

الفصل الثاني

بحوث د. محمد أركون ود. نصر حامد أبوزيد عن القرآن الكريم

المبحث الأول

جمع القرآن وتدوينه بين د. محمد أركون ود. نصر حامد أبوزيد ونقده

المطلب الأول: جمع القرآن وتدوينه في فكر

د. أركون ود. نصر حامد أبو زيد

أولاً: جمع القرآن وتدوينه في فكر د. محمد أركون

القرآن الكريم في زعم محمد أركون قرآنان:

أحدهما: هو القرآن الشفهي.

والثاني: هو المدونة النصية المغلقة "المصحف".

ويقصد بالقرآن الشفهي: (المرّة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات

القرآنية، أو المقاطع والصور على هيئة سلسلة متتابعة، أو وحدات متميزة ومنفصلة على مدار عشرين عامًا).⁽¹⁾

وهذا القرآن الأول - الشفهي - قد (ضاع إلى الأبد، ولا يمكن للمؤرخ أن يصل إليه،

أو يتعرف عليه، مهما فعل، ومهما أجرى من بحوث).⁽²⁾

والقرآن الثاني: هو (المصحف، أي المجلد المادي الذي ألمسه، وأمسكه بيدي، وأنقله

من مكان إلى آخر، وأقرأه، وأفسره بعد أن أقوم بفرائض الوضوء والطهارة في كل مرّة).⁽³⁾

وعن انتقال القرآن من الشفهي إلى المكتوب يقول أركون: (تقول رواية التراث

الإسلامي: إنّ جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام 632م، بل ويبدو أنّهم دونوا

في حياته بعض الآيات، وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية أو

مرضية، كالرق، والعظام المسطحة، وذلك لأنّ العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد، ولم

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، د. محمد أركون، ص 38، ترجمة هاشم صالح،

دار الطليعة، بيروت، الثانية 2005م، والعلمنة والدين، أركون، ص 46.

(2) القرآن من التفسير الموروث، أركون، ص 38.

(3) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون، ص 86.

يكشفوه إلا في نهاية القرن الثامن الميلادي، وكان اختفاء الصحابة الواحد بعد الآخر، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخلفية الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف، ثم تمّ الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه، وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً، كما وراحو يدمرون النسخ الجزئية الكبرى؛ لكيلا تغذي الانشقاق، والخلاف حول صحة الآيات، والسور المثبتة في المصحف المذكور، وهذا ما يسوغ بلورة مصطلحنا المدونة النصية الرسمية المغلقة، والناجزة لكن علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التاريخ الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي وخصوصاً أن جمع القرآن قد تمّ في مناخ سياسي شديد الهيجان⁽¹⁾.

هذا المناخ أدى إلى تلاعبات وتحريف للقرآن، وفي هذا يقول أركون: (إنّ الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة أي إلى مرحلة المصحف، لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب، والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدوّن، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أنّ بعض المخطوطات قد أتلّفت كمصحف ابن مسعود مثلاً⁽²⁾).

هذه التلاعبات كما يزعم قد أضاعت القرآن، ولذلك يقول: (فإننا نجد من الصعب تحديد مضمون القرآن ومحتواه⁽³⁾).

ومن آثار هذا الجمع السياسي من قبل الخليفة عثمان بن عفان ؓ للقرآن كما يزعم، الفوضى في ترتيب الآيات، يقول أركون: (نحن نعلم أنّ نظام ترتيب السور والآيات في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلائي أو منطقي. وبالنسبة

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون، ص 81، 82.

(2) قضايا في نقد العقل الديني، أركون، ص 188.

(3) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون، ص 86.

لنعولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على الحاجة المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها).⁽¹⁾

ثانياً: جمع القرآن وتدوينه عند د. نصر حامد أبو زيد

إن اختلفت طريقة الوصول إلى الغاية المحددة، فإن الهدف واحد، وهذا ما حدث بالنسبة لهذه القضية في فكر أركون ونصر حامد أبو زيد، فالهدف واحد والطريقان مختلفان. يفرق نصر أبو زيد كما فرق أركون بين قرآنيين:

أحدهما: شفهي.

والثاني: مكتوب.

وعن الأول يقول نصر حامد أبو زيد: (إن النص تشكل من خلال ثقافة شفهيّة، لم يكن للتدوين فيها دور يذكر).⁽²⁾

والقرآن الشفهي غير القرآن المكتوب، ويستشهد على ذلك بقوله تعالى: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١﴾ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿٢﴾).⁽³⁾، يقول نصر- حامد أبو زيد: (وعطف القرآن على الجمع يؤكد التغير).⁽⁴⁾

أمّا عن كفيّة الحصول على القرآن الشفهي، فيقول: (إن قراءة النص قراءة خاصة، من حيث ترتيب نزول الآيات، يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق حركة النص في الثقافة تشكلاً وتشكيلاً، وإن كان الوصول إلى هذا الترتيب الدقيق أمر يحتاج إلى طاقات كثير من الباحثين).⁽⁵⁾

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، د. نصر- حامد أبو زيد، ص 52، المركز الثقافي العربي، السادسة 2005م.

(3) سورة القيامة، آية 17، 18.

(4) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(5) المصدر السابق، ص 54.

والفرق بينه وبين أركون في هذه النقطة؛ أن القرآن الشفهي في زعم أركون قد ضاع ولا يمكن جمعه، فيما يزعم أبو زيد أنه ممكن، ولكنه يحتاج إلى طاقات كثير من الباحثين. وعن القرآن المكتوب، يقول نصر- حامد أبو زيد: (ولا نغالي، إذا قلنا: إن تثبيت قراءة النص الذي نزل متعدياً في قراءة قریش، كان جزءاً من التوجه الأيديولوجي⁽¹⁾ للإسلام لتحقيق السيادة القرشیة).⁽²⁾

فهو هنا یقرر كما یقول الدكتور مصطفى الشكعة⁽³⁾: (أن القرآن الذي بین أيدينا ليس هو القرآن الذي نزل به الروح الأمين، فقد نزل أي القرآن. متعدداً. ولم يقل ما معنى التعدد هنا، ثم يستطرد قائلاً: إن تثبيته في قراءة قریش كان لتحقيق السيادة القرشیة التي سعى القرآن لتحقيقها، وكأن القرآن لم ينزل إلا لتحقيق السيادة القرشیة).⁽⁴⁾ فهو هنا يتفق مع أركون في هذا الزعم، وهو أن جمع القرآن لم يكن إلا لغاية سياسية. ويخلص أبو زيد إلى ما يريد الوصول إليه وهو دعوته إلى: ترتيب القرآن الكريم وفق ترتيب النزول.

