

3-2-2022

The Concept of Revelation among the Arab Modernists: -A Critical Study- **مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب: - دراسة نقدية**

Haitham Suleiman Al-Dhoun
Al-Yarmouk University

Raed Saeed Bani Abdul Rahman
Yarmouk University, raed.said@yu.edu.jo

Khaled Moussa Al-Dhoun
Ministry of Endowments, Islamic Affairs and Holy Places

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois>



Part of the [Islamic Studies Commons](#)

Recommended Citation

Al-Dhoun, Haitham Suleiman; Bani Abdul Rahman, Raed Saeed; and Al-Dhoun, Khaled Moussa (2022) "The Concept of Revelation among the Arab Modernists: -A Critical Study-," *Jordan Journal of Islamic Studies*: Vol. 18: Iss. 1, Article 8.
Available at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/jois/vol18/iss1/8>

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Jordan Journal of Islamic Studies by an authorized editor. The journal is hosted on [Digital Commons](#), an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aarj.edu.jo, marah@aarj.edu.jo, u.murad@aarj.edu.jo.

مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب: - دراسة نقدية -

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

تاريخ وصول البحث: ٢٠٢٠/١١/٢٦ م تاريخ قبول البحث: ٢٠٢١/٤/١٢ م

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، وأتئى 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:
- ١- ما أدلة الحداثيين العرب في الوصول إلى مفهوم الوحي؟
- ٢- ما طريقة الرد عليهم؟
- ٣- 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 مصداقية 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:

- ١- بيان مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب.
- ٢- الوقوف على أدلتهم.
- ٣- مناقشتهم والرد عليهم.

حدود البحث.

اقتصر البحث على دراسة مفهوم الوحي عند مجموعة من الحداثيين العرب، وهم: محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد،

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

ومحمد شحرور، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري.

الدراسات السابقة.

في حدود اطلاعنا واستقراءنا 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 ٤٣، العدد ١، ٢٠١٦م، 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، ٢٠١٧م، 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 مخصصة 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، ١٤٣٤هـ، 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 الحدائين عن الجذر اللغوي للوحي.

المطلب الثاني: نقد آراء الحدائين حول مفهوم الوحي.

الخاتمة.

تمهيد.

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

الوحي في اللغة: جاء في تهذيب اللغة: "يقال: وحيتُ إلى فلان أحي وإليه وحياً وأوحيتُ إليه أوحياً إحياءً: إذا أشرتُ إليه وأومأتُ، ... ويقال: وحيتُ الكتاب أحيه وحياً أي: كتبتُه فهو مَوْحِيّ ...، قال: والوحيُّ جمع وَحَى... وأَوْحَى إليه، وهو: أن يكلمه بكلام يُخفيه من غيره.. والعربُ تقول: أَوْحَى وَوَحَى، وأَوْمَى وَوَمَى بمعنى: واحد، وَوَحَى يَحِي وَوَمَى يَمِي" (١).

ويقول ابن فارس: "(وحي) الواو والحاء والحرف المعتلّ: أصليّ دلّ على إلقاء علّم في إخفاء أو غيره إلى غيرك. فالوحيّ: الإشارة. والوحيّ: الكتابُ والرّسالة. وكلُّما ألقيناه إلى غيرك حتّى علمه فهو وَحْيٌ كيف كان. وأَوْحَى الله تعالى وَوَحَى، وكل ما في باب الوحي فراجع إلى هذا الأصل الذي ذكرناه. والوحيّ: السّريع: الوحيّ: الصّوت. والله أعلم" (٢).

وقال الراغب: "أصل الوحي: الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمر وَحْيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة، وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريّا: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ١١] (٣).

وجاء في لسان العرب: "الوحيّ الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلُّما ألقيناه إلى غيرك يقال: وحيتُ إليه الكلام وأوحيتُ وَوَحَى وحياً وأَوْحَى أيضاً أيكتب" (٤).

مما تقدم من كلام علماء اللغة يظهر لنا أن لفظ الوحي يدل معناه في اللغة على الإشارة السريعة وإلقاء العلم، والإيماء، والكتابة، والرّسالة، 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" (٥).

وقد أشار شيخ الإسلام إلى معنى الوحي في مجموع الفتاوى بقوله: "وَمِنْ الْوَحْيِ مَا يُرْسِلُ اللَّهُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ أَصْطَفَاهُ مِنْ مَلَائِكَتِهِ فَيَكَلِّمُونَهُ بِهٖ أَنْبِيَاءَهُ مِنَ النَّاسِ وَمِنْ الْوَحْيِ مَا يُرْسِلُ اللَّهُ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَيُوحِيهِ وَحْيًا فَيَقُلُ بِمَنْ يَشَاءُ مِنْ

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

رُسُلِهِ. قُلْتُ: فَأَلَّوُلُ الْوَحْيِ وَهُوَ الْإِعْلَامُ السَّرِيعُ الْخَفِيُّ: إِمَّا فِي الْيَقْظَةِ وَإِمَّا فِي الْمَنَامِ فَإِنَّ رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيِي وَرُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنْ النَّبُوءَةِ كَمَا ثَبَتَ ذَلِكَ عَنْ النَّبِيِّ ﷺ...^(٦).

