مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب: - دراسة نقدية -

هيثم سليمان الدهون* د. رائد بني عبد الرحمن**
د. خالد موسى الدهون***

تاريخ وصول البحث: 2020/11/26م تاريخ قبول البحث: 2021/4/12م

ملخص

لقد عنيت هذه الدراسة بالحديث عن مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب، حيث خصصت لدراسة هذا المفهوم عند مجموعة منهم تم تحديدهم في محددات الدراسة، وتناولت بيان معنى الوحي ومفهومه عندهم مقارنة بما هو موجود عند علماء الأمة أثناء دراستهم لهذه القضية، والتي تعد من قضايا العقيدة الرئيسية، كما اضطلعت بالرد عليهم فيما جانبوا فيه الصواب مقارنة مع ما لهذا المفهوم عند علماء الإسلام، وخلصت إلى أن هناك جوانب اتفاق بينهم وبين علماء الأمة إلى جانب الاختلاف الموجود.

الكلمات المفتاحية: العقيدة، الوحي، الحداثيين.

The Concept of Revelation among the Arab Modernists: -A Critical Study-

Abstract

This study was intended to discuss the concept of revelation among the Arab modernists, where it is devoted to studying this concept when a group of them were identified in the determinants of the study and dealt with the statement of meaning of the revelation and its concept for them compared to what is found among the scholars of the ummah during their study of this issue which is considered one of the main issues of the faith, and I also undertook to answer them over their mis-conceptual ideas when compared with what this concept has of meaning among the Islamic scholars and concluded that there are many aspects of the agreement between them and the scholars of the Ummah besides the existing difference.

Keywords: faith, revelation, modernists.

* مدرس، كلية الشريعة، جامعة اليرموك.
** أستاذ مساعد، قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة اليرموك – raed.said@yu.edu.jo
*** باحث، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية.

المقدمة.

الحمد لله رب العالمين، حمداً كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله، وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد:

فلقد أرسل الله تعالى محمداً ﷺ خاتماً للأنبياء والمرسلين؛ ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومنذ لحظة انطلاق البعثة بدأت المواجهة بين دعوة الخير والشر واستمرت إلى يومنا هذا، ومن طرق المواجهة والتربص بهذا الدين محاولة التشكيك والعبث في مفهوم الوحي التي تهدف إلى تقويض أركانه بكل السبل، آخذة بيد بعضها بعضاً للوصول إلى مبتغاها، وأنّى لهم ذلك، ما دام الله قد تكفل بحفظ دينه، فسخر له على مر الأزمان من يدافع وينافح عنه.

مشكلة البحث وأسئلته.

تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن السؤال الآتي:

- ما مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب؟

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الآتية:

1- ما أدلة الحداثيين العرب في الوصول إلى مفهوم الوحي؟
2- ما طريقة الرد عليهم؟
3- من الأقرب من الحداثيين في مفهوم الوحي من علماء الأمة؟ ومن هو الأبعد عنهم؟

أهمية البحث.

تظهر أهمية اختيار موضوع البحث؛ لأنها تخدم الدليل على مصدرية هذا الدين، وتقف بنا على بيان مدى المغالطات التي وقع فيها الحداثيون العرب عند تناولهم لمفهوم الوحي، وطريقة الرد عليهم.

أهداف البحث.

يهدف البحث إلى تحقيق الآتي:

1- بيان مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب.
2- الوقوف على أدلتهم.
3- مناقشتهم والرد عليهم.

حدود البحث.

اقتصر البحث على دراسة مفهوم الوحي عند مجموعة من الحداثيين العرب، وهم: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد شحرور، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري.

الدراسات السابقة.

في حدود اطلاعنا واستقرائنا حول موضوع البحث وقفنا على بعض الدراسات حول هذا الموضوع عدا بعض المقالات على شبكة الإنترنت، ومن هذه الدراسات:

- بحث منشور للباحثة إيمان الغزاوي بعنوان: "الحداثيون العرب وموقفهم من القرآن –ظاهرة الوحي أنموذجاً– دراسة نقدية"، منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون – مديرية تربية الجامعة، وزارة التربية والتعليم، الأردن، المجلد 43، العدد1، 2016م، ولم يكن البحث وافياً بالغرض حيث استهلكت أغلب صفحاته في الحديث عن أنواع الوحي.
- الوحي القرآني في منظور الدراسات الحداثية، رسالة ماجستير للباحث يحيى مصلح المسقري، جامعة قطر، 2017م، وهي دراسة قيمة لكنها موسعة بحيث بدأت الحديث عن مفهوم القراءة الحداثية واستهلكت ما يقارب ثلث الدراسة فيما خصصت الثلث الثاني لموضوع الوحي وقد أفدنا من منهج المؤلف في المناقشة، بينما جاء الثلث الأخير عن الحقائق القرآنية، وتميزت دراستنا بأنها مخصوصة بمجموعة محددة من الحداثيين العرب ومركزة حول مفهوم الوحي تحديداً.
- موقف الفكر الحداثي من أصول الاستدلال في الإسلام، دراسة تحليلية نقدية، للدكتور محمد ابن حجر القرني، رسالة علمية مطبوعة، مكتبة مجلة البيان، المملكة العربية السعودية، 1434هـ، وهي دراسة مطولة، تحدثت في الفصل الأول من الباب الثاني عن مفهوم الوحي، وبين المؤلف أن دوره اقتصر على ترتيب أقوال الفكر الحداثي والربط بينها بشكل عام، فيما خصص المؤلف جزءاً من دراسته لموقف الجابري من النبوة والوحي.

منهج البحث.

اقتضت طبيعة البحث استخدام المناهج الآتية:

المنهج الاستقرائي: وذلك لاستقراء مواقف الحداثيين المتعلقة بمفهوم الوحي من خلال كتاباتهم.

المنهج المقارن: وذلك لنقد أقوالهم من خلال مقارنة آرائهم مع آراء علماء السنة.

خطة البحث.

تكون البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة، وتتضمن: مشكلة البحث، أهمية البحث، أهداف البحث، حدود البحث، الدراسات السابقة، منهج البحث، خطة البحث.

تمهيد: يتضمن الحديث عن تعريف الوحي في اللغة والاصطلاح.

المبحث الأول: آراء الحداثيين العرب حول مفهوم الوحي. وفيه:

المطلب الأول: مفهوم الوحي عند نصر حامد أبي زيد، وحسن حنفي.

المطلب الثاني: مفهوم الوحي عند محمد عابد الجابري، ومحمد أركون.

المطلب الثالث: مفهوم الوحي عند محمد شحرور.

المبحث الثاني: مناقشة آرائهم في مفهوم الوحي.

المطلب الأول: النظرة العامة لدى الحداثيين عن الجذر اللغوي للوحي.

المطلب الثاني: نقد آراء الحداثيين حول مفهوم الوحي.

الخاتمة.

تمهيد.

قبل الشروع في دراسة مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب ومناقشتهم في هذا المفهوم لا بد أن نقف على المعنى اللغوي والاصطلاحي لمصطلح الوحي.

الوحي في اللغة: جاء في تهذيب اللغة:" يقال: وحيْتُ إلى فلان أَحِي إليه وَحْياً وأَوْحَيْتُ إليه أُوحِي إيحاءً: إذا أشرتَ إليه وأومأْتَ، ... ويقال: وَحَيْتُ الكتاب أَحِيه وَحْياً أي: كتبته فهو مَوْحِيّ ...، قال: والوُحِيُّ جمع وَحَى... وأَوْحَى إليه، وهو: أن يكلمه بكلام يُخفِيه من غيره.. والعربُ تقول: أَوْحى وَوَحى، وأَوْمى ووَمَى بمعنى: واحد، وَوَحى يحِي وَوَمى يمِي"[1].

ويقول ابن فارس:"(وحي) الواو والحاء والحرف المعتلّ: أصلٌي دلُّ على إلقاء عِلْمٍ في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوَحْيُ: الإشارة. والوَحْي: الكتابُ والرِّسالة. وكلُّما ألقيتَه إلى غيرك حتَّى علِمَهُ فهو وَحيٌ كيف كان. وأَوْحَى الله تعالى ووَحَى، وكل ما في باب الوحي فراجعٌ إلى هذا الأصل الذي ذكرناه. والوَحِيّ: السَّريع: والوَحَى: الصَّوت. والله أعلم"[2].

وقال الراغب: "أصل الوحي: الإشارة السّريعة، ولتضمّن السّرعة قيل: أمر وَحْيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرّمز والتّعريض، وقد يكون بصـــوت مجرّد عن التّركيب، وبإشـــارة ببعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريّا: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾[مريم: 11]"[3].

وجاء في لسـان العرب: "الوَحْيُ الإشـارة والكتابة والرِّسـالة والإلْهام والكلام الخَفِيُّ وكلُّما أَلقيته إِلى غيرك يقال: وحَيْتُ إليه الكلامَ وأَوْحَيْتُ ووَحَى وَحْياً وأَوْحَى أَيضاً أَيكتب"[4].

مما تقدم من كلام علماء اللغة يظهر لنا أن لفظ الوحي يدل معناه في اللغة على الإشارة السريعة وإلقاء العلم، والإيماء، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، كما يفهم من كلامهم أن هذا اللفظ يتضمن إعلام الموحى إليه بخفة وسرعة.

الوحي في الاصطلاح: لقد عرفه ابن حجر بعد أن سرد المعاني اللغوية التي لا تتجاوز ما ذكره علماء اللغة ممن نقلنا عنهم في التعريف اللغوي بقوله: "الإعلام بالشرع، وقد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه أي: الموحى وهو كلام الله المنزل على النبي ﷺ"(5).

وقد أشار شيخ الإسلام إلى معنى الوحي في مجموع الفتاوى بقوله: "وَمِنْ الْوَحْيِ مَا يُرْسِلُ اللَّهُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِمَّنْ اصْطَفَاهُ مِنْ مَلَائِكَتِهِ فَيُكَلِّمُونَ بِهِ أَنْبِيَاءَهُ مِنْ النَّاسِ وَمِنْ الْوَحْيِ مَا يُرْسِلُ اللَّهُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ الْمَلَائِكَةِ فَيُوحِيهِ وَحْيًا فِيقَلْ بِمَنْ يَشَاءُ مِنْ رُسُلِهِ. قُلْت: فَالْأَوَّلُ الْوَحْيُ وَهُوَ الْإِعْلَامُ السَّرِيعُ الْخَفِيُّ: إمَّا فِي الْيَقَظَةِ وَإِمَّا فِي الْمَنَامِ فَإِنَّ رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنْ النُّبُوَّةِ كَمَا ثَبَتَ ذَلِكَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ ..."(6).

