مقياس (وحدة التنوّع والاختلاف) في القرآن الكريم مقاربة في حرية النقد الفلسفي

أ.م.د. تومان غازي الخفاجي أ.م.د. خالد كاظم حميدي

الكلية الإسلامية الجامعة/ النجف الشيخ الطوسي الجامعة/ النجف

ملخص عربي:

النقد الفلسفي قول يفصل الحق عن الباطل اعتمادا على مقياس؛ لأنّ النقد من دون مقياس يصبح عبثا، ويتطلّب النقد الفلسفي مقياسا قيميًّا تتدرج قيمته ابتداء من النفع المادي الذاتي وحكمه باطل؛ لأنّ درجته المئوية 33%، وهو الذي يُعرف بالمقياس الدنيوي، ثم تتجاوز القيم إلى القيم المعنوية العليا وهي قيم نظرية مجردة، يُصطلح عليها اسم (الخير الأسمى المجرد من المادة)، وهو قسمان: قسم يؤجل النفع إلى يوم القيامة وينتفع بثواب الجنة، ودرجته ناجحة 66%، والآخر يتجاوز فكرة الثواب الأخروي إلى نيل رضا الله ودرجته 99%.

وحقيقة الخير الأسمى تُعرف بتوحيد الأمة بدلا من شرذمتها على أسس نفعية دنيا، وذلك بإرجاع التنوّع والاختلاف في الألوان والألسن والثقافات إلى ضرب من وحدة الأخوة بالرجوع إلى أب وأمّ واحدة، التي يُعززها الدين.

Abstract:

Monetary philosophical saying separates right from wrong based on a scale; because the criticism without measure becomes vain, and requires criticism philosophical measure of value judgment ranging worth starting material benefit and self-rule void; because the degree percentage of 33%, who knows the scale of worldly, and then exceed the values to Supreme moral values which is an abstract theory of values, make up the name of the (supreme good abstract of the article), which fall into two categories: the Department postpone beneficial to the day of Resurrection, and benefit from the reward of paradise, and degree of success of 66%, and the other beyond the notion of reward eschatological to win the approval of God and degree of 99%.

The fact that the supreme good know unification of the nation, rather than dispersed on the basis of expediency minimum, and it returns the diversity and difference in colors and tongues and cultures to hit from the fraternity by reference to the father and mother of one, reinforced by religion.

المقدمة:

الحمدُ لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين محمد وعلى آله الطاهرين وصحبه الكرام الميامين، وبعد:

فمهمة هذا البحث محددة بصياغة مقاييس تُتَّخذ أُسسا للنقد الفلسفي؛ لأنّ النقد من دون مقياس يُعدّ عبثا، وبالنقد تُصحح الأخطاء ويفصل بين المتجادلينَ بإصدار حُكم نهائي، اعتمادا على الولاء لمنظومة القيم العليا: (الحقّ والخير والجمال)، التي تبعدنا عن مقياس النفع الذاتي الضيق الذي نشترك به مع الحيوان، ما يجعل المجتمع الإنساني مختلفا عن مجتمع القطيع بظهور وتطور أساليب ثقافية إنسانية خاصة، تتمثّل بظهور النشاط النظري الموحِّد للجماعات المتحضرة، وقد أعاننا على اكتشاف هذه مقاييس نزول القرآن الكريم بوصفه نظرية والسنّة بوصفها نظرية تطبيق، تُعرف صحتها بتوحيد الأمة بدلا من تشرذمها على أُسس نفعية ذاتية: مذهبية وطائفية وحزبية ضيقة، وكلّ حزب بما لديهم فرحون.

وقد اقتضت طبيعة البحث أنْ يُسَّم على تمهيد نظرية ومبحثين، تناولنا في التمهيد منطق النقد الفلسفي، أما المبحثان فَهُما:

المبحث الأول: نقد تدوين الشعر الفصيح والسنّة النبوية، باستعمال مقاييس تحقيق القرآن.

المبحث الثاني: نقد دين الآباء المفروض عل الأبناء.

راجين من الله تعالى أن يُعيننا على خدمة الفكر العربي الإسلامي باستخراج كنوز المعرفة من النصوص التي قامت عليها حضارتنا عندما كُنّا نهتدي بها، وإنْ لم تكن معروفة بالمصطلحات التقنية التي تجعلها بمتناول الأفهام بلغة دقيقة قليلة وواضحة. والله ولي النعمة والتوفيق.

التمهيد: منطق النقد الفلسفي:

منطق النقد الفلسفي قول يحمل حقيقة الفصل بين متجادلَينِ يبدو أنّ كليهما على حقّ، بإصدار حكم نهائي: (إما حق، أو باطل) ولا ثالث بينهما، اعتمادا على مقياس قلبي عملي أخلاقي يدين بالولاء لوحدة القيم العليا: (الحق، والخير، والجمال).

وبهذا يمكن نقد المعرفة الإنسانية بإصدار حُكم نهائي: (حقّ× باطل) ولا ثالث بينهما، اعتمادا على مقياس أخلاقي عملي هو مطابقة فَهم العقل المجرد لنتائج قياسه وحدوسه من جهة، مع فَهم الواقع التجريبي المُكرر أربع مرات بحسب قوله تعالى على لسان إبراهيم (ع): ﴿أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ...﴾، من جهة أخرى، لقطع الجدل العقيم بين العقليين الذين يدّعون يقينية معرفتهم المطلقة (الدوغمائية)، والتجريبيين الذين يجدون أنّ الواقع الحسيّ التجريبي يُخالف ادعاء اليقين المطلق، ويُعجبون بمشاكسة قوانين العقل المجرد، التي تردّ التنوّع والاختلاف إلى وحدة عقلية مجردة تمثل الحقيقة الكلية التي تميّز الإنسان من الحيوان. والجدل العقيم يدلّ على الجهل بحسب المقولة المنسوبة للإمام علي بن أبي طالب: ((العلم نقطة كثّرها الجاهلون)).

إنّ الحُكم على صحة المعرفة العقلية المجردة اعتمادا على مقياس مطابقتها للواقع التجريبي، هو نقد فلسفي أخلاقي قلبي في جوهره؛ لأنّه يردّ على رياضيات العقل المجرد وحدوس العقل المجرد وحدها بأنّها تمثّل عِلما لا ينتفع به ما لم يُطابق الواقع التجريبي، وما لا نفعَ فيه لا خيرَ فيه أيضًا، وما لا خيرَ فيه لا يمكن أنْ نصدر عليه حُكما أخلاقيا بأنّه: (حق، أو صح، أو يقين).

وبهذا يعدّ النقد الفلسفي من دون مقياس عبثا، أو مجرد حدوس ظنية غير علمية أو انفعالات ذاتية، أو أهواء ليس لها من أساس عقلي واحد متّفق عليه، تؤدي في كثير من الأحيان إلى عراك ومهاترات سخيفة، أو على الأقلّ تؤدي إلى جدل عقيم يدلّ على الجهل، لذلك قيل إنّ تقويم شيء ما، لا يمكن أنْ يكون صحيحا إلا بالرجوع إلى شيء آخر غيره، والشيء الأول هو المادة المراد تقويمها، أي (إعطاؤها قيمة وثمن)، وأما الشيء الآخر فهو المقياس المستعمل كأداة للتقويم، ما يجعل منطق النقد منطقا عمليا طرفاه: (مشكلة × حلّ) يسبقان مرحلة التقويم العقلي النهائي بمقياسه الثنائي الكيفية : (حق × باطل ولا ثالث بينهما).

ولمّا كانت كلّ الأشياء والأدوات تخضع لمبدأ الصيرورة والتحوّل من حال إلى أخرى عبر مرور الزمن، فإنّ المقاييس لابدّ أنْ تخضع لمبدأ النقد الفلسفي لنعرف حدود ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لأداء وظيفة المقياس؛ لتزداد مقاييسنا صقلا يوما بعد يوم، وإلا وقعنا بخطأ تحجّر المقاييس التي تُحصِّن نفسها بهالة من قداسة اليقين المطلق أو (الدوغمائية) التي تُمثِّل طفولة العقل، والتي يجب القضاء عليها بالنقد الذي لا ينبغي أن يتوقّف حتى ينتهي منطقه الجدلي إلى نقطة نحكم بصحتها اعتمادا على مبدأ (الوضوح) الذي يُرينا عقلانية الموقف النفسي الذي ندافع عنه، وضوحاً يقرّه كلّ كائن عاقل في كلّ زمان ومكان، وهو ما يُطلق عليه بـ(إجماع العقلاء) الذين قد يجمعون على مقياس خاطئ لمدة طويلة عن طريق تقليد العلماء المعاصرين للعلماء القدماء وتقديسهم، فيستنسخ اللاحق منهم ما قاله السابق من دون نقد أو تمحيص بما يُسبغ على أحكام القدماء معاني سيميائية مضافة من الخارج لا تُمثِّل طبيعة الأشياء، كما نسبغ قيمة على ملعقة من الطين كانت تستعمل للأكل قبل ستة آلاف سنة، أو نسبغ قيمة عظيمة على عَظْمِ ديناصور منخور، لا تقدَّر بثمن حين نضعهما في المُتحف.