(1) إيدئولوجيا، إيدئولوجية ideology، وهي مجمل التصورات والأفكار والمعتقدات وطرق التفكير لمجموعة أمة، أو طبقة، أو فئة إجتماعية، أو طائفة دينية، أو حزب سياسي، وتكون الأيديولوجيات عادة مشروطة ومحددة بالظروف المناخية والعادات (معجم العلوم الاجتماعية والفلسفية، نيويورك 1944م، ص 149، نقلاً عن الأيديولوجية، تاج السر- عثمان مقال منشور على موقع www.ahewar.org على شبكة الإنترنت).

(2) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، د. نصر- حامد أبو زيد، ص 61، 62 مكتبة مدبولي، الثانية 1996م.

(3) الدكتور مصطفى الشكعة أحد المفكرين البارزين، ولد عام 1919م، وهو عضو مجمع البحوث الإسلامية والعميد الأسبق لكلية الآداب جامعة عين شمس، ورئيس لجنة التعريف بالإسلام بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وعضو لجنة الحوار الإسلامي المسيحي بالأزهر الشريف. من مؤلفاته: إسلام بلا مذاهب، وقضية الإمامة بين أبي الحسن الماوردي وابن خلدون، وأبو الوليد بن رشد وقضية الإيمان.

(4) تقرير عن كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، د. مصطفى الشكعة، منشور ضمن كتاب قصة أبو زيد وانحسار العلمانية في جامعة القاهرة، د. عبد الصبور شاهين، ص 53.

يدعو في محاضراته التي ألقاها في الجامعة الأمريكية ببيروت، والتي تحمل عنوان "التأويل الإنساني هل هو ممكن؟": إلى إعادة ترتيب القرآن وفق التسلسل الزمني أي على ترتيب النزول بهدف إعادة إنتاج المعنى الأساسي له، وأرجع ترتيب القرآن الحالي إلى عثمان بن عفان، وقال: إن الذي رتب القرآن هو عثمان بن عفان، وليس جبريل عليه السلام، وأنه لا يوجد تفسير مقنع إلى الآن لهذا الترتيب.⁽¹⁾

(1) جريدة الأخبار اللبنانية، عدد 23 إبريل 2008م، ومحاضرة أبي زيد كانت بتاريخ 22 إبريل 2008م، وهو منشور أيضا على موقع الجريدة على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) وعنوان الموقع هو: www.al-akhbar.com

المطلب الثاني: نقد كلام د. أركون ود. نصر حامد أبو زيد في جمع القرآن وتدوينه

إنّ كلام أركون، يدور في دائرتين:

الأولى: أنّ النص الشفهيّ محي تمامًا.

الثانية: أنّه عند الانتقال إلى الكتابة أو تدوين القرآن حدث تلاعب وتغيير في النص ذاته تبعًا للهوى العثماني إذا صح التعبير، وهذه النقطة يشترك معه فيها نصر حامد أبو زيد. ومن ثمّ سيكون نقدي في جهتين:

الأولى: بيان الجذور الفكرية التي اعتمد عليها أركون ونصر في ترديد ما افترياه.

الثانية: بيان حفظ الله تعالى للقرآن الكريم، وأنّ ما أثاراه هو محض افتراء.

أولاً: الجذور الفكرية لكلام أركون ونصر حامد أبو زيد.

يظهر لأول وهلة عند قراءة مزاعم أركون ونصر أبو زيد الآتي:

1- التبعية للغرب في ترديد نظرية "التفكيك"⁽¹⁾ وإجرائها على القرآن الكريم، وهي جرأة من أركون وأبي زيد، عندما جعلوا القرآن الكريم نصًّا من النصوص لا قداسة له، وذلك عندما قسما الكلام الإلهي. القرآن الكريم. إلى نص شفهي وآخر مكتوب.

2- ويظهر أيضًا أنّ محمد أركون أكثر وفاء للتفكيكية من نصر. حامد أبو زيد؛ ذلك أنّ أركون زعم عند كلامه عن القرآن الشفهي أنّه لا يمكن استرجاعه، أمّا نصر. فزعم أنّه يمكن استرجاعه، وذلك عند ترتيبه تبعًا لأسباب النزول.

3- الخط من النص المكتوب؛ ويظهر ذلك في تقسيمهما للكلام الإلهي إلى شفهي ومكتوب، والخط من الكتابة تبلور في تفكيكية دريدا، وهذه التفكيكية غرضها الأساسي

(1) التفكيكية: إحدى مدارس الفلسفة والنقد الأدبي التي تنحو إلى القول باستحالة الوصول إلى فهم متكامل أو على الأقل متأسك للنص أيًا كان، فعملية القراءة والتفسير هي عملية اصطناعية محضة يقوم بها القارئ الذي يقوم بالتفسير، وسوف يأتي الحديث عنها في الهرمنيوطيقا إن شاء الله تعالى.

تدمير النص، والتملص من سلطته يقول الدكتور عبد العزيز حمودة⁽¹⁾: (إنَّ سلطة النص تقوم على قدرة النص الأدبي على تحقيق معنى ما، يتمتع بقدر من الإلزام ويقبل التثبيت ولو بصورة مؤقتة في مواجهة فوضى القراءات التفسيرية للنص الأدبي التي انتهت، عند أتباع نظرية التلقي والتفكيك إلى إلغاء سلطة النص، بل التشكيك في وجوده أصلاً).⁽²⁾

إنَّ الباعث على فكرة معاداة الكتابة أو التمرکز حول الصوت كما يسميها دريدا، هو التملص من سلطة النص، فهي مفتاح الدخول أو المدخل للهرمنيوطيقا⁽³⁾، وقد اعتمد القائلون بهذه الفكرة على أفلاطون⁽⁴⁾ وما ورد عنه في محاوره "فايدروس" التي تناهض الخطاب المكتوب، نظرًا لضعفه واحتياجه الدائم لمن يدافع عنه.

فالخطاب المكتوب، خطاب فاقده لحماسة الكلام الشفهي، ويخلو من روح التواصل المباشر، الذي يتيح رسم الأفكار في النفس دون وساطة.⁽⁵⁾

جاء في المحاوره عن الخطاب المكتوب: (ولكنّها - الصورة المكتوبة - تظل صامتة، لو وجهنا إليها سؤالاً، وكذلك الحال في الكلام المكتوب، إنَّك لتظنه يكاد ينطق كأنها يسري فيه الفكر، ولكنك إذا ما استجوبته، بقصد استيضاح أمر ما فإنّه يكتفي بترديد نفس الشيء).⁽⁶⁾

(1) أستاذ الأدب الإنجليزي بكلية الآداب جامعة القاهرة، عمل عميدا لكلية الآداب جامعة القاهرة، ومستشار مصر الثقافي بالولايات المتحدة الأمريكية، من أهم مؤلفاته: المرايا المحدبة، والمرايا المقعرة، والخروج من التيه.

