين المرسل والمستقبل، كما هو الأمر في حالة (الكلام من وراء حجاب) مع موسى، بلّ كان يتضمن مجرد الأمر بالفعل، ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾^(٤)، ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾^(٥)، وتكون استجابة المستقبل للوحي مجرد تنفيذ الأمر وتحقيق الفعل، وهذا فارق أساسي بين موقف الاتصال غير القوليّ، وموقف الاتصال القوليّ في الوحي^(٦).

(١) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٤٠، ٣٢.

(٢) الشورى، ٥١-٥٢.

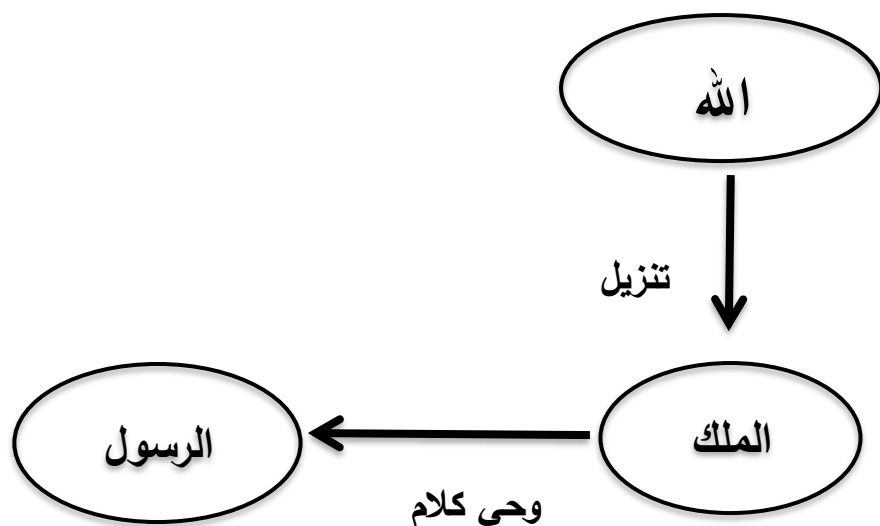
(٣) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٤١.

(٤) القصص، ٧.

(٥) النحل، ٦٨.

(٦) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٤١.

أمّا الطريقة الثالثة (كلام الله للبشر) هو الوحي غير المباشر، من خلال إرسال الرسول (الملك) الذي يوحى بإذنه ما يشاء، وفي الطريقة التي تمّ بها إلقاء القرآن أو تنزيله^(١). وعلى ذلك يرى أنّه يمكن وضع العلاقة الاتصاليّة على النحو التالي:



إنّ صورة الاتصال كما يطرحها النصّ في سورة الشورى، هي صورة اتصال عبر وسيط أطلق عليه اسم (الروح)، وبهذا يعود أبو زيد إلى الإشكاليّة المطروحة في التراث الإسلاميّ، حول ماهية الاتصال بين جبرائيل (عليه السلام) ومحمّد (ﷺ)، فهل كان وحيّاً بمعنى الإلهام، أم كان وحيّاً بمعنى القول والكلام؟^(٢).

وبعبارة أخرى هل كان المنزل هو اللفظ والمعنى كلاهما، وأنّ جبرائيل (عليه السلام) حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به؟ وهذا الرأي يتصور وجوداً خطياً سابقاً للقرآن في اللوح المحفوظ، وهذا التصور على ما فيه من إهدار لجدلّيّة العلاقة بين النصّ والواقع الثقافيّ فإنّه يؤدي إلى نتيجتين هامتين، الأولى: المبالغة في قداسة النصّ، وتحويله من كونه نصّاً

(١) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٤١.

(٢) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٤٢.

لغويّاً دالّاً قابلاً للفهم إلى أن يكون نصّاً تصويريّاً، والنتيجة الثانية: أنّ التصور الخطّي الأزلّي للقرآن (كل حرف بقدر جبل قاف) يؤدي إلى نفول عمق دلالاته وتعدد مستوياتها حتّى تكون عصية على الفهم الحقيقي بأي شكل من الأشكال، إذ لا بُدّ أن يكون المعنى والدلالة متلائمين مع الكلام النفسي (القديم) الذي توحد بالعلم الإلهيّ من جهة، ومع هذا الحجم الهائل لحروف القرآن الأزلّيّة من جهة أخرى، لكن ربط تعدد مستويات الدلالة بالأصل الإلهيّ والوجود الأزلّي للنصّ، أدى إلى استغلاق معنى النصّ نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه في نهاية الأمر؛ لذلك لا نعجب أنّ يسود مفهوم للنصّ يوحد بين دلالاته اللغويّة وبين ذات المتكلم^(١).

فينسب الزركشي (ت ٧٩٤هـ) للإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) أنّه قال: ((جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح لأسماء الله الحسنی وصفاته العليا))^(٢).

وبذلك يتحول النصّ من سيطرته على الواقع والثقافة، إلى مجال لغويّ، أي نقل النصّ من الصفة الرساليّة (الدينيّة) إلى صفة الخطاب المستعصي على الفهم البشريّ، ممّا يعطي الأولويّة في فهم الدين والتشريع للحديث النبويّ بدلاً عن النصّ القرآنيّ، لأن صياغة للنصّ كانت منتج بشريّ، إلا أن هذا الرأي لا يمكن أن يصمد أمام ((المقارنة بقداسة القرآن وصياغة مفرداته وتعبيرها عن ذات المتكلم سبحانه وتعالى))^(٣).

وإذا كان هذا الرأي يرى أنّ الشفرة اللغويّة في عملية الاتصال بالوحي هي اللغة العربيّة، سواء في مستوى الرأسي الله (ﷻ) _ جبرائيل (ﷺ)، أم في المستوى الأفقي جبرائيل (ﷺ) _ محمّد (ﷺ)، فإنّ الرأي الثاني يجعل تحويل الوحي من مستوى الإلهام

(١) ينظر: نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ٤٢.

(٢) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ٦/١.

(٣) نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ٤٤.

إلى مستوى الاتصال اللغويّ، أي الصياغة اللغويّة للوحي مهمة جبرائيل (عليه السلام) مرة ويجعلها مهمة محمّد (ﷺ) مرة أخرى^(١).

وفي هذا السياق ينقل الزركشيّ (ت ٧٩٤هـ) الرأي القائل: إنّما نزل جبرائيل (عليه السلام) على النبي (ﷺ) بالمعاني خاصة، وأنّه (ﷺ) علّم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب؛ تمسكاً بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ﴾^(٢)، وأنّ جبرائيل (عليه السلام) إنّما ألقى عليه المعنى، وأنّه عبر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأنّ أهل السماء يقرأونه بالعربيّة، ثم أنزل به بعد ذلك^(٣).

ومؤدّى فكرة النزول المعنوي أشبه بظاهرة النقل بالمعنى التي يمارسها الرواة أو الناقلون، فالجملة التي سمعها الناقل من صاحب الكلام، يقوم بنقلها، إلا أنّ عملية نقله لا تتطابق حرفياً مع ما سمع، بل يلامسها، فهو لا يخترع قصة جديدة، إنّما يقوم بنقل المفاهيم التي قدّمها المتكلم، لكن بلغته واسلوبه، بمعنى أنّ جزئيات الكلام سيكون ملكاً للمتكلّم دون الناقل، وبعض الجزئيات تكون للناقل^(٤).

وإذا ما مارسنا تحليلاً تاريخياً مفترضين فيه النزول المعنويّ، باعتباره الأقرب إلى تفاصيل النزول، فإنّ هذا الافتراض يتصادم مع الآيات القرآنيّة نفسها؛ فالكثير من الآيات كانت تُنزل لمواجهة حدث معين، أي آية واحدة أو آيتين فهي قليلة من حيث العدد، ولم تكن تنزل على شكل سور طوال دفعة واحدة، إلا قليلاً، ولو آمناً بالنزول المعنوي، فيجب التريث كثيراً في الحكم بأنّ الجنة، والنار ووصفهما، والثواب والعقاب، والأحكام والتشريعات

(١) ينظر: نصر حامد ابو زيد، مفهوم النص، ٤٢-٤٣.

(٢) الشعراء، ١٩٣-١٩٤.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن، ٢٥٠/١.

(٤) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ٢٩١-٢٩٢.

والنواهي والمباحات، والحلال والحرام، وكل الحثييات التي تحدث عنها القرآن الكريم هل كانت ناشئة من بشريّة الترجمة، أم من الجانب المضموني الإلهي من الوحي؟^(١).

ولذا يتساءل أبو زيد أمام هذه الإشكاليّة ((ما الذي نزل به جبرائيل (عليه السلام) من القرآن، أهو اللفظ والمعنى، أي النصّ بمضمونه وصياغته، أم هو المضمون والمعنى والمحتوى، ثمّ وضع الرسول على كل ذلك رداء العربيّة؟ وبعبارة أخرى هل كان الاتصال بين جبرائيل (عليه السلام) ومحمّد (ﷺ) (وحيّاً) بمعنى الإلهام، أم كان (وحيّاً) بالقول))؟^(٢).

ثمّ يجيب مبيناً فكرة النزول اللفظي والمعنوي بقوله: ((ولاشكّ في أنّ مثل هذا التصور يتناقض مع مفهوم النصّ لنفسه، من أنّه قول وقرآن بالاشتقاق من القراءة_ وأنّه رسالة لغويّة لا يجوز المساس بمنطوقها وتحريفها))^(٣)، ويستدل أبو زيد في إثبات بالآيات القرآنيّة التالية:

١_ قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتُنُونَكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ لَتَفْتَرِي عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا﴾^(٤).

٢_ قال تعالى: ﴿وَلَنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾^(٥).

٣_ قال تعالى: ﴿وَأَتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾^(٦).

٤_ قال تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^(٧).

وفي معرض مناقشته للرأي القائل بالنزول المعنوي أو اللفظي للقرآن، يثير أبو زيد التساؤل التالي وهو: كيف أمكن التواصل بين جبرائيل (عليه السلام) المنتمي للمرتبة الوجوديّة

(١) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ٢٩٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٤٢.

(٣) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٤٥.

(٤) الإسراء، ٧٣.

(٥) الإسراء، ٨٦.

(٦) الكهف، ٢٧.

(٧) القيامة، ١٦-١٨.

الملائكية، وبين النبي (ﷺ) المنتمي للمرتبة الوجوديّة الإنسانيّة؟ وأشار إلى أنّ المدونة التراثيّة أجابت بأنّ ثمة تحولات تطرأ على طرفي التلقي ليتسنى لهما التواصل، فتارة ينخلع الملاك (جبرائيل) من صورته الملائكيّة إلى صورة بشريّة فيتواصل مع النبي (ﷺ) حسب السياق الثقافيّ الإنسانيّ، وتارة ينخلع النبي (ﷺ) من صورته البشريّة إلى صورته الملائكيّة أو قريبة من الهيئة الملائكيّة فيتلقى من جبرائيل (عليه السلام) وهي الحالة الأصعب بين التحويلين^(١).

وأشار أبو زيد إلى أنّ الموروث الإسلاميّ قد تبني هذه النظرية والتحويلات التي تطرأ على كل من النبي (ﷺ) والملاك جبرائيل (عليه السلام)، واستشهد بمناقشة بن خلدون لهذا الأمر^(٢).

إذ أنّ ابن خلدون يشير إلى أنّ الأنبياء إذا (توجهوا، وانسلخوا من بشريّتهم، وتلقوا في ذلك من الملائكة الأعلى ما يتلقونه، عاجوا به على المدارك البشريّة، مُنزلاً في قواها، حكمة التبليغ للعباد، فتارة يسمع أحدهم دويّاً، وكأنّه رمز من الكلام، يأخذ منه المعنى الذي ألقى إليه، فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه، وتارة يتمثل له الملك الذي يلقي إليه الوحي، فيكلمه ويعي ما يقوله، والتلقي من الملك وفهم النبيّ ما ألقى إليه كله بحدث في لحظة واحدة، بل أقرب من لمح البصر، والحالة الأولى وهي (حالة الدوي) هي رتبة الأنبياء غير المرسلين، والثانية، وهي حالة (تمثل الملك رجلاً يخاطبه) هي رتبة الأنبياء المرسلين؛ ولذلك كانت أكمل من الأولى؛ ولذا قال النبيّ حين سئل: كيف يأتيك الوحي فقال: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيفصم عني، وقد وعيت ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقول)^(٣).

(١) ينظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ١/٢٢٩؛ أبو زيد: مفهوم النصّ، ٤٥-٤٦.

(٢) ينظر: بن خلدون: تاريخ، ١/٩٨-٩٩؛ أبو زيد: مفهوم النصّ، ٤٦-٤٧.

(٣) ينظر: بن خلدون: تاريخ، ١/٩٨.

وعلق أبو زيد على مناقشة ابن خلدون لهذه الفكرة بالقول: ((وهذه التفرقة بين حالتي الوحي وحالتي التحول المشار إليهما عند علماء القرآن يمكن أن تكون تفرقة بين النصّين الدينيين: القرآن والسنة، وفي تحليل ابن خلدون افتراض ضمني بأنّ حالة التحول من البشريّة إلى الملكية، أي التحول من جانب النبي محمد (ﷺ)، تنفي الاتصال اللغويّ، حيث يكون التلقي رمزاً من الكلام، عبّر عنه في الحديث (بالدوي) يتلقى من خلاله النبي المعنى الذي يصوغه هو بعد ذلك لإبلاغه، وفي هذه الحالة يكون اعتماد الاتصال على حاسة (السمع) دون (الرؤية)، وعلى ذلك يكون الاتصال في هذه الحالة قريباً من حالة (الإلهام)، لكنه إلهام يستلزم درجة هائلة من التركيز المرهق))^(١).

وأضاف أبو زيد أنّ الحالة الثانية التي يتحول فيها الملك إلى الصورة البشريّة، يكون الاتصال فيها بالكلام العادي، بالنظام البشريّ الخاصّ بالمُستقبل؛ ولذلك يكون الوعي (مساوفاً) للكلام، على حدّ تعبير ابن خلدون (يعني ما يقوله)، على حين يكون الوعي في الحالة الأولى (تحول النبيّ إلى المرتبة الملكوتيّة) على حدّ تعبير ابن خلدون (فلا ينقضّي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه) تالياً لعملية الاتصال، ويبدو أنّ الحالة الأولى (انسلاخ النبيّ عن البشريّة) يمكن أن يكون في حالة الوحي بالسنة، بينما تكون الحالة الثانية (انسلاخ الملك إلى البشريّة) خاصة بالوحي القرآنيّ^(٢).

والواقع أنّ ابن خلدون يرى هاتين الحالتين من حالات الوحي مرحلتين في تطور عملية الاتصال، فيرى أنّ الشدة والغط لازما لعملية الاتصال في بدء الوحي، ثم مع التعود والألفة انتقلت عملية الاتصال في الوحي من مجرد الاعتماد على (السماع) بحاسة السمع إلى

(١) مفهوم النصّ، ٤٧.

(٢) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٤٧.

المشاهدة الكلاميّة والاعتماد على حاسة (البصر)، ويعتمد ابن خلدون على هذا المفهوم للتفرقة بين المكي والمدني من القرآن^(١).

ولعلّ هذا ما يفهم من نصّ السيوطي؛ إذ قال في (الإتقان): ((وقد يقضي الاعتقاد بالترجيح فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله، ولذلك كانت تنزل نجوم القرآن وسوره وآية حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة))^(٢).

وألح أبو زيد إلى أنّ مفهوم الانسلاخ عن البشريّة، والتحول إلى الملكيّة من قبل النبيّ، ليس مقصوداً منه التحول (الجسديّ)، أو (الماديّ)؛ فالتغير الذي كان يلاحظ على النبيّ (ﷺ)، هو تغير طارئ طفيف، وليس تحولاً بالمعنى الذي تتبئ عنه لفظ (الانسلاخ) أو (الانخلاع)، ولعلّ هذا هو الذي مهد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوفة لمناقشة مفهوم (النبوة) من خلال نظرية (الخيال)^(٣).

وعلى الرغم من أنّ أبو زيد لم يشذ عن القراءة التراثية لمفهوم الوحي، وجلّ ما قام به هو محاولة تبسيطها وفهمها إلا أنّ القراءات المتربّصة به لم تبذل جهداً كبيراً لتكفيره^(٤).

والواقع أنّه ليس هنالك من الفلاسفة المسلمين، ابتداءً من (ابن سينا) إلى (صدر الدين الشيرازي)، من قال بإمكان الوحي على النبيّ من دون تدخل من (قوة الخيال)، وإذا كان هناك (جبرائيل) فهو حاضر ومتصور أيضاً في مخيلة النبيّ، أي حتّى في استقبال (جبرائيل) تلعب المخيلة دورها في اعطاء صورة وصفة مادّية له، وإذا كان هنالك دور لجبرائيل، فهو

(١) أبو زيد: مفهوم النصّ، ٤٨.

(٢) ٢٤/١؛ ينظر: أبو زيد: مفهوم النصّ، ٤٨.

(٣) ينظر: نصر حامد ابو زيد، مفهوم النصّ، ٤٩.

(٤) من جملة الذين قالوا بارتداده، هم زميله (عبد الصبور شاهين) في تقاريره الجامعيّة، والدكتور (محمّد عماره) في كتابه (التفسير الماركسيّ للإسلام)، وغيرهم ممن أشار إليهم أبو زيد في مقدمة كتابه الإمام الشافعيّ وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة، ٥-٥٢.

من قبيل الإعداد؛ ليصل النبيّ بنفسه إلى العلم الأصيل، لا أنّ يكون النبيّ تلميذاً يتعلم من جبرائيل، ليُعَلِّم الناس _ فيما بعد _ ما تعلّمه منه^(١).

وعلى ما يبدو أنّ الحديث عن المخيلة، حينما يتعلق الأمر بالوحي، ينفر العقل المسلم؛ وذلك عائد إلى ارتباط المخيلة بالأوهام، والأحلام، والاختلالات العقلية، غير أنّ المخيلة، لا تنتهم النبي (ﷺ) بالعزلة والانفصال عن الواقع، وتصوره مهلوساً أو مجنوناً، إلا أنّ أصحاب القراءات المتربّصة حاولت تحشيد الأصوات والآراء لنتهمه بأنسنة الوحي، من خلال إلباس المقاصد الفكرية التي طرحها بلباس الهرطقة واتهام النبي (ﷺ) بأنه هو من يُنتج ألفاظ القرآن، مزيلاً عن القرآن الصفة القدسيّة الإلهية.