وعرفه محمد رشيد رضا بقوله: "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور"(7).

فيما عرفه الزرقاني بقوله: "أما وحي فمعناه في لسان الشرع أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير ما اعتده البشر"(8).

مما تقدم يظهر لنا أن مفهوم الوحي في الاصطلاح لا يبتعد كثيرا عن معناه في اللغة إلا أنه في اللغة جاء أوسع معنى من الاصطلاح، وبناء على ما ذكره العلماء يمكننا تعريف الوحي في الاصطلاح بأنه: إعلام الله تعالى بتشريع لنبي من أنبيائه بخفة وسرعة بواسطة أو دون واسطة، وإذا ما أردنا أن نعرف الوحي إلى نبينا محمد ﷺ فنقيد التعريف بقولنا إعلام الله تعالى لنبيه محمد ﷺ بالتشريع الإسلامي.

المبحث الأول:
آراء الحداثيين العرب حول مفهوم الوحي.

لقد تناول الحداثيون العرب ظاهرة الوحي بالدراسة في كتاباتهم، فهم بين مكثر ومقل، وحالهم لم يكن واحداً، كما أن مقالهم كان مختلفاً، وهذا ما سنقف عليه فيما هو قادم من البحث بإذن الله.

المطلب الأول: مفهوم الوحي عند نصر حامد أبو زيد، وحسن حنفي.

أولاً: نصر حامد أبي زيد:

ظهر تعريف أبي زيد للوحي من خلال حديثه عن عملية اتصال الوحي في كتابه (مفهوم النص) بقوله: "وإذا كانت الدلالة المركزية للوحي هي "الإعلام" فإن من شرط هذا الإعلام أن يكون خفياً سرياً. ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى: إن الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاماً –رسالة– خفياً سريا. وإذا كان الإعلام لا يتحقق في أي عملية اتصال إلا من

خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمناً مفهوم الوحي، ولا بد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل"[9].

ولدى دراسة كلامه عن مفهوم الوحي يدرك القارئ أنه نظر إلى الوحي من جهة الموحى به، وهو هنا لا يقتصر في نظرته إلى القرآن الكريم وحده؛ بل يرى أن الدلالة لكلمة الوحي تتسع لتشمل كل النصوص الإسلامية وغير الإسلامية، وعلى هذا يقول عن الوحي: "فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر"[10].

وهذا دفعه للتعامل مع القرآن على أنه نص كنصوص البشر حيث قال: "إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً، يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالته، إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً، بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني "يتأنسن" ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها؛ ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولي –أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي– تحول من كونه نصاً إلهياً وصار نصاً إنسانياً؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل"[11].

كما أنه يعزو كلامه للقرآن ذاته واستخدام القرآن لهذا المفهوم "والوحي مفهوم مركزي للنص عن ذاته"[12]، وفي عبارته هذه نرى أنه يرى أن القرآن أطلق على ذاته وحياً – فكأنه عنده هو أحد الأسماء للقرآن –أي: الموحى به–، مع تقريره بوجود أسماء أخرى للنص غير الوحي مثل: "القرآن، الذكر، الكتاب"، وعلى ما ذكر فالوحي يستوعب كل هذه الأسماء؛ لأنه –أي: الوحي– مفهوم دال في الثقافة[13].

ويبدو أن أبا زيد يريد أن يفرق في دلالة لفظ "الوحي" باعتباره "الموحى به" عن لفظي "القرآن" و"الكتاب" على اعتبارهما اسمين للأعلام لا يستوعبان الاتساع الذي يحويه لفظ الوحي في استغراقه لكل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية.

ولعل هذا القول صحيح؛ لأنّ الوحي أوسع في الدلالة، حيث يشمل التوراة، والإنجيل، والزبور، وكذلك السنّة النّبوية.

وبعد أن تحدث عن عملية الإعلام تابع حديثه عن طرائق الوحي حيث تحدث عن الإلهام مثل لذلك بالوحي إلى أم موسى عليها السلام ثم أتبعها بالطريقة الثانية وهي كلام الله للبشر من وراء حجاب، ثم الوحي بواسطة الرسول (الملك) وبين أن هذه الطريقة هي التي تم بها تنزيل القرآن[14].

ثانياً: مفهوم الوحي عند حسن حنفي.

لقد أورد حسن حنفي تعريفاً للوحي بقوله: "الوحي نفسه مجموعة مواقف إنسانية نموذجية تتكرر في كل زمان ومكان، تصف الإنسان في العالم"[15]. كما عرفه بقوله: "الوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية لا شخص النبي"[16]. فيما

عرفه في كتابه تربية الجنس البشري بقوله: "مجموعة من البواعث التي تبعث على النشاط وتدفع إلى الحركة وليست مجموعة من العقائد الجاهزة للإيمان والتسليم بها"[17].

وبناء على تعريفاته، فالوحي ليس عقيدة وإنما مواقف إنسانية وممارسات يقوم بها الإنسان.

كما تناول حسن حنفي قضية نزول الوحي بالقرآن على النبي ﷺ، وهل كان الوحي ينزل على النبي ﷺ بالعربية[18]؟

وحنفي في هذا الاتجاه؛ ولو أنه وافق علماء الإسلام مع نزول الوحي بالقرآن لفظاً ومعنى، لكن المراد من إثارة هذه القضية حصول الإرباك في التفريق بين الوحي المتلو (وهو القرآن)، والوحي غير المتلو وهو السنة.

فإذا كان جبريل قد نزل بالمعنى وتصرف باللفظ، فكيف يمكن التفريق بين القرآن والحديث النبوي؟

وأما ما كتب في اللوح المحفوظ، أو في العلم الإلهي يكون بالمعنى، وما نزل يكون باللفظ، وهذا ما يشير إليه حنفي ويؤيده[19].

فما الذي يرده الحداثيون من هذا، إذا سلمنا بأن اللفظ والمعنى جاء بهما الوحي من عند الله ﷻ، وتلقاهما النبي ﷺ لفظاً ومعنى فما الإشكال في كون المكتوب في اللوح المحفوظ بالمعنى؟ يبدو لنا أن هذا لا يؤثر على ما اعتقدناه من عدم تصرف جبريل باللفظ دون المعنى. ومفهوم الوحي عند حنفي يتجلى حين يعلق حنفي أن الوحي حقيقة، والحقيقة لا ترى بل تبلغ[20].

فهل كلام حنفي يوافق الوارد في أن من أنواع الوحي النفث في الروع؟ وهل كل أنواع الوحي صوت؟ وكيف للصوت أن لا يسمعه إلا الموحى له؟

وحين ندخل مرحلة التقديس واللا تقديس، وكأن المقصود بها إيصال القارئ للا تقديس لهذا النص المقدس أصلاً، فيقول حنفي: "الوحي المقدس هو العلم الإلهي وحده قبل التدوين –أي: في اللوح المحفوظ–، فهو يرى أن القرآن بعد التدوين في اللوح المحفوظ أصبح له زمان ومكان ولغة، وبعد نزول جبريل به أصبح أكثر بعداً عن مرحلة التقديس الأولى، وكأن حنفي يحث القارئ على نقض عملية التقديس كلما ابتعد هذا الوحي المقدس عن المرحلة الأولى، وهي العلم الإلهي وحده قبل التدوين[21]. ومما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا هو مراد حنفي ما يصرح به فيقول: الوحي موضوع للبحث اللغوي والبلاغي، وعلم القراءات، والتفسير عند القدماء وليس موضوعا للتقديس[22].

فلم يبق إلا أن يقول: لا تقدسوا هذا النص، والتعليل لبعده عن المرحلة الأولى وهي العلم الإلهي وحده قبل التدوين، قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[البروج: ٢١-٢٢].

وأي تقديس أعظم من تمجيد الله له في اللوح المحفوظ، وإذا كان ما كتب في اللوح هو ما بين أيدينا الآن... فما قول حنفي؟! ويتكلم حنفي عن الوحي الصاعد من الأرض إلى السماء، فكأن أقوال عمر والصحابة وعائشة – رضوان الله عليهم أجمعين – تصعد إلى السماء، وقبلهم تصعد أقوال النبي ﷺ ثم يعيد الوحي صياغتها لتعود وحياً نازلاً[23].

وهذا خطير في الإشارة إلى منهج واضح عند بعض الحداثيين، كشحرور الذي يركز على هذه المسألة، والمراد منها نفي علم الغيب عن الله تعالى، إذ لا يتصورون وجود القرآن في بيت العزة ثم نزوله منجماً حسب الوقائع.

وهذا ما دفع شحرور بالإفصاح عن عدم إيمانه بالإله الذي يعلم الغيب، وامتداحه للقرآن بقوله: "إن عظمة الوحي أنه قريب من الناس وأنه يهدف إلى التأثير في المتلقي وأنه قول بليغ"[24].

هذا لا أظنه يعجب المنهج الحداثي، وخصوصاً أركون الذي يسمي هذا بالخط التبجيلي، ولكن أيضاً فإنه يختم خطه التبجيلي بجانب أخطر فكأنما يضع السم في الدسم.

المطلب الثاني: مفهوم الوحي عند محمد عابد الجابري، ومحمد أركون.

أولاً: محمد عابد الجابري:

ذكر الجابري المعنى اللغوي للوحي بقوله: "لفظ الوحي في معاجم اللغة يدل على عدة معان تشمل: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك"[25]، أما عن المعنى الاصطلاحي، أو ما سماه بالمعنى الديني ينبه الجابري إلى أن مفهوم "الوحي" بمعناه الديني لم يكن من معهود العرب اللغوي والثقافي، مشيراً إلى أن المعاجم لا تشير إليه إلا بالعلاقة مع القرآن، وهذا بنظره أدى إلى التسهيل على خصوم الدعوة المحمدية –حسب تعبيره– الدعاية ضد الوحي وصرف النظر عنها[26]، وأكد ما ذهب إليه من خلال ذكره لما حدث بين النبي ﷺ واليهود في المدينة وطلبهم منه تكليم الله ﷻ، وبنى على ذلك تحديد جديد لمعنى الوحي الذي جاء به الإسلام وحصره في ثلاثة مستويات:

المستوى الأول: الوحي بمعنى الإلهام والتسخير سواء تعلق بالجماد مثل قوله تعالى: ﴿**فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ**﴾[فصلت: ١٢]، أو بالحيوان مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾[النحل: ٦٨]، أو بالإنسان مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ**﴾[القصص: ٧].