فالنقد الفلسفي . إذن . لابدّ له من مقياس قيمي تتدرج قيمته ابتداءً من النفع المادي الذاتي، الذي يُعرف بالمقياس الذي يُشركنا مع أصلنا الحيواني وهو: (لذة= نافع× ألم =ضار) في الدنيا، وهو يمثّل من يعيش على نسخ المؤلفات غير المُحقَّقة من دون منهج، ثم تتجاوز القيم إلى القيم المعنوية العليا التي يُصطلح عليها اسم: (الخير الأسمى المجرد من المادة) المنفصم عن الواقع المحسوس، أي المؤجل نفعها إلى يوم القيامة بوصفه نفعا نظريا ثقافيا، وحقيقته تُعرف بتوحيد الأمة بدلا من شرذمتها، باعتماد نوعين من المقاييس يقللان من سطوة الهوى:

أولهما: الخير الأقلّ سمّوا: وهو تأجيل النفع من الحياة الدنيا إلى الحياة الأخرى، وهو دين العبيد بدافع الخوف من النار، ودين التجّار بدافع الطمع بلذّات الآخرة.

ثانيهما: الخير الأكثر سمّوا: وهو دين التحرر من عبودية (اللذة والألم الأخرويين)؛ لذلك يتجاوز الخير الأقلّ سمّوا الذاتيين، وصولا إلى رضوان الله وشكره في كلّ حال.

وقد ميّز علي بن أبي طالب بين الخيرين، بقوله: ((إِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ وإِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وإِنَّ قَوْماً عَبَدُوا اللَّهَ شُكْراً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الأَحْرَارِ)).

فالخير الأخروي الأقلّ سمّوا يُمثل درجة النجاح (صح أو حق) بكمية 66%، مقابل درجة الفشل بكمية 33% فما دون، وهي(خطأ أو باطل) كقيمة للخير الدنيوي، ولكنّهما يشتركان بمبدأ الذاتية الحيواني: (لذّة × ألمّ). وكلاهما يفترق عن الخير الأخروي الأكثر سمّوا؛ لأنّه يمثل فارقا نوعيا لتجاوزه مبدأ (اللذة) إلى مبدأ رضا الله، ودرجته هي درجة الامتياز (99%)، وهي درجة الأحرار غير الباحثين عن لذّة التمتع بحور العِين، ولذة السكر بأنهار من الخمر واللبن، أو الخوف من العقاب.

بهذه الطريقة يصبح النقد الفلسفي موضوعيا ودقيقا نعرف بوساطته النسبة المئوية لدرجة النجاح البسيطة، ودرجة الامتياز العليا، بدلا من استعمال مقياس العقل المجرد الثنائي الكيفية مباشرة: (خير× شرّ ولا ثالث بينهما)، الذي يجعلنا نحكم على الأعمال بعنصر الحدس وهو عنصر غامض ظنّي، يوهمنا بأنّنا حين نعمل الأعمال البسيطة نفوز بما فاز به الرسول (ص) وكبار الصالحين، ونشبّه أنفسنا باطلا بهم.

وعلى هذا الأساس سنطبق النقد الفلسفي على الموضوعات الآتية:

المبحث الأول: نقد تدوين الشعر الفصيح والسنّة النبوية، باستعمال مقاييس تحقيق القرآن:

لقد كان للعرب منطق للنقد الفلسفي، وهي قواعد لنظرية النقد، ظهرت إبّان نهضتهم العلمية نهاية القرن الثاني الهجري وبداية الثالث، إذ كان النقد فطريا في البدء ثم تبلور بصياغة منطقية تظهر في نقد أخطاء جمع اللغة والشعر العربي الفصيح من دون استعمال مقياس قيمي يجمع الحقيقة بما يؤيدها من قيم: (الخير والجمال)، وذلك قول ابن سلاّم الجمحي (ت231هـ): ((وفي الشعر موضوع مفتعل كثيرٌ لا خيرَ فيه، ولا حجةٌ في عربية، ولا أدبٌ يستفاد، ولا معنى يُستخرج، ولا مَثَلٌ يُضرب، ولا مديحٌ رائعٌ، ولا هجاءٌ مقذعٌ، ولا فخرٌ مُعجبٌ، ولا نسيبٌ مستظرفٌ. وقد تداوله قومٌ من كِتاب إلى كِتاب، لم يأخذوه عن أهل البادية، ولم يعرضوه على العلماء. وليس لأحد إذا أجمع أهل العلم والرؤية الصحيحة على إبطال شيء منه أنْ يُقبل من صحيفة، ولا يُروى عن صُحُفي)).

نلحظ تركيز ابن سلاّم في المقياس الأخلاقي الذي يُمثِّل دِينَ القلب الموحِّد للقيم العليا الثلاث: (الحق، والخير، والجمال)، مقابل أضداد تلك القيم وهي: (الباطل، والشر، والقبيح)، التي تظهر في الجدول الآتي كأحكام قيمة أُطلِقتْ على الشعر المزيّف:

باطل	مصنوع مفتعل= باطل، موضوع= مزيّف لا يُمثِّل الحقيقة.
شرّ	فائدة نفعية محدودة: لا حجة في عربية، ولا مَثَل يُضرب.
	فائدة شاملة: لا خير فيه، ولا أدب يُستفاد، ولا معنى يُستخرج.
قبيح	لا مديح رائع، ولا هجاء مقذع، ولا فخر مُعجب، ولا نسيب مستظرف.

تُمثِّل مجموع القيم الإنسانية دينَ القلب الإنساني، لأنّه يدين له بالولاء، وهي ثلاث قيم عملية أخلاقية، أولاها: (الحق، أو الحقيقة) وعكسها (الباطل المزيف أو الخطأ)، وثانيها: الخير: وينقسم على خير نفعي محدود في الدنيا، ويتسع نطاقه إلى النفع الأخروي المؤجل، وثالثها: الجَمَال الذي ينظِّم الأشياء بتقنيات يبتهج لها قلب الإنسان، تظهر في: (فن الموسيقا، والرسم، والنحت، والرقص، والشعر الغنائي، والقصص، والفن المسرحي أو التمثيل).

وقد نقد ابن سلام مقياس تدوين الأدب الفصيح وحَكم بزيفه أو بطلانه، إذا لم يُعرَض على مقياس ذي شطرين:

أولهما: الأخذ عن أهل البادية بالرواية الشفهية مباشرة من الشاعر أو الراوية الخاص بالشاعر كوكيل عنه، اعتمادا على الذاكرة التي تحفظ النافع الخيّر والجميل والحقيقي.

ثانيهما: إجماع أهل العلم والرواية الصحيحة على تصديق المروي.

وإذا خالف المُدوَّن هذين الشرطين فهو (باطل) وإنْ دَوَّنَهُ الورّاقون الذين يعملون بنسخ الكتب وبيعها من دون رقابة الذاكرة الفطرية، ورقابة أهل الخبرة من العلماء.

تنطبق هذه الشروط القياسية على تدوين القرآن الكريم كما يأتي:

أولا: السماع المباشر من متلقي الوحي (ص).

ثانيا: التدوين في عهد النبي (ص) ورقابة الصحابة المؤتمنين على الوحي.

ثالثا: تحقيق القرآن في عهد الخليفة عثمان عندما ظهرت خلافات في القراءات بمطابقة المخطوطات المختلفة مع النسخة (الأم)، التي كان العرب يُسَمُّونها النسخة (الإمام) مع شهادة حَفَظَةِ القرآن على التحقيق، ثمّ إحراق ما دون النسخة المحققة على النسخة الإمام المشهود عليها من الحفّاظ بعد التحقق خشية الفتنة في هذه المسألة الخطيرة، والفتنة أشد من القتل بحسب قوله تعالى: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ الْقَتْلِ﴾، وتعني الفتنة غياب ملكة الحُكم الصحيح على الأشياء، بسبب غياب مقياس القيم الصحيح.