صفوة القول: إنّ أبا زيد نظر إلى الوحي، ومن خلال الاستعانة بالنصوص القرآنيّة والتراثيّة، على أنّه واقعة تاريخيّة، وليست واقعة غيبية مفارقة للواقع، بوصفها بناءً لغوياً أو منتجاً ثقافياً، فالوحي مرتبط بالواقع الاجتماعيّ الذي نزل فيه؛ لذا فهو فكرة تتناسب مع الواقع الثقافيّ للعرب زمن التنزيل، والقول بتاريخية الوحي يعني أنّ الوحي نزل بزمن محدّد، وثقافة محدّدة، وبسياقات خاصّة، ولا يعني هذا إنكار ألوهية ومصدرية الوحي، ذلك أن القول بالتحليل الاجتماعيّ التاريخيّ للوحي لا ينكر ألوهيته^(٢).

ولذا كان أبو زيد يرى أنّ النصّ القرآنيّ يجب أن يُفهم من خلال سياقه التاريخيّ والثقافيّ وركز على أنّ القرآن كنصّ مفتوح على التفسيرات المتعددة، يتأثر بالظروف والزمان، ومن هنا دعا إلى مقارنة عقلانيّة لفهم الوحي، تتعامل مع القرآن الكريم كنصّ يتفاعل مع الواقع، بدلاً من أن يكون نصّاً مغلقاً على تفسير واحد، باستثناء الآيات

(١) ينظر: حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ١٢٤.

(٢) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ٢٤-٢٥.

التشريعية، فضلاً عن أنّ القرآن في البداية كان نتاجاً للثقافة، يعبر عن الظروف والاحتياجات المجتمعية في فترة نزوله، وبعد أن تكوّن واكتمل أصبح القرآن المرجعية المهيمنة، التي تُقاس عليها النصوص الأخرى وتحدد مشروعيتها، وهذا الفارق يوضح كيف تحوّل القرآن من نصّ متأثر بالثقافة إلى نصّ مؤثر فيها، وعليه يرى أبو زيد أنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقيّ سابق للنصّ يطمس هذا الحقيقة البديهية، ويعكر إمكانية الفهم العلميّ لظاهرة النصّ^(١).

خلاصة القول: إنّ تطور مفهوم الوحي في الثقافة العربية الإسلامية، كان نتاج دراية العرب في الجاهلية بفكرة التواصل مع القوى الغيبية، من خلال الكهنة والجن، وقدمية هذا التصور يمكن أن تكون قد أثرت على كيفية استقبال مفهوم الوحي في بداية الإسلام؛ فتأثير الواقع على التصور البشريّ للمفاهيم الإلهية، يمكن أن يجعل المفاهيم الروحانية تبدو محجوبة، أو مغلفةً بتفسيرات بشرية مع مرور الزمن، لتغدو المفاهيم الدينية متأثرة بالواقع الماديّ، مما قد يحجب البعد المتعاليّ، وهذا يشكل عائقاً يؤثر على المرجعيّات الحديثة التي تبنّي التفسيرات الجديدة، متجاهلة بذلك المرجعيّات التقليدية، أو مفسرة إياها بشكل مختلف في النهاية، وهذا يعكس ديناميكية التفاعل بين النصّ والواقع عبر الزمن^(٢)، وعليه فالخيال البشريّ لعب دوراً كبيراً في تشكيل صورة الوحي في التراث الإسلاميّ، والمدونات التراثية، بما فيها التفاسير والقصص الدينية، التي تحمل أحياناً بصمات الخيال البشريّ في طريقة فهمها وروايتها للوحي، وهذا يشمل التفاصيل عن الأنبياء والمعجزات، وحتى وصف الجنة والنار، إلا أنّ هذا لا يعني أنّ كل شيء في التراث الدينيّ مجرد خيال وتصورات، بل أنّ الخيال ساهم في إغناء وتصوير تلك المفاهيم بطرق تستمر في إلهام المؤمنين.

(١) ينظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ، ٢٤.

(٢) ينظر: منصف الجزار: المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى النبي، ٣٢٩.

ثالثاً_ ماهية الوحي ومفهومه في خطاب عبد الكريم سروش:

١_ فكرة سروش حول التجربة النبويّة:

يُميّز سروش بين (الدين) كنصّ ثابت ومقدس، وبين (المعرفة الدينيّة) التي تمثّل التفسيرات البشريّة لهذا النصّ، وهي قابلة للتغيير والنسبيّة مثل باقي المعارف الإنسانيّة، سواء بسبب تأثيرها بالمعارف الأخرى، أو بمرور الزمن، فالحقيقة تتكشف للبشر بطرق مختلفة، وفقاً لمعطياتهم الثقافيّة والعلميّة في كل عصر؛ ووفقاً لتطور للأسئلة التي تُطرح من البشر على النصوص الدينيّة؛ مما يُنتج فهماً جديداً يواكب التطورات المعرفية الأخرى^(١).

وتأتي نظرة سروش للوحي، كجزء من مشروعه الفكريّ الذي يُعيد النظر في أسس الخطاب الدينيّ، من منظور فلسفيّ وإنسانيّ، إذ يرى أنّ الوحي ليس مجرد اتصال غيبيّ منفصل عن الواقع الإنسانيّ؛ بل تجربة روحية عميقة يمر بها النبي، ويشارك فيها صفاته البشريّة، ممّا يجعل الوحي متأثراً بشكلٍ ما بشخصيّة النبي وظروفه، ولذا فهو يسميها (التجربة النبوية)^(٢).

وينطلق سروش من فكرة ((أنّ كل أمر ما وراء طبيعي، عندما يدخل في أجواء الطبيعة، فإنّه سيكون مقدّراً بأقدار الطبيعة، وكل أمر ما وراء تاريخيّ عندما يضع قدمه في ميدان التاريخ، فسيكون مشروطاً بشروط وقيود التاريخ))^(٣)، وعليه فالقرآن الكريم كنصّ لا يستقل استقلالاً تاماً عن محيطه، فإنّما هو انعكاس لظروفه التي نشأ فيها من حيث اللغة والثقافة، واستجابة لنداء البيئة التاريخيّة والاجتماعيّة لحل القضايا والمشكلات التي كانت موجودة آنذاك، وهذا لا يعني بالضرورة إلغاء الجانب الإلهيّ للوحي، بل يُفهم على أنّ النصّ

(١) ينظر: عبد الكريم سروش، العقل والحرية، ١٥٣-١٥٦.

(٢) ينظر: بسط التجربة النبوية، ٥.

(٣) عبدالكريم سروش، بسط الجربة النبوية، ٢٢٧.

القرآنيّ ظهر وتطور استجابة لحاجات مجتمع معين، وضمن سياق تاريخي محدد، وهذا يعني بشريّة وتاريخيّة الدين لا غير، فالنبي بدوره إنسان وتجربته دينيّة بشريّة، وجميع من حوله هم من البشر، والدين البشري يتولد بالتدريج^(١).

وللتدليل على فكرته يذهب سروش إلى أنّ النبي (ﷺ) عندما يُسأل من شخصٍ ما، أو يتهم من اليهود والمشرّكين بالجنون، أو عندما يقوم المشركين بقتل أبنائهم؛ خشية الفقر والإملاق، كل هذه الأمور انعكست على جو الآيات القرآنيّة وكلمات النبي، ولو استمر النبي في حياته لكان واجه من التحديات أكثر ممّا وقع، وهذا يعني أنّ القرآن كان بإمكانه أن يكون أكثر في حجمه من القرآن الموجود^(٢).

وعليه فالنصّ القرآنيّ تكوّن نتيجة ظروف معينة، كان فيها الوحي النازل أمر تاريخيّ خاضع لعنصر الزمان والمكان ومقتضيات العصر وتفاعل الإلهيّ مع الإنسانيّ عبر التاريخ^(٣).

على إنّ نفس التجربة النبويّة، لا تجعل من الشخص نبياً، ومجرد رؤية الملك أو شهود عالم الغيب، لا يحقق حالة النبوة في الإنسان؛ فالملك الإلهي ظهر لمريم وأهدى لها عيسى، ولكن مريم لم تصبح نبيه^(٤).

بمعنى آخر، إنّ تجربة النبي الدينيّة ليست مجرد تجربة رويّة تجعله في حالة ارتباط مع الله أو الكون، بل هي تجربة تحفيزيّة لتحمل مسؤوليّة اجتماعيّة وكونيّة كبرى^(٥).

(١) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ٢٧.

(٢) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ٢٦-٢٧.

(٣) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ٣٠.

(٤) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٢.

(٥) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٢.

ومن هنا يذهب سروش إلى أنّ النبي إذا صعد إلى المعراج فسيطلب الرجوع؛ لأنّه يعتبر أنّ إنقاذ الناس جزء من مسؤوليته النبويّة، أما العارف ربما يذهب في معراج النبي فلا يرجع^(١).

ويذهب سروش إلى إنّ النبوة إذا كانت تعني الاقتراب من عوالم المعنى، وسماع نداء الغيب، ففي هذه الصورة يمكن القول بإمكانية زيادة هذه التجربة واتساعها، فكما أنّ كل صاحب تجربة في العالم الدنيويّ يمكنه ترشيد تجربته وتقويتها، فإنّ النبي يمكنه أيضاً ترشيد نبوته وتقويتها، وبذلك يزداد نبوة بالتدرّج، كما أنّ الشاعر يمكنه أنّ ينمي شعره، ويكون أشعر من السابق^(٢).

وعليه فالنبوة تجربة ديناميكيّة، يمكن أنّ تتوسع وتتعمق بمرور الوقت، وهي فكرة قائمة على أنّ النبي قد يبدأ بتجربة رويّة، تؤدي إلى تشكيل علاقة مع (عالم المعنى) و(سماع النداء الغيبي)، إلا أنّ هذه التجربة قد لا تتوقف عند حد معين؛ مما يمكن أنّ يطورها ويزيد من عمقها، تماماً كما يستطيع الشاعر أو الفنان والعارف أنّ يُنمي مهاراته وقدراته بمرور الزمن، ويستند سروش في ذلك إلى تحمل بعض الآيات من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^(٣)، وذلك لما فيها من أمر إلهي إلى النبي (ﷺ) بطلب العلم؛ مما يوحي بأنّ المعرفة النبوية ليست كاملة وثابتة منذ البداية، إنّما نمت وازدادت مع مرور الوقت، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾^(٤)، أي أنّ هذا التدرّج يساعد النبي (ﷺ) على استيعاب الرسالة بعمقٍ

(١) ينظر: حب الله، مدخل الى الوحي، ١٣١.

(٢) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٧.

(٣) طه، ١١٤.

(٤) الفرقان، ٣٢.

أكثر^(١)، والواقع إنّ قراءة هذين النصّين القرآنيين تحديداً من زاوية أخرى تسقط نظرية سروش جملة وتفصيلاً، وستأتي الإشارة لذلك.

وكلما توسعت قدرات النبي (ﷺ)، وتطورت تجربته الروحيّة والنفسيّة، فإنّها تترك بصمة واضحة على الوحي، بمعنى أنّ الوحي لم يكن منفصلاً عن شخصيّة النبي، إنّما كانت هنالك ديناميكية تفاعليّة بين النبي والوحي، تتكيف مع حالاته وظروفه، ففي بداية تجربة النبوة في مكّة كانت السور المكيّة قصيرة، وتعطي إشارات محدّدة، وذلك لمحدودية قدرة النبي (ﷺ) على استقبال وحي مكثف أو طويل، ومع تطوره، تطورت طبيعة الوحي، فأصبحت السور أطول وأكثر توسعاً^(٢).

وبهذا يقلب سروش المعادلة السائدة، حيث يصبح الوحي في حالة تبعية لحالة النبي وتطوره، وليس العكس.

ولكي يوفق سروش بين نظريته حول التجربة النبوية وتمدها بين خاتميّة النبوة وانقطاعها يعود من اقصى اليسار ليقول: لأنّ نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء، فإنّه نال درجة الكشف التام، بحيث لا يتسنى لشخص آخر نيل هذا الكشف، أو الحصول على ذلك التكليف الإلهي^(٣).

إلا أنّ مفهوم الخاتمية يتركز على حقيقة مفادها أنّ لا نعتقد بأي فهم وقراءة للدين على أنّها قراءة نهائية وخاتمة، لأنّ ذلك لا يتيح لنا فتح الأبواب والمساحات أخرى التي تُمكننا من فتح المجال لبسط التجربة النبوية، كما أنّه لا يجب أنّ نخلط الفهم الديني بالسياسة والحكومة وأدوات السلطة^(٤).

(١) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٧.

(٢) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٨-٢١.

(٣) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٧.

(٤) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ٢٢٣.

ثانياً_ ظاهرة الوحي وبسط التجربة النبوية:

مر بنا سلفاً أنّ سروش في محاولة تدليله على فكرة ديناميكية التجربة النبوية وتعمقها بمرور الوقت، استند على بعض النصوص القرآنية من قبيل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ الْقُرْآنَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾^(٢)، وتتبعاً لهذه الفكرة يكون الوحي تابعاً للنبي وليس العكس، ويكون النصّ القرآني محكوماً بواقعه وظروفه التاريخية؛ وعلى هذا الأساس كانت السور القرآنية المكية قصيرة وتعطي إشارات محدودة، بينما عدت السور المدنية أكثر طولاً وتوسعاً؛ لتطور التجربة النبوية.

والواقع أنّ النصّين المتقدمين، من زاوية أخرى يثبتان عكس ما ذهب إليه سروش تماماً، فهما يشيران إلى رغبة النبي (ﷺ) الملحة في التزود من المعارف الإلهية، في الوقت الذي يقنن الوحي تزويده بهذه المعارف، من دون الالتفات إلى مقدار الاستعداد والرغبة بالاستزادة، بل إنّ هذا الواقع ينسحب حتّى على مستوى العبادة والخضوع لله (ﷻ)، ففي الوقت الذي يجهد النبي (ﷺ) نفسه بالعبادة، يأتيه الوحي ليكفه عن ذلك، قال تعالى: ﴿طه * مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصِيَهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَآخَرُونَ يُقِيمُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَقَرِّضُوا

(١) طه، ١١٤.

(٢) الفرقان، ٣٢.

(٣) طه، ١-٢.

اللَّهُ قَرَضًا حَسَنًا وَمَا تَقْدِمُوا لِنَفْسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا وَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^(١).

وعليه فالحالة عكس ما ذهب إليه سروش تماماً، فالنبيّ هو التابع للوحي، وهو ما يتضح في صيغ الأمر في الأفعال التي تبتدئ بها بعض الآيات القرآنية (اقرأ، قل، أقم)، وغيرها من الأوامر والنواهي في القرآن الكريم.

ولئن سروش يعي تماماً أنّ تغيير زاوية النظر للنصوصّ بهذا الاتجاه، ينسف فكرته حول التجربة النبوية، فإنّه لجأ إلى التراث، ليستمد منه ما يوافق طروحاته، فحاول تقريب معنى الوحي بالاعتماد على مقاربتين هما: (الرؤيا في المنام، والإلهام الشعريّ) ويدعي أننا يمكن من خلالها أنّ نفهم ظاهرة الوحي فهماً صحيحاً.

١_ المقاربة بين الوحي وتجربة الرؤيا:

وهذه المقاربة بحد ذاتها إنّما هي مصادرة على المطلوب؛ إذ يذهب سروش إلى أنّ دراسة ظاهرة الوحي يجب أنّ تكون مبنيةً على رؤية خارجيّة، غير متأثرة بالافتراضات الإيمانيّة الداخليّة للنصوصّ المقدسة، بمعنى آخر، أنّ أي محاولة لإثبات أو دحض صحّة الوحي يجب أنّ تعتمد على شواهد وقرائن من خارج النصّ المقدس نفسه، إذ لا يمكن الاعتماد على الشواهد القرآنيّة كأدلة؛ لأنّ ذلك يعني الاستشهاد بالنصّ نفسه لإثبات صحته، وهو ما يُعتبر غير موضوعيٍّ أو علميٍّ من الناحية المنهجية^(٢).

وهكذا يتضح لماذا تجاوز سروش النظر للنصوصّ القرآنية كأداة لضبط ظاهرة الوحي وفهمها، واعتصم بالتراث؛ ففي الأخير يجد ضالته في اسناد ما يراه، أو ما ذهب إليه من بشريّة الوحي.

(١) المزمّل، ٢٠.

(٢) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٣٨.

ويقارب سروش بين ظاهرة الوحي، والرؤى والتأمل في وساوس النفس، بدعوى أنّ الوحي والرؤيا الصادقة قد يكونان من جنسٍ واحدٍ إذ يشتركان في كونهما تجارب داخلية تتجاوز الإدراك الحسي المباشر، فقد يرى المرء في المنام شخصاً يتحدث معه، ويعلمه بأمور لم يكن يعلمها، أو قد يُنشده شعراً يثبت في الحافظة، أو يقدم له نصيحة أو موعظة، وهكذا الحال بالنسبة للأنبياء، إذ ورد الحديث عن النبي (ﷺ) أنّه قال: إنّ الرؤيا الصادقة جزء من (٤٦) جزءاً من النبوة^(١)، فإذا أردنا أنّ نفهم ظاهرة الوحي وحقيقته، فعليّنا أن نستطلع حال رفيقته الرؤيا، ونتجه نحو معرفتها والتحقق في أمرها^(٢).

ويقترح سروش أن ننظر إلى طبيعة الرؤى، على أنّها رسالة تأتي من مصدر خارجي لأي شخص، ومن ضمنهم الأنبياء، إلا أنّها أكثر صدقاً ووضوحاً عند الأنبياء؛ وذلك لأنهم على مستوى أعلى، ومرتبّة أسمى^(٣).

وعلى هذا الأساس يدعي سروش أنّ الوحي نوع من التجارب الداخلية، المتأثرة بالظروف والحالة النفسيّة للنبي، وهو ليس فقط رسالة إلهية منزلة؛ بل تجربة نفسيّة، يتداخل فيها العقل البشريّ مع الرسائل الروحيّة^(٤).