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 وتتساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور"^(٧).

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"^(٨).

مما تقدم يظهر لنا أن مفهوم الوحي في الاصطلاح لا يبتعد كثيراً 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 ففقد 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 أكثر 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: "إذا 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 سرياً. 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"^(٩).

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"^(١٠).

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 دلالاته، 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 "يتأسن" 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^(١١).

كما أنه يعزو كلامه للقرآن ذاته واستخدام القرآن لهذا المفهوم "والوحي مفهوم مركزي للنص عن ذاته"^(١٢)، 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^(١٣).

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 السنة النبوية. 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^(١٤).

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"^(١٥). كما عرفه بقوله: "الوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية لا شخص النبي"^(١٦). 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"^(١٧).

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^(١٨)؟ 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^(١٩).

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

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^(٢٠).

فهل كلام حنفي يوافق الوارد في أن من أنواع الوحي النفث في الروح؟ 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^(٢١). ومما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا هو مراد حنفي ما يصرح به فيقول: الوحي موضوع للبحث اللغوي والبلاغي، وعلم القراءات، والتفسير عند القدماء وليس موضوعاً للتقديس^(٢٢).

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].

وأى 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^(٢٣).

وهذا خطير في الإشارة إلى منهج واضح عند بعض الحداثيين، كشرور 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 شرور 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"^(٢٤).

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.

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

أولاً: محمد عابد الجابري:

نذكر الجابري المعنى اللغوي للوحي بقوله: "لفظ الوحي في معاجم اللغة يدل على عدة معان تشمل: الإشارة، والكتابة، والرسالة، والإلهام، والكلام الخفي، وكل ما ألقينته إلى غيرك"^(٢٥)، أما عن المعنى الاصطلاحي، أو ما سماه بالمعنى الديني

بنبه 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^(٢٦)، 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 وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ١٢]، أو بالحيوان مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل: ٦٨]، أو بالإنسان مثل قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧].

المستوى الثاني: الكلام من وراء حجاب، مثل قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا قَدْ قَصَصْنَا هُمَ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرَسُولًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].

المستوى الثالث: هو أن يبعث الله ملكاً رسولاً هو جبريل عليه السلام بالتحديد، ينقل كلام الله إلى الإنسان الذي اختاره الله رسولاً إلى البشر^(٢٧).

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 يعيننا 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^(٢٨). والجابري يرى أن هذا ينطبق على أهل السنة في الإسلام، أما الشيعة والمتصوفة -بحسب رأيه-، فإنهما في نظريتهما إلى فلسفة النبوة لا يتناقضان مع التصور اليهودي والمسيحي.

ويرى أن الوحي - بهذا الاتجاه - سينقطع بموت النبي مستنداً بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاستَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [فصلت: ٦]، ولكن بهذا الانقطاع لن يبقى بعده غير الوحي الذي نزل عليه وهو القرآن^(٢٩).

فكان الجابري يريد تأكيد مقولة الأوروبي أن الوحي في الإسلام مركز على القرآن، وبقاء القرآن والسنة بعد موت النبي ﷺ هو بقاء للوحي مستنداً بحديث خطبة الوداع: "وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعدها إن اعتصمتم به كتاب الله" (٣٠)، وحديث البخاري: "أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: لَمْ يَبْقَ مِنَ النَّبِيِّ إِلَّا الْمُبَشِّرَاتُ قَالُوا: وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ قَالَ: الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ" (٣١) (٣٢).

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

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

بالمثل ...^(٣٣). 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 إسهاباً وإسهاماً فيها هو محمد أركون، ويبدو أنه الأكثر جرأة على إعلان رأيه بلا تردد أو منطلق صحيح ينطلق منه، فيهاجم وينتقد بلا انضباط حيث يقول معرفاً الوحي: "حدث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان"^(٣٤). 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"^(٣٥).

وقال في كتابه التفسير الموروث: "فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى 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"^(٣٦).

ونلاحظ أن أركون بما ذهب إليه من أن الوحي لا يعد كلاماً معيارياً، وأنه يكره البشر على الطاعة، إنما يجوز مراجعة الوحي، وتأويله.

ثم يهاجم بعد ذلك ما طرأ على الوحي بفعل البشر فيقول: "بعد أن فهمنا الوحي على هذا النحو نستطيع أن نقيس حجم الانحرافات الأيديولوجية التي تصيب الوحي، والوظيفة النبوية عندما يصبحان أدوات مميزة لإضفاء المشروعية على السلطة الإمبراطورية أو الملكية أو الخليفة"^(٣٧)، ويقصد "بالخليفة" النظام الإسلامي، وهذا حدث فعلاً لكن في أوروبا في الثورة الفرنسية^(٣٨) وقبل ذلك في اليهودية.