لقد احتفظ المسلمون بالنسخة (الأم/ الإمام) من القرآن الكريم من عهد النبي (ص) ثم اقتناها الخليفة أبو بكر من بعده، قال الزركشي (ت794هـ): ((ولم تفارق الصدِّيق في حياته، ولا عُمر أيامه، ثم كانت عند حفصة لا تُمكِّن منها. ولمّا اُحتيجَ إلى جمع الناس على قراءة واحدة، وقع الاختيار عليها في أيام عثمان... إنّما حمل عثمان الناس على القراءة بوجه واحد على اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار مما خشيَ الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات))، فضلا عن تضمّن بعض المصاحف الشخصية للنقص أو الزيادة في آيات وسور أيضًا، إذ أجمع أهل التحقيق على أنّ عدد سور القرآن (114) سورة، لكن ((في مصحف ابن مسعود مائة واثنتا عشرة سورة؛ لأنّه لم يكتب المعوذتين، وفي مصحف أُبَيّ ست عشرة [116]؛ لأنّه كتب في آخره سورتي الحَفْد، والخُلع))، كذلك زاد ابن مسعود آية البسملة قبل سورة براءة، وزاد آخرون بعض التفسيرات التي سُئِلَ النبي (ص) عنها، كالتفسيرات التي تُخصص العام، منها ما ورد في نظرية الناسخ والمنسوخ القديمة المُثيرة للجدل في نوع من المنسوخ المزعوم: وهو :(ما نسخ تلاوته وبقي حُكمه، فيُعمل به إذا تلقته الأمّة بالقبول)، وهي روايات آحاد مرفوضة بالإجماع، نحو رواية: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالا من الله)، قال الخليفة عمر: ((لولا أنْ يقولَ الناسُ: زاد عمر في كتاب الله لكتبتها بيدي))، وكذلك ما رُوي عن أمّ المؤمنين عائشة في تحديد عدد الرضعات التي تجعل الراضع في حُكم الأخ فيُحرّم الزواج منه، وذلك قولها: ((كان فيما أُنزلَ: عشر رضعات

معلومات، فنسخنَ بخمسٍ معلومات، فتوفي رسول الله (ص) وهُنّ مما يُقرأ من القرآن، رواه الشيخان)).

وذكر الزركشي أنّ رواية الخليفة عُمَر رُويت في صحيح البخاري، وذكر محقق كتاب الزركشي(البرهان) في هامش تحقيقه أنّ ابن حبّان رواها في صحيحه عن أُبَيّ بن كعب، وروى الزركشي ما يشبه الإيضاح لبعض الآيات من صحيح مسلم، وسنن الترمذي، ومسند أحمد، وسنن الدارمي وغيرها من كتب الحديث والتفسير.

المهم أنّنا لحظنا أخلاقيات تحقيق القرآن الكريم التي تمثِّل مقاييس عالمية للتحقيق التي تجعل النسخة (الإمام/ الأم) الأقدم، أصلا وتشير إلى ما زاد أو نقص في النسخ الباقية في هامش التحقيق، وهو ما يقطع الشكّ باليقين العلمي، ويسدّ أفواه من يتّبع منهجا بسيطا سَمّي بـ (علم الرجال، أو علم الجرح والتعديل أو علم الرواية) المتّبَع في تحقيق التاريخ والسنّة النبوية، التي ترجع مدونتاهما إلى ذاكرة العصر العباسي، الذي ((ليس فيه مُؤلَّف مكتوب في عهد الأمويين، وكأنّ الزمان الذي تنكَّر للأمويين وقضى على حكومتهم في الشرق، أراد أنْ يقضي على كلّ ما أُلِفَ في ذلك العهد وصُنِّفَ، حتى ولو كان في أمور أخرى لا تتصل ببني أمية، فأزاله من عالم الوجود جملة وتفصيلا))، فلم يبقَ إلا الذاكرة، التي لا تعي الأخبار ولا تحافظ عليها أمدًا طويلا؛ لذلك يكون هناك موقفان في الحُكم على تدوين السنّة النبوية:

أولهما: القول بأنّ المعاصرين لأحداث السنّة النبوية من النبي (ص) نفسه والصحابة والتابعين، وما وليهم، لم يهتموا بها؛ لأنّها ((في نظرهم أمور اعتيادية، ولم يكن يأتي على بالهم أنّ شأنًا سيكون لها؛ لهذا لم يعنوا بها))، وبهذا نتهمهم بالتقصير؛ لأنّ عدم التدوين أتاح الفرصة لبعض الأفراد والفئات أنْ تضع أحاديث تخدم بها فكرة أجنبية أو مذهبا سياسيا أو يبغون من ورائها فسادا في الدين وتنسبه إلى الرسول (ص)، ومن هؤلاء مثلا (عبد الكريم بن أبي العوجاء) المتهم بالزندقة الذي اعترف ((عندما أُخِذَ لتضرب عنقه جزاء تزييفه بأنّه وضع أربعة آلاف حديث حلل فيها ما شاء، وحرّم فيها ما شاء)).

ثانيهما: القول بتعمد هؤلاء على ترك السنّة من دون تدوين؛ لتركيزهم في المُهم والكلّي الذي تحوّل إلى سلوك ثقافي، نحو: كيفية العبادات: الصلاة، والصوم ومراسيم الحج، فضلا عن المعاملات، التي

تنصّ عليها نصوص قرآنية صريحة غير قابلة للبس، وتركوا تدوين ما سوى ذلك من الجزئيات التاريخية الآيلة للصيرورة، لمهبّ النسخ أو النسيان، كيلا ينافس القرآن أي متلوٍّ غيره، وإنْ كان المتلوّ يُمثِّل مقام النبي (ص)؛ لأنّ مقام النبي في الجزئيات التاريخية لا ينبغي له منافسة مقام الله والسنّة الشارحة لنصوص القرآن. يؤيد هذا الموقف شكوى النبي (ص) نفسه إلى ربّه بهجر قومه للقرآن، وهو الكتاب الذي خُتمت به علاقة الأرض بالسماء: ﴿ ﴾.

وقد نبّه فريق من كبار الصحابة على أهمية هذا الموقف، منهم الإمام علي بن أبي طالب الذي أصابه الذهول عندما أخبره أحد أصحابه بأنّ ((الناس أقبلت على هذه الأحاديث وتركوا كتابَ اللهِ، قال: وقد فعلوها؟! قال: نعم، قال: أما إنّي سمعتُ رسولَ الله (ص) يقول: "ستكون فتنة". قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال:"كتابُ الله فيه نبأ من كان قبلكم، وخبرُ ما بعدَكم، وحكم ما بينكم، وهو الفَصْلُ ليس بالهَزْلِ، من تركه من جبّار قَصَمَهُ الله، ومن أرادَ الهُدى في غيرِه أضلّه الله، هو حبلُ اللهِ المتين، وهو الذكر الحكيم، والصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ عنه العقول، ولا تلتبس به الألسن، ولا تنقضي عجائبُه، ولا يُعلم علمٌ مثلُه، هو الذي لمّا سمعته الجنّ، قالوا: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآناً عَجَباً* يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ﴾، مَنْ قال به صدق، ومَنْ زالَ عنه عدا، ومَنْ عمِل به أُجِر، ومَنْ تمسّكَ به هُديَ إلى صراطٍ مستقيم"))..

وفي الحالين كان كلّ ما وصل إلينا عن أيام الرسالة كُتبَ أيام العباسيين، أمّا ما سبق العصر العباسي فقد اعتمد على الرواية التي حُققت . في الأعم الأغلب . على وفق منهج (علم الرجال) الذي يتحرّى عن صدق ناقل الحديث، والتحرّي في سلسلة الإسناد زمانيا (تاريخيا)، ومكانيا (جغرافيا) لضمان تماسك قناة الاتصال المسماة بـ(العنعنة) مَهْمَا كان طول تلك القناة، التي كلّما طالت كَثُرَ زيفها، ويعرف ذلك بالنتائج التي تقلب الحقّ باطلا أحيانا، وتمسّ تحقيق القرآن بالصميم ويُثير جدلا عقيما، يدلّ على الجهل بحسب المقولة المنسوبة للإمام علي: ((العلم نقطة كثّرها الجاهلون))، ومما ولدّ جدلا عقيما قول بعضهم: ((حدثنا إبراهيم بن بشار، حدثنا سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن عبيد، عن زيد بن ثابت، قال، قُبض النبي (ص) ولم يكنِ القرآن جُمِع في شيء))..

ومثل هذه الأحاديث التي يتناقلها البشر جيلا عن جيل شفاهيا تتخللها العاطفة التي تبعدها عن منطق العلم ومقاييسه العقلية، وتركز في الحفظ البعيد عن المناقشة النقدية، وهو ما نلحظه في كتب التفسير التي تفسر حوادث التاريخ بالغيبيات والقصص الملفقة التي يسميها العلماء بـ(الإسرائيليات)، التي لا تربط الحوادث بأسبابها العلمية القريبة بما يُلائم روح الإسلام وأحكام القرآن وأخلاق الرسول(ص) ومَن دان بعقيدة تحرير بني البشر جميعا من عبودية بعضهم لبعض وجعلهم جميعا عبيدا لإله واحد، وأَمَرَهُم أنْ يتحرروا من عبودية الفكر الخرافي والأسطوري، وهيمنة ما يمليه الآباء على الأبناء، وهنا بدأت الحاجة إلى تدوين السنّة الصحيحة لتواجه السنّة المزيفة أو المنحولة التي صارت ظاهرة سُميت بـ(ظاهرة وضع الحديث)، التي صدرت من طرفين: أولهما: أعداء الإسلام، وثانيهما: من توهم أنّهم يحببون الناس بالدين فأضافوا للسنّة ما ليس منها.