٢_ المقاربة بين الوحي وتجربة الشعراء:

ويطرح سروش بأنّ النبي (ﷺ) كان له دور محوري في خلق القرآن، وأنّ الاستعارة الشعريّة تساعد على توضيح هذه الحقيقة، فالنبي يحس مثل الشاعر تماماً بأنّ قوة

(١) ينظر: ابن أبي شيبة، المصنف، ٣٢١/٧؛ احمد بن حنبل، مسند، ٣١٥/١، ٣٦٩/٢؛ الدارمي، مسند، ١٣٥٨/٢؛ البخاري، صحيح، ٦٩-٦٨/٨.

(٢) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٣٩.

(٣) ينظر: عبد الكريم سروش، كلام محمد، رؤى محمد، ٨١.

(٤) ينظر: عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، ٨٠، ٨٤، ٨٩، ٩١، ٩٤، ٩٧، ٩٩، ١٠٣، ١٠٥.

خارجيّة تستحوذ عليه، ولكنه في الواقع وفي جميع الأحوال يقوم بكل شيء، كون هذا الإلهام نابعاً من الداخل أو من الخارج لا موضوعيّة له هنا؛ إذ لا تمايز بين مستويات الوحي على الصعيد الداخلي والخارجي، فالإلهام ينبثق من نفس النبي، ونفس كل شخصية إلهيّة، إلا أنّ النبي يختلف عن سائر الأشخاص؛ ذلك لأنّه أدرك إلهيّة هذه النفس، ويخرج ما بالقوة إلى ما بالفعل، وقد اتحدت نفسه مع الله نفسه^(١).

وإذن فسروش يتبنى في هذه المقاربة أنّ النبي (ﷺ) لم يكن مجرد وسيط، أو متلقٍ سلبي، بل كان جزءاً نشطاً في هذه العملية؛ بما يتميز به من نفس إلهيّة تمكنه من استقبال الإلهام الإلهي وصياغته بلغة البشر، وهذا ما لا يمكن لغير الأنبياء القيام به، ثم يأتي العرفاء والشعراء برتب متدنية بعدهم^(٢).

وعليه يذهب سروش إلى أنّ الصور القرآنية للجنة والنار، واللوح، والقلم، والعرش، والكرسي، والحدود العينية، والميزان، والطيور، والأجنحة، وما إلى ذلك، هي استعارة استمدتها النبي (ﷺ) من البيئة التي يعيش فيها والمألوفة له، إذ لا نجد صورة غريبة عن محيط البادية العربيّة وهي ليست منتجات عفوية للمخيلة الإبداعية للنبي (ﷺ)، بل إنّها تعكس مزيجاً من الإلهام الإلهي، وتصورات النبي (ﷺ) المستمدة من بيئته الثقافيّة والاجتماعيّة^(٣).

وبالنتيجة فظاهرة الوحي _ كما يراها سروش _ هي إلهام إلهي تم التعبير عنه بلغة بشريّة، (وهي ألفاظ وقوالب لغوية مأخوذة من المخزون العقلي للنبي)، وهذا ما يعكس دور النبي (ﷺ) بوصفه شريكاً في التعبير عن الوحي من خلال صياغة المحتوى بما يتناسب مع قدراته اللغويّة ومخزونه الفكري^(٤).

(١) ينظر: عبد الكريم سروش: بسط التجربة النبوية، ١٤٢؛ حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ٦١.

(٢) ينظر: عبد الكريم سروش، كلام محمد، رؤى محمد، ٦٢.

(٣) ينظر: عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، ٦٢.

(٤) ينظر: عبد الكريم سروش، كلام محمد رؤى محمد، ٦٣.

وصفوة القول يرى سروش أنّ ظاهرة الوحي عبارة عن تجربة داخلية للنبي (ﷺ) تتجسد في رؤى ومشاهدات ذاتيّة عميقة، نافياً صفة الاتصال المباشر مع كيان خارجي مثل الملاك، فالنبي (ﷺ) شخص يعايش التجربة الروحيّة عبر أعماق ذاته، إلا أنّها تجربة بإذن الله (ﷻ) وتحظى برعاية إلهيّة.

وإذن فسروش يُعيد تعريف الوحي بوصفه نتاجاً لروح النبي (ﷺ)، بعد أن يشهد الأحداث الإلهيّة والمشاهد الغيبية بعينٍ إلهاميّة خاصّة، وحينما يُخبر النبي عن كلام الله أو الملائكة، فهي ترجمة للتجربة الداخليّة في صياغة لغويّة قابلة للفهم البشري، لكن المصدر النهائي للتجربة هو الله؛ لأنّه هو من هياً للنبي هذه الرؤية والقدرة على استيعابها، إلا أنّ الذات الإلهيّة على الرغم من كونها المحرك الأساس لعملية الوحي، لم تدخل كطرف مباشر في الحوار أو الخطاب، وبهذا فإنّ النبي يبقى صادقاً في نقله للوحي، فالذي يتحدث به هو نتاج عمق التجربة الذاتيّة، لا كناقل مباشر لكلام الله أو الملائكة^(١).

وبعبارة أخرى، إنّ سروش يرى أنّ القول بوجود علاقة بين الوحي كظاهرة، وتجربة النبي (ﷺ) الداخليّة، ومفهوم وجود الله من جهة أخرى، هو نتاج التفكير البشري، وطبيعة الميل إلى تصنيف الظواهر بهذه الطريقة، فكون الصوت (الوحي) ينبع من أعماق النبي، أو أنّه يُلقى في قلبه من الخارج، فهي مسألة ترتبط بنا، فنحن الذين نفكر مثل هذا التفكير على مستوى الداخل والخارج، ونرى تفاوتاً بينهما، وأما بالنسبة لله تعالى، حيث نرى أنّه موجود في كل مكان، ولا يوجد مكان أفضل وأهم من مكان آخر بالنسبة لوجود الله، ولا يوجد مكان أقرب إليه من مكان آخر، فحينئذ لا فرق في قولنا بأنّ الله يتحدث من داخل النبي أو خارجه^(٢).

(١) ينظر: عبد الكريم سروش، كلام محمّد رؤى محمّد، ٧٧.

(٢) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٥٣.

وبما أنّ الله (ﷻ) هو الموجه للنبي (ﷺ)، فإنّ التقسيم بين الداخل (أي التجربة الروحيّة الباطنيّة) والخارج أي مصدر خارجي مثل جبرائيل (عليه السلام) لا معنى له؛ لأنّ هذا التفرقة تعتمد كلياً على فهم البشر لظاهرة الوحي، باعتبار أنّ الله (ﷻ) مطلق وشامل الوجود لا يحده حجم معين، وموجود في كل مكان، ولا يُمكن أنّ يكون الله (ﷻ) محدوداً بالمكان والاتجاه، لذا لا فرق أنّ قلنا إنّ الوحي داخلياً كإلهام روحاني، أو من الخارج كصوت أو رؤية^(١).

وبما أنّ الوحي ظاهرة روحيّة داخلية لدى النبي (ﷺ)، يرى سروش أنّ الملك حينها يغدو فاقداً للشكل والصورة، فقال: إنّ تصورنا لجبرائيل، أو ملك الوحي كطير يأتي إلى النبيّ هو تصور سقيم وغير صحيح، ويؤثر أمامنا غباراً يمنعنا من وضوح الرؤية، ويربك العقل في بعض الموارد....، فمفهوم جبرائيل، أو ملك الوحي الذي يقال بأنّه نزل على النبي، إنّما يكون صحيحاً إذا تصورناه من خلال رؤيتنا، فعالم الملائكة ليس عالم الصور، والأشباح، والأجسام؛ ولذلك فإنّ تصوير شكل ملك الوحي، إنّما يقع في ذهن النبي، لا في الواقع الخارجي، فالروح ليست مكاناً مادياً، أو جسماً يمكن تحديده بمكان أو موقع، لأنّها مصطلحات تختصّ بعالم الأجسام والمادة، وهذا ما لا يتلائم مع الكيانات الروحيّة أو عالم الملائكة، وبالتالي لا يمتلكون أشكالاً أو صوراً ماديّة؛ وذلك لأنّهم خارج حدود المكان والزمان، وإنّ ما يظهر في النصوص من تصورات لهيأة الملك هي التمثيلات الذهنيّة للمعنى الإلهي، ممّا يجعل تصوير المَلَك كشخصية مرئية تعبيراً مجازياً، وليس لقاءً مادياً بالمعنى الحرفي كما يُتصور^(٢).

(١) ينظر: حب الله، الظاهرة القرآنية، ٧٦.

(٢) ينظر: عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ١٥٣.

نقد نظرية بسط التجربة النبويّة:

١_ اختزال التجربة الوحيانيّة بالتجربة الدينيّة:

عدّ الناقدون نظرية سروش (بسط التجربة النبويّة) محاولةً لاختزال الوحي بوصفه تجربة داخلية، بدلاً من كونه تواصلاً معرفياً ذا مصدر إلهي، فقد عمل سروش على إخراج البُعد المعرفي للوحي من عملية الرسالة الواصلة إلى النبي (ﷺ)، فهو بحسب سروش ليس إلا تفسير النبي للوحي، فضلاً عن ذلك، فإنّ نقل الوحي من النطاق التواصليّ إلى نطاق التجربة بمفهومها الحديث، يُفضي إلى أنّ النبي لم يتلقّى المعرفة من مصدر منفصل، إنّما واجه شيئاً، ثم أخبرنا عبر النصّ الديني بما واجهه، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ تجربة الوحي على الرغم من شموليتها للعناصر الدينيّة والروحيّة، لا يُمكن اختزالها بالكامل إلى الجانب الدينيّ أو العرفانيّ وحده؛ لكونها تتضمن أبعاداً تتجاوز الواقع الماديّ نحو الغيبيّ، وهو ما يجعل طبيعتها دينيّة وروحيّة في آنٍ واحد، علاوةً على ذلك فالبُعد الديني وإنّ كان موجوداً في تجربة الوحي، إلا أنّ اختزاله - بحسب سروش - في التجربة النبويّة، قد يُهمش الأبعاد الأخرى، كالتواصل المعرفي مع الله (ﷻ)، بوصفه المرسل الأول، أو كون الظاهرة نفسها باعتبارها عملية تناقليّة لرسالة سماويّة، عبر وسيط سماويّ يدعى جبرائيل (عليه السلام)، وأي قراءة تحجب حضور أحدهما، تعني فقدان عمق التجربة الاتصاليّة كاملةً، هذا فضلاً عن أنّ سروش لم يثبت بشكل قاطع أنّ البُعد الدينيّ يغطي التجربة الداخليّة بشكل كامل، كما أنّه لا يبرر اختزاله لها في ذلك^(١).

٢_ تهميش الحضور الإلهي في تجربة الوحي:

لئن كان الجوهر الأساسي لظاهرة الوحي في الرؤية التقليديّة الإسلاميّة هو الحضور الإلهي، باعتباره المصدر المباشر، والفاعل الأساس في نقل الرسالة إلى النبي (ﷺ)، فإنّ

(١) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ١٤٦-١٤٧.

سروش يُعيد تعريف العلاقة بين النبي (ﷺ) والوحي من خلال نظرية (الرؤيا الرسولية)^(١) في المنام ممّا أدى إلى تقليل الحضور الإلهيّ المباشر في هذه العلاقة، وإنّ كان سروش يحافظ على الحد الأدنى من هذا الحضور بدعوى أنّ الله يرفع تجربة النبي (ﷺ) دون أنّ يكون حاضراً كفاعلٍ مباشرٍ فيها، وهذا ما يجعلها تجربة أقرب ما تكون إلى التجربة العرفانيّة، ممّا يفتح الباب أمام تساؤل آخر، وهو: كيف يمكن أنّ تُميز التجربة النبويّة عن أيّة تجربة روحيّة أخرى؟

وإذا ما سائرنا ما آلت إليه نظرية (بسط التجربة النبوية)، باعتبارها (ذاتيّة، داخلية) مع الحفاظ على الصلة بالله (ﷻ)، فإنّ هذا يضعنا أمام إشكالية أكبر؛ وذلك أنّ الإقرار بالتجربة الداخليّة يُبرز ظاهرة الوحي وهي متسمة بالازدواجيّة، فمن جهة ترتبط بالله (ﷻ) بعدّه الراعي لهذه التجربة، ومن جهة أخرى تُعبر عن الانتماء الإنسانيّ للنبي (ﷺ)، أيّ أنّه يتعايش مع التجربة الروحيّة ليُعيد صياغتها بلغة البشر، وهو ما يفتح باب التأمل حول طبيعة النصّوص القرآنيّة وطريقة فهمها^(٢).

٣_ إعادة صياغة مركزيّة النصّ القرآني (القراءة الخارجية للنصّ):

وفقاً لنظرية سروش الذي يفصل بين تجربة الوحي، والنصّ المكتوب الذي نُقل إلينا، نحن بحاجة إلى إعادة تفسير هذا الارتباط النصّيّ في الإسلام؛ فيما أنّ الوحي كان تجربة ذاتيّة، وروحيّة عاشها النبي (ﷺ)، فالقرآن ليس النصّ المباشر^(٣) للوحي؛ إنّما هو صياغة نبوية للتجربة بعد انتهاء الوحي^(٤).

(١) للاطلاع أكثر ينظر: عبد الكريم سروش، بسيط التجربة النبوية، ١٣٧-١٤٢؛ كلام محمّد رؤى محمّد، ٩٣-١٠٤.

(٢) ينظر: مصطفى عزيزي، بشرية الوحي أزمة في التصورات المغلوطة، ٣٥.

(٣) ينظر: عبد الكريم سروش، كلام محمّد رؤى محمّد، ٢٥.

(٤) ينظر: عبد الكريم سروش، بسيط التجربة النبوية، ١٥٢.

وبمعنى آخر، إنّ النصّ القرآني ليس جزءاً من جوهر الوحي نفسه، إنّما هو محاولة من قبل النبي (ﷺ) الإنسان لترجمة تلك التجربة الغيبيّة إلى كلمات يمكن للآخرين من فهمها، فالنصّ القرآني وسيلة تعبيرية، لا جوهر الوحي نفسه، والخلل المركزي الذي وقع فيه سرّوش هنا، والعديد من المنتصرين لنظرية التجربة الدينيّة في فهم النبوة هو قياسهم الوحي في الإسلام على الوحي في المسيحيّة^(١)، فقدم تصورات مقارنة للفهم المسيحيّ حول مركزية النصّ الدينيّ، إذ تعتمد المسيحية على فكرة أنّ المسيح هو (الكلمة المتجسدة)^(٢)، وإنّ التجليّ الإلهيّ لم يكن في كتاب، بل في عيسى نفسه، مما يجعل التجربة الدينيّة متمركزة حول التجسد الإلهيّ أكثر من النصّ ذاته^(٣).

ويضاف إلى ذلك أنّ التحديات الناتجة عن نظرية (بسط التجربة النبوية)، تُثير جدلاً لاهوتياً عميقاً؛ إذ أنّ اختزال بالتجربة الدينيّة يأذن للمتربصين بالإسلام والنبي (ﷺ) بإمكانية المقارنة بين تجربة الوحي وسائر التجارب العرفانية أو الدينيّة لأية شخصيّة أخرى؛ مما يهدد الخصوصية التي يتميز بها الوحي الإسلاميّ، كنصّ مقدس، موحى من قبل الله (ﷻ)^(٤).

٤- التمايز بين النصّ القرآني والنصّ النبوي:

يُعلن القرآن الكريم صراحةً أنّه كلام الله تعالى في مواضع مختلفة وكثيرة، ومنها:

١- قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٥).

(١) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ١٤٧.

(٢) يمكن للقارئ الاطلاع أكثر على هذه الفكرة في الفصل الأول من الدراسة من خلال مبحث الوحي وطبيعة الإحياء في التقليد المسيحيّ.

(٣) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ١٤٧.

(٤) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ١٤٧.

(٥) التوبة، ٦.

- ٢_ قال تعالى: ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(١).
- ٣_ قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ إِذَا انْطَلَقْتُمْ إِلَى مَغَانِمَ لَتَأْخُذُوهَا ذُرُونا تَتَّبِعْكُمْ يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ قُلْ لَنْ تَتَّبِعُونَا كَذَلِكُمْ قَالَ اللَّهُ مِنْ قَبْلُ فَسَيَقُولُونَ بَلْ تَحْسُدُونَنَا بَلْ كَانُوا لَا يَفْقَهُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٢).
- ولاشك في أنّ الجزء الأعظم من الإعجاز القرآني يعود إلى بنيته الظاهرية وأسلوبه، وفراة نصّه، التي أطبق العلماء على أنّها من الناحية البنيويّة والصياغة، تفتح باب التحدي والدعوة إلى الإتيان بمثله، ولو بآية واحدة على أقل الاحتمالات^(٣)، قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٤).

ولذا قيل: ((أنّ العرب الذين عاصروا النبي الأكرم (ﷺ)، وعاشوا معه لسنوات عديدة، وتعرفوا على أسلوبه البياني بشكلٍ كاملٍ، وجدوا أنفسهم لدى سماع آيات الوحي فجأة أمام محيطٍ من المضامين، محمولٍ في قوالب وألفاظ لا قبلَ لهم بها، ووجدوا أنفسهم أمام أسلوبٍ أسمى من جميع الأساليب التي صدعَ بها الإنسان، فأذعنوا جهاراً بسماوتيتها))^(٥).

وبناءً على هذا التمايز الذي عدّه علماء المسلمين دليلاً على أنّ النصّ القرآني ليس صياغةً نبوية، فقد كان العرب يعرفون نبيّ الإسلام، ويعرفون مقدّره الكلاميّة من قبل أنّ يوحى إليه، فلم يخطر ببال أيّ منهم أنّ يقول: أنّ القرآن كلام محمد؛ وذلك لما يرى من المفارقات الواضحة بين لغة القرآن ولغة الرسول، بلّ كانوا يعترفون بفراة

(١) البقرة، ٧٥.

(٢) الفتح، ١٥.

(٣) ينظر: حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ٤٦٦.

(٤) البقرة، ٢٣.

(٥) الزرقاني، التمهيد في علوم القرآن، ٢٨/٤-٢٩.

نصّ القرآن وبنيتّه، ومدى تأثيره بالمتلقي حتّى من أولئك الذين لم يؤمنوا بالرسالة المحمّديّة^(١).