المستوى الثاني: الكلام من وراء حجاب، مثل قوله تعالى: ﴿**وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا**﴾[النساء: ١٦٤].

المستوى الثالث: هو أن يبعث الله ملكاً رسولاً هو جبريل ﷺ بالتحديد، ينقل كلام الله إلى الإنسان الذي اختاره الله رسولاً إلى البشر[27].

وهذا المستوى عند الجابري هو الذي لم يكن معهوداً عند العرب في معهودهم الخاص، ولا في ما كان يمكن أن يعلموه بواسطة أهل الكتاب.

وقد تناول الجابري مسألة الوحي عند اليهودية، والمسيحية، والإسلام، وما يعنينا في هذه الدراسة تناوله للوحي في الإسلام، حيث عقد الجابري على مقولة لأحد الباحثين الأوروبيين في أن الوحي في اليهودية مركز على شعب، وفي المسيحية على شخص المسيح، أما في الإسلام فهو مركز على كتاب، هو القرآن[28].

والجابري يرى أن هذا ينطبق على أهل السنة في الإسلام، أما الشيعة والمتصوفة –بحسب رأيه–، فإنهما في نظرتهما إلى فلسفة النبوة لا يتناقضان مع التصور اليهودي والمسيحي.

ويرى أن الوحي – بهذا الاتجاه – سينقطع بموت النبي مستدلاً بقوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ**﴾[فصلت: ٦]، ولكن بهذا الانقطاع لن يبقى بعده غير الوحي الذي نزل عليه وهو القرآن[29].

فكأن الجابري يريد تأكيد مقولة الأوروبي أن الوحي في الإسلام مركز على القرآن، وبقاء القرآن والسنة بعد موت النبي ﷺ هو بقاء للوحي مستدلاً بحديث خطبة الوداع: "وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعدها إن اعتصمتم به كتاب الله"[30]، وحديث البخاري: "أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ إِلاَّ الْمُبَشِّرَاتُ قَالُوا: وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ قَالَ: الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ"[31][32].

وفي حديثه عن القصص القرآني اعتبره نوع من ضرب المثل، فقال: "القصص القرآني هو نوع من ضرب المثل، والمثل لا يضرب من أجل ذاته، بل من أجل البيان، من أجل العبرة، من أجل البرهنة على صحة القضية التي يستشهد فيها بالمثل ..."[33]. فلا يشترط في القصص حسب قوله الحقيقة وإنما يكفي فيها الخيال من أجل العبرة.

ثانياً: مفهوم الوحي عند محمد أركون:

من خلال الاطلاع على كتابات الحداثيين في ظاهرة الوحي، يبدو أن أكثرهم إسهابا وإسهاماً فيها هو محمد أركون، ويبدو أنه الأكثر جرأةً على إعلان رأيه بلا تردد أو منطلق صحيح ينطلق منه، فيهاجم وينتقد بلا انضباط حيث يقول معرفاً الوحي: "حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان"[34]. حيث جعل الوحي وليد الظروف الإنسانية والاجتماعية المحيطة بالنبي ﷺ، فهو عنده لا يتجاوز كونه ظاهرة اجتماعية "تظهر فيها لغة جديدة لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ وعن فاعليته في إنتاج المعنى"[35].

وقال في كتابه التفسير الموروث: "فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى مالا نهاية، وإنما يقترح معنىً للوجود، وهو معنىً قابل للمراجعة والنقض (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن)، كما أنه –أي: هذا المعنى– قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الله والإنسان"[36].

ونلحظ أن أركون بما ذهب إليه من أنّ الوجي لا يعد كلاما معياريا، وأنّه يُكره البشـــر على الطاعة، إنّما يجوّز مراجعة الوحي، وتأويله.

ثم يهاجم بعد ذلك ما طرأ على الوحي بفعل البشـــر فيقول: "بعد أن فهمنا الوحي على هذا النحو نســـتطيع أن نقيس حجم الانحرافات الأيديولوجية التي تصـيب الوحي، والوظيفة النبوية عندما يصـبحان أدوات مميزة لإضـفاء المشـروعية على السـلطة الإمبراطورية أو الملكية أو الخليفية"[37]، ويقصـد "بالخليفية" النظام الإسـلامي، وهذا حدث فعلاً لكن في أوروبا في الثورة الفرنسية[38] وقبل ذلك في اليهودية.

وعلى كلٍ أينما حدث هذا فلا يعد هذا منقصـة في الوحي ذاته، وإنما يتحمل وزره البشر الذين استغلوا الوحي كأدوات لإضـفاء المشـروعية على سـلطتهم، ثم يجري أركون مقاربة تاريخية يبدؤها بموقف المشركين من ظاهرة الوحي، وكيف كان الرد القرآني على مواقفهم؛ ليقول عن الجماعة التي ناقشـــت ظاهرة الوحي أن يكون أحد أعضـــاء هذه الجماعة قد اختلق الأكاذيب، ويخدع السامعين السذج ليخرجهم من دين الآباء والأجداد[39]. ويبدو أنه يقصد بذلك الأنبياء لا محالة.

هجومه على اللغة:

بعد أن ذكر أركون تلك المقاربة التاريخية، وذكر الشـخص الذي اختلق الأكاذيب – وهو النبي ﷺ– بزعمه، يبدأ بعد ذلك بمهاجمة اللغة فيقول: "عندما ننظر إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم في القرآن فإننا نكتشف أن صحة الكتاب المقدس ذات قاعدة لغوية أساساً، لا ريب أن المؤمن يتصور هذه الصحة، وكأنها نقل حصل بالفعل بواسطة وسائل وأسـاليب التوصـيل السـماوي أو الإلهي، أما عالم الأنثروبولوجيا الحديث فيقول: بأن هذه الوسـائل والأسـاليب ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية، ولكن التجلي الملحوظ والمحسوس للرسالة المنقولة حصل في لغة بشرية، هي هنا اللغة العربية ..." [40]، فعند أركون يكون ما تضـمنه القرآن من إعجاز بلاغي مجرد مجاز أو خيال أو أسـطورة، حيث يقول صـراحة:" بعد ذلك لا ريب في أن نظرية الإعجاز كانت قد أضعفت وبشكل عام زيفت من قبل المسلمة اللاهوتية المسبقة"[41].

نظرته إلى القصص القرآني:

يتعرض أركون في عجالة للقصـص القرآني بالمقارنة بين بعض المشاهد، أو الوقائع، أو السمات المعزولة من شـخصـيتي إبراهيم وموسى... في نصـي القرآن والتوراة كليهما[42].

ثم يقول: "هذه المقارعة أو المقارنة لا يمكن أن تأخذ أهميتها التفسـيرية والإيضـاحية إلا إذا كانت الوظائف المعنوية في كلتا الحالتين قد حددت بدقة وبشـكل صـحيح –وهذه العبارة تمهيد لما يريده من مهاجمة القصـص– حيث يقول: "وهذا يفترض أن نقوم مسبقاً بتحليل بنيوي لكل الحكايات أو القصـص الواردة في القرآن، وذلك على غرار ما فعله بعض الباحثين الفرنسيين مؤخراً بالإنجيل"[43]، فهو يريد تحليلاً بنيوياً للقصـص القرآني، يعني: يريد الكلام عن بنية القصـص، وهو لا يريد دراستها بمعزل عن التراثات الدينية الأخرى وهو ما سماه بالتاريخ الخطي[44][45].

مفهوم مجتمع الكتاب المقدس:

كالعادة الإكثار من المصطلحات هي من سمات كتابات محمد أركون، فمصطلح مجتمع الكتاب المقدس أكثر اتساعاً وتعقيداً من مفهوم أهل الكتاب المستخدم من قبل القرآن. وهو يريد إعطاء صورة واحدة مشتركة للكتب المقدسة في الديانات الثلاث، وأن يصوغ أفكاراً مشتركة بينها وهي:

1- الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي موحى به، أو ملهم من قبل إله متعال يتحدث إلى البشر.
2- أن الكتاب الموحى به على هذا النحو أصبح بالنسبة لجميع المؤمنين المصدر الأعلى لكل المعايير المثالية والمطلقة التي ينبغي أن تتحكم بالفكر والسلوك الروحي والأخلاقي والسياسي.
3- إن تحديد هذه المعايير المطلقة، أو ردها يتطلب تقنية معنية في قراءة الكتابات المقدسة، أو تفسيرها.
4- السلطات العقائدية المأذونة، أو الفقهاء يسيطرون على عملية الاعتقاد السليم للمؤمنين والسلوك السليم، أو المستقيم أيضاً[46].

مما سبق من كلام أركون ترى أنه أصاب في شيء وابتعد في شيء آخر، فالصواب أن هذه الكتب نزلت من إله متعال والإلهام يحصل من قبل الإله المتعال الذي يتحدث إلى البشر، وهو –أي: هذا الكتاب– المصدر لكل المعايير المثالية، وهذا مما لا شك فيه.

لكن في السلطة العقائدية، فإن أركون قد ابتعد قليلاً ليشرك المسلمين مع اليهود والنصارى في عملية "الإكليروس"[47]، ففي الإسلام القرآن والسنة ينهل منهما كل المجتمع على اختلاف أفرادهم ولا يقتصر التفسير والفقه على فئة كما سماها بالسلطات العقائدية.

فلا يقحمنا أركون بسلطة الكنيسة، حتى إن كثيراً من علماء الإسلام؛ بل أغلبهم يرفضون مصطلح "رجال الدين"، والذي يشير إلى السلطة المطلقة للاحتكار الديني، والذي كان أحد أسباب الثورة الفرنسية التي كانت بالتالي ثورة على كل الأديان.