وعلى كلٍ أينما حدث هذا فلا يعد هذا منقصة في الوحي ذاته، وإنما يتحمل وزره البشر الذين استغلوا الوحي كأدوات لإضفاء المشروعية على سلطتهم، ثم يجري أركون مقارنة تاريخية يبدوها بموقف المشركين من ظاهرة الوحي، وكيف كان الرد القرآني على مواقفهم؛ ليقول عن الجماعة التي ناقشت ظاهرة الوحي أن يكون أحد أعضاء هذه الجماعة قد اختلق الأكاذيب، ويخدع السامعين السذج ليخرجهم من دين الآباء والأجداد^(٣٩). ويبدو أنه يقصد بذلك الأنبياء لا محالة.

هجومه على اللغة:

بعد أن ذكر أركون تلك المقاربة التاريخية، وذكر الشخص 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 وأساليب التوصيل السماوي أو الإلهي، أما عالم الأنثروبولوجيا الحديث فيقول: بأن هذه الوسائل والأساليب ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية، ولكن التجلي الملحوظ والمحسوس للرسالة المنقولة حصل في لغة بشرية، هي هنا اللغة

العربية...^(٤٠)، فعند أركون يكون ما تضمنه القرآن من إعجاز بلاغي مجرد مجاز أو خيال أو أسطورة، حيث يقول صراحة: "بعد ذلك لا ريب في أن نظرية الإعجاز كانت قد أضعفت وبشكل عام زيفت من قبل المسلمة اللاهوتية المسبقة"^(٤١).

نظرته إلى القصص القرآني:

يتعرض أركون في عجالة للقصص القرآني بالمقارنة بين بعض المشاهد، أو الوقائع، أو السمات المعزولة من شخصيتي إبراهيم وموسى... في نصي القرآن والتوراة كليهما^(٤٢).

ثم يقول: "هذه المقارنة أو المقارنة لا يمكن أن تأخذ أهميتها التفسيرية والإيضاحية إلا إذا كانت الوظائف المعنوية في كلتا الحالتين قد حددت بدقة وبشكل صحيح - وهذه العبارة تمهيد لما يريد من مهاجمة القصص - حيث يقول: "وهذا يفترض أن نقوم مسبقاً بتحليل بنيوي لكل الحكايات أو القصص الواردة في القرآن، وذلك على غرار ما فعله بعض الباحثين الفرنسيين مؤخراً بالإنجيل"^(٤٣)، فهو يريد تحليلاً بنيوياً للقصص القرآني، يعني: يريد الكلام عن بنية القصص، وهو لا يريد دراستها بمعزل عن التراثات الدينية الأخرى وهو ما سماه بالتاريخ الخطي^(٤٤)(٤٥).

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:

- ١ - الإحالة المرجعية إلى كتاب سماوي موحى به، أو ملهم من قبل إله متعال يتحدث إلى البشر.
- ٢ - 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.
- ٣ - إن تحديد هذه المعايير المطلقة، أو ردها يتطلب تقنية معنية في قراءة الكتابات المقدسة، أو تفسيرها.
- ٤ - السلطات العقائدية المأذونة، أو الفقهاء يسيطرون على عملية الاعتقاد السليم للمؤمنين والسلوك السليم، أو المستقيم أيضاً^(٤٦).

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"^(٤٧)، ففي الإسلام القرآن والسنة ينهل منهما كل المجتمع على اختلاف أفرادهم ولا يقتصر التفسير والفقهاء على فئة كما سماها بالسلطات العقائدية.

فلا يقمنا أركون بسلطة الكنيسة، حتى إن كثيراً من علماء الإسلام؛ بل أغلبهم يرفضون مصطلح "رجال الدين"،

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

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"^(٤٨).

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 طبقات أرضية لهذا الكتاب السماوي والنموذجي الأعلى، أي: أم الكتاب"^(٤٩).

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

يضاف إلى ذلك أن التوصل إلى المعنى الصحيح لكلام الله المتجلي أو الموحى به يتوقف على صلاحية تقنيات التأويل أو التفسير..."^(٥٠). وهنا خلط أركون بين "موحى به" والتفسير أو التأويل لهذا الموحى، فما دام الموحى به طبعة أرضية ويحتاج إلى التفتيح 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"^(٥١). 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 أثارتها 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"^(٥٢).

وهنا تظهر نزعة الحدائية في تقديس وأسطرة ما نهانا عنه، فهو يعد الانخراط في المناقشات الكبرى للعصر إنجازاً عظيماً للفكر الإسلامي. ثم يشترط على الفكر الإسلامي شروطاً لدخول هذه المناقشات الكبرى مثل: نزع الأسطورة، نزع التزييف، نزع الأدلجة عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة^(٥٣).

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 ودينهم 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^(٥٤).

وفي تصوره للوحي قسمه إلى أشكال متعددة:

أولاً: الوحي عن طريق البرمجة الذاتية، وضرب مثالها قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ 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 إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص: ٧].