فضلاً عن ذلك فإنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيّ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُلْ أَوْشَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْهِمْ قُرْآنًا وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٢)، يُعيد تعزيز فهم الفارق بين النصّين، باعتبار أنّ النبي (ﷺ) يمثل عنصراً بشرياً قد تعايش مع مجتمعه لفترة طويلة قبل نزول الوحي، ولم يظهر منه نصّاً يشابه النصّ القرآني طوال هذه الفترة، وهذا التمايز بين نصّ القرآن وكلام النبي (ﷺ) السابق على نزول الوحي مع صدورهما من مُتكلّم واحدٍ وهو النبي، دليلٌ على أنّ النصّ الجديد جاءه من الخارج لا من نفسه، وإلا لرأينا له نصوصاً بلاغيّة بمستوى القرآن الكريم^(٣).

وبعبارة أخرى إنّ الحجج التي يقدمها النصّ القرآني عن نفسه بوصفه كلاماً سماوياً، فضلاً عن شهادة الواقع التاريخي للنبي (ﷺ)، يُعزز دور النبي (ﷺ) كوسيطٍ يتلقى الوحي من مصدر خارجي ليبلغ الناس بعد ذلك، وليس صانعاً للنصّ القرآني كما يذهب سروش^(٤).

(١) ينظر: حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ٤٦٧.

(٢) يونس، ١٥_١٦.

(٣) ينظر: حب الله، مدخل إلى الوحي، ٢٤٤.

(٤) ينظر: حب الله، مغل إلى الوحي، ٢٤٤.

رابعاً_ ماهية الوحي ومفهومه عند هشام جعيط^(١):

يقدم جعيط قراءة معمقة لظاهرة الوحي في كتابه (الوحي والقرآن والنبوة)، محاولاً تجاوز ما أسسته النصوص التراثية الإسلامية حول هذه الظاهرة، والعودة للانطلاق في فهمها من مصدرها الأوّل الذي نبعث منه، وهو النصّ القرآنيّ نفسه، ولا شيء سواه، معتبراً أنّها عملية تفاعليّة مع النبي (ﷺ)، وذات طابع روحيّ وإنسانيّ في آنٍ واحد، رافضاً في ثنايا قراءته تلك العديد من المسلّمات التاريخيّة القارة في الوعي حيال موضوع السيرة النبويّة.

١_ الوحي وماهية الخطاب في النصّ القرآنيّ :

يقدم جعيط فكرته الأساسيّة لتحديد ماهية ظاهرة الوحي بناءً على أنّ القرآن الكريم هو الانعكاس النصّي لهذه الظاهرة، فكلمة (وحي) الموجودة في العديد من المرات في القرآن، لوصف ماهية الخطاب القرآنيّ، وعلاقة الله (ﷻ) بالأنبياء (عليه السلام)، قد يكون على هيئة إلهام، أو كلام من وراء حجاب، أو غيرها، أمّا الوحي النازل على النبي (ﷺ) فيتميز بالوضوح واليقين ويظهر جلياً أنّ ما يتلوه وما يُبشّر به قومه والعالمين^(٢) ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣)، وما يعزز هذه الفكرة هو الآية السابقة لها، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(٤).

(١) هشام جعيط مفكر ومؤرخ تونسي ولد في عام (١٩٣٥م)، حصل على دكتوراه في التاريخ الإسلامي من جامعة السوربون بباريس عام (١٩٨١)، عمل أستاذاً فخرياً لدى جامعة تونس، وأستاذاً زائراً بعدة جامعات عربية وأوربية وأميركية، وتوفي عام (٢٠٢١م)، من أبرز نتاجاته هي: (الكوفة: نشأة المدينة العربية الإسلامية)، و(الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر)، و(في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة)، ينظر: هاشم الميلاني: العلمانية المفتوحة قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط، ٢٣-٢٥.

(٢) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ١٧/١.

(٣) النجم، ٤.

(٤) النجم، ٣.

ومن هنا يفهم الوحي على أنّه تجربة روحيّة، أو ماورائيّة، وليس تجربة حسيّة داخلية متجاوزاً بذلك الفهم السائد في المدونات الإسلاميّة، إذ يرى أنّ لفظ (الوحي) يختلف عن لفظ (الكتاب، والحكمة، والذكر)؛ وسبب ذلك عائداً لكون الوحي ظاهرة تتجاوز الزمان والمكان، فضلاً عن كونها تجربة روحيّة خالصة غير مقيدة بالمستوى المادي، بينما (التنزيل) وإنّ كان يرمز إلى (الفضائي - الزمني) من الأعلى إلى تحت، أيّ أنّها تُشير إلى تجلّي الوحي في الزمان والمكان، وانتقال المعاني الإلهيّة من العلو السماويّ إلى المستوى البشريّ الحسيّ، إلا أنّها إشارة لمادة الوحي التي يفهمها البشر، لا إلى المعنى الحرفي للوحي^(١).

وكذلك الحال في المفاهيم الأخرى مثل: (الكتاب، والحكمة، والذكر)، التي تهدف إلى وصف القرآن وعلاقته بالماضي التوحيديّ، أو البشر المعاصرين والآتين، إذ يرى جعيط أنّ هذه المفاهيم وإن وردت في القرآن الكريم كإشارة إلى صفة قد يُظن المراد منها الوحي، إلا أنّ حقيقتها لا تعبر عن الوحي نفسه؛ بلّ هي أوصاف للقرآن الكريم، وإشارات إلى وظيفته، وعلاقته بالتاريخ التوحيديّ السابق والحاضر، فالكتاب يُشير إلى الجانب المكتوب أو المدون، والحكمة ترمز إلى البعد الأخلاقيّ أو التشريعيّ، والذكر يمثل الوظيفة التذكيريّة أو الوعظيّة^(٢).

وأشار جعيط إلى أنّ القرآن الكريم نظر إلى التوراة والإنجيل ككتابين منزّلين، ولكن ((لا ندري هل كان ذلك النزول على شكلية القرآن ذاته، فهو يعتبر أنّ كلّاً منهما كتاب، وكلاهما كلام الله، كما يعتبر القرآن التوراة كتاب اليهود المقدّس... كذلك الإنجيل في المسيحيّة، في حين أنّ هاتين التقليديين لا يعتبران أنّ الكتاب المقدّس كله حرفياً كلام الله؛ لأنّ هنالك الوصايا العشر وأوامر الإله إلى موسى ومن بعده، ووحيه إلى الأنبياء المتكلمين

(١) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ١٧/١؛ كمال الحيدريّ، فقه المرأة (٢٤٨) ضرورة التمييز بين السيرة النبوية والسنة النبويّة (١٧)، طريق السلام.

(٢) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ١٧/١.

باسمه، كما نجد في الأناجيل أقوالاً للمسيح- وهو مؤلّه- وخطباً له وأجزاء لا تشبه الكتاب إلا قليلاً جداً، فالقرآن في شكله حيث يتكلم الإله بصيغة الضمير الفاعل ويتجه إلى الرسول والمؤمنين، أو لا يرد المتكلم لكن واضح أنّه الله نفسه^(١).

أيّ أنّ القرآن الكريم على الرغم من قوله بأنّ التوراة والإنجيل كلام الله السماوي، إلا أنّه لا يعني بذلك من حيث اللفظ والمعنى؛ فهذه ميزة القرآن الكريم وحده، فهو نتيجة الوحي ومضمونه، لأنّ المعنى واللفظ صادران من جهة لا تنتمي إلى العالم الإنساني، إنّما من العالم السماوي، فالوحي هو العملية التي تمّ التبليغ بها، والتجربة الفريدة التي عاشها النبي (ﷺ)^(٢).

وهذا النصّ الصادر من مرتبة سماوية يعدّ الدليل على أنّ القرآن كله من حيث المضمون والمحتوى وحي إلهي، على عكس التوراة والإنجيل إذ يرى الأوروبيون أنّ مفهوم الكشف أو التجلي دلالة على الوحي، حيث أنّ التقليد الأوروبي من القدم، يعتبر أنّ الله ينكشف للبشر تحقيقاً لنجاتهم بسؤال شتى وليس فقط بالخطاب، وبالنسبة للعلم الحديث، الكشف يحدث في كل دين يتجه صاحبه إلى حقيقة ماورائية كانت محجوبة للآخرين، فالمسيحية تكشف الله في المسيح، وهو التجسيد حسب الكنيسة التي أبدعت نسقاً وتركيباً عقدياً، فيلعب النصّ دوره بإضفاء القاعدة التاريخية والتعاليم الأخلاقية فقط^(٣).

وإنّ أتى الإسلام بعد المسيحية ببضعة قرون، فإنّه قام بتحويل الاتجاه وأكد على الرجوع إلى الجذور، ففيما المسيح تجسيد لله حسب الكنيسة، فإنّ القرآن الأساس في الإسلام إذ به أقيمت من جديد العلاقة بين الله والإنسان، ومحمّد ما هو إلا إنسان (ميت) كالآخرين،

(١) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ١٩/١.

(٢) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ١٧-١٨.

(٣) ينظر: هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، ٢١/١.

غير مكتسب لأية صفة إلهيّة...، بلّ هو بشير ونذير عن طريق الوحي القرآني، وهذا ما يميز القرآن بوصفه الكتاب المقدّس بامتياز؛ لأنّه الكتاب الوحيد الموحى به تماماً^(١).

لذا فإنّ الوحي الذي يقدمه القرآن الكريم هو ((إنّ الوحي يأتي بعد التجلّي الذي هو إدراك من جهة، وانكشاف من جهة أخرى، وحدث فقناعة، ويتخذ الوحي شكل الخطاب والمعنى))^(٢).

أيّ أنّ التجلي، والوحي، والتكشف كلها دلالات متقاربة، فهي عملية اتصاليّة؛ لأنّ التكشف هو الشرارة الأولى للوحي الذي تجلّى في نصوص قرآنيّة منظمة مشكلة بذلك (متن القرآن)^(٣)، وهذا ما يُشير إليه النصّ القرآني نفسه بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾^(٤)، فهذه الآيات تعكس لحظة التقارب والتواصل بين السماء والأرض بوساطة جبرائيل (عليه السلام).

وبصورة عامة، يُمكن إجمال تصور هشام جعيط لظاهرة الوحي كمادة خطابية كالآتي:

إنّ الإسلام يختلف عن اليهوديّة والمسيحيّة من حيث طبيعة المفردات المستخدمة في وصف الوحي، فالإسلام يستعمل مصطلح (التنزيل) الذي يُشير إلى الوحي التدريجيّ، أيّ التحول النصّي للكلام الإلهيّ من طبيعته السماويّة إلى طبيعته البشريّة؛ ممّا يجعل الوحي في الإسلام عملية ديناميكيّة تواصلية شفويّة مباشرة، تتفاعل مع الواقع واللغة المحيطة بالنبّي (ﷺ)^(٥)، ويأخذ الوحي فيها طابعاً خطابياً من قبيل الارشاد والتفاعل مع الأحداث

(١) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٢٢ / ١.

(٢) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٢٢ / ١.

(٣) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٢٢ / ١.

(٤) النجم، ٧-٩.

(٥) ينظر: عفاف مسعفي، إعادة قراءة السيرة النبوية عند هشام جعيط، ١٤٩.

التاريخيّة، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار الوحي تعبيراً إلهياً يوثق حياة النبي (ﷺ)، والتشريعات الإلهيّة من جهة أخرى، باعتباره العنصر الأوحد المزود للنبي (ﷺ) بالأحكام التشريعيّة، وفي المقابل، فإنّ اليهوديّة تربط الوحي بالتاريخ القومي لشعب بني اسرائيل، إذ يركزون على النصوص المقدسة كوثائق قانونية، فالوحي هنا يأخذ شكلاً نصياً تشريعاً يؤسس لفكرة شعب الله المختار، كذلك المسيحية التي تحور الوحي من الطبيعة الماورائيّة إلى فكرة تتمحور حول التجسيد والخلص^(١).

وبهذا التمايز، يوضح جعيط أنّ لكل دين طبيعته التصوريّة للوحي؛ مرتبطة بذلك من خلال الفلسفة والرؤية الناتجة لكيفية تقبل المجتمع وتصوره للعلاقة بين الإلهيّ والإنسانيّ، أيّ كيفية تشكل العقيدة لكل ديانة من كتابها المقدس الخاص بها، وعليه يعتمد جعيط على القرآن الكريم باعتباره الصيغة و(الأداة) التبليغيّة السماويّة إلى الرسول (ﷺ)، وهذا الاعتماد قائم على كون القرآن الوثيقة الأوثق لتمحيص الحقيقة من وجهة نظر تاريخيّة معاصرة للحدث، ولأنّه تجلي الحدث ذاته، أو مخرجه المنطوق والمكتوب، فضلاً عن صفته السماويّة؛ ممّا يجعله الأقرب لفهم ظاهرة الوحي، وعلى خلاف ذلك، الروايات التاريخيّة التي يراها عُرضةً للتأويل البشريّ، وإنّها كتبت في سياقات اجتماعيّة وثقافيّة متباينة^(٢).

فالقرآن يتكلم كثيراً عن ذاته ويدقق هويته ويتكلم عن الوحي كما يكشف لنا لحظة التجلّي، وهو يسلط أضواء قوية وقاطعة على تلك لحظة، لذا فإنّ القرآن ليس فقط وثيقة تاريخية للمؤرخ، والكلام المقدّس الحقّ بالنسبة للمؤمن، بل هو ما - يجب - أن - يُنصتَ - إليه في الأساسيّ والجوهريّ، وهنا ((تتخذ لحظة انتصاب العلاقة بين الكائن الحقّ المشخص

(١) ينظر: رضوان السيد، الوحي والقرآن والنبوة قراء في كتاب هشام جعيط، وفتية الأمير غازي للفكر القرآني، ٥-٤، ٢٠٢٠.

(٢) ينظر: هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، ٧/١.

وهو الله (ﷻ)، وبين محمد - الإنسان وكنسان، أهمية قصوى في عمقها الغيبي والتاريخي، فهذه هي لحظة التجلي^(١).

وعليه يرى جعيط بأنّه لا يمكن الاعتماد على ما أورده المصادر القديمة ك (سيرة ابن إسحاق/ ابن هشام)، وتاريخ الطبري، وطبقات ابن سعد، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، التي تتقاطع في أغلب رواياتها مع القرآن، وإنّ اعتمدت على نصوصه؛ إلا أنّها تعكس نظرة العلماء - بعد قرن ونصف من البعثة - إلى بدء الوحي، ممّا مهد لدخول الخوارق على لحظة التجلي تلك على شكل مرويات متناقلة تدخل في إطار القصة والأسطورة، ومن هنا فإنّ المصادقية التاريخية للقرآن هي بفعل ابتعاده عن كل عنصر لا عقلاني^(٢).

٢ - رؤى النبي (ﷺ) وتجلي الملاك في غار حراء:

يرفض جعيط في تفسيره لظاهرة الوحي الروايات التاريخية التي تركز على لحظة نزول الوحي؛ التي أبرزها تلك التي اقحمت سورة (العلق) في قصة (غار حراء) بواسطة جبرائيل (عليه السلام)؛ لأنّ القرآن الكريم يذكر كلّ المحطّات لسيرة النبي (ﷺ)، فهو يشير إلى: ((صفته القرشيّة، وبُئمه، فقره ثم غناه، تجلّي المَلَك أو الله ذاته له، التكذيب والمعاناة، الهجرة، بدر، أحد، وغيرها من الأحداث الهامّة على صعيدَي النبوة والتاريخ، لكنّ القرآن لا يشير البتّة إلى غار حراء وما جرى فيه حسب ما ورد في السير))^(٣).

وكنتيجه لهذا يذهب جعيط إلى أنّ هذه الروايات غير متوافقة مع الطبيعة الأصلية للوحي التي يُعبر عنها القرآن الكريم، والحال أنّ السيرة والتواريخ تُشدد على الحدث باعتباره الانطلاق الأساس، ولئن كانت الأسانيد لا تُعتمد بالنسبة للمؤرخ بل فقط متن الرواية، فقصة

(١) هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، ٢٧/١.

(٢) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٢٨/١.

(٣) هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، ٣٥/١.

الغار ثم رؤية الملك فيما بعد وإن كانت غير مستحيلة طبعاً لتواتر المصادر، فإنّ جعيط يرى أنّ لحظة التلاقي والتجلي حصلت كما ورد في سورتي النجم والتكوير بوضوح وتفصيل^(١).

وإنّ هاتين سورتين - بحسب رؤية جعيط - تُقدّمان الوحي كتجربة روحية اتصالية بين الله (ﷻ) والنبي (ﷺ) من خلال أفق كوني عظيم لا علاقة لها بالغار أو أي مكان آخر، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ * وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينِ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى﴾^(٣).

يعتبر جعيط أنّ ما ذهبت إليه الروايات التاريخية في لحظة لقاء النبي (ﷺ) بالمفارق الغيبيّ مردود إلى أنّ الرؤى والأحلام لعبت دوراً كبيراً في الثقافات الإنسانية على الدوام من سومر إلى اليوم، إذ اعتبرت لغزاً يتطلّب التأويل، وهو الكشف عن المعنى الخفيّ، ولصلتها بالعالم اللامرئيّ والمستقبل، وما تأويل الرؤى إلا أجزاء من التنجيم والكهانة...، لكن رؤى النبي (ﷺ) في القرآن والسيرة لا ترمز إلى معنى خفيّ يؤول كلغز، بل هي حقيقة كما في اليقظة سواء على صعيد الحاضر أو المستقبل^(٤)، لذا فإدخال عنصر المنام بالنسبة للنبي (ﷺ) في ذلك اللقاء كان بسبب صعوبة أو عدم قدرة النفس البشرية على اكتشاف المفارق والخارق للعقل والحواس؛ ولذا يقع المشهد في عالم الحلم، الذي يفسح المجال للراوي أنّ يتخيل كيفية اللقاء، في حين أنّ رؤى النبي صادقة لأنّ الله وراءها^(٥).

(١) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ١/ ٣٥.

(٢) التكوير، ١٨-٢٢.

(٣) النجم، ١٢-١٣.

(٤) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ١/ ٣٠.

(٥) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ١/ ٣٠.