لقد فتح تدوين السنّة من دون منهج علمي الباب واسعا للخلافات والجدل العقيم الذي يظهر في كثرة الأقوال: (قال، وقال، والتي تُختتم بـ"قِيل" بصيغة المبني المجهول)، وما يليها من براهين سفسطية تسوّغ الأخطاء والأوهام، وتثبت صحّة المزيّف إذا آمنّا به مسبقا، بطريقة (الجدل المتعالي) الذي عرّفه بعضهم بأنّه: ((فن سوفسطائي يهدف إلى إضفاء مظهر الحقيقة على جهلنا، بل وعلى أوهامنا المتعمدة))، نحو تسويغ ابن الحاجب (ت646هـ) لِمَا رفضه الصحابة من الزيادة في القرآن بعد تحقيقه، وذلك حين سُئلَ ما الفائدة في ذكر (الشيخ والشيخة)، وهلاّ قال: المُحصن والمحصنة؟!، فقال: ((من البديع في المبالغة، وهو أنْ يُعبَّر عن الجنس في باب الذم بالأنقص فالأنقص، وفي باب المديح بالأكثر والأعلى... كما جاء في الحديث: "لعنَ اللهُ السارق يسرق البيضة فتقطع يده"، وقد عُلِمَ أنّه لا تُقطع في البيضة [يقصد بيضة الدجاجة]، وتأويل من أوّله ببيضة الحرب تأباه الفصاحة))، والتكلّف المسمّى بالسفسطة في علم البرهان واضح هنا، إذ خلط ابن الحاجب ـ متعمدّا ـ الأسلوب العلمي الذي تُكتب به الأحكام التشريعية والقوانين، بالأسلوب الأدبي المُخصص للتعبير الانفعالي الذاتي غير المخصص للتعبير الدقيق.

ولهذا السبب فإنّنا إذا أردنا تحقيق السنّة النبوية علينا وضعها تحت محكّ الأسئلة النقدية الآتية: لماذا لم تُدَّون السنّة من فم النبي (ص)، ولماذا لم يَعْمَلْ على تدوينها بعض الصحابة المعترف بورعهم وعلمهم ونباهتهم وشعورهم بأهمية تدوين أحوالهم التي يفيد تدوينها شؤون (الدنيا والدين) لهم ولِمَن

يأتي مِن بعدهم؟، أمَا كان من الممكن تخصيص النبي أو غيره من الصحابة والخلفاء بعضا من الكتّاب لكتابة السنّة خاصة؟ أم أنّ المسلمين لمدة قرنين كانت تنقصهم وسائل الكتابة من الجلود وألواح الخشب ونحوها حتى بعد كثرة مواردهم بعد الفتوحات؟، وهل أنّ هؤلاء كانوا مخطئين في تركهم تدوين السنّة، أم تركوها متعمّدِين؛ لأنّ المُهم فيها هو ما تحوّل إلى سلوك ثقافي من السلوكيات الجوهرية التي تميزهم من سواهم، والتي يمكن تسميتها بـ(كليات السنّة)؟، التي هي المصدر الثاني للعقيدة الإسلامية بعد القرآن، إذ تُمثِّل الجانب التطبيقي للعقيدة والشريعة. وما وراء هذه الكليات إنّما هي جزئيات تاريخية ضُمّت خطأً للسنّة بسبب وجود خطأ في تعريفها إذ عُرِّفت بتعريف انفعالي بأنّها: كلّ ((ما صدر عن النبي (ص) غير القرآن من قولٍ ويسمّى الحديث، أو فعل أو تقرير))، ما أدخل كلّ الجزئيات التاريخية التي تخصّ زمانا ومكانا معينين، فضلا عن العبادات الخاصة به التي نهى عن اتّباعها.

وبهذا يكون النسخ والنسيان أوْلى ببعض السنّة، نحو ما نسخه الصحابة بعد مدة قصيرة، إذ نهى النبي (ص) عن التبوّل باتجاه القبلة، لكن ابن عمر لم يلتزم بهذا النهي، بعد زوال أسباب النهي، ويظهر ذلك في ردّه على من قال له: ((يا أبا عبد الرحمن أليس نُهيَ عن هذا؟! قال: إنّما نُهيَ عن ذلك في الفضاء، فإذا كان بينكَ وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس)).

وحين ذُكِّر الإمام علي بأمر النبي (ص) لصحابته بأنْ يُخضِّبوا شيبهم ولا يتشبهوا باليهود، قال: ((إنّما قال (ص) ذلك والدين قُلٌّ، فأمّا الآنَ وقد اتسع نطاقه، وضرب بجرانه، فامرؤ وما اختار)).

لقد أجاب العلماء التقليديون عن بعض هذه الأسئلة بأنّ السنّة تُرك تدوينها خشية أنْ تختلط بالقرآن، وقد فُهِمَ الخلط بأنّه خلط في الأوراق والأساليب التي يمكن تلافيها بيُسْرٍ بفصل الجلود التي يُدَّون عليها القرآن عن غيره، وعنونة كلّ نص باسم منشئه، نحو: (كتاب الله، وكتاب رسوله)، أو (قرآن، سنّة أو حديث)، كما نعنون دفاترنا اليوم بأسماء المواد التي ندونها فيها الموضوعات المختلفة، ونعنون الدفاتر الامتحانية بأسماء الطلبة وبالترقيم السري ولا يختلط أيّ منها بآخر، ما يجعل معنى الخلط له معنى آخر، هو المعنى النفسي الذي يرفع السنّة المدونة إلى مستوى القرآن بتقديسهما جميعا من دون تمييز، بوصفهما وحيًا، والسؤال هنا هل كلّ السنّة موحاة من الله؟ الجواب كلا، فالسنّة الوحي

تُمثِّل: الكلّي منها الذي تحوّل إلى سلوك، وهناك الجزئي التاريخي الذي أُهمل؛ لأنّه محدود بزمان ومكان معينين.

فالتدوين لكلّ جزئيّ وعابر ولكلّ شيء غير مُهم مما لم يتحوّل إلى نشاط ثقافي، كذاكرة الحفظ المتحجرة التي تُلغي التشكيل التاريخي للإنسان، فالذاكرة . إذن . لا تعني موهبة عقلية عامة أو مقدرة على الحفظ لأي شيء ولكلّ شيء، وإنّما تعني (حفظ أو تذكُّر المُهم، ونسيان غير المُهم) في حياة الإنسان، وبهذا المعنى يُصبح التذكُّر جزئا أساسيا من الوجود التاريخي المتناهي المتغيّر للإنسان، ما يجعل (النسيان) لا يعني مجرد غياب وفقدان لأشياء مأسوف عليها، وإنّما النسيان هو شرط حياة العقل الذي يوفر للعقل ((إمكانية التجدد الشامل، والقدرة على رؤية كلّ شيء بعيون جديدة، ولذلك ينصهر ما هو مألوف أبدا مع الجديد في وحدة متعددة المستويات)).

وهذا ما يجعل تدوين القرآن الكريم وحده قرارا مهمّا لحفظ الصورة الأولى التي نطق بها جبرائيل عن الله إلى محمد، ومن محمد إلى كتّاب الوحي، أما تحقيق القرآن في عهد الخليفة عثمان فهو قرار مُهم أيضًا، لتنقية الصورة الأولى للقرآن من الزوائد التفسيرية أو الفَهم التداولي المسموح به في القراءات، التي تُصبح نوعا من العبث من دون وجود المقياس الأصلي الذي نميز بوساطته حقيقة القرآن التي تثري المعنى، من القراءة المزيفة التي تقلب الحقّ باطلا؛ ولهذا لم يتصدَّ النبي (ص) ولا الصحابة الذين شهد لهم النبي بالذكاء وحسن السيرة، لتفسير القرآن إلا في حدود الإجابة على أسئلة من سألوهم من دون تدوين؛ لأنّ تفسير النبي وجيل الصحابة ومن وليهم سيكون قرآنا مقدسا ثانيا، يسدّ باب تجديد فَهم هذا النص الرمزي الذي لا ينضب معين معانيه السيميائية لكلّ عصر من العصور.

فالسنّة الحقّة هي التي تحوّلت إلى ثقافة عملية، والثقافة الحقّة هي التي تؤكد العناية بالمعرفة النظرية المنفصلة عنّا بموضوعيتها المستقلة عن منافعنا المباشرة فلا تفسدها أي مصالح أنانية، وتظهر في الإسلام في ثلاث نقاط تُمثِّل منطق الدين الحقّ وهي:

. الإيمان بالله.

. الإيمان باليوم الآخر.

. العمل الصالح الذي يرضي الله.

وهذه النقاط تعيدنا إلى عالم القرآن الكلّي، الرافض لتشرذم الأديان العليا الثلاث التي مصدرها واحد وهي: ديانة موسى وعيسى ومحمد فضلا عن الصابئة، وذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾، ما يحيلنا فكرة إرجاع التنوّع والاختلاف إلى وحدة عقلية أكّدها القرآن، بتأكيد ثقافة نظرية تُمثِّل عالم التفكّر والتدبّر فيما وراء عالم الحسّ الدنيوي من دون الانسحاب من العالم الدنيوي كليا؛ لأنّ الإسلام دين إيجابي يرفض الزهد لذاته، إلا إذا كان عمليا نواسي به الفقراء.