رابعاً: الوحي عن طريق المنام، وال المنام 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 أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَنبُكَ فَأَنْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ 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 وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ [يوسف: ٤٠].

ثم يتكلم عن الوحي المجرد ويعدده من أرقى أنواع الوحي، وهو أن يأتي جبريل دون أن يدرك بالحواس فيلتبس مع النبي ﷺ ويسجل الآيات الموحاة بشكل مباشر في الدماغ والقلب^(٥٦).

وهو يعد هذا النوع من الوحي الأساسي الذي كان يأتي النبي ﷺ، وناقش قضية غياب النبي ﷺ عن الوعي، ونوبات الصرع، وتقصد العرق؛ ليخلص إلى القول: بأنه لا غرابة في هذا فهو وحي مجرد عن الحواس، علماً بأنه وحي مادي^(٥٧). 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 وحيًا مجرداً لما صدق النبي ﷺ نفسه، ولظن أنه متوهم وهذه ضرورة بشرية؛ لأن الحواس هي أساس المعرفة، فلم يرغب النبي ﷺ عن الوعي.

ولهذا يعزو شحرور عدم نزول القرآن جملة واحدة بل مرتلاً؛ لهذا جاء على دفعات ببداية فؤادية "مشخصة" لتثبيت فؤاد النبي، أي: لكيلا يشك، ثم جاء بعد ذلك على أرتال بالطريقة المجردة^(٥٨).

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

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 إعلماً -رسالة خفية-"^(٥٩)، 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"^(٦٠).

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 أثنائه مسرعاً:

يُوحى إليها بأنقاض ونقطة
كما ترأطن في أقدانها الرُّوم^(٦١)

فهو يشير إلى علاقة الاتصال (المرسل والمستقبل) والشيفرة هي: "الأنقاض والنقطة". وهذه الشيفرة غير مفهومة للشاعر العربي الذي يسمع كلام الروم ولا يفهمه^(٦٢).

ويركز أبو زيد على المعنى "الرمز" أو "الترميز" المفهوم من معنى الوحي مستنداً 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 وَادْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾ [إل 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]^(٦٣).

فهو يريد أن يقول: إن الوحي لابد أن يتضمن رسلاً ومستقبلاً ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة. ذكر النعام وأثنائه، 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^(٦٤).

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"^(٦٥). والجابري ينفي أن يكون لمعنى الوحي الاصطلاحي 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 ألقته إلى غيرك"، وهو يشير إلى ابن منظور في لسان العرب في هامشه، لكنه يسارع في المعنى الديني وعدم إشارة المعاجم العربية إلى معنى الوحي المعروف إلا بعلاقته مع القرآن الكريم، ويربط هذا اللفظ وهو الوحي مع لفظ النبوة أيضاً^(٦٦)، ليقول: "وهذا يعني أن العرب قبل الإسلام لم يكن لديهم أي تصور للنبوة إلا بمعنى الرفعة والشرف، أما أن يتلقى الواحد من البشر الوحي من الله فذلك كان غائياً عن معهودهم"^(٦٧).

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"^(٦٨).

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

وأما حسن حنفي فقد قال في الكلام عن المعنى اللغوي للوحي: "وهو رواية وخبر وإخبار وإعلان"، ويرى حسن حنفي أن الوحي صوت؛ لأنه حقيقة والحقائق لا ترى بل تبلغ^(٦٩).

المطلب الثاني: نقد آراء الحداثيين حول مفهوم الوحي.

أولاً: رأيهم في أن الدلالة لكلمة الوحي تشمل كل النصوص الإسلامية^(٧٠).

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 الشافعي: "فذكر الله الكتاب وهو القرآن وذكر الحكمة فسمعت من أَرْضَى من أهل العلم بالقرآن يقول الحكمة سنة رسول الله، وهذا يشبه ما قال والله أعلم؛ لأن القرآن ذكر وأتبعته الحكمة وذكر الله منه على خلقه بتعليمهم الكتاب والحكمة فلم يجز الله والله أعلم أن يقال الحكمة هاهنا إلا سنة رسول الله؛ وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله وأن الله افترض طاعة رسوله وحتم على الناس اتباع أمره؛ فلا يجوز أن يقال لقوله فرض إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله ﷺ لما وصفنا من أن الله جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به"^(٧١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يُنْثَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤]. قَالَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ السَّلَفِ: الْحِكْمَةُ هِيَ السُّنَّةُ؛ لِأَنَّ الَّذِي كَانَ يُنْثَى فِي بُيُوتِ أَزْوَاجِهِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ- سِوَى الْقُرْآنِ هُوَ سُنَّتُهُ ﷺ وَلِهَذَا قَالَ ﷺ: {أَلَا وَإِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ} وَقَالَ حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ: كَانَ جِبْرِيلُ ﷺ يَنْزِلُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ بِالسُّنَّةِ كَمَا يَنْزِلُ بِالْقُرْآنِ فَيَعْلَمُهُ إِيَّاهَا كَمَا يُعْلَمُهُ الْقُرْآنُ"^(٧٢).