وعليه فإنّ محاولة ابن اسحاق تصدير لحظة تلقي الوحي من خلال قصة (رؤيا غار حراء) ثم دعمها برؤية ثانية للملك في الأفق ما هي إلا محاولة منه كي لا يتضارب مع القرآن، في الوقت الذي يذكر القرآن رؤيتين فقط، لا علاقة لهما بأي غار^(١)، ويبدو أنّ ربط الرؤيا بالوحي من قبل ابن إسحاق مبنية على ما جرى ليوسف (عليه السلام) ومن قبله إسحاق (عليه السلام)، إذ ((تجلى الإله له وهو نائم متوسداً حَجَره، فتراءى له الرب في تلك الليلة وقال: أنا إله إبراهيم أبيك، لا تخف فإنّي معك))^(٢)، والحجر هي مقر الإله (بيت إيل)^(٣).

ويعود جعيط ليؤكد فكرته حول تفرد ابن اسحاق بخبر الرؤيا بالقول: وابن اسحاق وحده هو الذي يؤكد أنّ اللقاء بالملك في حراء كان عن طريق الرؤيا في النوم^(٤)، فيما أنّ الآخرين كالطبري^(٥)، وابن سعد^(٦)، يسكتون عن الأمر ولا يدققون في صفة اللقاء بالوحي الأولي، لكن الرؤيا صادقة وتعبّر عن الحقيقة، وهي لا تحتاج إلى تأويل لأنّها مرآة للواقع، إنّ الرؤيا وكل حلم يقعان على صفة الصورة وليس على صفة التفكير، ويندرج الخطاب في عالم الصور، وهكذا رأى محمّد شخصاً وقع بينهما حوار شديد، فإظهار القرآن في صورة كتاب، وتلاوة النبي للمقطع الأول من سورة العلق، ولئن تجلّى الوحي في الرؤيا؛ فلصعوبة العلاقة بين الإنسان والماورائي، الذي يتخذ شكلاً مشخّصاً إنسانياً^(٧).

ومن جهة أخرى فإنّ هذه الرواية وما فيها من ذكر لسورة (العلق) والإشارة إلى أمية النبي (ﷺ)، لا تعني الجهل بالقراءة والكتابة، بل تسعى لدعم التصور عن القرآن الكريم

(١) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٣٥/١.

(٢) سفر التكوين، الإصحاح ٢٦، الآية ٢٣.

(٣) هشام جعيط: الوحي والقرآن والنبوة، ٣٠/١.

(٤) ابن هشام، السيرة النبوية، ١٣٢؛ ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٣٥.

(٥) ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ٢٩٧/٢.

(٦) ينظر: ابن سعد، الطبقات، ٣٠٤/٢.

(٧) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٣٥-٣٦.

ككلام إلهي مُستقل عن التدخل البشري؛ حيث أُمّية النبي تجعل الوحي أكثر صدقاً من حيث المصدر، أيّ تنزيه القرآن عن كل يد بشريّة^(١).

وعلاوة على ذلك، إنّ الحديث عن تلاوة النبي (ﷺ) للمقطع الأول من سورة العلق: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(٢)، يُظهر القرآن ككتاب له من الأهمية الكبيرة لتجسيد الوحي في شكلٍ ماديّ يُقرأ ويتداول، معزّزاً مكانته ككلامٍ إلهي تارة، ووثيقة تاريخيّة لوجود العملية التواصلية الوحيانيّة تارة^(٣).

وعليه، يذهب جعيط لنفي قصة الغار؛ لوجود تشابه في صراع الملك مع النبي (ﷺ)، وصراع يعقوب (عليه السلام) مع (إيل) أو (ملك إيل) في اليهوديّة، كما أنّ اسم جبرائيل لم يرد في السيرة إلا في الفترة المدنيّة^(٤)، كما واعترض على علّة ربط كتاب السيرة بين هذه الخلوة ولحظة التجلي الإلهي؛ لأنّ الوحي بمفهومه القرآني أعمق وأوسع من أن يُجرد أو يُختزل في حدث مكاني وزماني محدد مثل غار حراء، فإذا عُدنا إلى سورتي النجم والتكوير نجدهما تفتّحان الباب أمامنا بشكلٍ واسع لفهم الوحي كمفهوم ميتافيزيقيّ وروحيّ، يتجاوز عالم التصوير المادي^(٥).

٣_ مقاربات جعيط لقصة الغار وسورتي النجم والتكوير:

يعتقد هشام جعيط، بوجود علاقة ترابطيّة عميقة بين سورتي النجم والتكوير؛ وذلك لإشتغالهما على تقديم رؤية دقيقة لتجربة الوحي كحدث يمزج بين البعد السماويّ الله (ﷻ) لإشتغالهما على تقديم رؤية دقيقة لتجربة الوحي كحدث يمزج بين البعد السماويّ الله (ﷻ)

(١) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٤٤/١.

(٢) العلق، ١.

(٣) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٤٢/١.

(٤) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٣٩/١.

(٥) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٤٩/١.

أو جبرائيل (عليه السلام) والأرضيّ النبيّ (ﷺ)، إذ يُلاحظ جعيط في سورة التكوّير الإشارات الأولى لبداية تجربة الوحي بصفته قولاً ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾^(١)، أيّ أنّ الشخص الماورائيّ هو المرسل من قبل الله (ﷻ) وليس الله ذاته، وأنّ النبيّ (ﷺ) رآه، وأنّ القرآن قوله لكن من عند الله (ﷻ)^(٢).

وإنّ الرسول هذا قد وصف بصفات القوة والمكانة والأمانة: ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾^(٣)، التي من شأنها توضيح فكرة الوحي القائمة على أساس الرسالة الإلهيّة المنقولة عبر جبرائيل (عليه السلام)، وإنّ قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ﴾^(٤)، معناها رؤية جبرائيل في الأفق، وإنّ استعمال كلمة (رؤية) وليس (رؤيا) لأجل أنّ يوضح القرآن بأنّ القصد هو الرؤية البصريّة التي يصدقها العقل ولا يخدعها الخيال، لا رؤيا المنام^(٥).

أما سورة النجم، فهي العنصر المورد لهذا التصور بالتفاصيل الدقيقة لطبيعة الوحي، بما في ذلك رؤية جبرائيل (عليه السلام)؛ لأنّه يبيّن نصاعة لحظة تجلّي المفارق لمحمّد (ﷺ) التي تلتها فوراً لحظة الوحي، ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾^(٦)، ثم تتلوها رؤية ثانية ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾^(٧)، وبمعنى آخر، أنّ سورة التكوّير وإنّ قدمت لنا طبيعة اللقاء بصفته لقاء واقعيّ في أفق بصريّ يفهم من خلاله الوحي، بأنّه ليس حدثاً

(١) التكوّير، ١٩.

(٢) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٤٩/١.

(٣) التكوّير، ٢٠-٢١.

(٤) التكوّير، ٢٤.

(٥) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٥٠/١.

(٦) النجم، ١٠-١٢.

(٧) النجم، ١٣.

عابراً، فإنّ سورة النجم تُشير إلى رؤية ثانية لجبرائيل (عليه السلام)، ﴿وَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ﴾^(١) التي لا يمكن اعتبارها أبداً كموضع في مكة؛ إذ أنّها رمز لنتاهي الأرواح والوجود كلّها، كما ترمز إلى ما هو لامتناهي، الذي هو الله (ﷻ)^(٢).

وعليه فإنّ جعيط يرى أنّ قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾^(٣)، ما هو إلا تأكيد على أنّ الفؤاد الذي هو مركز الإحساس والخيال، لم يُكذّب أو يُخطئ في إدراك النبي (ﷺ) لهذه الرؤية، أو يخلق صورة وهميّة، كما أنّها تؤكد صحة الرؤية الواقعيّة بالعين المجردة وفي اليقظة وباكتمال الشعور^(٤)؛ لذلك قال تعالى: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ * أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ﴾^(٥)، لأنّ الفعل (رأى) يرجع إلى النبي محمّد (ﷺ)، وليس إلى الفؤاد^(٦)، فالرؤية تلعب الدور الرئيس في اللقاء مع الماورائي وأكثر بكثير من السمع الخارجي وتلقي الصوت الداخلي، فالمشاهدة هنا مشاهدة حسيّة واقعيّة لكيان متموضع في المكان والزمان^(٧).

(١) النجم، ١٣-١٤.

(٢) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٥٢/١.

(٣) النجم، ١٠-١١.

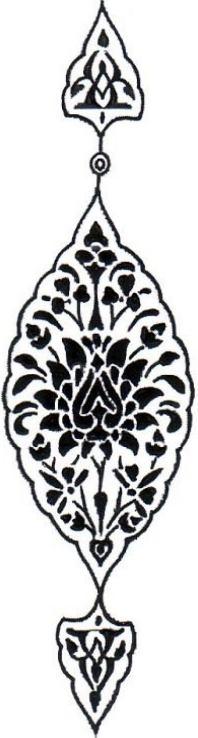
(٤) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٥٤/١.

(٥) النجم، ١٢.

(٦) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٥٤/١.

(٧) ينظر: هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، ٥٤/١.

الخاتمة والنتائج



الخاتمة والنائج

من خلال دراستنا الموسومة (تشكلات الوحي في المدونة التراثية - قراءة في المتخيل الديني والنصّ القرآني) نستنتج ما يأتي:

١_ اتضح من خلال الدراسة أنّ الصياغة التاريخية لصورة الوحي وطبيعة الإحياء في المدونة التراثية الإسلامية قد خضعت لمعايير ومؤثرات شتى، يأتي في مقدمتها تأثر المدونة الإسلامية بالمدونة الكتابية (اليهودية، والمسيحية) في عصر التدوين إذ تسلت الكثير من الرؤى والأفكار والنصوص حول هذه الظاهرة، من ذلك الموروث إلى تراثنا الإسلامي، بفعل رواة الحديث والقصاص وما أضح عليه في علم الحديث بالإنشائيات، تعويلاً على تقدمهم التاريخي (الزمني) مع التجربة النبوية، وتقريبهم من قبل مؤسسة الخلافة في العصور الإسلامية المختلفة لإيجاد المرجعية البديلة التي عملت على تسويق صورة الإسلام التاريخي، وبعدهم من أهل الذكر، وأهل الكتاب بحسب المعطى الظاهري للنصّ.

٢_ وتأسيساً على ما سبق تلاقت مصلحة السلطة الإسلامية السائدة (الإسلام التاريخي الخلافي) والرواة من أهل الكتاب وتلامذتهم، على صياغة صور نمطية لطبيعة الوحي ومفهومه وأشكاله وصوره تتد بشكل كبير عما صرح به النصّ القرآني، وتفاقمه في كثير من حيثياتها، وهو ما فسح المجال واسعاً لعمل الأيديولوجية المذهبية والفكرية، وأنتج بيئة صالحة لنمو المتخيل وتصديره في المدونة التراثية الإسلامية.

٣_ إضافة لما سبق أنّ ثمة عامل آخر أسهم بشكل فاعل في صياغة الموروث المتعلق بموضوع الوحي، ألا وهو الثقافة الجاهلية وتصوراتها لطبيعة اللقاء بين البشري والمفارق/الغيبّي، سواء أكان عن طريق الجن أو الكهان أو العراف أو الرائي ونحو ذلك، إذ أنّ أخبار الوحي وطبيعة كتابة التاريخ كانت متأثرة بشكل واضح بالثقافة السردية الجاهلية لاتصال الأرضي بالسمائي.

٤_ إنَّ حرص النبي الأكرم (ﷺ) على تدوين القرآن لحظة بلحظة، وتبليغه الآيات القرآنية بدقة عالية، نظنُّ أنه يقوم دليلاً قاطعاً على أنَّ النبي (ﷺ) قد تلقى النصَّ القرآني على مستوى اللفظ والمعنى وطريقة الأداء، وليس على مستوى اللفظ أو المعنى فقط، وعليه لم يبق أي مجال للفرضية القائلة بأنَّ النبي تلقى فقط المعنى، وصاغ عبارات القرآن، أو أنه منتج بشريٍّ أو ملكوتيٍّ عن طريق جبرائيل (عليه السلام).

٥_ ولما صمت النصَّ القرآني والحديث النبويَّ الصحيح (الموثوق) عن تبيان ماهية الوحي وطبيعة الإيحاء لهذه التجربة الفريدة التي عاشها النبي (ﷺ)، وبسبب غياب سرديّة تاريخيّة مفصلة وواضحة تصف لحظة اللقاء بالمفارق الغيبيّ، وجد الرواة والمحدثون أنفسهم آبان بداية تشكيل السيرة النبويّة أمام فجوة تاريخيّة كبيرة لا يعرفون لها إجابة بعد الأسئلة الكثيرة التي طرحها الكتّابيين ومسلميّ الفتح، ممّا دفعهم للاستعانة بإشارات من النصَّ القرآني والحديث النبويّ للإجابة عن طبيعة ذلك اللقاء، وفي محاولة منهم لدمج المصدرين الأقرب للحادثة لإعطاء صورة هذا الكائن المفارق، وعليه نلحظ اشتغال المتخيل الدينيّ الخصب لهؤلاء الرواة والمحدثون في محاولة لإيجاد تفسير متكامل لهذه التجربة الفريدة.

٦_ كان لسياسة التقريب والإقصاء التي اتبعتها سلطة الخلافة من خلال تهميش دور بعض الشخصيات التي تعدّ أبرز مصادر توثيق السيرة، إذا ما قلنا المصدر الرسميّ لتوثيقها عن طريق سياسة منع تدوين الحديث، والسماح برواية الأحاديث التي تخدم توجهات السلطة، ومن أبرز الذين تم إبعادهم هو الإمام عليّ (عليه السلام) وما نقله من أحاديث منها ما ورد في خطبته القاصعة وجوابه عن الهيئة الملكوتيّة لجبرائيل (عليه السلام)، وكنتيجه لهذه الإقصاء برزت روايات مشوهة تصف لحظة التجلّي تلك، من خلال إفساح (سلطة الخلافة) المجال للرواة والقصاص ومخيلاتهم التي رفدت السيرة بكم هائل من التصورات المتأثرة بالثقافات المحيطة، وعليه أصبح تصوير لحظة تلجي الوحي مشبعاً بالعناصر

الخيالية والاسطورية، فبدل أن تركز السردية التاريخية على الجوانب الروحية والفكرية لهذه الظاهرة، فقد أظهرت تصورات خيالية ذات طابع درامي يتشابه إلى حد التطابق مع قصص الأنبياء في الأدبيات اليهودية والمسيحية.

٧_ إن تخطت الفلسفة في إعطاء صورة واحدة للوحي يعود إلى طبيعة الوحي نفسه، فهو ظاهرة تتجاوز الإدراك الحسي والعقلي، كما وأنه يجمع ما بين ما هو ميتافيزيقي غيبي وما هو لغوي وثقافي، مما يجعله عصياً على التفسير الواحد، فالفلسفة غالباً ما يتعاملون مع الوحي بوصفه تجربة داخلية معقدة؛ لأنهم يحاولون تفسيره ضمن أدوات العقل الإنساني، فعندما يرمزون إليه كإشارات ورسائل إلهية، فهم يحاولون فهم كيف للعقل البشري أن يتلقى خطاباً من كائن ماورائي، كما وأن غياب المعطى التاريخي التفصيلي للوحي، دفع الفلاسفة إلى ملئ هذا الفراغ بتفسيرات تتراوح بين النفسية، والاجتماعية، فهم يتساءلون: هل الوحي خطاب خارجي من الله يُسمع ويُرى، أم أنه تجربة داخلية تتجسد في وعي النبي؟، وعليه يتجنب الفلاسفة الحسم في تفسير ظاهرة الوحي، ملتجئين إلى التفسيرات الرمزية؛ لتجنب الاصطدام بالموروث الديني،، حيث تسمح الرمزية بتقديم أسئلة لا جواب قطعي فيها، لذا فالوحي كما يرى بعض الفلاسفة تجربة معقدة تتطلب الجمع بين النفس، والعقل، والتاريخ، والثقافة، وقوة التخيلة، وصفاء النفس وقدرتها على إدراك معاني الصور الرمزية والمعقولات المجردة، باجتراح مفاهيم ومسميات وأفكار لا نجدها، أو لا نجد ما يسند لها أو يمثلها خارج المنظومة الفلسفية نفسها.

٨_ تعكز المستشرقون على ما ورد في مدونات السيرة النبوية من روايات خيالية واسطورية تصف لحظة التجلي تلك، لتشكيك في مصداقية الوحي الإلهي، معتبرين تفاصيلاً مثل لقاء بجبرائيل (عليه السلام) أو خوف النبي (ﷺ) أشبه بما يحدث مع المريض النفسي كما وأن مخيلة النبي القوية والخصبة هي من أتاحت له الاستحكام على عقول معاصريه، وعليه يعتقد المستشرقون بأن ما نسجته المدونات التراثية الإسلامية من سرديات إخبارية حول

موضوعة الوحي هو نتاج مخيلة النبي (ﷺ)، ولعلّ السبب في اعتقادهم هذا هو أنّ الإسلام لم ينشأ في الإطار الأسطوري الذي نشأت به بقية الديانات التوحيدية، بل كان متجذراً في التاريخ.

٩_ كان للمجتمع الاستشراقي الغربي تأثيراً بارزاً على أغلب الدراسات الحداثيّة العربيّة ومن جملة والمتأثرين بهذه الثقافة (معروف الرصافي) الذي تبنى بعض المناهج الاستشراقية في تحليلاته للنصوص الإسلامية، بالاعتماد على المصادر المتأخرة عن حدث نزول الوحي، إذ نظر إلى تطور الدعوة المحمّدية بأنّها استجابة للظروف الاجتماعية والفكرية السائدة آنذاك، إذ أنّ النبي (ﷺ) كما يزعم الرصافي يهدف إلى السلطة والملك، ممّا دفع الرصافي إلى نفي أي ارتباط بين النبي (ﷺ) والكائن المفارق جبرائيل (عليه السلام)، وبدلاً من ذلك، اعتبر أنّ النبي كان على دراية بالقصص الدينية (الكتابية) بفعل احتكاكه باليهود والنصارى في مكّة، وبناءً على ذلك يمكن القول إنّ الرصافي لم يقدم طرحاً مستقلاً حول موضوعة الوحي، بل كان إلى حد كبير ناقلاً لآراء المستشرقين وقراءاتهم ونظرتهم للإسلام ككل والنبي (ﷺ) بشكل خاص.