وعلى هذا الأساس يكون الترابط بين القرآن والسنّة كالترابط بين النظرية وتطبيقاتها الكلية، بمعنى أنّ النبي (ص) لا يستطيع أن يضع سُنّة من دون وجود القرآن، فالسنّة لا يمكن أن تكون متممة إلا إذا افترضنا وجود نقص في القرآن، وهذا محال. وتأكيد النبي (ص) على تلازم القرآن والسنة تارة، والقرآن والعترة تارة أخرى، يشير كلاهما إلى نظرية التطبيق، وإلى المطبقين المنفذين الذين ليس هم بالضرورة من أهل البيت بمعنى النسب القَبَلي أو القومي، وإنّما هُم أهل بيت النبوة بالنسب الديني، لقول رسول الله (ص): ((سلمان مِنّا آل البيت))، نظرا لعالمية الإسلام المبنيّ على أخوة بني البشر لانتمائهم لأبٍ واحد وأمّ واحدة، لقول رسول الله (ص): ((كلّكم لآدم وآدم من تراب))، وهذا الحديث يُمثِّل جوهر السنّة، فهو نظرية التطبيق لنظرية القرآن، في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

وصيغة التفضيل المطلقة (أتقى + كم) التي ينال عليها الإنسان أعلى كرامة عند الله هي نظرية الله وهي نظرية الأخوة في النسب البعيد لآدم وحواء، والتي يعضدها الدين الواحد بنظريته نيل الأجر النظري المؤجل إلى الآخرة، على تطبيق الأخوة في الدنيا، فالسنّة نظرية التطبيق للقرآن لها كليّاتها التي يجب أن تُفهم بأنّها ارتقاء معنوي عن المحسوس والزائل العرضي إلى التماس مع كليّات القرآن التي تُمثِّل سقفا صوريا أو نظريا للعقل المجرد يتدرج إليه المسلم باتّباع السنّة بوصفها منهجا لتطبيق القرآن بقدر الاستطاعة على وفق المقياس المئوي بحيث تُمنح درجة النجاح لمن نال تقدير مقبول وهي 50-59% وصولا إلى درجة الامتياز من 90-99%.

وهذا يعني وجود خطأ في تعريف السنّة، يُعرف من النتائج التي أدخلت علماء المسلمين في جدل عقيم مازال محتدما حتى الآن فرّق شمل الأمة الواحدة، وقد تحوّل إلى صراع دموي عنيف تضمّن الإساءة إلى النص القرآني وإلى النبي (ص) وإلى الصحابة جميعا، فضلا عن الإساءة إلى الدين الإسلامي نفسه، وقد أهدر هذا الخطأ جهودا كبيرة إذ ألّف العلماء فيه آلاف المؤلفات والشروح المطولة، وقد أُعيدَ تحقيقها ومُنحت لمن حققها شهادات الماجستير والدكتوراه، ثم طُبعت تحت لافتة (إحياء التراث العربي الإسلامي) لمن أراد له النبي (ص) وأصحابه أنْ يموت أو يُنسى؛ لأنّه محدود بزمان ومكان معينين، ويقف حجر عثرة بوجه كلّ تجديد، ويجعلنا قوما نعيش دائما في قمقم الماضي ولا ننظر إلى المستقبل.

ومن هنا تأتي خطورة التدوين من دون مقاييس، إذ يصبح التدوين سيفا ذا حدّين:

أولهما: إيجابي: يُعين ذاكرة الإنسان على حفظ التراث المُهم من النسيان.

وثانيهما: سلبي: يُكره الذاكرة على عدم نسيان الجزئيات التاريخية العابرة غير المُهمة، التي تمثّل عصرها فحسب، لكن عصر التدوين دوّن جزئيات التاريخ والسيرة النبوية والحديث، وقد تسلل إلى التدوين المزيف والمنحول والأكاذيب أيضًا، لضعف حركة النقد الفلسفي، التي تحتاج إلى مقاييس تُصقلُ يوما بعد يوم لتجتث المزيّف من جذوره.

ويظهر ضعف النقد الفلسفي في الاطمئنان للسند الذي يرجع إلى مسلمي اليهود، ومنهم: (مقاتل بن سليمان، ومحمد بن إسحاق، ووهب بن منبه، وكعب الأحبار)، فضلا عمّن لم يتطابق إيمانه القلبي مع لسانه، إلا من شذرات نقدية منها قول الإمام مالك (ت179هـ) الذي نقد ابن إسحاق (ت151هـ) صاحب السيرة النبوية بقوله: ((هذا دجال من الدجاجلة، يروي عن اليهود))، ونقده ابن سلام في رواية الشعر بأنّه ((ممن أفسد الشعر، وهجّنه، وحمل كلّ غثاءٍ منه... وكان يعتذر منها ويقول: "لا علمَ لي بالشعرِ، أُوتينا به، فأحمله". ولم يكن له ذلك عذرا)).

ولم يتسع هذا النقد لاتخاذ موقف حاسم من الإسرائيليات التي ملأت مصادر التفسير، والتي سوّغ الاعتماد عليها وصول سندها إلى ابن عباس(ت68هـ)، وهذا الربط يجب أن يكون موضع تساؤل

خاص، هل كان ابن عباس من القارئين للعبرانية وللسريانية ولكتب اليهود والنصارى؟! ((والغريب أنّنا نجد في معظم الأحيان أنّ رواة هذا القصص الذين ذكروا أنّهم سمعوه من فم ابن عباس، وأنّهم أخذوه منه، هم من مسلمة اليهود، فهل يُعقل أخذ هؤلاء قصصهم من ابن عباس؟! إنّ المعقول أنْ يكون العكس هو الصحيح)).

هكذا يصبح علم الرواية القديم والمُعتمد إلى يومنا هذا غير مجدّ وحده في تحقيق التراث المنقول بالعنعنة، وعليه إذا جعلنا جَمْعَ المتأخرين للسنّة عملا صحيحا أو مفيدا، فعلينا تحقيق ما دوّنوه وسمّوه سُنّة بمقياس منهج الصحابة في تحقيقهم للقرآن، ومنهجهم في الدراية التي تتصدى لكلّ ما لا يلائم روح الإسلام، كما تصدّت أمّ المؤمنين عائشة لِمَا سمعتْ من حديث الخليفة عمر وابنه عبد الله أنّ الرسول (ص) قال: (("إنّ الميتَ لَيُعذَّبُ ببكاء أهلهِ عليه"، فقالت: رحم الله عمرَ، واللهِ ما حدَّث رسول الله أنّ الله يعذِّبُ المؤمنين ببكاءِ أحد، ولكن قال:"إنّ اللهَ يزيدُ الكافر عذابا ببكاء أهلهِ عليه"، وقالت: وحسبكم القرآن: ﴿وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾))، فضلا عن نقد الأحاديث التي لا تتوافق مع ما استقرت عليه مكتشفات العلوم الحديثة، وعدّ كلّ ما يخالف ذلك إنّما هو خطاب لعقول ما قبل ألف وأربعمائة سنة لقوم الرسول (ص): ((نحن معاشر الأنبياء أمرنا أنْ نخاطب الناس على قدر عقولهم))؛ لنحصل على نسخة واحدة تركز في استعمال مقياس نقدي فلسفي عقلي يُعرف بنتائجه التي يعمّ خيرها جميع المسلمين المؤمنين بنبوّة محمد (ص)، بردّ التنوعات اللانهائية في جميع كتب جزئيات السنّة المثيرة للجدل العقيم التي ينبغي حصرها في زمان ومكان معينين، ولا نترك سلسلة العنعنة مفتوحة إلى ما لانهاية له لإنتاج عدد لا يحصى من النصوص؛ يَصعُب على العقل أنْ يردها إلى وحدة.

وتلي هذه الخطوة تجنّب تداول كلّ ما عدا كتاب السنّة الواحد؛ لأنّ المختلف إذا لم يرجع إلى أصل واحد، فهو يُمثِّل ذاتية خاصة للراوي أو للمؤلف أو للمذهب أو للطائفة أو للحزب السياسي المستفيد من اتّباع هذا المؤلف أو ذاك، والنتيجة النهائية المتوقعة من تحقيق السنّة على وفق منهج تحقيق القرآن، أنْ لا صحة لما سُمّيَ صحيحا.

المبحث الثاني: نقدُ دِينِ الآباء المفروض على الأبناء:

يُمثِّل مقياس القِدَم أحد أخطاء العقل البشري الذي يُقدِّس الشيء القديم لقِدَمِه، وقد التفت ابن قتيبة (ت276هـ) إلى خطأ استعمال مقياس القِدَم في تقويم الأشياء القديمة والحُكم عليها بأنّها أفضل من الأشياء الجديدة، وذلك قوله في تقويم الشعراء وشعرهم: ((ولا نظرتُ إلى المتقدِّم منهم بعين الجلالة لتقدّمه، وإلى المتأخر منهم بعين الاحتقار لتأخيره... فإنّي رأيتُ مِنْ علمائِنا مَنْ يستجيد الشعر السخيف لتقدّم قائله، ويضعه في متخيرة ويرذل الشعر الرصين، ولا عيبَ له عنده إلا أنَّه قيل في زمانه، أو أنّه رأى قائله)).