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

وأورد الخفاجي: "وُفسر الحكمة بالسنة، والمراد بها الشريعة مطلقاً المعروفة بغير وحي متلو لمقابلة الكتاب" (٧٣). 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 الحدائين في هذا الاتجاه.

ثانياً: رأيهم في أن الوحي هو مفهوم مركزي للنص ويطلق على الموحى به (٧٤).

وقد قمنا بمناقشة هذه القضية عند حديثنا عن مفهوم الوحي عند نصر حامد أبي زيد، وقد ذكر العلماء ما يدل على أن الوحي ما يوحي الله لأتبيائه. قال السيوطي: "وأخرج ابن أبي حاتم من طريق عقيل عن الزهري أنه سئل عن الوحي فقال: الوحي ما يوحي الله إلى نبي من الأنبياء فيثبت في قلبه فيتكلم به ويكتبه، وهو كلام الله ومنه ما لا يتكلم به ولا يكتبه لأحد ولا يأمر بكتابتها، ولكنه يحدث به الناس حديثاً، ويبين لهم أن الله أمره أن يبينه للناس ويبلغه إياه" (٧٥). وأما في التفسير، فقال الرازي في مفاتيح الغيب: "ولما بين الله تعالى كيفية أقسام الوحي إلى الأنبياء -عليهم السلام- قال: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: ٥٢]، والمراد به القرآن، وسماه روحاً؛ لأنه يفيد الحياة من موت الجهل أو الكفر" (٧٦).

ثالثاً: رأيهم في أن الوحي هو طريقة الإعلام، وليس فقط هو الموحى به، وقد يكون بالكتابة أو الإشارة أو الإيماء أو الإلهام (٧٧).

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" (٧٨). وهنا موافقة من الحدائين للفيروز آبادي في أن الإشارة هي أحد أنواع الوحي، وأنها طريقة الإعلام.

رابعاً: رأيهم في أن الوحي يمكن أن يكون عن طريق المنام (٧٩).

قال السيوطي في الإتيان: "وقالوا من الوحي ما كان يأتيه في النوم؛ لأن رؤيا الأنبياء وحي" (٨٠)، والأكثر أن سورة الكوثر نزلت أثناء إغفاءة للنبي ﷺ وبعضهم عللها بأنها تلك السنة أو الإغفاءة. قال دراز في حديثه عنها: "... إذا والله لكان خليفاً أن ينبعث منها أبداً، ولكان أحق بأن ينبعث منها في حال اليقظة

مفهوم الوحي عند الحداثيين العرب

العادية والروية الفكرية أكثر مما ينبعث منها في تلك اللحظات اليسيرة حينما تغشينا تلك السحابة الرقيقة التي قد تشبه السنة أو الإغماء... " (٨١).

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 الألوسي 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 الإغماء 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 يبقى 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 صح عنه أنه قال: تنام عيني ولا ينام قلبي" (٨٢).

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 الألوسي السابق قد أسبغ المسألة.

خامساً: رأبهم 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 يوحى إليه باسم "الرئي" ... ثم ذكر القصة إلى أن قال: "فمنزلة كهانهم في الجاهلية كانت كبيرة إذ كانوا يعتقدون أنه يوحى إليهم... " (٨٣).

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 تنقيح الإل، وهو الوحي:

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

وهذا يوحى بأن مفهوم الوحي كان معروفاً مع اختلاف اللفظ.

وقال في موضع آخر: "وقد روي بيت العجاج:

وحى لها القرار فاستقرت وشدها بالراسيات الثبت

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

... قال أبو عبيدة: وحى لها القرار أي: كتب لها ذلك وأوحى لها^(٨٤).

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:

يوحى إليها بأنقاض ونقنقة كما تراطن في أقدانها الروم

وقال هذا وهو يشير إلى معنى ألهمها من معاني أوحى^(٨٥).

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^(٨٦).

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 معنى وتصرف فيه - النبي ﷺ - أو جبريل عليه السلام.

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

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

٢ - أنه إنما نزل جبريل على النبي ﷺ بالمعاني خاصة وأنه ﷺ علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب، وإنما تمسكوا

بقوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤].

٣ - أن جبريل إنما ألقى عليه المعنى وأنه عبر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرؤونه بالعربية، ثم إنه نزل

به كذلك بعد ذلك^(٨٧).

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 فرق بين القرآن والحديث القدسي، وهو - أي: الحديث القدسي - غير متعبد

بتلاوته، ولا تجوز به الصلاة.

قال السيوطي في شرحه لأسماء القرآن في الإتيان: "وأما المثاني فلأن فيه بيان قصص الأمم الماضية؛ فهو ثانٍ

لما تقدمه، وقيل: لتكرر القصص والمواعظ فيه، وقيل: لأنه نزل مرة بالمعنى ومرة باللفظ^(٨٨). 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 صرح به الإمام أبو زهرة بقوله عند تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ 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^(٨٩).