١٠_ حاولت بعض القراءات الحداثيّة تقديم الوحي بصورة مغايرة عن تلك القراءات التمجيدية والابتعاد عن ما هو موروث، ومن أبرز القراءات تلك ما طرحه نصر حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص)، وفكرته القائمة على أنّ النصّ القرآني مفتوحة الدلالات، يتغير بحسب الطبيعة الزمانية والمكانية للنزول، ولذا وجهت إليه انتقادات كثيرة، خاصة أصحاب القراءات التقليدية التي تتعامل مع النصّ على أنّه كيان ذا معنى واحد، كما ودعا أبو زيد إلى قراءة النصّ قراءةً مفتوحة، إي أنّ دلالاته تتجدد حسب الزمن والمجتمع، وهذا ما يعني أنّ الوحي ليس نصّاً جامداً بل يخضع للتأويل وإعادة الفهم في ضوء المعارف الحديثة، وعليه يركز أبو زيد على أنّ النصّ القرآني لم ينزل في الفراغ، بل تشكل ضمن بيئة عربيّة كانت تمتلك ثقافتها ولغتها

وأساليبها في التعبير، لذا فلا توجد إمكانية لأية محاولة لفصله عن سياقه التاريخي، كما يتعذر فهم النصّ القرآنيّ دون دراسة الظروف التي نشأ فيها؛ لأنها تتعارض مع الرؤية التقليديّة التي تعتبر القرآن نصّاً متعالياً فوق التاريخ، يضاف إلى ذلك اعتماد أبو زيد على أدوات التحليل الحديثة مثل اللسانيات وعلم الدلالة، لتبيان معاني النصّ القرآنيّ، في محاولةٍ منه لإثبات أنّ المعاني في النصّ ليست جامدة، فكل قراءة للنصّ هي إنتاج جديد للمعنى، فهو بذلك نصّاً لغوياً يخضع لقوانين لغة المكان الذي نزل إليه، إلا أنّ القراءات المتربّصة لم تدخر أدنى جهد لتكفيره ونقد ما قدمه من قراءات.

١١_ كما وقدم الفكر الحدائويّ الإسلاميّ بعض تفسيراته حول ظاهرة الوحي، منها ما طرحه عبد الكريم سروش حول الوحي معتبراً إياه تجربة داخلية باطنية عميقة يعيشها النبيّ، حيث تتجسد الظاهرة على صورة رؤى ومشاهدات ذاتيّة، وأنّ العلاقة بين النبي (ﷺ) والوحي ليست عملية اتصاليّة مباشرة مع كيان خارجيّ مستقل، بل تجربة روحيّة ذاتيّة، إلا أنّها تحظى بالرعاية الإلهيّة، وهو ما يطرح إشكالاً يقلل من الحضور الإلهيّ المباشر في عملية الإحياء، معاكساً بذلك الرؤية الإسلاميّة التراثيّة التي تعتبر الوحي إحدى تجليات الله (ﷻ)، وعليه فإنّ محاولات سروش لتقديم صورة الوحي على أنّه (رؤيا أو تجربة باطنية) تجعل من الظاهرة النبويّة أقرب إلى التجارب العرفانيّة، وهذا بدوره يفتح إشكاليّة أخرى حول كيفية التمييز بين التجربة التي خاضها النبيّ والتجارب التي يخوضها العرفاء والمتصوفين؟

١٢_ كما وقدم هشام جعيط قراءة معمقة لظاهرة الوحي، محاولاً تجاوز ما أسسته سلسلة النصوص التراثيّة الإسلاميّة التي تناولت هذه الظاهرة، محاولاً فهمها من منطلقها الأوّل والأساسيّ الذي نبعت منه وهو النصّ القرآنيّ نفسه، معتبراً الوحي عملية تفاعليّة مع النبي (ﷺ) ذات طابع روحيّ وإنسانيّ في آنٍ واحد، رافضاً في ثنايا قراءته العديد

من المسلّمات التاريخية الراسخة في الوعي الإسلاميّ حيال السيرة النبويّة ككل، مثل الأحداث التي وردت في قصة الغار، كذلك الإشارات إلى أميّة النبي (ﷺ)، إذ يرى أنّ مفهوم (الأميّة) لا يعني الجهل بالقراءة والكتابة، بلّ هي بمثابة الدعم للرأي القائل بأنّ القرآن الكريم كلام إلهيّ مُستقل عن التدخل البشريّ، وعليه يرى جعيط أنّ القراءة المتفحصة لسورتي النجم والتكوير هما من يبرزان لنا طبيعة الوحي وآلية الإيحاء بشكلٍ دقيق وأكثر تفصيلاً؛ وذلك لوجود علاقة ترابطيّة عميقة بين سورتي النجم والتكوير فهما يقدمان رؤية دقيقة لتجربة الوحي كحدث يمزج بين البُعد السماويّ وتفاعله مع العنصر البشريّ، ففي سورة التكوير الإشارات الأولى لبداية تجربة الوحي بصفته قولاً، ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾، أيّ أنّ الشخص الماورائيّ هو المرسل من قبل الله (ﷻ) وليس الله ذاته، وعليه فإنّ القراءات الإسلامية لظاهرة الوحي المستمدة من التفسير حول سورة الوحي، ما هي إلا صورة مقتبسة من صراع نبي الله يعقوب مع الإله (إيل).

المصادر والمراجع



قائمة المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

* الكتاب المقدس، (ط ٣، دار المشرق: بيروت ١٩٩٤م).

أولاً_ المصادر الأولية:

* الألوسي: محمود شكري البغدادي (ت ١٣٤٢هـ).

١_ بلوغ الأرب في معرفة أخبار العرب، تحقيق: محمد بهجة الأثري (ط ٢، المطبعة الرحمانية: مصر ١٩٢٤م).

* ابن الأثير: أبو السعادات بن محمد بن محمد (ت ٦٠٦هـ).

٢_ النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: ظاهر الزاوي ومحمود الطناحي (ط ٤، مؤسسة اسماعيليان للطباعة: قم ١٣٦٤ش).

* ابن الأثير: عز الدين علي بن محمد بن محمد (ت ٦٣٠هـ).

٣_ الكامل في التاريخ (دار صادر: بيروت ١٩٦٥م).

* ابن إسحاق: محمد بن إسحاق المطلبي (ت ١٥١هـ).

٤_ سيرة ابن إسحاق/ المبدأ والمبعث والمغازي، تحقيق: محمد حميد الله (معهد الدراسات والأبحاث للتعريف: د. م، د. ت).

* الأصبهاني: أبو نعيم أحمد بن عبد الله أحمد (ت ٤٣٠هـ).

٥_ معرفة الصحابة، تحقيق: مسعد عبد الحميد سعدني (ط ١، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية: بيروت ١٤٢٢هـ).

* ابن أبي أصيبعة: موفق الدين أبو العباس أحمد بن سديد (ت ٦٦٨هـ).

٦_ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، (دار مكتبة الحياة: د. م، د. ت).

* الأيجي: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار (ت ٧٥٦هـ).

٧_ المواقيف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة (ط ١، دار الجيل: بيروت ١٩٩٧م).

* البحراني: أبو المكارم هاشم بن إسماعيل (ت ١١٠٧_١١٠٩هـ).

٨_ البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية (مؤسسة البعثة: قم، د. ت).

* البخاري: محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ).

٩_ الصحيح المختصر من أمور الرسول، صحيح البخاري (دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت ١٩٨١م).

* البلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر (ت ٢٧٩هـ).

١٠_ أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله (معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية ودار المعارف: مصر ١٩٥٩م).

* البيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت ٤٥٨هـ).

١١_ دلائل النبوة ومعرفة أحوال أصحاب الشريعة، تحقيق: عبد المعطي قلنجي (ط ١، دار الكتب العلمية: بيروت ١٩٨٥م).

* الترمذي: محمد بن عيسى بن سورة (ت ٢٧٩هـ).

١٢_ سنن الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان (ط ٢، دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت ١٩٨٣م).

- * التفتازاني: مسعود بن عمر (ت ٧٩٢هـ).
- ١٣_ شرح المقاصد (ط١، دار الشريف الرضي: قم ١٤٠٩ق).
- * ابن تيمية: ابي العباس تقي الدين أحمد (ت ٧٢٨هـ).
- ١٤_ الفتاوى الكبرى (دار النور الإسلامية: إيران، د. ت).
- * الجاحظ: أبي عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ).
- ١٥_ الحيوان (ط٢، دار الكتب العلمية: بيروت د. ت).
- ١٦_ رسائل الجاحظ (دار ومكتبة الهلال: بيروت ١٤٢٢ق).
- * الجرجاني: علي بن محمد (ت ٨١٦هـ).
- ١٧_ التعريفات (ط٤، منشورات ناصر خسرو: طهران ١٤١٢هـ).
- ١٨_ شرح المواقف، تحقيق: علي بن محمد (ط١، د. م، ١٩٠٧م).
- * ابن الجوزي: محمد بن محمد الدمشقي (ت ٨٣٣هـ).
- ١٩_ التمهيد في علم التجويد (ط١، مؤسسة الرسالة: بيروت، د. ت).
- * الجوزجاني: ابي إسحاق إبراهيم بن يعقوب (ت ٢٥٩هـ).
- ٢٠_ أحوال الرجال، تحقيق وتصحيح: صبحي البدر السامرائي (مؤسسة الرسالة: بيروت، د. ت).
- * ابن الجوزي: عبد الرحمن بن ابي الحسن علي (ت ٥٩٧هـ).
- ٢١_ القصاص والمذكرين، تحقيق: محمد لطفي الصباغ (ط٢، المكتب الإسلامي: بيروت ١٤٠٩ق).
- ٢٢_ الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان (ط١، المكتبة السلفية: المدينة المنورة ١٩٦٦م).

* الجوهرى: إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ).

٢٣_ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور (ط٤)، دار العلم للملايين: بيروت ١٩٨٧م).

* ابن حبان: أبو حاتم محمد السبتي (٣٥٤هـ).

٢٤_ المجروحين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد (ط١)، دار الوعي: حلب ١٣٩٦هـ).

* ابن حبيب: أبو جعفر محمد بن أمية البغدادي (ت ٢٤٥هـ).

٢٥_ المنمق في أخبار قریش، تحقيق وتعليق: خورشيد أحمد فاروق (ط١)، عالم الكتب: بيروت ١٩٨٥م).

* ابن حجر: شهاب الدين بن أحمد بن علي العسقلاني (ت ٨٥٢هـ).

٢٦_ الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الواحد وعلي محمد معوض (ط١)، دار الكتب العلمية: بيروت ١٤٢٥هـ).

٢٧_ تهذيب التهذيب (ط١)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت ١٩٨٤م).

٢٨_ فتح الباري، (ط٢)، دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت، د. ت).

* ابن أبي الحديد: عز الدين بن هبة الله (ت ٦٥٦هـ).

٢٩_ شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (ط١)، دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه: بيروت ١٩٥٩م).

* ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي (ت ٤٥٦هـ).

٣٠_ الأحكام في أصول الأحكام (منشورات زكريا علي يوسف مطبعة العاصمة: القاهرة، د. ت).

* الحلبي: أبو الفرج علي بن برهان الدين (ت ١٠٤٤هـ).

٣١_ إنسان العيون في سيرة المأمون، السيرة الحلبيية (ط٢)، دار الكتب العلمية: بيروت ١٤٢٧ق).

* الحموي: شهاب الدين بن أبي عبد الله بن ياقوت (ت ٦٢٦هـ).

٣٢_ معجم البلدان، (د.ط، دار إحياء التراث: بيروت ١٩٧٩).

* ابن حنبل: أحمد بن محمد (ت ٢٤١هـ).

٣٣_ مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط (مؤسسة الرسالة: بيروت، د. ت).

* ابن خزيمة: أبو بكر محمد بن إسحاق (ت ٣١١هـ).

٣٤_ التوحيد وأثبت صفات الرب، تحقيق: عبد العزيز بن إبراهيم (ط ٥، مكتبة الرشد: الرياض ١٩٩٤م).

* الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (ت ٤٦٣هـ).

٣٥_ الكفاية في علم الرواية، تحقيق: أحمد عمر هاشم (ط ١، دار الكتاب العربي: بيروت ١٩٨٥م).

* ابن خلدون: ولي الدين عبد الرحمن محمد بن محمد (ت ٨٠٨هـ).

٣٦_ العبر وديوان المبتدأ والخبر، تاريخ ابن خلدون (ط ٤، دار إحياء التراث العربي: بيروت، د. ت).

* الدار قطني: علي بن عمر بن أحمد (ت ٣٨٥هـ).

٣٧_ علل الدار قطني، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله (ط ١، دار طيبة: الرياض ١٤٠٥هـ).

* الدارمي: عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥هـ).

٣٨_ مسند الدارمي، تحقيق: حسن سليم دارني (ط ١، دار المغني: الرياض ١٤٢١هـ).

* ابو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ).

٣٩_ سنن أبي داود، تحقيق: سعيد محمد اللحام (ط ١، دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت ١٩٩٠م).

* الدينوري: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦هـ).

٣٠_ تأويل مختلف الحديث (دار الكتب العلمية: بيروت، د.ت).

٤١_ غريب الحديث، تحقيق: عبد الله الجبوري (ط ١، دار الكتب العلمية: قم ١٤٠٨هـ).

٤٢_ المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة (ط ٢، دار المعارف: مصر ١٩٦٩هـ).

* الذهبي: شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ).

٤٣_ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (ط ٢، دار الكتاب العربي: بيروت ١٤٠٩هـ).
(ق).

٤٤_ سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد (ط ٩، مؤسسة الرسالة: بيروت ١٩٩٣م).

* الرازي: عبد الرحمن بن محمد بن ادريس (ت ٣٢٧هـ).

٤٥_ تفسير القرآن العظيم، تحقيق: اسعد محمد الطيب (دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت، د.ت).

* الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٧٢١هـ).

٤٦_ مختار الصحاح، ضبط وتحقيق: احمد شمس الدين (ط ١، دار الكتب العلمية: بيروت ١٩٩٤م).

* الراهب دانيال (ت القرن الخامس للهجرة).

٤٧_ وصف الأرض المقدسة في فلسطين (ط ١، دار الشروق للنشر والتوزيع: عمان، ٢٠٠٣م).

* ابن راهويه: إسحاق بن راهويه المروزي (ت ٢٣٨هـ).

٤٨_ مسند ابن راهويه، تحقيق: عبد الغفور عبد الحق (ط١)، مكتبة الإيمان: المدينة المنورة ١٤١٢هـ).

* الزبيدي: مرتضى محمد بن محمد (١٢٠٥هـ).

٤٩_ تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري (ط١)، دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت ١٩٩٤هـ).

* الزركشي: بدر الدين أبو عبد الله محمد بن بهادر (ت ٧٩٤هـ).

٥٠_ البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم (ط١)، دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه: بيروت ١٩٥٧م).

* ابن أبي الزمنين: محمد بن عبد الله بن عيسى (ت ٣٩٩هـ).

٥١_ تفسير ابن أبي الزمنين، تحقيق: حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز (ط١)، الفاروق الحديثة: د. م، ٢٠٠٢م).

* ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع البغدادي (ت ٢٣٠هـ).

٥٢_ الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا (ط١)، دار الكتب العلمية: بيروت ١٩٩٠م).

* السمرقندي: أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم (ت ٣٧٣هـ).

٥٣_ تفسير السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي (دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت، د. ت).

* السمعاني: منصور بن عبد الجبار (ت ٤٨٩هـ).

٥٤_ تفسير السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس (ط١)، دار الوطن: الرياض ١٩٩٧م).

* السهيلي: عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد (ت ٥٨١هـ).

٥٥_ الروض الأنف في شرح السيرة النبوية (ط١، دار احياء التراث العربي: بيروت ١٤١٢هـ).

* ابن سيد الناس: فتح الدين محمد بن محمد اليعمري (ت ٧٣٤هـ).

٥٦_ السيرة النبوية، عيون الأثر (ط١، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر: بيروت ١٩٨٦م).

* ابن سيده: أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٤٥٨هـ).

٥٧_ المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي (ط١، دار الكتب العلمية: بيروت ١٤٢١هـ. ق).

* ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن (ت ٤٢٨هـ).

٥٨_ الإشارات والتنبيهات، تحقيق: مجتبى زراعي (ط١، بوستان كتاب ونشر الحوزة العلمية في قم: إيران ١٣١٨هـ).

٥٩_ الشفاء (الإلهيات)، (نشر مكتبة آية الله المرعشي: قم ١٤٠٤هـ).

* السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ).

٦٠_ الحباثك في أخبار الملائك، تحقيق: محمد السعيد (ط٢: دار الكتب العلمية: بيروت ١٩٨٨م).

٦١_ الدر المنثور في تفسير المأثور (دار المعرفة للطباعة والنشر: بيروت، د.ت).

٦٢_ كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب (دار الكتاب العربي: د. م، ١٣٢٠هـ).

* الشريف الرضي: أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى (ت ٣٥٩هـ).

٦٣_ نهج البلاغة، تحقيق: صبحي صالح (ط١، د. م، ١٩٦٧م).

* الشريف المرتضى: أبو القاسم علي بن الحسين (ت ٣٤٦هـ).

٦٤_ شرح جمل العلم والعمل، تصحيح وتعليق: يعقوب جعفري (ط٢، دار الأسوة للطباعة والنشر بالاشتراك مع منظمة الأوقاف والشؤون الخيرية: طهران ١٤١٩هـ).

* الشهرستاني: عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (ت ٥٤٨هـ).

٦٥_ الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني (دار المعرفة: بيروت، د. ت).

* ابن أبي شيبه: إبراهيم بن عثمان (ت ٢٣٥هـ).

٦٦_ المصنف، تحقيق: سعيد اللحام (ط ١)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت ١٩٨٩م).

* صاحب بن عباد: أبو القاسم إسماعيل بن عباد بن صاحب (ت ٣٨٥هـ).

٦٧_ المحيط في اللغة، تحقيق: محمد حسن آل ياسين (ط ١)، عالم الكتاب: بيروت ١٤١٤هـ).