ويتابع أركون: "ينبغي أن نعلم أن تعبير (أهل الكتاب) الوارد في القرآن يشير إلى الكتاب السماوي بصيغة المفرد؛ لأن جميع الأنبياء السابقين على محمد ﷺ قد تلقوا رسالات صادرة عن النموذج المثالي الأعلى للكتاب، أو "أم الكتاب كما يقول القرآن، وهذا الكتاب الأعلى أو أم الكتاب مصون في اللوح المحفوظ"[48].

وإلى هنا نرى التمهيد الخطير للاستنتاجات التالية، فهو يقر بمصدر الوحي لهذه الكتب أنه مصدر واحد، لكن يريد أن يفرق بين ما أنزل من الكتب، وما هو مستقر في اللوح المحفوظ.

ويتابع فيقول: "يحصل ذلك كما لو أن كتب الوحي المتتابعة ليست إلا طبعات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذجي الأعلى، أي: أم الكتاب"[49].

وهنا يكون قد صرح بهذا التفريق بين الموجود في اللوح المحفوظ، وما أنزل بتصوره مجرد طبعات أرضية، وبما أنها طبعات أرضية فينبغي –بنظره– أن نعيد قراءتها ونتفهمها بكل انتباه، وأول الانعكاسات لمقدمته تلك: "المعرفة في أم الكتاب متصوره وكأنها كلية صحيحة أزلية وأبدية، كما أنها صحيحة ولكنها جزئية وعرضة للتنقيح والتعديل والمراجعة (أو الناسخ والمنسوخ) في الطبعات الأرضية.

يضاف إلى ذلك أن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام الله المتجلي أو الموحى به يتوقف على صلاحية تقنيات التأويل أو التفسير ..."[50]. وهنا خلط أركون بين "الموحى به" والتفسير أو التأويل لهذا الموحى، فما دام الموحى به طبعة أرضية ويحتاج إلى التنقيح فما بال المفسر منه؟.

والانعكاس الثاني عنده "أن علوم اللغة تميل إلى أن تحتل المرتبة الأولى أو الخطوة الأولى في تنظيم المعرفة ككل داخل هذا النوع من المجتمعات، ولكننا نلاحظ في الوقت ذاته أن هذه العلوم تعتمد في آن معاً على نظام العقائد واللاعقائد المفروض من قبل الكتاب السماوي"[51]. وهنا يظهر أنه متأثر بتلك السيطرة الكهنوتية على كل ما يمس الكتب المقدسة، حتى اللغة لا تسلم من تلك السيطرة.

في نهاية كلامه يقول أركون: "إن ضخامة المسائل التي أثرناها تبين لنا إلى أي مدى يمكن للدراسة المعمقة لظاهرة الوحي أن تشكل وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد، ولجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها"[52].

وهنا تظهر نزعته الحداثية في تقديس وأسطرة ما نهانا عنه، فهو يعد الانخراط في المناقشات الكبرى للعصر إنجازاً عظيماً للفكر الإسلامي. ثم يشترط على الفكر الإسلامي شروطا لدخول هذه المناقشات الكبرى مثل: نزع الأسطرة، نزع التزييف، نزع الأدلجة عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة[53].

ولا ندري من أين جاء بهذا الاتهام، لا بل القرآن ينهى عن أساطير الأولين، وأين التزييف الذي في الإسلام حتى ننزعه لندخل تلك المناقشات السامية بنظره. وأما الأدلجة فهي دينهم وديدنهم فلم ينطلق المسلم نحو العالم إلا بفكر صاف نازل من السماء، يتقبل كل أنواع الحوارات والأفكار.

المطلب الثالث: مفهوم الوحي عند محمد شحرور.

الوحي هو عبارة عن أحد أنواع المعرفة الخاصة بها عند محمد شحرور[54].

وفي تصوره للوحي قسمه إلى أشكال متعددة:

أولاً: الوحي عن طريق البرمجة الذاتية، وضرب مثالها قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ**﴾[النحل: ٦٨].

ثانياً: الوحي عن طريق التشخيص –أو الوحي الفؤادي– وهذا يعد أبسط أنواع الوحي، وضرب له مثلاً في وحي الله تعالى لإبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ**﴾[هود: ٦٩].

ثالثاً: الوحي عن طريق توارد الخواطر، ومثاله قوله تعالى: ﴿**وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ**﴾[القصص: ٧].

رابعاً: الوحي عن طريق المنام، والمنام يعبر عن ظاهرتين:

أ- هو أحد أنواع الوحي للأنبياء.

ب- بالنسبة لغير الأنبياء يدعى بالمبشرات، وهو الرؤيا الصادقة.

وهو نوعان: صريح، وغير صريح أي بحاجة إلى تأويل، والصريح كقوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ**﴾[الصافات: ١٠٢]، وغير الصريح يحتاج إلى تأويل كقوله تعالى: ﴿**إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ**﴾[يوسف: ٤][55].

ثم يتكلم عن الوحي المجرد ويعده من أرقى أنواع الوحي، وهو أن يأتي جبريل دون أن يدرك بالحواس فيلتبس مع النبي ﷺ ويسجل الآيات الموحاة بشكل مباشر في الدماغ والقلب[56].

وهو يعد هذا النوع من الوحي الأساسي الذي كان يأتي النبي ﷺ، وناقش قضية غياب النبي ﷺ عن الوعي، ونوبات الصرع، وتفصد العرق؛ ليخلص إلى القول: بأنه لا غرابة في هذا فهو وحي مجرد عن الحواس، علماً بأنه وحي مادي[57].

وأما أنواع الوحي التي أوحيت للنبي ﷺ فهما نوعان:

الأول: الوحي المجرد وهو النوع الأساسي للوحي.

الثاني: الوحي الفؤادي، وهو بداية الوحي الذي نزل في حراء؛ لأنه لو بدأ وحياً مجرداً لما صدق النبي ﷺ نفسه، ولظن أنه متوهم وهذه ضرورة بشرية؛ لأن الحواس هي أساس المعرفة، فلم يغب النبي ﷺ عن الوعي.

ولهذا يعزو شحرور عدم نزول القرآن جملة واحدة بل مرتلا؛ لهذا جاء على دفعات ببداية فؤادية "مشخصة" لتثبيت فؤاد النبي، أي: لكيلا يشك، ثم جاءه بعد ذلك على أرتال بالطريقة المجردة[58].

المبحث الثاني:

مناقشة آراء الحداثيين.

لقد تراوحت كلمة الحداثيين في مفهوم الوحي بين اتفاق واختلاف فيما بينهم من جهة، وفيما بينهم وبين علماء الأمة من جهة أخرى، فمن اتفاق في بعض المسائل، إلى اختلاف في مسائل أخرى، وهذا ما سنقف عليه في هذا المبحث.

المطلب الأول: النظرة العامة لدى الحداثيين عن الجذر اللغوي للوحي.

يقول نصر أبو زيد: "إن الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاماً –رسالة خفية–"[59]، ثم يدخل أبو زيد الألفاظ الحديثة في المعنى اللغوي للوحي، حيث يقول: "وإذا كان الإعلام لا يتحقق في أي عملية اتصال أنه من خلال "شيفرة خاصة"، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشيفرة متضمناً في مفهوم الوحي"[60].

فلفظ "الشيفرة" ليس من العربية بمعنى الخفاء، ولفظ الشفرة في اللغة يطلق على الأداة الحادة، وإنما يقصد به أبو زيد ذلك الترميز الذي تتفاعل به وسائل الاتصال الحديثة.

ويستدل أبو زيد بالشعر في كلامه عن الوحي في اللغة لبيان هذه الشيفرة –أو الترميز– إن جاز لنا التعبير، فهو يستدل ببيت علقمة الفحل في وصفه ذكر النعام في عودته إلى أنثاه مسرعاً:

يُوحي إليها بأنقاض ونَقْنَقَةٍ كما تَراطَنُ في أفْدانِها الرُّومُ[61]

فهو يشير إلى علاقة الاتصال (المرسل والمستقبل) والشيفرة هي: "الأنقاض والنقنقة". وهذه الشيفرة غير مفهومة للشاعر العربي الذي يسمع كلام الروم ولا يفهمه[62].

ويركز أبو زيد على المعنى "الرمز" أو "الترميز" المفهوم من معنى الوحي مستدلاً بقوله تعالى: ﴿**فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا**﴾[مريم: ١١]، واستدل بقوله تعالى: ﴿**قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ**﴾[آل عمران: ٤١]، والرمز من الكلام هو الخفي الذي لا يدركه إلا المخاطب به، واستدل بقوله تعالى: ﴿**فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا**﴾[مريم: ٢٩]"[63].

فهو يريد أن يقول: إن الوحي لابد أن يتضمن مرسلاً ومستقبلاً ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة. –ذكر النعام وأنثاه، زكريا وقومه، مريم وقومها– ليسوق بعد ذلك الكلام نحو الاتصال، أو الوحي بين من لا ينتمون إلى مرتبة وجودية واحدة، كالاتصال بين الإنس والجن، والاتصال بين الملائكة والإنس.

نرى أن نصر أبو زيد ركز في معنى الوحي في اللغة على الاتصال، الشيفرة، أطراف الاتصال، مضمون الرسالة، العلاقة بين المرسل والمستقبل.

وفي مرحلة اختلاف المراتب الوجودية لابد أن يكون هنالك استعداد عند النبي ﷺ للانسلاخ من الطبيعة البشرية؛ ليستطيع أن يأخذ من الملك ما يوحيه إليه[64].

وأما الجابري فحين تكلم عن الوحي في اللغة قال: "في هذا الإطار يجب الانتباه إلى أن مفهوم الوحي بمعناه الديني لم يكن من معهود العرب اللغوي والثقافي، الشيء الذي سهل على خصوم الدعوة المحمدية الدعاية ضدها وصرف الناس عنها"[65].

والجابري ينفي أن يكون لمعنى الوحي الاصـــطلاحي علاقة بما عهدته من مخزون ثقافي فيما قبل النبوة، ويقول: "ذلك أننا إذا تصفحنا المعاجم اللغوية العربية، فإننا سنجد أن لفظ الوحي فيها يدل على عدة معان تشمل: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقيته إلى غيرك"، وهو يشير إلى ابن منظور في لسان العرب في هامشه، لكنه يسـارع في المعنى الديني وعدم إشـارة المعاجم العربية إلى معنى الوحي المعروف إلا بعلاقته مع القرآن الكريم، ويربط هذا اللفظ وهو الوحي مع لفظ النبوة أيضـاً[66]، ليقول: "وهذا يعني أن العرب قبل الإسـلام لم يكن لديهم أي تصـور للنبوة إلا بمعنى الرفعة والشرف، أما أن يتلقى الواحد من البشر الوحي من الله فذلك كان غائباً عن معهودهم"[67].