(2) الخروج من التيه، د. عبد العزيز حمودة، ص 10، 11 عالم المعرفة، نوفمبر، 2003م.

(3) سيأتي الحديث عنها بالتفصيل إن شاء الله تعالى عند الحديث عن التأويل

(4) فيلسوف يوناني شهير ولد في شهر سنة 427 قبل الميلاد وعاش حتى بلغ الثمانين وتوفي عام 347 قبل الميلاد (انظر: ترجمته في كتاب أفلاطون للدكتور أحمد فؤاد الأهواني، ص 9 وما بعدها، دار المعارف الرابعة).

(5) العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، محمد المزوغي، ص 132 منشورات الجمل 2007م.

(6) محاوره فايدروس، أفلاطون، ص 111، ترجمة وتقديم د. أميرة حلمي مطر، دار غريب للطباعة والنشر. 2000م.

وجاء في المحاوراة أيضًا: (إنَّ الحديث الذي لا يقوى عن الدفاع عن نفسه)⁽¹⁾ و(الحديث الشفهي حديث حي ذو نفس، والحديث المكتوب ليس في الواقع إلا شبحًا له).⁽²⁾ فالكتابات لا يمكن إلا أن تكون ذكرى لمن له دراية مسبقة بموضوع الكتاب، وبالتالي فهي لا تمنح الحكمة الصحيحة بل ظاهر الحكمة.

الكتابات هي بمثابة لوحات مصورة وهادمة لا يمكن أن تجيب عن الأسئلة التي تطرح عليها، بالإضافة إلى أنها قد تقع في أيدي الجميع حتى عديمي الكفاءة من الناس، والغير قادرين على فهمها، أو أولئك الذين يعمدون عن قصد إلى تحريفها، ولذلك فهي على عكس الخطاب الشفهي عاجزة عن الدفاع عن نفسها.⁽³⁾

أمَّا الكلمة الشفهية، فلها قدرة عظيمة، جاء في المحاوراة عن الخطابة: (يقول سقراط: وإذن لنترك التراهاات جانبًا، أمَّا فيما يتعلق بموضوع الخطابة التي نتحدث عنه فلننظر فيه بعناية، وفي وضح النهار، لنرى فيم تكون قدرتها الفنية وفي أي الحالات تظهر. فايدروس: إنَّها لقدرة عظيمة جدًا يا سقراط، ويتضح هذا على الأقل في الاجتماعات الشعبية).⁽⁴⁾

فالخطابات الشفهية خطابات حيّة، تصل مباشرة إلى أعماق السامع وتملك القدرة على المنافسة بإدراكها الطرف الذي ينبغي عليها أن تتحدث معه، وتقيم البرهان، وتعيين من ينبغي السكوت والإعراض عنه، والإعراض عن محاجته.⁽⁵⁾

(1) المصدر السابق، ص 112.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(3) العقل بين التاريخ والوحي، ص 134.

(4) محاوراة فايدروس، ص 97.

(5) العقل بين التاريخ والوحي، ص 134.

وهذه الفكرة في طورها الأخير نجدها عند الفيلسوف الفرنسي. "جاك دريدا" (1) الذي اعتمد على "جان جاك روسو" (2) في بلورة هذه الفكرة.

يقول دريدا: (إنّ رسو أدان بشدة الكتابة التمثيلية المنحطة، والثانوية، والمؤسسية، الكتابة بالمعنى الصريح والحصري للكلمة؛ لأنها تमित الكلام، ولا تظهر الصورة الحقيقية للكاتب ذلك لأنّ من يحكم على العبقرية من خلال الكتب، كمن يريد أن يرسم إنساناً من خلال جثة الكتابة، هي نص ميت، هي حبر على ورق). (3)

فالحظ من الكتابة هو مدخل التفكيكية للتملص من سلطة النص، وهذا هو غرض أركون ونصر. حامد أبو زيد، ويزيد الأمر وضوحاً عندما يقول هاشم صالح شارح أركون وصديقه: (يعتبر مصطلح التفكيك من أهم المصطلحات في الفكر الحديث. وهو يعود في أصله إلى هايدغر، ولكن جاك دريدا استعاده وبلوره من جديد، واستطاع تعميمه بسرعة على الفكر الفرنسي. المعاصر. إنّ دريدا يقوم بتفكيك الميتافيزيك الكلاسيكي في الغرب، وهذا ما يفعله أركون فيما يخص الفكر الإسلامي الكلاسيكي والخطابات الإسلامية المعاصرة). (4)

ويقول هاشم صالح أيضاً: (بما أنّ محمد أركون يركز جل اهتمامه على دراسة النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي "القرآن الكريم، الحديث، الفقه، التفسير، علم الكلام، الخ..." فإنه لجأ إلى تطبيق المصطلحات الألسنية عليها كمرحلة أولى من مراحل الدراسة والتحليل. وحسناً فعل، فهو بذلك قد حررنا - ولو للحظة - من الهيبة الساحقة للنص، هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية). (5)

(1) جاك دريدا، فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك. ولد في عام 1930م في مدينة بيار الجزائرية، وتوفي في 2004/10/9م، في أحد مستشفيات باريس عن 74 عاماً بعد صراع مع سرطان في البنكرياس.

(2) جان جاك روسو كاتب فرنسي وفيلسوف اجتماعي، ولد سنة 1712م وتوفي سنة 1778م.

(3) المصدر السابق، ص 136.

(4) هامش تاريخية الفكر لأركون، ص 256.

(5) الترجمة والعلوم الإنسانية محمد أركون نموذجاً، هاشم صالح، منشور ضمن كتاب من فيصل التفرقة إلى فصل المقال لأركون، ص 13.

إنَّ غرض أركون من التفكيك، ليس هو التحرر من سلطة النص فقط، بل إنَّها .أي التفكيكية . عندما تطبق على النص تتركه جثة هامدة؛ يقول هاشم صالح: (وهي تدرس النص بطريقة تشريحية مزعجة لنا نحن الذين تعودنا على جمالية النص الأدبي، ولم نفكر في تفكيكه، وتقطيع أوصاله، وتحويله إلى جثة هامدة تقريباً).⁽¹⁾

لقد أوصلت التفكيكية العقل الأوروبي إلى الضياع يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: (ماذا حدث في الفترة منذ بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر- حتى منتصف القرن العشرين؟ أو حتى العشرينيات منه؟ كيف انتهت الوقفة الوجلة المترددة أمام العتبات غير المقدسة للتيه عند "ماثيو آرنولد" إلى ضياع كامل داخله عند "جاك دريدا" وأتباع المدرسة "الدريدية" بتنويعاتها المختلفة؟