يُسمّى الميل النفسي للقديم بدِين الآباء، والدِين هو: ((العادة، تقول العرب: "ما زال ذلك دِيني" أي عادتي))، التي تصطرع داخلها الأضداد؛ لأنّ ((دان يدين: عزَّ وذلَّ، وأطاع وعصى، واعتاد خيرًا أو شرّاً... وأدان: اشترى بالدَّين، أو باع بالدَّين))، والدين بوصفه عادة علينا أنْ لا نقدّسه إذا كان مفرِّقا لنا؛ لأنّ الدين المُفرِّق ليس دين الله الموحِّد، الذي ترجع غاية معناه إلى سيادة القضاء، أي سيادة القانون العادل لسلطة قادرة على تنفيذ العدل، وذلك معنى قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، والديّان بمعنى القاضي، والله هو الديّان، وهي كذلك في البابلية، إذ تعني (بل . ديني Bel dini) (سيد القضاء).

وهذا المعنى يُرجع الاختلاف في الدين إلى سلطة موحِّدة، مخالفة لفَهم الآباء للدين الذي يفرِّق الأبناء، وإنْ أجمع ما يُسمَون بالعلماء على الاختلاف، الذي يدلّ على جهلهم وعدم هدايتهم إلى حقيقة الدين، التي تُزيّفها العادات المتوارثة، والتي يفرضها جيل على آخر ويلقِّنها له عن طريق اللغة؛ عادِّين تلك العادات قوانين ذهنية، لكن علينا أنْ نفهمها بأنّها غير تامة وغير مكتملة، وإنْ شهدت لها الوقائع الحسيّة التجريبية في الماضي، ما دامت لا تغطي كلّ المجالات الممكنة للنشاط المعرفي والطبيعي الخاضع لصيرورة تطور الطبيعة، كبدهية تفترض عناصر اللاتحديد والتلقائية والمصادفة، ورفض كلّ اعتقاد بجمود أو موت الأشياء والأفكار، فما نظنّ أنّه جامد أو ميّت، ليس شيئاً ميتاً في حقيقته وإنّما الميت أو الجامد هو المقياس المجمّد في أذهاننا بالعادات، التي نظنّ أنَّها الإرث الذي أعزَّ آباءنا وسوف يعزّنا إذا طأطأنا رؤوسنا له وقدسّناه، بحجة ثبوت مقاومته لعاديات الزمن.

وعلى هذا الأساس يُمثِّل نقد الدِين، نقد الفَهم المغلوط لعقول آبائنا وعواطفهم القلبية التي تشربت بمشكلاتهم الخاصة وصراعاتهم التي لها أسباب مختلفة عن أسباب ودوافع التجديد، ما يجعل

مقياس (إجماع الآباء، وأحيانا إجماع العلماء) يُمثِّل موقفا عاطفيا وتعصبا للقديم، يقف حجر عثرة بوجه أيّ تطور علمي أو فكري إلى الأمام؛ لذلك علينا نقد مقياس القِدَم بالقول إنّ القديم كانَ جديدًا في وقته، وكان مرفوضًا أيضاً فدخل في صراع مع سابقه، ثم انتصر عليه نصرًا حاسمًا بعد حين نظرا لحقّه في الوجود.

فالقديم ـ إذن ـ ليس مُقدسًا في المنطق الجدلي؛ لأنَّ التجربة والواقع يطيحان به، فلم يبقَّ شيء ثابت إلاَّ الصيرورة والتحوّل من حال إلى أخرى التي تدفع الأشياء والأفكار أيضاً للحركة الذاتية بوساطة قانون: (وحدة وصراع الأضداد)[43]. وبخلاف هذا الفَهم نميل عاطفيا إلى (القديم) في صراعه مع (الجديد) ونحكم بالقضاء على كلّ جديد بقوى خارجية مدمرة، والمشكلة أنّ هذه القوى ليست غريبة عنّا؛ لذلك نميل إليها فنسبغ عليها قيمة مشروعة ولكن يجب أنْ لا نعطيها صفة الإطلاق كيلا تتجاوز حدودها، وتدعي اليقين المطلق (الدوغمائية)، التي نقضي عليها بوساطة ممارسة نقدية مضاعفة تسمّى بـ(النقد الذاتي)[44].

يضعُنا (النقد الذاتي) بإزاء صراع يدور حول المقاييس يجعلنا نكتشف حقيقة جديدة بالحراك إلى الأمام تقاومها حركة إلى الوراء تتمثّل بتبنّي الآباء لصورية قانونية سمّاه القرآن بـ(الأسماء التي سميناها نحن وآباؤنا)، وهي صياغة قانونية تحكَّمت فيها عاداتنا نحن وآباؤنا. والعادة بحسب ما يصفها بعض المناطقة تمّثل ((قوة توجد في خلفية الوعي تحثنا على التفكير بهذه الطريقة أو تلك مثل الضفدعة التي قُطِعَ رأسُها وهي لا تزال تستدل تقريبًا بطريقة قياسية))[45]؛ لذلك نقد الله فرض أفكار الآباء والأجداد على الأبناء وتبنّي الأبناء لها بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ﴾[46] .

لقد كشف الله تعالى لنا في هذه الآية عن احتمال عدم عِلْم آبائنا وعدم هدايتهم لفكرة التطوّر والتجديد أو الحراك الذاتي إلى الأمام الذي تدمره قوى الآباء: (الخارجية/ الداخلية)، إذ تُمثّل قوتين متنافرتين: (الخارجية غريبة عنّا؛ لأنّها تُمثِّل آباءنا، وآباؤنا يختلفون عنّا، والداخلية هي القريبة؛

لأنّنا نُمثّل امتدادًا لهم فنحترمهم)؛ لذلك تُمثِّل سلطة الآباء سلطة نحبّها وننفر منا في وقت واحد، فهي التي أنجبتنا ورعتنا ولكنها تقف حجر عثرة في طريق التجديد.

فالدِين . إذن . يُمثِّل ظاهرة جدلية توحّد الناس وتفرّقهم في وقت واحد، لتُدخِلُهم في صراع دام يخرجون منه أقلّيّة متماسكة عقلياً، ربما تكون أقوى من الأكثرية المتناحرة عاطفياً؛ لأنَّ الأولى ستهتدي وتعلم أسرار وحدتها وقوتها بالتجريب، التي يهتدي إليها المفكرون حين يستخلصون كنوز الهداية والعِلْم من القرآن، لكن للأسف الشديد، فقد تُرِك هذا الكنز بيد الجهلة الذين يشقّون عصا الجماعة وحُمْلَ بعضه أفرادها على بعض باسم الدين، فضلاً عن عبث أشباه العلماء من الأكاديميين الذين أشبعوا القرآن درساً كما تُدرس قصائد التغزل بالخمر والتشبيب بالغلمان بوساطة أدوات البلاغة البالية من تشبيه واستعارة وكناية وجناس وطباق الموجودة في القرآن الكريم وفي أسخف أنواع الشعر والنثر البشري.

لقد سلَّط القرآن الكريم الضوء على منطق ردّ كثرة التنوّع للشيء الواحد الذي سمّاه بـ(آية الاختلاف في الألسن والألوان)[47] إلى وحدة تُمثّل نقطة الأصل العقلية، أو (مقياس المقاييس) الذي ينبغي أنْ لا يُنسى؛ لأنَّ نسيان هذه النقطة يجعل الجماعات المتلونة والمتنوّعة الثقافات واللغات تعيش تناحرًا حيوانيًا قاتلاً، نخسر فيه ملكة العقل المجرد من بين الملكات الإدراكية الثلاث: (العقل، والحس، والقلب)، ما يوقعنا بالفتنة وهي غياب ملكة الحُكم الصحيح على الأشياء، وبخسران العقل يُردّ الإنسانُ إلى ما يشترك به مع الحيوان (الحس= اللذة والألم، والقلب= عاطفة متقلبة أو أهواء)، فيرجع إلى ما دون الحيوان حين يستعمل المقاييس الذاتية: (لذة×ألم)، فتتقاذفه الأهواء التي يجعلها دِينا دنيويًا سخيفاً يدين به الإنسان، يقمع بوساطته من يُعنَون بالقيم العليا: (الحق، والخير، والجمال) التي ينبغي أنْ يدِين لها الإنسان بالولاء، بدلاً من إدانته إلى مبدأ (لذة×ألم) الحيواني؛ لإرجاع التشعّب القبلي إلى وحدة الدين الأرضي، وإرجاع التشّعب الطائفي والحزبي والمذهبي إلى وحدة الدين السماوي، وكلا الرجوعين ينقل الإنسان من حيز المادية إلى المثالية، وهو ما تسلط الضوء عليه آيتان تؤكدان دينين يلتقيان بنقطة إرجاع الاختلاف إلى وحدة عليا:

أولهما: الدين الأرضي: ويظهر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾[48]. والتعارف هو معرفة تجمع التنوّع القَبَلي والشعوبي (جمع شعب)، إلى أساس واحد هو خَلْقُنا من ذكر وأنثى: (آدم وحواء)، ما يجعلنا نشعر بأنّنا إخوة على الرغم من اختلافنا بالألوان واللغات أو الثقافات، وبهذا نحصل على تقويم درجة النجاح بتقدير (متوسط) التي تساوي بالمقياس المئوي 66% بدلاً من النظر إلى التشرذم الحيواني الذي يُركّز في المصالح الذاتية: (لذة×ألم) المهتدية بقلب متقلّب الأهواء يميل بالتعصب لهذا الشعب أو تلك القبيلة، التي تنال درجة فاشلة هي 33% فما دون؛ لأنَّها لم تُرجِع التنوّع إلى وحدة عقلية إنسانية أعمّ تنتهي بجعل شيخ القبيلة أو الأمير أو الملك رمزًا للولاء؛ لأنَّ هذا الرمز أخ لما دونه وأخ لمن هو في موقعه أو نظيره. ويظهر ذلك في أنظمة الحكم الملكية في الوطن العربي التي صمدت بالقياس إلى الأنظمة الانقلابية التي قتلت الملوك وانتهت إلى الفتك بمعارضيها وأُدينت بما دانت به. فالدين الأرضي إذن أقرّه الله في كتابه؛ وفَهِمَهُ الإمام علي في تصنيفه للناس بأنّهم: ((إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ وإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ))[49]، لدرء عنصر نشاط الأهواء من التسلل إلى الدِين السماوي فيتطرّف ويحتقر الدِين الأرضي، كما يحدث اليوم باتهام الأحزاب المتطرّفة للنظام القبلي وأنظمة الدول العربية الملكية بأنّها متخلّفة وعلمانية وكافرة إلى غير ذلك. صحيح أنّها لم تتطور، ولكنّها لم تقمع شعوبها في حراكها الاجتماعي، إذ قامت بإصلاحات بسيطة واستقرت إلى حدٍّ ما.

ثانيهما: الدين السماوي: ويظهر في قوله تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُون﴾[50]، وينطبق هذا الكلام الآن على تفرّق المسلمين بوصفهم أهل كتاب.

وتسلط هذه الآية الضوء على الارتقاء من الدِين الأرضي المبنيّ على تعارف بني البشر بوصفهم إخوة يرجعون جميعا لأب وأمّ واحدة، لذلك ينبغي أنْ يتعارفوا باعتماد مبدأ: (الوحدة في الاختلاف) لا أنْ يتعاركوا بسبب اختلاف ثقافاتهم ولغاتهم وألوانهم الذاتية، ومنها نرتقي بإلغاء حدود الاختلافات في الوحدة لنحصل على الوحدة المطلقة بأنْ نُدين لخالق واحد وإنْ اختلفت أشكال العبادة في الديانات المختلفة أو المذاهب المختلفة في الدين الواحد، بوصفنا مخلوقين عبيدًا نموت جميعاً نحن ورؤساؤنا وأنبياؤنا المقيدون بزمان ومكان معينين عملياً، ويبقى الله بوصفه ممثلاً

للقيم العليا المطلقة الخالدة: (الحق، والخير، والجمال). وبهذا نحصل على درجة الامتياز، وهي 99% بالمقياس المئوي.

وهنا يتضح خطأ المذاهب والطوائف والأحزاب التي تدَّعي التديّن بالدين السماوي الموحّد للبشرية جمعاء بإذابة حدود الاختلافات جميعًا، في الوقت الذي يُرينا سلوكها العملي بأنّه يُمثّل انتكاسةً نحو القبلية والشعوبية المتناحرة التي ارتكست إلى ما دون الدين الأرضي، فهي لا تَعرِف إلا ذاتيتَها الضيّقة وتنفي كلّ ما عداها؛ لأنَّها أطلقت على نفسها تسميات صورية دينية سمّوها (هم وآباؤهم ما أنزل الله بها من سلطان)، وراحت تدين لهذه الأسماء بالولاء بدلاً من ولائها لله الواحد الذي سمّانا باسم (الإسلام)، وهو الذي يربط المتدين الحقيقي مباشرةً بالله من دون وسائط تقربهم إليه زلفى، مهما كانت أسماء تلك الوسائط سواء كانت جاهلية: (هُبل، والعزى، واللات،...) أم أسماء جديدة: التمذهب الفكري، أو الحزب الفلاني، أو العلاني، فالتسمية إذن بحاجة إلى نقد؛ لأنَّها كثيرًا ما تصدر عن الإنسان بتغيير لفظ الاسم من اسم قبيح قديم إلى اسم جديد جميل، ولكن معناه فاسد؛ لذلك قال الله عن هذه الأسماء إنّها لم ينزل بها من سلطان، فهي تُمثل خَطأً في لغتنا البشرية التي وصفها بعض المناطقة بأنّها (لعبة)[51] لذلك تنحرف كلماتها عن الحساب المنطقي الدقيق، وتعبّر عن مضمون مخالف تماماً لما تظهره صوريتها أحيانا، فقد تُسمّي جماعة نفسها بـ(جماعة فضلاء الأمّة) وسلوكهم سلوك أخس أراذل الناس، أو تسمّي جماعة نفسها بـ(المنتصرون بالله) ، في الوقت الذي نجدهم منتصرين بعمالتهم لليهود. والتسمية الصحيحة هي التي تطابق سلوك المُسمّى بها، الذي إذا ادّعى الانتماء إلى الدين السماوي طبّق ما يدّعيه عملياً ثم يحقّ لكلّ جماعة بعد ذلك أنْ تُسمّي نفسها بأسماء مختلفة تفيد التنظيم الإداري شريطة أنْ تلتقي كلّها بالله بوصفه آية أو علامة خالقة لكلّ الطوائف والمذاهب والأحزاب المتدينة التي عليها أنْ تثبت ارتقائها من الدِين (الأرضي) إلى الدين (السماوي)، وإلا فهي تُمثّل الدين الأرضي وتتستر بأسماء الدين السماوي.

وإذا لم يكتشف العقل مفهوم الدين السماوي ويتخذه مقياسًا لنقد الذاتية الضيّقة أو الهوى، يقع الإنسان بِشِرْكِ عبادة من يهواه أو من يحبّه قلبُهُ، وإلى هذا الإشراك الخفي أشار ابن عباس

بقوله: ((الهوى إلهٌ معبود. وتلا قوله الله عز وجل:﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾[52] ...))[53].

وقد نقد الله من يخلد إلى الأرض متبعًا دِين هواه، ويدّعي أنَّه يُريد السماء نقدًا مقذعاً، وذلك قوله:﴿وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾[54].

فالكلب اللاهث هو مَنْ يَدين بدِينٍ هو دون (الدين الأرضي) لاعتماده على المقياس الحيواني (لذة×ألم) الذي يُحقق إنجازات ذاتية ضيقة نسبتها المئوية فاشلة (33%) فما دون؛ لأنّه يُفرّق جماعة الدين الأرضي الذين نسبة نجاحهم (66%)، ولا يرتقي بهم إلى الدين السماوي(99%)؛ لذلك يكشف الله تعالى عن زيف نجاح الأحزاب التي تشرذم أبناء الدين الواحد، ويتمثّل الزيف بالفرح، الذي يظهر في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ* فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ زُبُراً كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾[55].

بهذا المنطق النقدي الفلسفي يُمكِن تصحيح أخطاء اللغة التي يعبث الإنسان بمعانيها أو مضامينها ويحرّفها بشحنها بمعانٍ يتوهّم صحتها بعدَ أنْ يُفرغها من المعاني الإلهية المقصودة التي تجسد الحقائق البعيدة الغور.

الخاتمة:

خلص البحث إلى جملة من النتائج لعلّ أهمها ما يأتي:

1. منطق النقد الفلسفي هو قول يحمل حقيقة الفصل بين متجادليَنِ يبدو أنّ كليهما على حقّ، بإصدار حكم نهائي يفصل بينهما(إما حق× أو باطل، ولا ثالث)، اعتمادا على مقياس قلبي عملي أخلاقي يدين بالولاء لوحدة القيم العليا: (الحقّ والخير والجمال).

2. ظهرت بوادر النقد الفلسفي عند العرب إبانّ نهضتهم العلمية نهاية القرن الثاني الهجري وبداية الثالث، إذ كان النقدُ فطريا في البدء ثم تبلور بصياغة منطقية تظهر في نقد أخطاء جمع اللغة والأدب العربي الفصيح، وذلك في مقدمات كُتب الأدب العربي.

3. وضع الصحابة مقاييس في تدوين القرآن الكريم، منها: السماعُ من فم متلقي الوحي (ص)، والتدوين في عهده، وتحقيق الاختلاف في القراءات المسموح بها باعتماد مقياس مطابقة النسخة (الإمام/ الأم) وهي أقدم النسخ بمطابقتها على ما حُفِظ في الصدور، وكان من الممكن الإفادة من هذه المقاييس في تحقيق السنّة بعدما أُهمل تدوينها لمدة قرنين تقريبا، فضلا عن الإفادة منها في تدوين الأدب العربي الفصيح المفيد في استجلاء لغة القرآن.