وأما الوحي عند شحرور في الجذر اللغوي فيقول: "وقد جاء الوحي في اللسان العربي من فعل "وحى" وهو أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء إلى غيرك حتى علمه فهو وحي"[68].

وهو لم يخرج عن المعنى الذي تعارف عليه العلماء، في الإلقاء أو الإشـارة، وشـحرور لم يوظف المعنى اللغوي كما فعل أبو زيد في كلامه عن الأصل اللغوي لكلمة الوحي.

وأما حسـن حنفي فقد قال في الكلام عن المعنى اللغوي للوحي: "وهو رواية وخبر وإخبار وإعلان"، ويرى حسـن حنفي أن الوحي صوت؛ لأنه حقيقة والحقائق لا ترى بل تبلغ[69].

المطلب الثاني: نقد آراء الحداثيين حول مفهوم الوحي.

أولاً: رأيهم في أن الدلالة لكلمة الوحي تشمل كل النصوص الإسلامية[70].

إذا كان مقصود "نصر أبو زيد" في النصوص الكتاب والسنة، فهذه العبارة تستقيم مع علماء الأمة؛ لأن السنة وحي، أما ما خرج خارج هذا الإطار فلا يبدو الكلام صحيحاً، والأدلة كثيرة جداً في أن القرآن وحي متلو، والسنة وحي غير متلو.

يقول الإمام الشـافعي: "فذكر الله الكتاب وهو القرآن وذكر الحكمة فسـمعت من أرضـى من أهل العلم بالقرآن يقول الحكمة سـنة رسـول الله، وهذا يشـبه ما قال والله أعلم؛ لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة فلم يجز الله والله اعلم أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله؛ وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله وأن الله افترض طاعة رسـوله وحتم على الناس اتباع أمره؛ فلا يجوز أن يقال لقوله فرض إلا لكتاب الله ثم سـنة رسـوله ﷺ لما وصفنا من أن الله جعل الإيمان برسوله مقرونا بالإيمان به"[71].

وقال شـيخ الإسـلام ابن تيمية: "﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾[الأحزاب: ٣٤]. قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ السَّلَفِ: الْحِكْمَةُ هِيَ السُّنَّةُ؛ لِأَنَّ الَّذِي كَانَ يُتْلَى فِي بُيُوتِ أَزْوَاجِهِ -رَضِـيَ اللَّهُ عَنْهُنَّ- سِوَى الْقُرْآنِ هُوَ سُنَنُهُ ﷺ وَلِهَذَا قَالَ ﷺ: {أَلَا وَإِنِّي أُوتِيت الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ} وَقَالَ حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ: كَانَ جِبْرِيلُ ﷺ يَنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِالسُّنَّةِ كَمَا يَنْزِلُ بِالْقُرْآنِ فَيُعَلِّمُهُ إيَّاهَا كَمَا يُعَلِّمُهُ الْقُرْآنَ"[72].

وأورد الخفاجي: "وفسر الحكمة بالسنة، والمراد بها الشريعة مطلقاً المعروفة بغير وحي متلو لمقابلة الكتاب"[73].

ولا يستوفي بحث واحد الأدلة على أن السنة وحي غير متلو، وقد ألفت الكتب في هذا مثل: كتاب السنة ومكانتها في التشريع للدكتور مصطفى السباعي، وكتاب السنة النبوية وحي لابن لبابة بن الطاهر، وبحوث في تاريخ السنة المشرفة لأكرم بن ضياء العمري، وكتاب السنة النبوية وحي لآية سعيد، ونفس العنوان لشيخة بنت مفرج، وكتاب السنة النبوية ومكانتها لـ محمد بن عبدالله باجمعان.

وعلى هذا فإنه لا مخالفة مع الحداثيين في هذا الاتجاه.

ثانياً: رأيهم في أن الوحي هو مفهوم مركزي للنص ويطلق على الموحى به[74].

وقد قمنا بمناقشة هذه القضية عند حدينا عن مفهوم الوحي عند نصر حاد أبي زيد، وقد ذكر العلماء ما يدل على أن الوحي ما يوحي الله لأنبيائه.

قال السيوطي: "وأخرج ابن أبي حاتم من طريق عقيل عن الزهري أنه سئل عن الوحي فقال: الوحي ما يوحي الله إلى نبي من الأنبياء فيثبته في قلبه فيتكلم به ويكتبه، وهو كلام الله ومنه مالا يتكلم به ولا يكتبه لأحد ولا يأمر بكتابته، ولكنه يحدث به الناس حديثاً، ويبين لهم أن الله أمره أن يبينه للناس ويبلغه إياه"[75].

وأما في التفاسير، فقال الرازي في مفاتيح الغيب: "ولما بين الله تعالى كيفية أقسام الوحي إلى الأنبياء –عليهم السلام– قال: ﴿**وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾[الشورى: ٥٢]، والمراد به القرآن، وسماه روحاً؛ لأنه يفيد الحياة من موت الجهل أو الكفر"[76].

ثالثاً: رأيهم في أن الوحي هو طريقة الإعلام، وليس فقط هو الموحى به، وقد يكون بالكتابة أو الإشارة أو الإيماء أو الإلهام[77].

قال الفيروز آبادي في البصائر: "الوحي ما يقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة، فإن العبارة يجوز منها إلى المعنى المقصود بها، ولذا سميت عبارة بخلاف الإشارة التي هي الوحي فإنها ذات المشار إليه، والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول... ألا ترى أن الوحي هو السرعة، ولا سرعة أسرع مما ذكرنا"[78].

وهنا موافقة من الحداثيين للفيروز آبادي في أن الإشارة هي أحد أنواع الوحي، وأنها طريقة الإعلام.

رابعاً: رأيهم في أن الوحي يمكن أن يكون عن طريق المنام[79].

قال السيوطي في الإتقان: "وقالوا من الوحي ما كان يأتيه في النوم؛ لأن رؤيا الأنبياء وحي"[80]، والأكثرون أن سورة الكوثر نزلت أثناء إغفاءة للنبي ﷺ وبعضهم عللها بأنها تلك السّنة أو الإغفاءة.

قال دراز في حديثه عنها: "... إذاً والله لكان خليقاً أن ينبعث منها أبداً، ولكان أحق بأن ينبعث منها في حال اليقظة العادية والروية الفكرية أكثر مما ينبعث منها في تلك اللحظات اليسيرة حينما تغشيها تلك السحابة الرقيقة التي قد تشبه السّنة أو الإغماء ..." (81).

ولا يبدو لنا أن الكلام عن الرؤية الصالحة في المنام له علاقة بما أتكلم عنه في هذه الفقرة؛ لأن المقصود هو الوحي ذاته وليست الرؤية الصالحة التي تأتي مثل فلق الصبح.

ونكتفي بما قاله الآلوسي في نزول القرآن مناماً وخصوصاً سورة الكوثر: "ولا يحتاج من قال: إن الأشبه أن القرآن كله نزل في اليقظة إلى تأويل هذا الخبر بأنه –عليه الصلاة والسلام– خطر له في تلك الإغفاءة سورة الكوثر التي نزلت قبلها في اليقظة، أو عرض عليه الكوثر الذي أنزلت فيه السورة فقرأها عليهم، ثم على ما قيل من أن بعض القرآن نزل عليه –عليه الصلاة والسلام– وهو نائم استدلالاً بهذا الخبر يبقي ما قلناه من سماعه –عليه الصلاة والسلام– ما ينزل إليه ووعيه إياه بقوة الهيئة قدسية، ونومه –عليه الصلاة والسلام– لا يمنع من ذلك كيف وقد صحّ عنه أنه قال: تنام عيني ولا ينام قلبي"(82).

والخلاصة أن الحداثيين لم يوردوا هذا على سبيل الطعن، وإن كان كذلك فهذا المنام لا يؤثر على التبليغ؛ لكون هذا النوم لا يؤثر في صحة التلقي والمقصود: أن النبي ﷺ كان يتلقى الوحي في جميع أحواله وتعليل الآلوسي السابق قد أسبغ المسألة.

خامساً: رأيهم في أن لفظ الوحي ومفهومه بالمعنى الديني لم يكن موجوداً في معهود العرب اللغوي والثقافي.

لا مانع من كون (لفظ الوحي) غير موجود في معهود العرب بالمعنى الاصطلاحي للوحي الذي هو ذلك الاتصال بين الأرض والسماء بواسطة الملك، ووجود الرسالة بين الطرفين.

ولكن لدينا بعض الإشارات التي تدحض هذا التقرير الذي قرره الحداثيون، وأول مثال هو لشوقي ضيف في تاريخ الأدب الجاهلي حيث يقول: "كانت في الجاهلية طائفة تزعم أنها تطلع على الغيب وتعرف ما يأتي به الغد بما يلقي إليها توابعها من الجن، وكان واحدها يسمى كاهناً، وكان تابعه الذي يوحي إليه باسم "الرئي" ... ثم ذكر القصة إلى أن قال: "فمنزلة كهانهم في الجاهلية كانت كبيرة إذ كانوا يعتقدون أنه يوحى إليهم ..."(83).

دل هذا على أن عملية الوحي أو الإيحاء موجودة في معهود العرب الثقافي، لا كما يدعي الحداثيون.

قال في جمهرة اللغة: "والإل هو الوحي، وكان أهل الجاهلية يزعمون أنه يوحى إلى كهانهم، وقال في تثقيل الإل، وهو الوحي:

أفمن شاء كاهناً أو ذا إله إذا ما حان من إلِّ نزول

وهذا يوحي بأن مفهوم الوحي كان معروفاً مع اختلاف اللفظ.

وقال في موضع آخر: "وقد روي بيت العجاج:

وحى لها القرار فاستقرت وشدها بالراسيات الثبت

... قال أبو عبيدة: وحى لها القرار أي: كتب لها ذلك وأوحى لها"[84].

وهنا قول أبي عبيدة يوافق معنى اصطلاحياً من معاني الوحي حالياً وهو الكتاب – أي: كتب لها ذلك–.