كيف تحولت الدعوة المتواضعة عند آرنولد للربط بين النشاط النقدي والمعارف الإنسانية الأخرى تأكيداً للقيمة الابتكارية للنص الإبداعي في تخليقه للأفكار، ثم مقولته عن إشباع - مجرد إشباع - النص النقدي للنزعة الإبداعية عند البشر، إلى دعوة عدمية لإلغاء سلطة النصوص، إبداعية أو غير إبداعية، والإبقاء فقط على سلطة النص النقدي والإعلاء من شأنه؟ كيف انتهت بنا الأمور، إلى تلك الصورة التي يصور بها "فنسنت ليتش" أحد أقطاب التفكيك وهو "هيليس ميللر" باعتباره شيطاناً يرقص فوق أشلاء ضحاياه وثورًا هائجًا انطلق داخل حانوت العاديات يحطم كل شيء من دون قيود؟

يقوم ميللر بالتقليل من شأن الأفكار والمعتقدات التقليدية حول اللغة والأدب والحقيقة والمعنى والتفسير، ويترتب على ذلك قيامه بدور المخرب الذي لا يكل - دور الساحر العدمي - الذي يرقص كالشيطان فوق أشلاء التقاليد المتناثرة، وسرعان ما يتحول كل شيء يمسه إلى شيء ممزق. اللاشيء فقط هو ما يلبسه ثوبًا نهائيًا أو يصوره متماسكًا أو يبرزه باعتباره وهمًا وسحرًا. لأن ميللر صانع الشقوق الذي لا يكل، يرفض أي تعليمات واضحة،

(1) هامش القرآن من التفسير الموروث لأركون، ص 36.

وينطلق بلا قيود راقصاً، يلقي بتعويذاته، مدمراً كل شيء. إنه يبدو كالساحر في ثياب ثور تفكيكي انطلق دون قيد داخل حانوت العاديات للتقاليد الغربية⁽¹⁾.

ولم يكتف دريدا وأتباعه بالضياح والمتاهة التي أوقعوا العقل الأوروبي فيها من عدم وجود معنى للنص فلا وجود له في التفكيكية، لم يكتفوا بذلك، بل نجد هذا التشبيه الوقح من دريدا عندما يحدد العلاقة بين قارئ النص، والنص يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: (فالقارئ كما يؤكد جميع التفكيكيين، يحاول دائماً "تثبيت" معنى نهائي وصحيح للنص الأدبي، لكن جهده لا ينجح في كل مرة إلا في تقديم "إساءة قراءة" للنص، لأن المعنى النهائي والصحيح يتعرض لعملية تأجيل أو إرجاء لا نهائي. وبدلاً من أن يقول دريدا ذلك، يلجأ إلى المقارنة الجنسية التي يصعب على الذوق السليم قبلها... فعملية القراءة، أو بالأحرى كل قراءة للنص، تمثل عملية فض "بكاراة" أنثى أسطورية، فبمجرد "اختراق" غشاء بكاراة النص، يلتئم الغشاء من جديد لتعود المرأة عذراء لم يمسهها بشر، مرة أخرى عملية إنتاج السائل المنوي، وعملية قذف كما يؤكد دريدا، خارج الغشاء.

هل يختلف هذا كله عن المعنى الذي يحتل مكانة محورية في فكر التفكيكيين عن أن كل قراءة للنص هي إساءة قراءة، وأنّ القراءات المتتالية للنص تحقق عملية إرجاء مستمرة للمعنى؟ وإذا كانت القراءة تقوم بتثبيت شيء في النص فهو اللامعنى. ولا أظن أننا في حاجة إلى التذكير بأن "رولان بارت" في مرحلته التفكيكية بعد تحوله عن البنيوية، استخدم مفردات لا تختلف في قليل أو كثير عن مفردات التصور الجنسي نفسها للعلاقة بين النص والقارئ، أو المؤلف والقارئ، واللذين يرى بارت أنّهما يجب أن يصلا إلى "الذروة" في اللحظة نفسها لتحقيق لذّة قراءة النص. أمّا "جورج بوليه" وهو أحد الوجوه البارزة في الفترة المفصليّة السابقة على استراتيجيّة التفكيك، والذي مارس تأثيراً قوياً في واحد من أبرز نقاد التفكيكيين وهو "هيليس ميللر" فإنّه يصف العلاقة بين النص والقارئ باعتبارها علاقة فاعل جنسي. في مفعول به، مستخدماً المصطلح الجنسي-الصريح نفسه، وإن كان الرجل يقلب الأدوار

(1) الخروج من التيه، د. عبد العزيز حمودة، ص 18، 19.

مشكوراً فيجعل الكتاب مفعولاً به ويحول القارئ أو الناقد إلى فاعل. ويرى الرجل في العلاقة الأخيرة الكتاب وقد "فتح نفسه" أمام القارئ، أمّا في الوضع الآخر فإن الناقد يتخذ وضع الأنثى. وفي هذه الحالة فإن الناقد أو القارئ السلبي "يفتح نفسه" أمام حضور فكر نشط يخترقه عنوة "ويمسك به" و"يمتلكه" و"يملؤه". إنّ النصوص، التي تتم قراءتها اعتباراً ودون اختيار، "تقذف محتوياتها" "دافئة متدفقة" داخل فراغ القارئ أو الناقد.⁽¹⁾

هذا ما انتهت إليه التفكيكية مع النص، التي يريد أركون وأبو زيد تطبيقها.

ثانياً: حفظ الله تعالى للقرآن الكريم

يتلخص كلام أركون وأبي زيد في جمع القرآن وتدوينه حول دعوى أنّ القرآن الكريم لم يدون إلا في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وأنّه خضع في زعمهما للأهواء السياسيّة، وأنّه رتب حسب الهوى العثماني فجاء جمعه فوضوياً، وجمع لتأكيد السيادة القرشيّة، ومن ثمّ فكان الأولى أن يرتب حسب ترتيب نزوله من السماء.

فقد أغفلا أموراً عن عمد، وسوء نية ليصلا إلى غرض خبيث هو نزع الثقة عن القرآن، وإيهام الناس أنّه قد دخله تغيير وتحريف، وقد نسيا أو تناسيا أنّ القرآن الكريم (نص إلهي جاء بطريق الوحي، وقد ثبت بالتواتر حيث نقلته جماعة المؤمنين كلها عن رسول الله صلى الله عليه وآله نقلاً حرفياً بطريق المشافهة وبالكتابة، وأخذته أجيالهم جيلاً عن جيل بما لا يحتمل معه تغيير حرف من حروفه، أو سقوط أيّ حرف منه، حتى بلغنا على هذا التواتر رغم تقلب الأزمان، وتكاثر الأجيال، وسيظل كذلك متواتراً في نقله إلى نهاية الزمان).⁽²⁾

فقد حفظه الله تعالى عن التحريف، بأن حفظه في الصدور، وقد حفظه الصحابة الكرام رضي الله عنهم يقول الزركشي: (حفظه في حياته صلى الله عليه وآله جماعة من الصحابة، وكلّ قطعة منه كان يحفظها جماعة كثيرة أقلهم بالغون حدّ التواتر).⁽³⁾

(1) المصدر السابق، ص 39، 40.