4. يعتقد البحث أنّ التعريفات يجب أن لا تؤخذ كبدهيات غير قابلة للنقد؛ لاحتمال وجود خطأ فيها يؤثر في بيان حدود موضوعاتها أو مجالها، وقد سلّط البحث الضوء على وجود خطأ في تعريف السنّة النبوية أدى إلى دخول فيها ما هو خاص بالنبي (ص) وقد نهى عن اتباعه، فضلا عما هو خاص بزمانه ومكانه من الجزئيات التاريخية التي لا يمكن عدّها جزءا من السنّة التي هي نظرية تطبيق لكليات القرآن، لذلك فهمها الصحابة وأخذوا في نسخ كثير مما يُعدّ اليوم من السنّة، وما هي بالسنّة؛ لانتفاء شروط هذه الجزئيات التاريخية.

5. تظهر أهمية النقد الفلسفي في إرجاع الاختلاف والتنوع اللانهائي إلى مقياس الوحدة العقلي، وقد سلّط القرآن الكريم الضوء على هذا المقياس حين ردّ كثرة التنوّع للشيء الواحد الذي سمّاه بـ(آية الاختلاف بالألسن والألوان) إلى وحدة أخوة بني البشر؛ لأنّهم أبناء أب وأم واحدة. وتمثّل هذه الوحدة نقطة الأصل العقلية الذي ينبغي أن لا يُنسى لأنّ نسيان هذه النقطة يجعل الجماعات المتلونة والمتنوعة الثقافات واللغات تعيش تناحرا حيوانيا قاتلا، نخسر فيه ملكة العقل المجرد من بين ملكات الإدراك الثلاث: (العقل والحس والقلب).

هوامش البحث:

[1] سورة البقرة: 260.

[2] مستدرك نهج البلاغة، الهادي كاشف الغطاء: 163.

[3] ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بونبر: 156-157.

[4] نهج البلاغة، ضبط د. صبحي الصالح: 645.

[5] طبقات فحول الشعراء، ابن سلام: 4/1.

[6] سورة البقرة: 191.

[7] البرهان، الزركشي: 169/1.

[8] الإتقان، السيوطي: 100.

[9] البرهان، الزركشي: 169/1.

[10] الإتقان، السيوطي: 340.

[11] ظ: البرهان، الزركشي: 23-25.

[12] تاريخ العرب في الإسلام (السنّة النبوية)، جواد علي:21-22.

[13] تاريخ العرب في الإسلام (السنّة النبوية)، جواد علي: 215-216.

[14] مناهج التأليف عند العلماء العرب (قسم الأدب)، د. مصطفى الشكعة: 43، وانظر: مصدره: فجر الإسلام، أحمد أمين: 211.

[15] سورة الفرقان: 30.

[16] إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ* وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ﴾ سورة الطارق: 13-14.

[17] سورة الجن: 1-2.

[18] مروج الذهب، المسعودي: 3/96-97.

[19] مستدرك نهج البلاغة، الهادي كاشف الغطاء: 163.

[20] الإتقان، السيوطي: 90.

[21] إمانويل كنت، د.عبد الرحمن بدوي: 202.

[22] البرهان، الزركشي: 23/2.

[23] كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي: 979/1.

[24] سنن أبي داود: 34/1، ح(4/10).

[25] نهج البلاغة، ضبط د. صبحي الصالح: 601.

[26] الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، هانز جورج غادامير: 65.

[27] سورة البقرة: 62.

[28]

[29]

[30] سورة الحجرات: 13.

[31] تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)، جواد علي: 50.

[32] طبقات فحول الشعراء، ابن سلام: 8/1.

[33] تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)، جواد علي: 49.

[34] سورة الأنعام: 164.

[35] مناهج التأليف عند العلماء العرب (قسم الأدب)، د. مصطفى الشكعة: 48، وانظر: مصدره: علوم الحديث، ابن الصلاح الشهرزوري: 5 (المقدمة).

[36]

[37] الشعر والشعراء، ابن قتيبة: 21.

[38] معاني القرآن وإعرابه، الزجاج: 243/1.

(39) القاموس المحيط، الفيروزآبادي: 462.

(40) سورة الفاتحة:4.

(41) ظ: تاريخ العرب في الإسلام (السيرة النبوية)، جواد علي: 226-227.

(42) ظ:السيميائيات والتأويل، طائع الحداوي: 94-95.

(43) يكشف قانون المنطق الجدلي الأول: (التغييرات الكمية تؤدي إلى تغييرات نوعية) عن صيرورة توليد التنوعات اللانهائية لنوع واحد، مثلاً يوجد ثلاثون ألف تنوع من النحل، وإذا وصل التنوع الكمي ذروته سينتج نوعاً جديدًا يسمى باسم غير اسم (النحل) ما يُولِّد تطورًا منتجاً إلى الأمام، ومن الأنواع التي تُولد وتموت وتلد نفس النوع ولكن بكمية أكثر، يكون التطور حلزونياً إلى الأعلى، ويسمّى بقانون (نفي النفي) وهو قانون المنطق الجدلي الثاني، فالنبتة تنفي الحبّة، والسنابل تنفي النبتة، ولكن الناتج سبع سنابل في كلّ سنبلة مائة حبة.

يجيب هذان القانونان عن كيفية التطور (إلى الأمام، وإلى الأعلى حلزونياً) ولم يجيبا عن أسباب التطور؛ لذلك يكون قانون وحدة وصراع المتناقضات هو المجيب عن سؤال لماذا؟ فانقباض القلب وحده يمثل موتاً، وانبساطه يُمثل موتاً أيضاً، ولكن وحدة الانقباض والانبساط المتناقضين هما اللذان يمثلان الحياة. ظ:المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفيت: 262.

(44) ظ: الفلسفة الألمانية الحديثة، رودجير بونير: 156-157.

(45) السيميائيات والتأويل، طائع الحداوي: 194.

(46) سورة المائدة: 104.

(47) إشارة إلى كثير من الآيات، منها قوله تعالى:﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾. سورة الصف: 40.

(48) سورة الحجرات: 13.

(49) نهج البلاغة، ضبط د.صبحي الصالح:545.

(50) سورة آل عمران: 64.

(51) ظ: في فلسفة اللغة، د.محمود فهمي زيدان: 60.

(52) سورة الجاثية: 23.

(53) البيان والتبيين، الجاحظ: 235/1.

(54) سورة الأعراف: 176.

(55) سورة المؤمنون:52-53.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

1. الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي(ت911هـ)، دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان، ط1(1428هـ/2007م).

2. إمانويل كنت، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1977م.

3. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين أبو عبد الله محمد الزركشي(ت794هـ)، قدم له وعلّق عليه وخرج أحاديثه مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، (1428هـ/2007م).

4. البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ(ت255هـ)، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،(د.ت).

5. تاريخ العرب في الإسلام (السنّة النبوية)، جواد علي، منشورات الجمل، بيروت ـ بغداد، ط1، 2009م.

6. الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، هانز جورج غادامير، ترجمة د. حسن ناظم وزميله، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، 2007م.

7. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي(ت275هـ)حقق أصوله وخرج أحاديثه على الكتب الستة ورقمه حسب المعجم المفهرس، خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1(1422هـ/2001م)

8. سيميائيات التأويل، الإنتاج ومنطق الدلائل، طائع الحداوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2006م.

9. الشعر والشعراء: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة(ت276هـ)، طبعة محققة ومفهرسة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط2، (1969م).

10. طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلام الجمحي(ت231هـ)، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، مطبعة المدني، المؤسسة السعودية بمصر،(د.ت).

11. الفلسفة الألمانية الحديثة، روديجر بوبنر، ترجمة فؤاد كامل، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987م.

12. في فلسفة اللغة، د. محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، (د.ت).

13. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي(ت817هـ)، رتبه ووثقه خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط2،(1428هـ/2007م).

14. كشاف اصطلاحات الفنون، الشيخ محمد علي بن علي بن محمد التهانوي الحنفي(ت بعد 1158هـ)، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1(1418هـ/1998م).

15. المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفيت، ترجمة فؤاد مرعي وزميله، دار الجماهير، دمشق، ط23، 1973م.

16. مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي(ت346هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة،مصر،ط2، 1964م.

17. مستدرك نهج البلاغة، جمع هادي كاشف الغطاء، منشورات مكتبة الأندلس، (د.ت).

18. معاني القرآن وإعرابه،المسمى المختصر في إعراب القرآن ومعانيه،تأليف أبي اسحق إبراهيم محمد بن السري الزجاج(ت311هـ)،علق عليه ووضع حواشيه أحمد فتحي عبد الرحمن حجازي،دار الكتب العلمية،بيروت، لبنان،ط1(1428هـ/2007م).

19. مناهج التأليف عند العلماء العرب (قسم الأدب)، د. مصطفى الشكعة، دار العلم للملايين، بيروت، 1974م.

20. نهج البلاغة، ضبط نصه وأبتكر فهارسه العلمية د.صبحي الصالح، مطبعة رسول، قم، إيران، ط1، 1426هـ.