* الصدوق: محمد بن علي بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ).

٦٨_ الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية (ط ١)، مؤسسة البعثة: قم ١٤١٧هـ).

* الصفدي: صلاح الدين أبو الصفاء خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ).

٦٩_ الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى (دار إحياء التراث: بيروت ٢٠٠٠م).

* الصنعاني: عبد الرزاق بن همام بن نافع (ت ٢١١هـ).

٧٠_ المصنف، تحقيق: حبيب الأعظمي (منشورات المجلس العلمي: دم، د. ت).

* الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب (ت ٣٦٠هـ).

٧١_ المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد الحميد (ط ٢)، دار إحياء التراث العربي: بيروت، د. ت).

* الطبرسي: أبي علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ).

٧٢_ مجمع البيان في تفسير القرآن (ط ١)، دار العلوم للطباعة والنشر: بيروت ٢٠٠٥م).

* الطبري: أبي جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ).

٧٣_ تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم (دار المعارف: بيروت ١٣٨٧هـ).

٧٤_ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان: السعودية، د. ت).

* الطوسي: أبي جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ).

٧٥_ التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: آغا بزرگ الطهراني (المطبعة العلمية: النجف ١٩٥٧م).

* ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله (ت ٤٦٣هـ).

٧٦_ الإنباه على قبائل الرواة، تحقيق: إبراهيم الأبياري (ط ١، دار الكتاب العربي: بيروت ١٩٨٥م).

* ابن عبد ربه: أحمد بن محمد الأندلسي (ت ٣٢٨هـ).

٧٧_ العقد الفريد، تحقيق: محمد قميحة (ط ١، دار الكتب العلمية: بيروت ١٤٠٤ق).

* العجلي: أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح (ت ٢٦١هـ).

٧٨_ معرفة الثقات (ط ١، مكتبة الدار: المدينة المنورة ١٤٠٥هـ).

* ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت ٥٧١هـ).

٧٩_ تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري (دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت ١٤١٥هـ).

* العقيلي: محمد بن عمرو بن موسى (ت ٣٢٢هـ).

٨٠_ ضفاء العقيلي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلنجي (ط ٢، دار الكتب العلمية: بيروت ١٤١٨هـ).

* العياشي: محمد بن مسعود (ت ٣٢٠هـ).

٨١_ تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي (المكتبة العلمية الإسلامية: طهران، د. ت).

* الغزالي: أبو حامد محمد الطوسي النيسابوري (ت ٥٠٥هـ).

٨٢_ إحياء علوم الدين (دار الكتاب العربي: بيروت، د. ت).

٨٣_ تهافت الفلاسفة (ط ١، نشر شمس تبريزي: طهران ١٣٨٣هـ. ق).

* الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد (ت ٣٣٩هـ).

٨٤_ آراء المدينة الفاضلة (ط ١، مكتبة الهلال: بيروت ١٩٩٥م).

٨٥_ فصوص الحكم (ط ٢، انتشارات بيدار: قم ١٤٠٥هـ. ق).

* الفراهيدي: أبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ).

٨٦_ العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (ط ٢، مؤسسة دار الهجرة: إيران ١٤٠٩ش).

* الفيض الكاشاني: محمد محسن بن مرتضى (ت ١٠٩١هـ).

٨٧_ التفسير الصافي، تحقيق وتعليق وتصحيح: حسين الأعلمي (ط ٢، مكتبة الصدر: طهران ١٤١٦هـ).

* القاضي عبد الجبار: أبو الحسن بن عبد الجبار بن أحمد (ت ٤١٥هـ).

٨٨_ شرح الأصول الخمسة (ط ١، دار إحياء التراث العربي: بيروت ١٤٢٢ق).

٩٠_ المغني في أبواب التوحيد والعدل (الدار المصرية: القاهرة ١٩٦٢م).

* القاضي عياض، أبو الفضل بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ).

٩١_ الشفا بتعريف حقوق المصطفى (دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت ١٩٨٩م).

* القرشي: محمد بن أبي الخطاب (ت ١٧٠هـ).

٩٢_ جمهرت أشعار العرب (دار صادر: بيروت، د. ت).

* القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ).

٩٣_ الجامع لأحكام القرآن، تصحيح: أحمد عبد العليم البردوني (دار احياء التراث العربي: بيروت ١٩٨٥م).

* القزويني: زكريا بن محمد بن محمد (ت ٦٨٢هـ).

٩٤_ عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات (ط١)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات: بيروت ٢٠٠٠م).

* القسي: أبو علي الحسن بن عبد الله (ت ٦٠٠هـ).

٩٥_ شواهد الإيضاح، تحقيق: محمد حمود الدعجاني (ط١)، دار الغرب الإسلامي: بيروت ١٩٨٧م).

* ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمرو (ت ٧٧٤هـ).

٩٦_ البداية والنهاية، تحقيق وتعليق: علي شيري (ط١)، دار احياء التراث العربي: بيروت ١٩٨٨م).

* الكلبي: أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت ٢٠٤هـ).

٩٧_ الأصنام، تحقيق: أحمد زكي باشا (ط٢)، دار الكتب المصرية: القاهرة ١٣٦٤ش).

٩٨_ نسب معد واليمن الكبير، تحقيق: حسن ناجي (ط١)، عالم الكتب: بيروت ١٤٢٥هـ).

* الكليني: أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق (ت ٣٢٩هـ).

٩٩_ الكافي، تحقيق وتصحيح: علي أكبر الغفاري (ط٥)، دار الكتب الإسلامية: طهران ١٣٦٣ش).

* ابن ماجة: محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ).

١٠٠ _ سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار الفكر للطباعة والنشر: بيروت، د. ت).

* مالك: ابن أنس بن أبي عامر (ت ١٧٩هـ).

١٠١ _ الموطأ، تصحيح وتحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (دار احياء التراث العربي: بيروت ١٩٨٥م).

* المالكي: إبراهيم بن علي بن فرحون (ت ٧٩٩هـ).

١٠٢ _ الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تعليق وتحقيق: محمد أبو النور الأحمد، (دار التراث للطبع والنشر: د. م، د. ت).

* المجلسي: محمد باقر بن محمد بن تقي (ت ١١١١هـ).

١٠٣ _ بحار الأنوار (ط٢، مؤسسة الوفاء: بيروت ١٩٨٣م).

* المزي: يوسف بن زكي عبد الرحمن بن يوسف (ت ٧٤٢هـ).

١٠٤ _ تهذيب الكمال، تحقيق وتعليق: بشار عواد (ط٤، مؤسسة الرسالة: بيروت ١٩٨٥م).

* المسعودي: علي بن الحسين بن علي بن عبد الله (ت ٣٤٦هـ).

١٠٥ _ التنبيه والإشراف (دار صعب: بيروت، د. ت).

١٠٦ _ مروج الذهب ومعادن الجوهر (ط٢، منشورات دار الهجرة: قم ١٩٨٥م).

* مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ).

١٠٧ _ المسند الصحيح المختصر، صحيح مسلم (دار الفكر: بيروت، د. ت).

* المعري: أبو العلاء احمد بن عبد الله بن سليمان (ت ٤٤٩هـ).

١٠٨ _ اللزوميات، تحقيق: امين الخانجي (مكتبة الخانجي: القاهرة، د. ت).

* المفيد: أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ).

١٠٩ _ تصحيح الاعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهي (ط ٢)، دار المفيد للطباعة والنشر: بيروت ١٩٩٣م).

* مقاتل بن سليمان: أبو الحسن بن بشير البلخي (ت ١٥٠هـ).

١١٠ _ تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: احمد فريد (ط ١)، دار الكتب العلمية: بيروت ٢٠٠٣م).

* ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ).

١١١ _ لسان العرب (نشر أدب الحوزة: قم ١٤٠٥هـ).

* ابن ميمون: موسى القرطبي الأندلسي (ت ٦٣٠هـ).

١١٢ _ دلالة الحائرين، ترجمة: حسين أتابي (مكتبة الثقافة الدينية: د. م، د. ت).

* النسائي: احمد بن شعيب بن علي (ت ٣٠٣هـ).

١١٣ _ السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وحسن كسروي (ط ١)، دار الكتب العلمية: بيروت ١٩٩١م).

* النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري (ت ٦٧٦هـ).

١١٤ _ تهذيب الأسماء واللغات (ط ١)، دار الرسالة العالمية: دمشق ١٤٣٠هـ).

* النيسابوري: محمد بن عبد الله بن الحاكم (ت ٤٠٥هـ).

١١٥ _ المستدرک على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي (دار المعرفة: بيروت، د. ت).

* ابن هشام: عبد الملك بن هشام بن أيوب (ت ٢١٨هـ).

١١٦ _ السيرة النبوية، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد (مكتبة محمد علي صبيح وأولاده: مصر ١٩٦٣م).

* الهيثمي: أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر (ت ٨٠٧هـ).

١١٧ _ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (دار الكتب العلمية: بيروت ١٩٨٨م).

* الواقدي: أبو عبد الله محمد بن عمر (ت ٢٠٧هـ).

١١٨ _ فتوح الشام (دار الجيل: بيروت، د. ت).

١١٩ _ المغازي، تحقيق: مارسدن جونز (نشر دانش إسلامي: د. م، ١٤٠٥هـ).

* اليعقوبي: أحمد بن إسحاق بن جعفر (ت ٢٨٤هـ).

١٢٠ _ تاريخ اليعقوبي (دار صادر: بيروت، د. ت).

١٢١ _ التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري (ع)، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي (عجل

الله فرجه) (ط١، مدرسة الإمام المهدي (ع): قم ١٤٠٩هـ).

ثانياً_ المراجع الثانوية:

* الأحمد نكري: عبد النبي بن عبد الرسول.

١٢٢ _ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون (دستور العلماء) (ط٢، منشورات الأعلمي: بيروت ١٩٧٥م).

* الأعرجي: ستار جبر حمود.

١٢٣ _ الوحي ودلالته في القرآن الكريم والفكر الإسلامي (ط١، دار الكتب العلمية: بيروت ٢٠٠١م).

* أمين: أحمد.

١٢٤ _ ضحى الإسلام (الهيئة المصرية العامة للكتاب: القاهرة ١٩٩٨م).

* الأمين: محسن.

١٢٥ _ أعيان الشيعة، تحقيق وتخريج: حسن الأمين (ط١، دار المعارف للطبوعات: بيروت ١٤٠٣هـ. ق).

* الأتبا: موسى.

١٢٦_ القديس العظيم اثناسيوس الرسولي يشرح التجسيد (مطبعة الأنبا ريوس: القاهرة، د. ت).

* أنس: جيمس.

١٢٧_ علم اللاهوت النظامي، تنقيح ومراجعة وإضافة: القس منيس عبد النور، (الكنيسة الإنجيلية بقصر الدوبارة، القاهرة، د. ع، د. ت).

* أنعام: بنت محمد عقيل.

١٢٨_ طوائف الكنيسة البروتستانتية وعقائدها دراسة مقارنة (ط١، مؤسسة للصحافة والنشر: جدة، ٢٠١٣م).

* البار: محمد علي.

١٢٩_ مدخل لدراسة التوراة والعهد القديم (ط١، دار القلم للنشر والتوزيع: دمشق ١٩٩٠م).

* بدوي: عبد الرحمن.

١٣٠_ موسوعة المستشرقين (ط٣، دار المعارف: مصر ١٩٦٤م).

* البروسوي: إسماعيل حقي (ت ١١٣٧هـ).

١٣١_ روح البيان (ط١، دار الفكر: بيروت، د. ت).

* البنداق: محمد صالح.

١٣٢_ المستشرقون وترجمة القرآن (ط٢، منشورات دار الآفاق الجديدة: بيروت ١٩٨٣م).

* الجابري: محمد عابد.

١٣٣_ تكوين العقل العربي (ط١، دار الطليعة: بيروت ١٩٨٤م).

* جبل: محمد حسن حسن.

١٣٤ _ المعجم الموصل لألفاظ القرآن الكريم (ط١، مكتبة الآداب: القاهرة، ٢٠١٠م).

* الجزار: منصف.

١٣٥ _ المخيال العربي في الأحاديث العربية المنسوبة إلى الرسول (ط١، مؤسسة الانتشار العربي: بيروت ٢٠٠٧م).

* الجزائري: ابي بكر جابر.

١٣٦ _ أيسر التفاسير للكلام العلي الكبير (ط١، مكتبة العلوم والحكم: المدينة المنورة ١٤١٦هـ. ق).

* جعيط: هشام.

١٣٧ _ في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة (ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت ٢٠٠٠م).

* الجمل: بسام.

١٣٨ _ أسباب النزول (ط١، المركز الثقافي العربي: بيروت ٢٠٠٥م).

* جهامي: جيار سميح دغيم.

١٣٩ _ الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي تحليل ونقد (ط١، مكتبة لبنان ناشرون: بيروت ٢٠٠٦م).

* أبو جودة: الأب صلاح.

١٤٠ _ مدخل إلى حقائق الإيمان المسيحي (ط١، دار المشرق: بيروت ٢٠٠٤م).

* أبو حامد: بن مرزوق.

١٤١ _ التوسل بالنبي وجهلة الوهابيين (مكتبة أشيق: إسطنبول ١٩٧٦م).

* حب الله: حيدر.

١٤٢ _ مدخل إلى الوحي وبشرية اللفظ القرآني (ط١، دار الروافد للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت ٢٠٢١م).

١٤٣ _ الوحي والظاهرة القرآنية (ط١، مؤسسة الانتشار العربي: بيروت ٢٠١٢م).

* حرب: علي.

١٤٤ _ نقد النص (ط٤، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء ٢٠٠٥م).

* الحكيم: محمد باقر.

١٤٥ _ علوم القرآن (ط٣، دار التعارف للمطبوعات: بيروت ١٩٩٥م).

* حلمي: الشماس سامح.

١٤٦ _ إيماننا المسيحي صادق وأكد، مراجعه وتقديم: الأنبا متناؤس، نيافة الأنبا يوسف، (ط١، مطبعة توب آرت: د. م، ١٩٩٩م).

* حمزة: محمد.

١٤٧ _ الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث (ط١، المركز الثقافي العربي: الدار البيضاء ٢٠٠٥م).

* الخافوري: حنا.

١٤٨ _ تاريخ الأدب العربي (ط٢، المطبعة البولسية: د. م، ١٩٥٣م).

* الخراساني: الآخوند محمد كاظم بن الملا حسين الهروي.

١٤٩ _ كفاية الأصول مع حواشي المشكيني، تحقيق الحواشي: الميرزا أبي الحسن المشكيني تحقيق: سامي الخفاجي (ط٣، دار الحكمة: د. م، ١٤٢٧ش).

* الخطيب: محمد أحمد.

١٥٠ _ مقارنة الأديان (ط١، دار الميسرة للنشر والتوزيع: عمان ٢٠٠٨م).

* الخوري: جوزيف نفاع.

١٥١ _ النصّ الكتابي والنصّ القرآني التشكل والحقيقة (د. ت، مكتبة المهتدين الإسلامية: د. م، ٢٠١٢).

* أبو الخير: القس عبد المسيح البسيط.

١٥٢ _ الوحي الإلهي واستحالة تحريف الكتاب المقدس (ط٢، مطبعة المصريين: مصر ١٩٩٨م).

* الدرة: محمد علي.

١٥٣ _ تفسير القرآن الكريم واعرابه وبيانه (ط١، دار ابن كثير: لبنان ١٤٣٠هـ. ق).

* دروزة: محمد عزة.

١٥٤ _ سيرة الرسول المقتبسة من القرآن الكريم (مطبعة الاستقامة: القاهرة ١٩٤٨م).

* الربيعي: فاضل.

١٥٥ _ جبرائيل والنبي (ط١، دار الرافدين: بغداد ٢٠٢٣م).

* رستم: سعد.

١٥٦ _ الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية (ط٢، الأوائل للنشر والتوزيع: سوريا ٢٠٠٥م).

* رشيد رضا: محمد.

١٥٧ _ الوحي المحمّدي (ط١، دار الكتب العلمية: بيروت ٢٠٠٥م).

* أبو رية: محمود.

١٥٨ _ أضواء على السنة المحمّدية أو دفاع عن الحديث (ط٦، دار المعارف، مصر، د.ت).

* الزاهد: عبد الله بن محمد بن عباس.

١٥٩ _ عجائب الملكوت (ط١، دار المحجة البيضاء: بيروت ١٩٩٨).

* الزاهي: نور الدين.

١٦٠ _ المقدس والمجتمع (أفريقيا الشرق: المغرب ٢٠١١م).

* الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد.

١٦١ _ الأعلام (ط٥، دار العلم للملايين: بيروت ١٩٨٠م).

* زهدي: جار الله.

١٦٢ _ المعتزلة (د.ط، مطبعة مصر: القاهرة ١٩٤٧م).

* أبو زهو: محمد محمد.

١٦٣ _ الحديث والمحدثون أو عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية (ط١، مطبعة مصر

شركة مساهمة مصرية: مصر ١٩٥٨م).

* أبو زيد: نصر حامد.

١٦٤ _ الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية (ط١، مكتبة مدبولي: القاهرة ١٩٩٦م).

١٦٥ _ مفهوم النص دراسة في علوم القرآن (ط١، مؤسسة مؤمنون بلا حدود: الرباط ٢٠١٧م).

* سبحاني: جعفر.

١٦٥ _ الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل (ط٣، المركز العالمي للدراسات

الإسلامية: قم ١٤١٢ق).

* سلمان: عباس محمد.

١٦٦ _ الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي (دار المعرفة الجامعية: دم، ١٩٩٨م).

* سليمان: مظهر.

١٦٧ _ قصة العقائد بين السماء والأرض (دار النهضة العربية: مصر ١٩٦٢م).

* السيد: معتصم أحمد.

١٦٨ _ الهرمنيوطيقيا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة (ط١، دار الهادي للطباعة والنشر: د. م، ٢٠٠٩م).

* الشابندر: غالب.

١٦٩ _ ليس من سيرة الرسول الكريم (ط١، دار العلوم للتحقيق والطبع: لبنان ٢٠٠٦م).

* الشاهرودي: محمود الهاشمي.