وفي الزاهر يقول الأنباري: "وكقول علقمة بن عبده:

يوحي إليها بأنقاض ونقنقة كما تراطن في أفدانها الروم

وقال هذا وهو يشير إلى معنى ألهمها من معاني أوحى"[85].

ونختم هذه المسألة بالحدث القريب من البعثة والذي نطق به ورقة بن نوفل حين عاد ﷺ وكان ورقة يكتب الإنجيل بالعربية– من غار حراء وأخبر خديجة –رضي الله عنها– فقالت: لعمها ورقة: أي عم اسمع من ابن أخيك ما يقول، فسمع ورقة فقال: هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى[86].

وهذا المثال يشير إلى معرفة للعرب – ولو أنها كانت معرفة خاصة – لكن تشير إلى وجود معرفة للعرب للناموس الذي هو الوحي.

وفيها دلالة على عدم اعتراض النبي ﷺ أو تساؤله لورقة عن مصطلح الناموس الذي تكلم به ورقة.

سادساً: رأيهم في نزول القرآن لفظاً ومعنى – وأنه نزل معنىً وتصرف فيه – النبي ﷺ– أو جبريل عليه السلام.

قال الزركشي: "ونقل بعضهم عن السمرقندي حكاية ثلاثة أقوال في المنزل على النبي ﷺ:

1- أنه اللفظ والمعنى، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به، وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ.

2- أنه إنما نزل جبريل على النبي ﷺ بالمعاني خاصة وأنه ﷺ علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب، وإنما تمسكوا بقوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ**﴾[الشعراء: ١٩٣–١٩٤].

3- أن جبريل إنما ألقي عليه المعنى وأنه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثم إنه نزل به كذلك بعد ذلك"[87].

وفي نقل الزركشي عن السمرقندي كلام تم نقضه بالإجماع عند علماء الأمة، وهو مرفوض فالقولان الثاني والثالث قد تم هجرهما والإجماع على أن القرآن نزل به جبريل باللفظ والمعنى، ولم يتصرف به جبريل ولا النبي ﷺ بل أداه كما أخذه من جبريل، ولو تصرف به لما كان هنالك فرقٌ بين القرآن والحديث القدسي، وهو –أي: الحديث القدسي– غير متعبد بتلاوته، ولا تجوز به الصلاة.

قال السيوطي في شرحه لأسماء القرآن في الإتقان: "وأما المثاني فلأن فيه بيان قصص الأمم الماضية؛ فهو ثانٍ لما تقدمه، وقيل: لتكرر القصص والمواعظ فيه، وقيل: لأنه نزل مرة بالمعنى ومرة باللفظ[88]. والسيوطي عادةً يكرر ما

قاله الزركشي في البرهان ولا يصح ذلك، وعلى رفضه انعقد الإجماع، ويستلزم من هذا القول تكرار النزول، والأصح رفضه عند مجموع علماء الأمة، وهذا ما صرّح به الإمام أبو زهرة بقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[القيامة: ١٨] "فإن ذلك صريح في أن القرآن نزل على النبي ﷺ باللفظ والمعنى والقراءة، وأن ذلك عليه إجماع المسلمين، والعلم به ضروري، ومن يخالفه يخرج من إطار الإسلام"(89).

وعلى هذا لا يصح مطلقاً القول بأن القرآن نزل بالمعنى دون اللفظ وعليه عقيدتنا. وقال مناع القطان: "والقرآن الكريم من عند الله لفظاً ومعنى فهو وحيٌ باللفظ والمعنى"(90). وهذا تأكيد لما قرره أبو زهرة، والحداثيون يعدون هذا لينقضوا بعد ذلك قدسية هذا النص، فكيف إذا تعامل المسلمون مع القرآن تعاملهم مع الحديث، وبهذا ينهدم التواتر أيضاً، وهنا يصبح الهجوم على أصل الدين الأول سهلاً معبّد الطريق.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾[الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، فلا دلالة في الآية على جواز نزوله بالمعنى دون اللفظ، فالنزول كان بالمعنى واللفظ على قلبه ﷺ، وهذا صريح الآية، فما الدّاعي لاستثناء اللفظ في هذه الآية؟!

وقد أورد إجماع العلماء الإمام ابن عطية حيث يقول: "والروح الأمين جبريل عليه السلام بإجماع، ونزل باللفظ العربي، والمعاني الثابتة في الصدور والمصاحف، وعلى ذلك كله يعود الضمير في (به) واللسان، ويتابع... وقوله: بلسان يمكن أن تتعلق الباء بـــ (نزل به) وهذا على أنه النبي ﷺ "إنما كان يسمع من جبريل حروفاً، وتمسّك بهذا من رأى أن النبي كان يسمع مثل صلصلة الجرس.

ويقول: "على قلبك إشارة إلى حفظه إياه، ويصف ابن عطية قول النزول باللفظ دون المعنى: "قال القاضي أبو محمد: وهذا قولٌ ضعيف مقتضاه أن بعض ألفاظ القرآن من لدنّ النبي ﷺ وهذا مردود"(91).

ونختم المسألة بقول الزرقاني في مناهله: "... وقول الله تعالى لرسوله جواباً لمن سأله تبديل القرآن: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾[يونس: ١٥]، وليس بعد كلام الله ورسوله كلام، كذلك أجمعت الأمة على أنه لا مدخل لبشرٍ في نظم هذا القرآن، لا من ناحية أسلوبه، ولا من ناحية ألفاظه؛ بل ولا من ناحية قانون أدائه، فمن يخرج على هذا الإجماع ويتبع غير سبيل المؤمنين يولّه ما تولّى ويصله جهنم وساءت مصيرا"(92).

الخاتمة.

الحمد لله الذي منّ علينا بالتمام، والصلاة والسلام على رسول البرية وخير الأنام، وبعد:

فبعد أن عرفنا موقف مجموعة من الحداثيين العرب من مفهوم الوحي، لا بدّ أن نخرج بنتائج لهذا البحث:

1- محمد عابد الجابري هو الأقرب إلى الصواب وعدم المغالاة في تناوله لمفهوم الوحي، أو نظرته الشاملة للوحي، وهو لا يكاد يبتعد عن الخط العام لعلماء المسلمين في تقسيمات الوحي ومستوياته.

2- حسن حنفي ابتعد عن علماء الإسلام في قضية التقديس، فهو لا يريد التقديس إلا لما كتب في اللوح المحفوظ، وذلك لبعد النازل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا وإلى الأرض، وكذلك في قضية النزول بالمعنى دون اللفظ خرج بها عن إجماع الأمة.

3- نصر حامد أبو زيد كان قريباً لعلماء الإسلام في نظرته للوحي، ولكن توسع في مفهوم الوحي، ولم نر منه ابتعاداً عن مفهومنا للوحي.

4- محمد شحرور تشابه عمله مع عمل "أبو زيد" والجابري ولم يبتعد عن الخط العام في نظرته للوحي، ولا نتكلم عن مواقفه الأخرى.

5- محمد أركون هو الأكثر ابتعاداً عن الخط العام لعلماء الأمة في نظرته للوحي، وهو الأكثر جرأة في مطالبه، ويكثر في كلامه من المصطلحات الغامضة؛ إشعاراً للقارئ بأنه عميق الثقافة، ومطالبته بإعادة التحليل البنيوي للقصة القرآنية، ويمجد الفكر الغربي، ويحاول صبغ علماء الإسلام بصبغة الإكليروس.

6- ظهرت الصبغة الفلسفية عند نصر أبي زيد أكثر منها عند الباقين.

7- عمد أصحاب الفكر الحداثي إلى استخدام المصطلحات الغريبة؛ لتضييع الكثير من الموضوعات أثناء كتاباتهم.

8- تكاد تكون حالة اتفاق بين أصحاب الفكر الحداثي في محاولتهم نزع الصفة الإلهية عن قضية الوحي، حتى وإن أظهروا بعض جوانب الاتفاق مع علماء الأمة في هذه القضية.

التوصيات:

نوصي بما يأتي:

1- وجود دراسة ولو على مستوى الماجستير أو الدكتوراه لبيان المصطلحات التي يستخدمها أركون وتوضيحها لطلبة الدراسات الإسلامية؛ لإخراج الأغلبية منهم من هذا الوهم الثقافي الذي يستخدمه الحداثيون وخصوصاً أركون.

2- عمل مكتبة شاملة للمؤلفات الحديثة إلكترونية وبخاصة بكتب الردود على الحداثة والمعاصرة ؛لما لها من إثراء للباحث وطرق الرد مما يسهل الوصول إليها واقتنائها.

الهوامش.

(1) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت 370هـ – 981م)، **تهذيب اللغة**، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م، (ط1)، ج5، ص192.

(2) أبو الحسين أحمد بن فارِس بن زكَرِيّا (ت 395هـ – 1004م)، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، 2002م (د.ط)، ج6، ص70.

(3) الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم (ت 502هـ– 1108م)، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق – بيروت، دار العلم الدار الشامية، 1412هـ، (د.ط)، ج1، ص858.

(4) محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت 711هـ – 1311م)، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، (د.ت) (ط1)، ج15، ص379.

(5) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت 852هـ– 1449م)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، (د.ط)، ج1، ص9.

(6) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: 728هـ– 1328م ـــ)، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز – عامر الجزار، دار الوفاء، 2005م، (ط3)، ج12، ص397–398.

(7) محمد رشيد رضا (ت 1354هـ – 1935م)، **الوحي المحمدي**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1406هـ، (ط3)، ص82.

(8) محمد عبد العظيم الزرقاني (ت 1367هـ – 1948م)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د.ت) (ط3)، ج1، ص63.

(9) نصر حامد أبي زيد (ت 1431هـ – 2010م)، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، تم التأليف في اليابان 1987م، **مفهوم النص**، ص40–41.

(10) أبو زيد، **مفهوم النص**، ص31.

(11) نصر حامد أبي زيد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، مصر، 1994م، (ط2)، ص126.

(12) أبو زيد، **مفهوم النص**، ص31.

(13) أبو زيد، **مفهوم النص**، ص31.

(14) ينظر: أبو زيد، **مفهوم النص**، ص49–50.

(15) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 1998م، (ط1)، ج1، ص86–87.

(16) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ط1، 1998م، (ط1)، ج4، ص22.

(17) حسن حنفي، **تربية الجنس البشري**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 2006م، (ط2)، ص121.