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 وحي باللفظ والمعنى"^(٩٠). وهذا تأكيد لما قرره أبو زهرة، والحدائين 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 معبداً 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، فالنزل كان بالمعنى واللفظ على قلبه ﷺ، وهذا صريح الآية، فما الداعي لاستثناء اللفظ في هذه الآية؟!

وقد أورد إجماع العلماء الإمام ابن عطية حيث يقول: "والروح الأمين جبريل ﷺ بإجماع، ونزل باللفظ العربي، والمعاني الثابتة في الصدور والمصاحف، وعلى ذلك كله يعود الضمير في (به) واللسان، ويتابع... وقوله: بلسان يمكن أن تتعلق الباء بـ (نزل به) وهذا على أنه النبي ﷺ" إنما كان يسمع من جبريل حروفاً، وتمسك 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 قول ضعيف مقتضاه أن بعض ألفاظ القرآن من لدن النبي ﷺ وهذا مردود"^(٩١).

ونختم المسألة بقول الزرقاني في مناهله: "... وقول الله تعالى لرسوله جواباً لمن سأله تبديل القرآن: ﴿وَإِذَا تَنَزَّلَ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنَّكَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلُهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [يونس: ١٥]، وليس بعد كلام الله ورسوله كلام، كذلك أجمعت الأمة على أنه لا مدخل لبشر 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 تولى ويصله جهنم وساءت مصيراً"^(٩٢).

الخاتمة.

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

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

- ١- محمد عابد الجابري هو الأقرب إلى الصواب وعدم المغالاة في تناوله لمفهوم الوحي، أو نظرتة الشاملة للوحي، وهو لا يكاد يبتعد عن الخط العام لعلماء المسلمين في تقسيمات الوحي ومستوياته.
- ٢- 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.

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

- ٣- نصر حامد أبو زيد كان قريباً لعلماء الإسلام في نظريته للوحي، ولكن توسع في مفهوم الوحي، ولم نر منه ابتعاداً عن مفهومنا للوحي.
- ٤- محمد شحرور تشابه عمله مع عمل "أبو زيد" والجابري ولم يبتعد عن الخط العام في نظريته للوحي، ولا نتكلم عن مواقفه الأخرى.
- ٥- محمد أركون هو الأكثر ابتعاداً عن الخط العام لعلماء الأمة في نظريته للوحي، وهو الأكثر جرأة في مطالبه، ويكثر في كلامه من المصطلحات الغامضة؛ إشعاراً للقارئ بأنه عميق الثقافة، ومطالبته بإعادة التحليل النبوي للقصة القرآنية، ويمجد الفكر الغربي، ويحاول صبغ علماء الإسلام بصبغة الإكليريوس.
- ٦- ظهرت الصبغة الفلسفية عند نصر أبي زيد أكثر منها عند الباقيين.
- ٧- عمد أصحاب الفكر الحدائلي إلى استخدام المصطلحات الغربية؛ لتضييع الكثير من الموضوعات أثناء كتاباتهم.
- ٨- تكاد تكون حالة اتفاق بين أصحاب الفكر الحدائلي في محاولتهم نزع الصفة الإلهية عن قضية الوحي، حتى وإن أظهروا بعض جوانب الاتفاق مع علماء الأمة في هذه القضية.

التوصيات:

نوصي بما يأتي:

- ١- 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 الحدائليون وخصوصاً أركون.
- ٢- عمل مكتبة شاملة للمؤلفات الحديثة الإلكترونية وبخاصة بكتب الردود على الحداثة والمعاصرة؛ لهما لها من إثراء للباحث وطرق الرد مما يسهل الوصول إليها واقتنائها.

الهوامش:

- (١) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى (ت ٣٧٠هـ - ٩٨١م)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، (ط١)، ج٥، ص١٩٢.
- (٢) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ - ١٠٠٤م)، مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٢م (د.ط)، ج٦، ص٧٠.
- (٣) الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم (ت ٥٠٢هـ - ١١٠٨م)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، دمشق - بيروت، دار العلم الدار الشامية، ١٤١٢هـ، (د.ط)، ج١، ص٨٥٨.
- (٤) محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ - ١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د.ت) (ط١)، ج١٥، ص٣٧٩.