١٧٠ _ موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، تحقيق: مؤسسة دائرة المعارف الإسلامية (ط١، دائرة المعارف الإسلامية: د.م، ١٤٣٢ش).

* شنوده: البابا الثالث.

١٧١ _ طبعة المسيح (ط٥، مطبعة الأنبا ريوس: القاهرة ١٩٩٥م).

* شوقي: أبو خليل.

١٧٢ _ الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين (ط١، دار الفكر المعاصر: بيروت ١٩٩٨م).

* الشوكاني: محمد بن علي.

١٧٣ _ الفتوح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، تحقيق: محمد صبحي (د.ط، مكتبة الجيل الجديد: اليمن، د.ت).

* الشيرازي: ناصر مكارم الدين.

١٧٤ _ الأقسام القرآنية (ط١، دار الإمام علي بن ابي طالب (عليه السلام): قم ١٤٣٠ هـ).
١٧٥ _ الأمتل في تفسير كتاب الله المنزل (ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات: بيروت ٢٠١٣ م).

* صدر الدين: الملا صدرا محمد بن إبراهيم.

١٧٦ _ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (ط٣، دار احياء التراث العربي: بيروت ١٩٨١ م).

* صليبيبا: جميل.

١٧٧ _ المعجم الفلسفي (المجمع العلمي في مصر: القاهرة ١٩٨٣ م).

* الطباطبائي: محمد حسين.

١٧٨ _ تفسير الميزان (مؤسسة النشر الإسلامي: قم، د. ت).

* طرابيشي: جورج.

١٧٩ _ معجم الفلاسفة (ط٣، دار الطليعة: بيروت ٢٠٠٦ م).

* طقوش: محمد سهيل.

١٨٠ _ تاريخ العرب قبل الإسلام (ط١، دار النفائس للطباعة: بيروت ٢٠٠٩ م).

* الطيب: محمد سليمان.

١٨١ _ موسوعة القبائل العربية (ط٣، دار الفكر العربي: بيروت ١٤٣١ هـ).

* العاملي: محسن.

١٨٢ _ الصحيح من سيرة النبي الأعظم مدخل لدراسة السيرة والتاريخ (ط٤، دار الهادي للطباعة والنشر بالاشتراك مع دار السيرة: بيروت ١٩٩٥ م).

* عبد الحميد: احمد مختار.

١٨٣ _ المعجم اللغوي العربية المعاصرة (ط١، عالم الكتب: بيروت ٢٠٠٨م).

* عبد الوهاب: احمد.

١٨٤ _ الوحي والملائكة في اليهودية والمسيحية والإسلام (ط١، مكتبة وهبه: القاهرة ١٩٧٩م).

* عبيد: محمد صابر.

١٨٥ _ التشكيل الشعري صنعة ورؤيا (دار النينوى: دمشق ٢٠١١م).

* عتر: حسن ضياء الدين.

١٨٦ _ نبوة محمد في القرآن افتقار الإنسانية إلى الرسل (ط١، دار النصر: حلب ١٩٧٣م).

* عجينة: عائشة.

١٨٧ _ الوحي بين شروط وجوده وتحولاته (ط١، منشورات الجمل: بيروت ٢٠١٥م).

* عرجون: محمد الصادق إبراهيم.

١٨٧ _ محمد رسول الله منهج ودراسة (ط١، دار القلم: دمشق ١٩٩٥م).

* عزيزي: مصطفى.

١٨٨ _ بشرية الوحي أزمة في التصورات المغلوطة (ط١، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

العقدية: العراق ٢٠١٩م).

* علي: جواد.

١٨٩ _ تاريخ العرب في الإسلام السيرة النبوية (مطبعة الزعيم: بغداد، د. ت).

* العليلى: حيدر مجيد حسين.

١٩٠ _ الدراسات القرآنية عند المستشرق وليم ميور الوحي والنبوة أنموذجاً (ط١، المركز

الإسلامي للدراسات الاستشراقية: النجف ٢٠٢١م).

* العواد: انتصار عدنان عبد الواحد.

١٩١ _ السيرة النبوية في دراسة رؤية أمير المؤمنين (عليه السلام) دراسة في نهج البلاغة (ط٢، دار الفيحاء للطباعة والنشر: البصرة ٢٠١٥م).

* غريغورس: الأنبا.

١٩٢ _ اللاهوت المقارن، إعداد: الإكليويكي منير عطية (مكتبة المتنيح الأنبا غريغوريوس وشركة الطباعة المصرية: مصر، د. ت).

* فازيو: نبيل.

١٩٣ _ الرسول المتخيل قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق مونتغمري واط ومكسيم رودنسون (ط١، منتدى المعارف: بيروت ٢٠١١م).

* القاسمي: محمد جمال الدين.

١٩٤ _ محاسن التأويل (ط١، دار الكتب العلمية: بيروت ١٤١٨هـ).

* القبانجي: صدر الدين.

١٩٥ _ الأسس الفلسفية للحدثة دراسة نقدية مقارنة بين الحدثة والإسلام، إعداد: عادل الفتلاوي (مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي سلسلة الدراسات الحضارية: د. م، د. ت).

* الكعبي: شهيد كريم محمد.

١٩٦ _ صورة أصحاب الكساء بين تجني النص واستباحة الخطاب الاستشراقي هنري لامنس انموذجا (ط١، دار الكفيل للطباعة والنشر والتوزيع: العراق ٢٠١٥م).

* الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني.

١٩٧ _ الكليات في معجم المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري (مؤسسة الرسالة: بيروت، د. ت).

* موسى: الأنبا.

١٩٨ _ القديس العظيم اثناسيوس الرسولي يشرح التجسيد (مطبعة الأنبا ريوس: القاهرة، د. ت).

* ماضي: محمود.

١٩٩ _ الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده (ط١، دار الدعوة للطبع والنشر: الإسكندرية ١٩٩٦م).

* مدني: القس بسام.

٢٠٠ _ وحي الكتاب المقدس (مطبوعات ساع الإصلاح، نشر الخدمة العربية للكراسة بالإنجيل، د. م، ١٩٥٧م).

* مذكور، إبراهيم.

٢٠١ _ في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه (دار احياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه: بيروت ١٩٤٧م).

* مراد: يحيى.

٢٠٢ _ معجم أسماء المستشرقين (منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية: بيروت، د. ت).

* مصطفى: شاكر.

٢٠٣ _ التاريخ العربي والمؤرخون دراسة في تطور علم التاريخ ومعرفة رجاله في الإسلام (ط١، دار العلم للملايين: بيروت ١٩٧٨م).

* مغنية: محمد جواد.

٢٠٤ _ فلسفات إسلامية (دار ومكتبة الهلال مع دار الجواد: د. م، د. ت).

* الملطي: تادرس يعقوب.

٢٠٥_ الاصطلاحان طبيعة وأقنوم في الكنيسة الأولى، (الكنيسة القبطية الأرثوذكسية: د.م، د.ت).

٢٠٦_ حزقيال (كنيسة الشهيد مار جوجس باسيورتج: د.م ، د.ت).

٢٠٧_ أرميا (كنيسة الشهيد مار جوجس باسيورتج: د.م ، د.ت).

* الموسوي: هاشم.

٢٠٨_ القرآن في مدرسة أهل البيت (ط١، مركز الغدير للدراسات الإسلامية: د.م، ٢٠٠٠م).

* الميداني: عبد الرحمن حسن حنكة.

٢٠٩_ العقيدة الإسلامية وأسسها (ط١٤، دار القلم: دمشق ٢٠٠٩).

* الميلاني: هاشم.

٢١٠_ العلمانية المفتوحة قراءة نقدية لمشروع هشام جعيط (ط٢، المركز الإسلامي

للدراستات الاستراتيجية: النجف ٢٠٢٣م).

* ناجي: عبد الجبار.

٢١١_ نقد الرواية التاريخية عصر الرسالة أنموذجاً (ط١، منشورات الجمل:

بيروت ٢٠١١م).

* النشار: علي سامي.

٢١٢_ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (ط٩، دار المعارف: القاهرة، د.ت).

* النوي: محمد.

٢١٣_ الوحي من خلال مصنفات السيرة قديماً وحديثاً (ط١، مؤمنون بلا حدود للنشر

والتوزيع: الرباط ٢٠١٨م).

* يموت: بشير.

٢١٤_ شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام (ط١، المطبعة الوطنية: بيروت ١٩٤٣م).

ثالثاً_ المراجع المعربة:

* أركون: محمد.

٢١٥_ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح (ط٢، دار الطليعة للطباعة والنشر: بيروت ٢٠٠٥م).

* بلاشر: ريجيس.

٢١٦_ القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثير، تعريب: رضا سعادة، تحقيق: محمد علي الزعبي (ط١، دار الكتاب اللبناني: بيروت ١٩٧٤م).

* تورين: ألان.

٢١٧_ نقد الحداثة، ترجمة: أنور مغيث (المجلس الأعلى للثقافة: د. م، ١٩٩٧م).

* ج: ويلتر.

٢١٨_ الهرطقة في المسيحية، ترجمة: جمال سالم (دار التنوير للطباعة والنشر: بيروت ٢٠٠٧م).

* رونسن: مكسيم.

٢١٩_ جاذبية الإسلام، ترجمة: إلياس مرقص (إهداءات محمد سعيد البسيوني: الإسكندرية ٢٠٠٣م).

* رينولدز: جبرئيل سعيد.

٢٢٠_ القرآن في محيطه التاريخي، ترجمة: سعد الله السعدي (ط١، منشورات الجمل: بيروت ٢٠١٢م).

* سبينوزا: بازوخ.

٢٢١_ رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حقي، مراجعة: فؤاد زكريا (مؤسسة الهنداوي، د. م ٢٠٠٠م).

* سروش: عبد الكريم.

٢٢٢ _ بسط التجربة النبوية، ترجمة: أحمد القبانجي (ط١)، منشورات الجمل: بيروت ٢٠٠٩م).

٢٢٣ _ العقل والحرية، ترجمة: أحمد القبانجي (ط١)، منشورات الجمل: بيروت ٢٠٠٩م).

٢٢٤ _ كلام محمد رؤى محمد، ترجمة: أحمد الكناني (ط١)، دار أبكالو للنشر والتوزيع: ميونخ ٢٠١٢م).

* سوردیل: دومنيك.

٢٢٥ _ الإسلام في القرون الوسطى، ترجمة: علي المقداد (دار التنوير للطباعة والنشر بالاشتراك مع مؤسسة مصطفى قانصو: بيروت ٢٠٠٧م).

* غولدييه: لويس و ج. قنواي.

٢٢٦ _ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، تعريب: صبحي صالح وفريد جبر (ط١، دار العلم للملايين: بيروت ١٩٦٩م).

* غولدييه: موريس.

٢٢٧ _ المتخيل والمخيال والرمزي، ترجمة: غازي برو (ط١، دار الفارابي: بيروت ٢٠١٧م).

* فوك: يوهان.

٢٢٨ _ تاريخ حركة الاستشراق الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، تعريب: عمر لطفي العالم (ط٢، دار المدار الإسلامي: بيروت ٢٠٠١م).

* مكديول: جوش وبارت لارسون.

٢٢٩ _ حقيقة لاهوت يسوع المسيح، ترجمة: سمير الشوملي (دار المحبة في الشرق الأوسط، د. م، د. ت).

* نولدكة: تيودور.

٢٣٠_ تاريخ القرآن، تعديل: فريدريش شفالي (ط١)، مؤسسة كونراد . أدونارو: بيروت ٢٠٠٤م).

* وات: مونتغمري.

٢٣١_ الفكر السياسي الإسلامي، ترجمة: صبحي حديد (ط١)، دار الحداثة: بيروت ١٩٨١م).

٢٣٢_ محمد في مكة، تعريب: شعبان بركات (منشورات المكتبة العصرية: بيروت، د.ت).

رابعاً_ الرسائل والاطاريح:

* ابن أرشيد: فائق علي سعيد.

٢٣٣_ الوحي بين اليهودية والنصرانية والإسلام دراسة تحليلية مقارنة، اطروحة دكتوراه مقدمة إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية جامعة الأردن، ٢٠١١م.

* عبده: وجدي محمود محمد.

٢٣٤_ دور القصاص في نشأة علم التاريخ في صدر الإسلام، أطروحة دكتوراه قدمت إلى مجلس كلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية، نابلس، ٢٠٠٦م.

خامساً_ البحوث الأكاديمية:

* أحمد: حازم عدنان.

٢٣٥_ الوحي والإلهام في منظار الديانة المسيحية عرض وتحليل، (مجلة الجامعة العراقية، بغداد، العدد ٤٧ ج٣، د.ت).

* جابر: حميد سراج.

٢٣٦_ نبوة الرسول محمد في فكر معروف الرصافي دراسة في كتاب الشخصية المحمدية،
(مجلة أبحاث ميسان، المجلد التاسع، العدد السابع عشر، ٢٠١٢م).

* جثير: علي غانم.

٢٣٧_ التغير الميثولوجي في عصر الرسالة ودوره في دوافع حركات الردة، (مجلة أبحاث
ميسان، مجلد ٩، عدد ١٧، ٢٠١٣م).

* الرفاعي: فيحاء محمود محمد.

٢٣٨_ شبهات النسخ عند نصر حامد أبو زيد والرد عليها دراسة تحليلية نقدية، (مجلة كلية
أصول الدين والدعوة بالمنوفية، العدد ٤١، د. م، د. ت).

* السيد: رضوان.

٢٣٩_ الوحي والقرآن والنبوة في كتابة هشام جعيط، (وقفية الأمير غازي، دون عدد، د. م، ٢٠٢٠م).

* الطيب: زبيدة.

٢٤٠_ علاقة الفلسفة بعلم الكلام، (مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية، الجزائر، العدد ٤١، ٢٠١٦م).

* علاقي: محمد.

٢٤١_ الحضور الأسطوري في سيرة الرسول محمد قراءة مقارنة في السيرة النبوية بين
التراث والمعاصرة، (مجلة الذاكرة، الجزائر، العدد التاسع، ٢٠١٧م).

* الكعبي: شهيد كريم محمد.

٢٤٢_ الوحي والنبوة في محيطها التاريخي عرض لمقولات الاستشراق الكلاسيكي
والمعاصر، (مجلة أوروك، العدد ٣، الجزء الثاني، مجلد ١٥).

* مسعدي: عفاف.

٢٤٣ _ إعادة قراءة السيرة النبوية عند هشام جعيط، (مجلة دراسات ومنشورات جامعة قسنطينة، دون عدد، د. م، ٢٠١٧م).

* مصطفى: محمد نور الدين.

٢٤٤ _ شور طريق للهجرة ودرب للرعاة، (مجلة مدارات تاريخية، المجلد الرابع، العدد الأول، ٢٠٢٢).

*الندوي: محمد ثناء الله.

٢٤٥ _ التفاعل اللغوي بين السنسكريتية والعربية مدخل لساني تاريخي تحليلي مقارنة، (مجلة رفوف، جامعة أدرار، الجزائر، د.ع، ٢٠١٤).

خامساً- المقالات الالكترونية:

* الحيدري: كمال.

٢٤٦ _ الضرورة التمييز بين السيرة النبوية والسنة النبوية، فقه المرأة (٢٤٨)، قناة طريق السلام. <https://youtu.be/XfmjZNjQfwi3EUxgM?si=-vAYZKX2J9>

Abstract

The subject of revelation stands as one of the richest themes in historical writings, for it represents the foundational moment of Islam, where religion, history, and culture converge. Thus, understanding revelation entails comprehending the emergence of the Qur’anic text and the onset of the prophetic experience. It is, therefore, essential for grasping the evolution of Islamic thought, jurisprudence, and exegesis, while the ambiguity surrounding the details of revelation compels historians to seek its interpretations within the social and political context of that era.

As for the obscurity in the portrayal of the angel or the revelation in both the Qur’an and the authentic prophetic texts, this stems from the primary objective being a focus on the message and content rather than on minute details. Moreover, such vagueness leaves room for spiritual reflection and avoids delving into particulars that might either incite controversy or detract attention from the essence of the call.

However, the expanding geographical scope of the Arab-Islamic state opened the door for the Muslims of the conquests, as well as adherents of other religions, to question the nature of inspiration and the mechanism by which revelation is received in Islam. As a result of the Qur’anic text and the authentic prophetic hadith’s silence in elucidating the true essence of this transcendent, unseen phenomenon, those who assumed power found themselves confronted with an overwhelming number of inquiries. They found no recourse except through the narrators—most of whom were either People of the Book or later adherents of Islam. Consequently, Islamic narratives were influenced by the depictions of angels found in Jewish and Christian texts, in which the angel appears as an intermediary between God (Gal Galalh) and the prophets. This notion was embraced by Islamic accounts, with a particular emphasis on

Abstract:.....

Gabriel's (Alah Al-salam) role in conveying revelation to the Prophet Muhammad (Alah Al-salam).

Furthermore, the Islamic corpus was affected by pre-Islamic Arab conceptions of invisible beings, such as the jinn, given that the Arabs believed poets were inspired by a jinn. Accordingly, these notions were recontextualized within the framework of revelation in Islam, albeit with a clear distinction: angels were seen as pure beings created from light, while the jinn were understood as beings fashioned from fire.

In addition, popular religious imagination contributed to enriching the image of the angel in the sira and exegetical literature, where descriptions emerged that went beyond what is contained in the primary texts—for example, depictions of Gabriel (Alah Al-salam) with multiple wings or appearing in human form. This elaboration often served to render transcendent concepts more accessible or arose from the absence of any other visible intermediary between the heavens and the earth, apart from birds, which naturally possess wings. However, such developments adversely affected earlier religious narratives and the collective Arab imagination regarding the concept of revelation.

**The Republic of Iraq
Ministry of Higher Education and
Scientific Research
University of Maysan
Faculty of Education**



**Formations of Revelation in the Islamic Heritage Code - A
Reading of the Religious Imagination and the Qur'anic
Text**

A thesis submitted by the student

Bassem Ali Aboud Al-Saadi

**to the Council of the College of Education - University of Maysan
It is part of the requirements for obtaining a Master's degree in
Islamic History**

Supervised by

Prof. Dr. Shahid Karim Muhammad Al-Kaabi

2025 A.D

1446 A.H