(2) تاريخ القرآن، د. عبد الصبور شاهين، ص 40، طبعة معهد الدراسات الإسلامية، 1994م.

(3) البرهان في علوم القرآن، الزركشي ص 170 تحقيق أبي الفضل إبراهيم، دار الحديث، القاهرة 2006م.

وقد حفظ في السطور، وقد جمع جمعاً علمياً لا يمكن أن يدخله تحريف من أي نوع، فجاءنا كما نطق به النبي ﷺ فجمع في عهده كاملاً؛ وهي الجمعة التي يُغفلها أركون ونصر، وكذلك يُغفلها جمعه في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه ليقفزا إلى شبهتهما، ولو أراد الحق لتوصلاً إليه بأقل مجهود.

الجمعتان اللتان يُغلفهما أركون ونصر

1 - جمع القرآن الكريم كاملاً في عهد رسول الله ﷺ

يزعم أركون أن الرواية الإسلامية تقول: إنه جمع بعض القرآن في عهد رسول الله ﷺ في حين أن أبا زيد لم يذكر شيئاً عن هذه الجمعة، والواقع أن القرآن الكريم جمع كاملاً في عهد رسول الله ﷺ بأمره وتحت إشرافه المباشر.

فقد أمر الصحابة الكرام ﷺ بكتابة ما ينزل من القرآن، ونهاهم عن كتابة غيره. روى الإمام مسلم بسنده عن أبي سعيد الخدري ﷺ أن رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُوهُ وَحَدِّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ وَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ - قَالَ هَمَامٌ أَحْسِبُهُ قَالَ - مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»⁽¹⁾

وقد كان كتاب الوحي من الصحابة الكرام ﷺ يزيد على أربعين كاتباً.⁽²⁾ وكان ﷺ يدهم على موضع المكتوب من سورتهم. ويكتبونه فيما يسهل عليهم من العُشب، واللخاف، والرقاع، وقطع الأديم، وعظام الأكتاف، والأضلاع.⁽³⁾ ثم يوضع المكتوب في بيت رسول الله ﷺ.⁽⁴⁾

مميزات هذه الجمعة

أ- أن القرآن الكريم كتب كله في عهد رسول الله ﷺ.⁽⁵⁾

(1) رواه الإمام مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب الثبوت في الحديث وحكم كتابة العلم، ج 8، ص 229، دار الجيل بيروت.

(2) المصباح المضيء في كتاب النبي الأمي ورسله إلى ملوك الأرض من عربي وعجمي، الإمام أبو عبد الله محمد بن علي بن حديد الأنصاري، ج 1، ص 28، صححه وعلق عليه الشيخ محمد عظيم الدين، عالم الكتب، الثانية 1985 م.

(3) العشب بضم العين والسين - جمع عسيب - وهو جريد النخل، كانوا يكشفون الخوص ويكتبون في الطرف العريض. واللخاف - بكسر اللام - جمع لخرة بفتح اللام وسكون الخاء وهي الحجارة الرقيقة. وقال الخطابي: صفائح الحجارة. الرقاع: جمع رقعة، وقد تكون من جلد أو ورق أو كاغد. والأديم: الجلد. (نقلاً عن مناهل العرفان الزرقاني، ج 1، ص 202).

(4) مناهل العرفان، د. محمد عبد العظيم الزرقاني، ج 1، ص 202، دار الكتاب العربي.

(5) المصدر السابق، ج 1، ص 203.

ب- كان ترتيب الآيات حسب إرشاد رسول الله ﷺ بتوقيف من جبريل عليه السلام؛ فقد ورد أنّ جبريل عليه السلام كان يقول: ضعوا كذا في موضع كذا. ولا ريب أنّ جبريل كان لا يصدر في ذلك إلا عن أمر الله عز وجل. (1)

فلم يخضع ترتيبه لأمزجة أحد، ولن يخضع للمزاجية العلمانية الخربة التي تدعو إلى إعادة ترتيب القرآن حسب نزوله.

ج- لم تلتزم هذه الجمعة ترتيب السور، ولم يجمع القرآن الكريم في مصحف واحد. (2)

2- جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق ؓ

تبين رواية البخاري الباعث على هذه الجمعة، والنهج المتبع في الجمع، روى البخاري بسنده عن زيد بن ثابت ؓ قال: بعث إلى أبو بكر ؓ مقتل أهل اليمامة وعنده عمر بن الخطاب ؓ فقال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقرء القرآن، وإنني أخشى أن يستحجر القتل بقرء القرآن في المواطن كلها، فيذهب قرآن كثير، وإنني أرى أن تأمر بجمع القرآن. قلت: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدرى للذي شرح له صدر عمر، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر. قال زيد قال أبو بكر: وإنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، قد كنت تكتب الوحى لرسول الله ﷺ فتتبع القرآن فأجمعه. قال زيد: فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان بأقلّ عليّ مما كلفني من جمع القرآن. قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال أبو بكر: هو والله خير. فلم يزل يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدرى للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، ورأيت في ذلك الذي رأيا - قال - فتبعت القرآن أجمعه من العُصب والرقاع واللخاف وصدور الرجال، فوجدت آخر سورة التوبة (لقد جاءكم رسول من أنفسكم) إلى آخر السورة أصببها مع خزيمة أو أبي خزيمة فألحقها في السورة، وكانت

(1) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الصُّحُفُ عِنْدَ أَبِي بَكْرٍ حَيَاتَهُ، ثُمَّ عِنْدَ عُمَرَ حَيَاتَهُ حَتَّى تَوَفَّاهُ اللَّهُ ثُمَّ عِنْدَ حَفْصَةَ بِنْتِ عُمَرَ (1).

المنهج الذي اتبعه زيد

انتهج زيد في القرآن طريقة دقيقة محكمة وضعها له أبو بكر وعمر فيها ضمان لحياطة كتاب الله بما يليق به من تثبيت بالغ وحذر دقيق وتحريات شاملة، فلم يكتب بها حفظ في قلبه، ولا بما كتب بيده، ولا بما سمع بأذنه.