(18) حنفي، حسن، **القرآن من النقل إلى العقل**، دار الأمير للثقافة والعلوم، مصر، 2009م، (ط1)، (90 – 91).

(19) ينظر: حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، علوم القرآن، ص90–91.

(20) ينظر: حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، علوم القرآن، ص198.

(21) ينظر: حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، علوم القرآن، ص205.

(22) ينظر: حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، علوم القرآن، ص303.

(23) حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، ص89.

(24) حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، ص109، 349.

(25) محمد عابد الجابري (ت 1431 – 2010 م)، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ط1، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م، (ط1)، ج1، ص112.

(26) محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص112.

(27) محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص112– 113.

(28) ينظر: محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص139 –140.

(29) ينظر: محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص140.

(30) مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت 261هـ– 875م)، **صحيح مسلم**، كتاب الحج، باب حجة النبي رقم (3009)، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج4، ص39.

(31) البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ – 870م)، **الجامع الصحيح**، كتاب بدء الوحي، باب المبشرات، رقم (6990) حسب ترقيم فتح الباري، دار الشعب، القاهرة، 1987م، (ط1)، ج9، ص140.

(32) محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص140.

(33) محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص257–258.

(34) محمد أركون (ت 1431هـ – 2010م)، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، (د.ط)، ص79.

(35) محمد أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص79.

(36) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001م، (ط1)، ص85.

(37) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص85.

(38) الثورة الفرنسية هي ثورة سياسية اجتماعية اقتصادية حدثت في فرنسا عام 1789م، ينظر: حسن جلال، **الثورة الفرنسية**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1927م، (ط1)، ص2–3.

(39) انظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص97.

(40) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص100.

(41) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص100.

(42) ينظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص108.

(43) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص108.

(44) التاريخ الخطي هو المقابل للتاريخ الروائي ويقصد به التاريخ المكتوب.

(45) ينظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص108.

(46) ينظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص108.

(47) مصطلح يشير إلى النظام الكهنوتي الخاص بالكنائس المسيحية حيث ينقسم إلى ثلاثة رتب هم: الشمامسة، والأسقفية، والقسيسية.

(48) ينظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص109.

(49) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص109.

(50) ينظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص109.

(51) ينظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص109.

(52) محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص110.

(53) ينظر: محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ص110.

(54) محمد شحرور (ت 1440هـ – 2019م)، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، ط9، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2000م، (ط9)، ص375.

(55) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص375 – 377.

(56) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص383.

(57) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص383.

(58) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص385.

(59) أبو زيد، **مفهوم النص**، ص31 – 32.

(60) أبو زيد، **مفهوم النص**، ص32.

(61) علقمة بن عبده بن ناشـــرة بن قيس المعروف بعلقمة الفحل (ت 20 قبل الهجرة تقريباً – 630م)، **ديوان علقمة الفحل**، تحقيق: لطفي الصقال ودرية الخطيب، دار الكتاب العربي، سوريا، 1969م، (ط1)، ج1، ص7.

(62) ينظر: نصر أبو زيد، **مفهوم النص**، ص32.

(63) ينظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص32.

(64) ينظر: نصر أبو زيد، **مفهوم النص**، ص46.

(65) محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص112.

(66) ينظر: محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص112.

(67) محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج1، ص112.

(68) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص375.

(69) ينظر: حسن حنفي، **علوم القرآن**، ص198.

(70) نصر أبو زيد، **مفهوم النص**، ص31.

(71) محمد بن إدريس الشافعي (ت 204هـ – 820م)، **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج1، ص78.

(72) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت 728هـــــ – 1328م)، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، 2005م، (ط3)، ج3، ص366.

(73) الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي (ت 1069هـ – 1659م)، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، دار صادر، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج2، ص77.

(74) نصر أبو زيد، **مفهوم النص**، ص31.

(75) عبدالرحمن بن كمال الدين المشهور باسم جلال الدين السيوطي (ت 911هـ – 1505م)، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، 1974م، (ط1)، ج1، ص160.

(76) محمد بن عمر بن الحســـن الرازي الملقب بفخر الدين (ت 606هـ– 1209م)، **مفاتيح الغيب**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت) (ط3)، ج27، ص614.

(77) ينظر: نصر أبي زيد، **مفهوم النص**، ص31. محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص375.

(78) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت 817هـ – 1415م)، **بصـــائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، (د.ت)، (د.ط)، ج5، ص177.

(79) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، ص375.

(57) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص89.

(81) دراز، محمد عبدالله دراز (ت 1377هـ – 1958م)، **النبأ العظيم**، بيروت، دار القلم، 2005م، (ط1)، ج1، ص100.

(82) محمود شـهاب الدين الآلوسـي (ت 1270هـ – 1854م)، **روح المعاني**، تحقيق: عبد الباري عطية، 1415هـ، (ط1)، ج10، ص120.

(83) أحمد شوقي عبدالسلام ضيف (ت 1426هـ – 2005م)، **تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي**، دار المعارف، (د.ت)، (د.ط)، ج1، ص420.

(84) محمد بن الحســن بن دريد (ت 321هـ – 933م)، **جمهرة اللغة**، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، (ط1)، ج1، ص576.

(85) محمد بن القاسـم أبي بكر الأنباري (ت 328هـ – 940م)، **الزاهر**، تحقيق: د. حاتم الضـامن، مؤسـسـة الرسـالة، بيروت، 1992م، (ط1)، ج2، ص241.

(86) علي بن علاء الدين بن أبي العز الحنفي (ت 792هـ – 1390م)، **شـرح العقيدة الطحاوية**، ط1، تحقيق: أحمد شـاكر، الكويت، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 1418هـ، (ط1)، ج1، ص112.

(87) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشـي(ت 794هـ – 1392م)، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضـل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، 1957م، (ط1)، ج1، ص229.

(88) السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ج1، ص148، وينظر: السيوطي، **معترك الأقران**، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988م، (ط1)، ج2، ص330.

(89) أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى أبي زهرة (ت 1393هـ – 1974م)، **المعجزة الكبرى**، دار الفكر العربي، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج1، ص5.

(90) منّاع بن خليل القطان (ت 1420هـ – 1999م)، **مباحث في علوم القرآن**، مكتبة المعارف، 2000م، (ط3)، ج1، ص23.

(91) عبد الحق بن غالب بن عطيه الأندلسي (ت 541هـ – 1146م)، **المحرر الوجيز**، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ، (ط1)، ج4، ص243.

(92) محمد عبد العظيم الزرقاني (1367هـ – 1948م)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، دمشق، (د.ت)، (ط3)، ج1، ص187.

Margins:

(1) Abu Mansour Muhammad bin Ahmed Al-Azhari (C370H - 981 AD), Language Refinement, Investigation: Mohamed Awad Harab, Beirut, house of Arab Heritage Revival, 2001 (T1), G5, p. 192.

(2) Abi Al-Hussein Ahmed bin Faris bin Zakaria (T395-1004), Language Standards, Investigation: Abdeslam Mohamed Harun, Athad ktaab Alarb, 2002, J6, p70.

(3) Al-Hussein bin Muhammad ibn Al-Asif Al-Isfahani Abu Qasim (T502H-1108), Almfradat in Ghraib al-Quran, investigation: Safwan Adnan Daoudi, Damascus-Beirut, Dar al-Alam al-Shami, 1412 AH (DT), J1, SH 858

(4) Mohamed Ben Makram bin Manzor of African-Egyptian (T711-1311), Lisan Arab , Beirut, Dar Sadr, DT (T1), J15, p.379.

(5) Muhammad bin Makram bin Manzur the African Egyptian (died 711 AH - 1311 AD), Lisan Al Arab, Beirut, Dar Sader, d. T. (died 1 st), vol. 15, p. 379.

(6) Ahmad bin Ali bin Hajar Abu Al-Fadl Al-Asqalani Al-Shafi'i (died 852 AH - 1449 AD), Fath Al-Bari Sharh Sahih Al-Bukhari, Beirut, Dar Al-Maarifa, 1379 AH (D. I), Part 1, p. 9.

(7) Taqi al-Din Abu al-Abbas Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah al-Harrani (T: 728 AH – 1328 AD), Majmoo' al-Fatwas, investigation by: Anwar al-Baz - Amer al-Jazzar, Dar al-Wafa', 2005 AD (T3), G12, pp. 397-398.

(8) Muhammad Rashid Rida (died, 1354 AH - 1935 AD),al-Wahi al-Muhammadi, Izz al-Din Foundation for Printing and Publishing, 1406 AH (3rd ed.), p. 82.

(9) Muhammad Abd al-Azim al-Zarqani (died 1367 AH - 1948 AD),Manahil Al Arfan in the Sciences of the Qur'an, Issa Al-Babi Al-Halabi and Co. Press.(T3), vol.1, p. 63.

(10) Nasr Hamid Abi Zaid (died 1431 AH - 2010 AD), The Concept of the Text, a Study in the Sciences of the Qur'an, The Arab Cultural Center, authored in Japan 1987 AD, The Concept of the Text, pp. 40-41.