- (٥) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي (ت ٨٥٢هـ - ٤٤٩م)، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة، ١٣٧٩هـ، (د.ط)، ج ١، ص ٩.
- (٦) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ - ١٣٢٨م)، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ٢٠٠٥م، (ط ٣)، ج ١٢، ص ٣٩٧-٣٩٨.
- (٧) محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م)، **الوحي المحمدي**، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ، (ط ٣)، ص ٨٢.
- (٨) محمد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، (د.ت) (ط ٣)، ج ١، ص ٦٣.
- (٩) نصر حامد أبي زيد (ت ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، المركز الثقافي العربي، تم التأليف في اليابان ١٩٨٧م، **مفهوم النص**، ص ٤٠-٤١.
- (١٠) أبو زيد، **مفهوم النص**، ص ٣١.
- (١١) نصر حامد أبي زيد، **نقد الخطاب الديني**، سينا للنشر، مصر، ١٩٩٤م، (ط ٢)، ص ١٢٦.
- (١٢) أبو زيد، **مفهوم النص**، ص ٣١.
- (١٣) أبو زيد، **مفهوم النص**، ص ٣١.
- (١٤) ينظر: أبو زيد، **مفهوم النص**، ص ٤٩-٥٠.
- (١٥) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ١٩٩٨م، (ط ١)، ج ١، ص ٨٦-٨٧.
- (١٦) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ١٩٩٨م، (ط ١)، ج ٤، ص ٢٢.
- (١٧) حسن حنفي، **تربية الجنس البشري**، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، ٢٠٠٦م، (ط ٢)، ص ١٢١.
- (١٨) حنفي، حسن، **القرآن من النقل إلى العقل**، دار الأمير للثقافة والعلوم، مصر، ٢٠٠٩م، (ط ١)، (٩٠ - ٩١).
- (١٩) ينظر: حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، علوم القرآن، ص ٩٠-٩١.
- (٢٠) ينظر: حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، علوم القرآن، ص ١٩٨.
- (٢١) ينظر: حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، علوم القرآن، ص ٢٠٥.
- (٢٢) ينظر: حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، علوم القرآن، ص ٣٠٣.
- (٢٣) حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، ص ٨٩.
- (٢٤) حسن حنفي، **القرآن من النقل إلى العقل**، ص ١٠٩، ٣٤٩.
- (٢٥) محمد عابد الجابري (ت ١٤٣١ - ٢٠١٠م)، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ط ١، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٦م، (ط ١)، ج ١، ص ١١٢.
- (٢٦) محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج ١، ص ١١٢.
- (٢٧) محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج ١، ص ١١٢-١١٣.
- (٢٨) ينظر: محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج ١، ص ١٣٩-١٤٠.
- (٢٩) ينظر: محمد الجابري، **مدخل إلى القرآن الكريم**، ج ١، ص ١٤٠.

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

- (٣٠) مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ - ٨٧٥م)، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي رقم (٣٠٠٩)، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج ٤، ص ٣٩.
- (٣١) البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ - ٨٧٠م)، الجامع الصحيح، كتاب بدء الوحي، باب المبشرات، رقم (٦٩٩٠) حسب ترقيم فتح الباري، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٧م، (ط ١)، ج ٩، ص ١٤٠.
- (٣٢) محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج ١، ص ١٤٠.
- (٣٣) محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج ١، ص ٢٥٧-٢٥٨.
- (٣٤) محمد أركون (ت ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، (د.ط)، ص ٧٩.
- (٣٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٧٩.
- (٣٦) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م، (ط ١)، ص ٨٥.
- (٣٧) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٨٥.
- (٣٨) الثورة الفرنسية هي ثورة سياسية اجتماعية اقتصادية حدثت في فرنسا عام ١٧٨٩م، ينظر: حسن جلال، الثورة الفرنسية، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٧م، (ط ١)، ص ٢-٣.
- (٣٩) انظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٩٧.
- (٤٠) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٠.
- (٤١) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٠.
- (٤٢) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٨.
- (٤٣) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٨.
- (٤٤) التاريخ الخطي هو المقابل للتاريخ الروائي ويقصد به التاريخ المكتوب.
- (٤٥) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٨.
- (٤٦) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٨.
- (٤٧) مصطلح يشير إلى النظام الكهنوتي الخاص بالكنايس المسيحية حيث يتقسم إلى ثلاثة رتب هم: الشماسة، والأسقفية، والقسيسية.
- (٤٨) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٩.
- (٤٩) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٩.
- (٥٠) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٩.
- (٥١) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٠٩.
- (٥٢) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١١٠.
- (٥٣) ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١١٠.
- (٥٤) محمد شحرور (ت ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م)، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ط ٩، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٠م.