بل جعل يتتبع ويستقصي آخذاً على نفسه أن يعتمد في جمعه على مصدرين اثنين: أحدهما ما كتب بين يدي رسول الله ﷺ. والثاني: ما كان محفوظاً في صدور الرجال. وبلغ من مبالغته في الحيلة والحذر أنه لم يقبل شيئاً من المكتوب حتى يشهد شاهدان عدلان أنه كتب بين يدي رسول الله ﷺ. (2)

يدل على ذلك ما أخرجه ابن أبي داود من طريق يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب قال: قدم عمر فقال: من كان تلقى من رسول الله ﷺ شيئاً من القرآن فليأت به، وكانوا يكتبون ذلك في الصحف والألواح والعسب وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شاهدان. (3) قال ابن حجر: المراد بالشاهدين الحفظ والكتاب أو المراد أنهما يشهدان على أن ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله ﷺ، أو المراد أنهما يشهدان على أن ذلك من الوجوه التي نزل بها القرآن، وكان غرضهم أن لا يكتب إلا من عين ما كتب بين يدي النبي ﷺ لا من مجرد الحفظ. (4)

(1) البخاري كتاب القرآن باب جمع القرآن، ج4، ص 1907، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير بيروت 1987م.

(2) مناهل العرفان، ج1، ص 206، 207.

(3) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الإمام ابن حجر العسقلاني، ج9، ص 14، دار المعرفة بيروت 1379هـ.

(4) المصدر السابق، ج9، ص 14.

وما ورد في الحديث آخر سورة براءة لم يوجد إلا عند أبي خزيمة الأنصاري رضي الله عنه فإن المراد أنه لم يوجد مكتوباً إلا عنده، وذلك لا ينافي أنه وجد محفوظاً عند كثرة غامرة من الصحابة بلغت حد التواتر، ولكن الكتابة كانت زيادة في التوثيق.⁽¹⁾

3- جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه

وهذه الجمعة التي أثيرت حولها الشبهات من أركون وأبي زيد، حيث ادعيا أن الجمع كان لأسباب سياسية، وهذا مخالف للصحيح، والحق أن الباعث عليها هو أنه لما اتسعت الفتوحات في زمن عثمان واستبحر العمران، وتفرق المسلمون في الأمصار والأقطار، ونبت ناشئة جديدة كانت بحاجة إلى دراسة القرآن. وطال عهد الناس بالرسول والوحي والتنزيل. وكان أهل كل إقليم من أقاليم الإسلام يأخذون بقراءة من اشتهر بينهم من الصحابة فأهل الشام يقرؤون بقراءة أبي بن كعب، وأهل الكوفة يقرؤون بقراءة عبد الله بن مسعود، وغيرهم يقرأ بقراءة أبي موسى الأشعري. فكان بينهم اختلاف في حروف الأداء، ووجوه القراءة بطريقة، فتحت باب الشقاق والنزاع في قراءة القرآن أشبه بما كان بين الصحابة قبل أن يعلموا أن القرآن نزل على سبعة أحرف، بل كان هذا الشقاق أشد لبعد عهد هؤلاء بالنبوة، وعدم وجود الرسول بينهم يطمثنون إلى حكمه ويصدرون جميعاً عن رأيه. واستفحل الداء حتى كفر بعضهم بعضاً، وكادت تكون فتنة في الأرض وفساد كبير.⁽²⁾

موقف عثمان رضي الله عنه

لهذه الأسباب والأحداث رأى عثمان بثاقب رأيه، وصادق نظره، أن يتدارك الخرق قبل أن يتسع على الراقع، وأن يستأصل الداء قبل أن يعز الدواء، فجمع أعلام الصحابة وذوي البصر. منهم، وأجال الرأي بينه وبينهم في علاج هذه الفتنة، ووضع حد لذلك الاختلاف، وحسم مادة هذا النزاع.

(1) مناهل العرفان، ج 1، ص 208.

(2) مناهل العرفان، ج 1، ص 210.

فأجمعوا أمرهم على استنساخ مصاحف يرسل منها إلى الأمصار، وأن يؤمر الناس بإحراق كل ما عداها، وألا يعتمدوا سواها. وبذلك يرأب الصدع، ويجبر الكسر. وتعتبر تلك المصاحف العثمانية الرسمية نورهم الهادي في ظلام هذا الاختلاف.⁽¹⁾

إذن، كان القرار لمصلحة الأمة، وليس لمصلحة طائفة دون أخرى، فلم يكن لأسباب سياسية كما زعم أركون، ولم يكن لتأكيد السيادة القرشية كما زعم نصر أبو زيد. وعهد عثمان ؓ في نسخ المصاحف إلى أربعة من خيرة الصحابة، وثقات الحفاظ وهم زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام. وهؤلاء الثلاثة الآخرون من قريش.

وأرسل عثمان إلى أم المؤمنين حفصة بنت عمر فبعثت إليه بالصحف التي عندها، وهي الصحف التي جمع القرآن فيها على عهد أبي بكر ؓ. وأخذت لجنة الأربعة هؤلاء في نسخها، وجاء في بعض الروايات أن الذين ندبوا لنسخ المصاحف كانوا اثني عشر رجلاً. وما كانوا يكتبون شيئاً إلا بعد أن يعرض على الصحابة، ويقروا أن رسول الله ﷺ قرأ على هذا النحو الذي نجده الآن في المصاحف.⁽²⁾

وفي ذلك يروي البخاري بسنده عن محمد بن شهاب الزهري - رحمه الله - : عن أنس بن مالك ؓ، أن حذيفة بن اليمان قَدِمَ على عثمان وكان يُغازي أهل الشام في فتح إرمينية، وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرغ حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردّها إليك، فأرسلت بها إليه، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرّهط القرشيين: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 211.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 210.

الصحف في المصاحف، رَدَّ عثمانُ الصحفَ إلى حفصةَ، وأرسلَ إلى كُلِّ أَفْقٍ بِمُصْحَفٍ مما نَسَّخُوا، وأمرَ بما سِوَى ذلك من القرآن، في كل صحيفةٍ أو مُصْحَفٍ أن يُحْرَقَ.⁽¹⁾

ولم ينكر أحد من الصحابة الكرام فعل عثمان رضي الله عنه بل عد ذلك من فضائله؛ يقول الزركشي: (ولم يحرق إلا ما يجب إحراقه، ولهذا لم ينكر عليه أحد ذلك بل رضوه، وعدوه من مناقبه حتى قال علي: لو وليت ما ولي عثمان لعملت بالمصاحف ما عمل).⁽²⁾

وخلاصة القول: أن القرآن الكريم لم يدخله تحريف، وهو موجود كما نطق به النبي صلى الله عليه وسلم وكيف يدخله تحريف وقد تعهد الله جل جلاله بحفظه فقال عز من قائل (إِنَّا لَحَنُّنٌ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَفِظُونَ ١).⁽³⁾

دعوى التحريف دعوى قديمة تبرأ منها مفتروها

مع هذا المنهج المتبع في جمع القرآن الكريم الذي يستحيل معه التحريف، زعم سلف أركون ونصر- حامد أبو زيد من المنحرفين من الشيعة الإمامية؛ بأن القرآن الكريم دخله تحريف.