(11) Abu Zaid, Concept of the Text, p. 31.
(12) Nasr Hamid Abi Zaid, Criticism of Religious Discourse, Sina Lnasher, Egypt, 1994 AD (2nd edition), p. 126.
(13) Abu Zaid, Concept of the Text, p. 31.
(14) Abu Zaid, Concept of the Text, p. 31.
(15) Hassan Hanafi, From Creed to Revolution, Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing, Lebanon, Beirut, 1998 AD (T1), Part 1, pp. 86-87.
(16) Hassan Hanafi, From Creed to Revolution, Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing, Lebanon, Beirut, 1, 1998 AD (T. 1), vol. 4, p. 22.
(17) Hassan Hanafi, Education of Humankind, Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing, Lebanon, Beirut, 2006 AD (T2), p. 121.
(18) Hanafi, Hassan, The Qur'an from Transfer to Reason, Dar Al-Amir for Culture and Science, Egypt, 2009 AD (T 1), 90-91.
(19) Hassan Hanafi, The Qur'an from Transfer to Reason, Aloum Al Qur'an, pp.90-91.
(20) See: Hassan Hanafi, The Qur'an from Transfer to Reason, Aloum Al Qur'an, p. 198.
(21) Hassan Hanafi, The Qur'an from Transfer to the Mind, Aloum Al Qur'an, p. 205.
(22) See: Hassan Hanafi, The Qur'an from Transfer to Reason, Aloum AlQur'an , p. 303.
(23) Hasan Hanafi, The Qur'an from Transfer to Reason, p. 89
(24) Hassan Hanafi, The Qur'an from Transfer to Reason, pp. 109, 349.
(25) Muhammad Abed Al-Jabri (d. 1431 - 2010 AD),Introduction to Al kareem Qur'an,Tst edition, Lebanon, Center for Arab Unity Studies, 2006 AD (vol. 1, p. 112
(26) Muhammad Al-Jabri, Introduction to Qur'an Al kareem,G, 1, p. 112.
(27) Muhammad Al-Jabri, Introduction to Qur'an Al kareem, Part 1, pp. 112-113.
(28) See: Muhammad Al-Jabri, Introduction to Al kareem Qur'an, Part 1, pp. 139-140
(29) Muhammad Al-Jabri, Introduction to the Noble Qur'an, G 1, p. 140.
(30) Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj Al-Nisaburi (d. 261 AH - 875 AD), Sahih Muslim, ketab Al Hajj,Bab Hejat Al Nabi No. (3009), Dar Al-Jeel, Beirut, D.T, vol. 4, p. 39.
(31) Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Al-Bukhari (d. 256 AH – 870 AD),Al-Jami Al-Sahih, Book of the Beginning of Revelation, Chapter of Missionaries, No. (6990) according to the numbering of Fath Al-Bari, Dar Al-Sha`b, Cairo, 1987 AD (I 1, vol. 9, p. 140).
(32) Muhammad Al-Jabri, Introduction to the Noble Qur'an, G 1, p. 140.
(33) Muhammad Al-Jabri, Introduction to Qur'an Al kareem, G 1, pp. 257-258.
(34) Muhammad Arkoun (died 1431 AH - 2010 AD), Al fiker Al aslami, Naqd and ijtihad, translation and commentary:Hashem Saleh,Al mosasah Al watinyah l kitab Algeria, DT (D T), p. 79
(35) Muhammad Arkoun, AlFiker Alaslami, Naqd and Ijtihad, p. 79.
(36) Muhammad Arkoun, The Qur'an from Inherited Interpretation to Analysis of Religious Discourse, translation and commentary: Hashem Salih, Dar Al-Tali'a, Beirut, 2001 (T.1), p. 85

(37) Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 85
(38) The French Revolution is a political, social and economic revolution that took place in France in 1789 AD. See: Hassan Jalal, The French Revolution, The Egyptian Book House, Cairo, 1927 AD (T.1), p. 2-3.
(39) See: Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 97.
(40) Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 100.
(41) Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 100.
(42) See: Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 108.
(43) See: Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 108
(44) Written history is the equivalent of novel history and is meant to be written history.
(45) Look: Muhammad Arkun, The Quran From Inherited Interpretation to Analysis of Religious Discourse, p.108
(46) Look: Muhammad Arkun, The Koran From Inherited Interpretation to Analysis of Religious Discourse, p. 108.
(47) The term refers to the priesthood system of Christian churches, which is divided into three:Alshaamit,Waliasqifiat,Walqaysia
(48) Look: Muhammad Arkun, The Quran From Inherited Interpretation to Analysis of Religious Discourse, p.109
(49) Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 109.
(50) See: Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 109
(51) Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 110.
(52) See: Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 110
(53) See: Muhammad Arkoun, The Qur'an from the inherited interpretation to the analysis of religious discourse, p. 110
(54) Muhammad Shahrour,)1440-2019) Al ketab and the Qur'an, p. 375
(55) Muhammad Shahrour, Al ketab and the Qur'an, p. 375
(56) Muhammad Shahrour, Al ketab and the Qur'an, p. 383.
(57) Muhammad Shahrour, Al ketab and the Qur'an, p. 383

(58) Muhammad Shahrour, Al ketab and the Qur'an, p. 385
(59) Abu Zaid, Concept of the Text, p. 31-32.
(60) Abu Zaid, Concept of the Text, p. 32
(61) Alqamah bin Abdu bin Nashrah bin Qais, known as Alqamah Al Fahl (died approximately 20 before the Hijrah - 630 AD),Diwan Alqamah Al-Fahl, investigation: Lutfi Al-Saqal and Doria Al-Khatib, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Syria, 1969 AD (I 1, part 1, p. 7).
(62) See: Abu Zayd, Concept of the Text, pp32.
(63) See: Abu Zayd, Concept of the Text, pp32.
(64) See: Abu Zayd, Concept of the Text, pp46.
(65) Muhammad Al-Jabri, Introduction to Al kareem Qur'an, vol. 1, p. 112
(66) Muhammad Al-Jabri, Introduction to Al kareem Qur'an, vol. 1, p. 112.
(67) Muhammad Al-Jabri, Introduction to Al kareem Qur'an, vol. 1, p. 112.
(68) Muhammad Shahrour, Al ketab and the Qur'an, p. 375.
(69) See: Hassan Hanafi, Aloum Al Qur'an, p. 198.
(70) Abu Zaid, Concept of the Text, p. 31
(71) Muhammad ibn Idris al-Shafi'i (died 204 AH – 820 AD), the message, investigation by: Ahmed Muhammad Shaker, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, D. T. (D,T),part. 1, p. 78.
(72) Ahmed bin Abdalhalim bin Timiyah Al-Harani (T728-1328 AD), Total Fatwa, Investigation: Anwar Al-Baz, Amer Al-Jazzar, Dar Al-Waf, 2005 (T3), T.3, p. 366
(73) Khafaji, Shihab Al-Din Ahmed bin Muhammad bin Omar Al-Khafaji (died 1069 AH - 1659 AD), Hashiyah Al-Shehab on Tafsir Al-Baydawi, Dar Sader, Beirut, d. (D. I),Part. 2, p. 77
(74) Abu Zaid, Concept of the Text, p. 31
(75) Abd al-Rahman bin Kamal al-Din, better known as Jalal al-Din al-Suyuti (died 911 AH - 1505 AD), mastery in the sciences of the Qur'an, investigated by: Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, 1974 AD (T1),part. 1, p. 160.(
(76) Muhammad bin Omar bin Al-Hassan Al-Razi, nicknamed Fakhr Al-Din (died 606 AH - 1209 AD),Muftah al-Ghayb, 3rd Ihya Al-Turath Al-Arabi, Beirut, D. T. (T3),part. 27, p. 614.
(77) See: Nasr Abi Zaid, Concept of the Text, p. 31, Muhammad Shahrour, al-Kitab and the Qur'an, p. 375
(78) Al-Fayrouz Abadi, Muhammad bin Yaqoub Al-Fayrouz Abadi (died 817 AH – 1415 AD),Basa'ir Dhi' Al-Tamazees fi Ta'if Al-Kitab Al-Aziz,investigated by: Muhammad Ali Al-Najjar, the Supreme Council for Islamic Affairs, lajnat 'iihya' alturath Al islami, d t (DT) ,part.5, s 177.
(79) Muhammad Shahrour,al-Kitab and the Qur'an, p. 375.
(80) Al-Suyuti, Proficiency in the Sciences of the Qur'an, Part 1, p. 89.
(81) Diraz, Muhammad Abdullah Diraz (died 1377 AH - 1958 AD), Ibn Al-Naba' Al-Azeem, Beirut, Dar Al-Qalam, 2005 AD (T 1)part. 1, p. 100.
(82) Mahmoud Shihab al-Din al-Alusi (died 1270 AH - 1854 AD), Ruh al-Ma'ani, investigated by Abdel Bari Attia, 1415 AH (T1)part,l. 10, p. 120.

(83) Ahmed Shawqi Abd al-Salam Dhaif (died 1426 AH - 2005 AD), The History of Arabic Literature in the Pre-Islamic Era, Dar Al-Maaref, D. T. (D. T.), part1, p. 420.
(84) Muhammad ibn al-Hasan ibn Duraid (died 321 AH - 933 AD), Jamhrat al-Lughah, achieved by: Ramzi Munir al-Baalbaki, Dar al-Ilm for Millions, Beirut, 1987 AD (T1),part. 1, p. 576.(
(85) Muhammad bin Al-Qasim Abi Bakr Al-Anbari (died 328 AH - 940 AD), Al-Zahir, investigation: Dr. Hatem Al-Damen, Mosast' Al-Resalah, Beirut, 1992 AD (T1)part. 2, p. 241.
(86) Ali bin Alaa Al-Din bin Abi Al-Ezz Al-Hanafi (died 792 AH - 1390 AD),Explanation of the Tahawiyah Creed, 1st Edition, investigation by: Ahmed Shaker, Kuwait, Ministry of Islamic Affairs, Endowments, Call and Guidance, 1418 AH (Id 1), Part 1, p. 112.
(87) Badr al-Din Muhammad bin Bahader al-Zarkashi (died 794 AH - 1392 AD),alburhan fi eulum Al Quran Investigate by: Muhammad Abu Al-Fadl Ibrahim,Dar 'iihya' al kutub Alaribih Beirut, 1957 AD (T1)part. 1, p. 229.(
(88) Suyuti, Proficiency in the Sciences of the Qur'an, Part 1, p. 148, and see: Al-Suyuti, muetarak al'aqrani , bayrut , Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya, Beirut, 1988 AD (T1.), part2, p. 330.
(89) Abu Zahra, Muhammad Ahmad Mustafa Abi Zahra (d. 1393 AH - 1974 AD),almuejizah alkubraa,Dar al-Fikr al-Arabi, Beirut, D. T. (D. T),.part 1, p. 5.
(90) Manna bin Khalil Al-Qattan (died 1420 AH - 1999 AD),mabahith fi eulum alqurani , maktabat almaearif , 2000m(T3) ,ju1, sa23.2000 AD (iii)part.1, p. 23.
(91) Abd al-Haq ibn Ghalib ibn Attia al-Andalusi (died 541 AH - 1146 AD), Al-Wajeez editor, investigation: Abd al-Salam Abd al-Shafi, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1422 AH (T1),
(92) Muhammad Abd al-Azim al-Zarqani (died 1367 AH - 1948 AD),Manahil al-Irfan in the sciences of the Qur'an, Issa al-Babi al-Halabi and Co. Press.(T3), vol. 1, p, 187.