- (٩ط)، ص ٣٧٥.
- (٥٥) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ٣٧٥ - ٣٧٧.
- (٥٦) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ٣٨٣.
- (٥٧) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ٣٨٣.
- (٥٨) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ٣٨٥.
- (٥٩) أبو زيد، مفهوم النص، ص ٣١ - ٣٢.
- (٦٠) أبو زيد، مفهوم النص، ص ٣٢.
- (٦١) علقمة بن عبدة بن ناشرة بن قيس المعروف بعلقمة الفحل (ت ٢٠ قبل الهجرة تقريباً - ٦٣٠م)، ديوان علقمة الفحل، تحقيق: لطفي الصقال ودرة الخطيب، دار الكتاب العربي، سوريا، ١٩٦٩م، (ط١)، ج ١، ص ٧.
- (٦٢) ينظر: نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص ٣٢.
- (٦٣) ينظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص ٣٢.
- (٦٤) ينظر: نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص ٤٦.
- (٦٥) محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج ١، ص ١١٢.
- (٦٦) ينظر: محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج ١، ص ١١٢.
- (٦٧) محمد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج ١، ص ١١٢.
- (٦٨) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ٣٧٥.
- (٦٩) ينظر: حسن حنفي، علوم القرآن، ص ١٩٨.
- (٧٠) نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص ٣١.
- (٧١) محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ - ٨٢٠م)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج ١، ص ٧٨.
- (٧٢) أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ - ١٣٢٨م)، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز، عامر الجزار، دار الوفاء، ٢٠٠٥م، (ط٣)، ج ٣، ص ٣٦٦.
- (٧٣) الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي (ت ١٠٦٩هـ - ١٦٥٩م)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، دار صادر، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج ٢، ص ٧٧.
- (٧٤) نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص ٣١.
- (٧٥) عبد الرحمن بن كمال الدين المشهور باسم جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ - ١٥٠٥م)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ١٩٧٤م، (ط١)، ج ١، ص ١٦٠.
- (٧٦) محمد بن عمر بن الحسن الرازي الملقب بفخر الدين (ت ٦٠٦هـ - ١٢٠٩م)، مفاتيح الغيب، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت) (ط٣)، ج ٢٧، ص ٦١٤.
- (٧٧) ينظر: نصر أبي زيد، مفهوم النص، ص ٣١. محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ٣٧٥.

هيثم الدهون ورائد بني عبد الرحمن وخالد الدهون

- (٧٨) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت ٨١٧ هـ - ١٤١٥ م)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، (د.ت)، (د.ط)، ج ٥، ص ١٧٧.
- (٧٩) محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص ٣٧٥.
- (٥٧) السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج ١، ص ٨٩.
- (٨١) دراز، محمد عبدالله دراز (ت ١٣٧٧ هـ - ١٩٥٨ م)، النبأ العظيم، بيروت، دار القلم، ٢٠٠٥ م، (ط ١)، ج ١، ص ١٠٠.
- (٨٢) محمود شهاب الدين الألوسي (ت ١٢٧٠ هـ - ١٨٥٤ م)، روح المعاني، تحقيق: عبد الباري عطية، ١٤١٥ هـ، (ط ١)، ج ١٠، ص ١٢٠.
- (٨٣) أحمد شوقي عبدالسلام ضيف (ت ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، تاريخ الأدب العربي في العصر الجاهلي، دار المعارف، (د.ت)، (د.ط)، ج ١، ص ٤٢٠.
- (٨٤) محمد بن الحسن بن دريد (ت ٣٢١ هـ - ٩٣٣ م)، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧ م، (ط ١)، ج ١، ص ٥٧٦.
- (٨٥) محمد بن القاسم أبي بكر الأنباري (ت ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م)، الزاهر، تحقيق: د. حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢ م، (ط ١)، ج ٢، ص ٢٤١.
- (٨٦) علي بن علاء الدين بن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢ هـ - ١٣٩٠ م)، شرح العقيدة الطحاوية، ط ١، تحقيق: أحمد شاكر، الكويت، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤١٨ هـ، (ط ١)، ج ١، ص ١١٢.
- (٨٧) بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت ٧٩٤ هـ - ١٣٩٢ م)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ١٩٥٧ م، (ط ١)، ج ١، ص ٢٢٩.
- (٨٨) السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، ج ١، ص ١٤٨، وينظر: السيوطي، معترك الأقران، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨ م، (ط ١)، ج ٢، ص ٣٣٠.
- (٨٩) أبو زهرة، محمد أحمد مصطفى أبي زهرة (ت ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٤ م)، المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، بيروت، (د.ت)، (د.ط)، ج ١، ص ٥.
- (٩٠) مناع بن خليل القطان (ت ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م)، مباحث في علوم القرآن، مكتبة المعارف، ٢٠٠٠ م، (ط ٣)، ج ١، ص ٢٣.
- (٩١) عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي (ت ٥٤١ هـ - ١١٤٦ م)، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢ هـ، (ط ١)، ج ٤، ص ٢٤٣.
- (٩٢) محمد عبد العظيم الزرقاني (ت ١٣٦٧ هـ - ١٩٤٨ م)، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، دمشق، (د.ت)، (ط ٣)، ج ١، ص ١٨٧.

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, kitab 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 ijtihaad, 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 kitab and the Qur'an, p. 375
- (55) Muhammad Shahrour, Al kitab and the Qur'an, p. 375
- (56) Muhammad Shahrour, Al kitab and the Qur'an, p. ٣٨٣.
- (57) Muhammad Shahrour, Al kitab and the Qur'an, p. ٣٨٣
- (58) Muhammad Shahrour, Al kitab and the Qur'an, p. ٣٨5
- (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, pp٣٢.
- (63) See: Abu Zayd, Concept of the Text, pp٣٢.
- (64) See: Abu Zayd, Concept of the Text, pp٤٦.
- (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 kitab 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 Ihyā' 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, Ijnat 'iihya' al-turath 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 (T1) 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.1, 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), Jamhurat 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), al-muejizah 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.