قال النوري الطبرسي⁽⁴⁾ في كتاب أسماه (فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب): (في مقدمته: هذا كتاب لطيف وسفر شريف عملته في إثبات تحريف القرآن، وفضائح أهل الجور والعدوان).⁽⁵⁾

(1) البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج4، ص 1908.

(2) البرهان، ص 169.

(3) سورة الحجر، الآية 9.

(4) حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي، أحد علماء الشيعة الاثنى عشرية، توفي عام 1320 هـ، من مصنفاته: فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، مستدرک وسائل الشيعة، جنة المأوى، كشف الأستار.

(5) فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب رب الأرباب، النوري الطبرسي، ص2، والكتاب مكتوب بخط اليد وفي آخره: (وقد فرغت من تسويد هذا العال بعون الله الملك المتعال في ثاني عشر شهر شوال من شهور سنة ثمان وتسعين ومائة بعد الألف من الهجرة المقدسة النبوية على مهاجرها الآف الثناء والتحية) والكتاب بخط محمد رضا الطبطبائي وفرغ من الكتابة عام 1398 هـ، كما ورد في آخر الكتاب.

ويقول أيضًا بعد أن يذكر روايات مكذوبة: (ويُستفاد من مجموع تلك الأخبار خاصيتها وعاميتها، منطوقها ومفهومها، وبعد إمعان النظر فيها أنّ القرآن الموجود الآن بين أيدي المسلمين شرقًا وغربًا المحصور بين الدفتين، جمعًا وترتيبًا، لم يكن كذلك في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله).⁽¹⁾

ومن علمائهم القائلين بهذه الفرية أيضًا: نعمة الله الجزائري⁽²⁾: (إنّ تسليم تواترها . القراءات . عن الوحي الإلهي، وكون الكل قد نزل به الروح الأمين، يفضي إلى طرح الأخبار المستفيضة، بل المتواترة، الدالة بصريّتها على وقوع التحريف في القرآن كلامًا، ومادة، وإعرابًا، مع أنّ أصحابنا قد أطبقوا على صحتها والتصديق بها (أي الروايات القائلة بالتحريف)، نعم قد خالف فيها المرتضى والصدوق والشيخ الطبرسي وحكموا بأنّ ما بين دفتي المصحف هو القرآن المنزل لا غير، ولم يقع فيه تحريف ولا تبديل ... والظاهر أنّ هذا القول (أي إنكار التحريف) إنّما صدر منهم لأجل مصالح كثيرة منها: سد باب الطعن عليها بأنّه إذا جاز هذا في القرآن فكيف جاز العمل بقواعده وأحكامه مع جواز لحوق التحريف لها).⁽³⁾

ومعنى كلامه هذا أنّ القول بتحريف القرآن هو من ضرورات المذهب الذي تقطع به الروايات المتواترة في زعمه، وأنّ كلّ من أنكر من علماء الشيعة التحريف، قد قال ذلك تقية.

(1) المصدر السابق، ص 13.

(2) وُلد نعمة الله الجزائري في الصباغية قرية من قرى الجزائر، سنة 1050 هـ توفّي في الثالث والعشرين من شوال 1112 هـ، من مصنفاته: قصص الأنبياء، الشرح الكبير لتهذيب الأحكام، الشرح الصغير لتهذيب الأحكام، شرح الاستبصار، رياض الأبرار في مناقب أهل بيت الرسول، شرح عوالي اللآلي، الأنوار النعمانية، زهر الربيع.

(3) الأنوار النعمانية، نعمة الله الجزائري، ج2، ص246، 247، دار القارئ للطباعة والنشر. بيروت، الأولى 2008م.

هذه الفرية ينكرها علماء الإمامية اليوم، وأقروا بعدم وجود تحريف في القرآن الكريم.⁽¹⁾ يقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء⁽²⁾: (إنَّ الكتاب الموجود في أيدي المسلمين، هو الكتاب الذي أنزله الله إليه . محمد ﷺ . للإعجاز والتحدّي، ولتعليم الأحكام، وتمييز الحلال من الحرام، وإنّه لا نقص فيه ولا تحريف ولا زيادة، وعلى هذا إجماعهم، ومن ذهب منهم، أو من غيرهم من فرق المسلمين، إلى وجود نقص فيه أو تحريف، فهو مخطئ، يردّه نص الكتاب العظيم (إِنَّا لَحَنُّ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)).

والأخبار الواردة من طرقنا أو طرقهم الظاهرة في نقصه أو تحريفه، ضعيفة شاذّة، وأخبار آحاد لا تفيد علماً ولا عملاً، فأما أن تُؤوّل بنحوٍ من الاعتبار أو يُضرب بها الجدار).⁽³⁾ وهكذا تبرأ سلف أركون وأبي زيد من التحريف، فهل يتبرأ أركون وأبو زيد من الذي تبرأ منه أسلافهما أو سيمضيا في غيها؟

(1) هذا هو الظاهر والله يتولى السرائر، فالتقية عندهم دين، لكن ينبغي إصدار فتاوى من مراجعهم الدينية تخطأ، وتبرأ، من القائلين بالتحريف، من علمائهم الذين قالوا بالتحريف، إذا حسنت نيتهم، وهذا لم يحدث إلى اليوم.

(2) محمد حسين بن علي بن محمد بن رضا بن موسى بن جعفر كاشف الغطاء، أحد علماء الإمامية، ولد في النجف سنة 1294 هـ. توفي في 18 ذي القعدة 1373 هـ. من مصنفاته: الآيات البيّنات، أصل الشيعة وأصولها، الفردوس الأعلى، الأرض والتربة الحسينية، العباة العنبرية، الاتحاد والاقتصاد.

(3) أصل الشيعة وأصولها، محمد الحسين آل كاشف الغطاء، ص 143، 144، دار الأضواء، الأولى 1990 م.

ثالثاً: ترتيب آيات القرآن الكريم

يزعم أركون أن ترتيب القرآن الكريم لا يخضع لأي منطق، وهو ترتيب فوضوي.⁽¹⁾ ويدعي نصر. أبو زيد أنه كان بمزاج عثمان بن عفان رضي الله عنه وليس بترتيب من جبريل عليه السلام، هذا الهوس العلماني يدعوننا لأن ننظر في كمية الحقد العلماني التي يحملها القوم للإسلام؛ إنهم يريدون زحزحة الثوابت، وخرق الإجماع، والضرب بالنصوص عرض الحائط، يقول السيوطي رحمه الله: (الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات توقيفي لا شبهة في ذلك، وأما الإجماع فنقله غير واحد منهم الزركشي في البرهان، وأبو جعفر بن الزبير في مناسباته وعبارته: ترتيب الآيات في سورها واقع بتوقيفه وأمره من غير خلاف في هذا بين المسلمين).⁽²⁾

وأما النصوص التي تدل على ذلك فكثيرة، منها:

1- أَنَّ زَيْدَ بْنَ ثَابِتٍ، قَالَ: كُنَّا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ نُؤَلِّفُ الْقُرْآنَ مِنَ الرَّقَاعِ إِذْ قَالَ: "طُوبَى لِلشَّامِ" قِيلَ: وَلِمَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: "إِنَّ مَلَائِكَةَ الرَّحْمَنِ بِاسِطَةً أَجْنِحَتَهَا عَلَيْهَا".⁽³⁾

2- عَنْ يَزِيدَ قَالَ قَالَ لَنَا ابْنُ عَبَّاسٍ رضي الله عنه قُلْتُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَانَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى أَنْ عَمَدْتُمْ إِلَى الْأَنْفَالِ وَهِيَ مِنَ الْمُثَانِي وَإِلَى بَرَاءَةَ وَهِيَ مِنَ الْمُثْنَيْنِ فَقَرَنْتُمْ بَيْنَهُمَا وَلَمْ تَكْتُبُوا قَالَ ابْنُ جَعْفَرٍ بَيْنَهُمَا سَطْرًا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَوَضَعْتُمُوهَا فِي السَّبْعِ الطَّوَالِ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى ذَلِكَ قَالَ عُثْمَانُ رضي الله عنه إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ مِمَّا يَأْتِي عَلَيْهِ الزَّمَانُ يُنْزَلُ عَلَيْهِ مِنَ السُّورِ ذَوَاتِ الْعَدَدِ وَكَانَ إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الشَّيْءُ يَدْعُو بَعْضَ مَنْ يَكْتُبُ عِنْدَهُ يَقُولُ ضَعُوا هَذَا فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكَّرُ فِيهَا

(1) سأحدث عن هذه الدعوى إن شاء الله تعالى بالتفصيل عند الحديث عن إعجاز القرآن الكريم.

(2) الإتيان في علوم القرآن، الإمام جلال الدين السيوطي، ج 1، ص 178، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، بدون.

(3) رواه الإمام أحمد في المسند ج 35 ص 484 تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، والترمذي كتاب المناقب باب فضل الشام واليمن، ج 5، ص 734 تحقيق أحمد شاکر وآخرون، دار إحياء التراث العربي بيروت.

كَذَا وَكُذَا وَيُنَزَّلُ عَلَيْهِ الْآيَاتُ فَيَقُولُ ضَعُوا هَذِهِ الْآيَاتِ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكُذَا وَيُنَزَّلُ عَلَيْهِ الْآيَةُ فَيَقُولُ ضَعُوا هَذِهِ الْآيَةَ فِي السُّورَةِ الَّتِي يُذَكِّرُ فِيهَا كَذَا وَكُذَا وَكَانَتْ الْأَنْفَالُ مِنْ أَوَائِلِ مَا أُنْزِلَ بِالْمَدِينَةِ وَبَرَاءَةٌ مِنْ آخِرِ الْقُرْآنِ فَكَانَتْ قِصَّتُهَا شَبِيهَا بِقِصَّتِهَا فَقَبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلَمْ يُبَيِّنْ لَنَا أَنَّهَا مِنْهَا وَظَنَنْتُ أَنَّهَا مِنْهَا فَمِنْ ثَمَّ قَرَنْتُ بَيْنَهُمَا وَلَمْ أَكْتُبْ بَيْنَهُمَا سَطْرًا بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قَالَ ابْنُ جَعْفَرٍ وَوَضَعْتُهَا فِي السَّبْعِ الطَّوَالِ (1)

3- عَنْ عُثْمَانَ بْنِ أَبِي الْعَاصِ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ جَالِسًا إِذْ شَخَصَ بَبَصَرِهِ ثُمَّ صَوَّبَهُ حَتَّى كَادَ أَنْ يُلْزِقَهُ بِالْأَرْضِ قَالَ ثُمَّ شَخَصَ بَبَصَرِهِ فَقَالَ أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَمَرَنِي أَنْ أَضَعَ هَذِهِ الْآيَةَ هَذَا الْمَوْضِعَ مِنْ هَذِهِ السُّورَةِ { إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ } (2)

4- قَالَ ابْنُ الزُّبَيْرِ قُلْتُ لِعُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا قَالَ قَدْ نَسَخْتُهَا الْآيَةُ الْأُخْرَى فَلَمْ تَكْتُبْهَا أَوْ تَدْعُهَا قَالَ يَا ابْنَ أَخِي لَا أُغَيِّرُ شَيْئًا مِنْهُ مِنْ مَكَانِهِ (3)

والنتيجة التي لا يعترها شك أن ترتيب آيات القرآن الكريم بتوقيف وليس باجتهاد، وأن مزاعم محمد أركون ونصر- أبو زيد ما هي إلا ترديد لشبه قديمة، ولم يأتيا بجديد، ومن تلفيقهما أنهما يدعيان المنهجية.

(1) رواه الإمام أحمد، ج 1، ص 529، ورواه الحاكم في المستدرک کتاب التفسیر، ج 2، ص 241 تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(2) رواه أحمد في المسند، ج 2، ص 441، والآية في سورة النحل ورقمها 90.

(3) رواه البخاري كتاب التفسير باب قوله تعالى (والذين يتوفون منكم) ج 4، ص 1646.

المبحث الثاني

إعجاز القرآن الكريم بين الدكتور محمد أركون والدكتور نصر حامد أبو زيد

زيد ونقده

المطلب الأول: إعجاز القرآن في فكر محمد أركون ونصر حامد أبو زيد
أولاً: إعجاز القرآن في فكر الدكتور محمد أركون

يزعم أركون أن القرآن الكريم غير معجز، وهو كتاب كأى كتاب، وذلك لسببين:
الأول: أن المجتمع إبان نزول القرآن الكريم، انقسم إلى مؤمنين وكافرين، وقد طلب الكافرون من محمد ﷺ مجموعة من المعجزات، لم يستطع أن يأتي بها، ولو كان القرآن معجزة بذاته، ما طلبوا منه معجزات أخرى.

وقد سيطر هذا الفكر على المشركين، يقول محمد أركون: (وفكر هذه الذات الجماعية، تهيمن عليها المسلمات الآتية:

1. الإيمان مرتبط بالبراهين، فإن لم توجد براهين لا إيمان.
2. البرهان يتمثل بالملاحظة البصرية لظواهر فيزيائية، أو مادية محددة بدقة، فإذا لم يرها الناس لن يؤمنوا، ولن يصدقوا، ولن نلاحظ، أن هناك استمرارية بين واقعية مدركة عن طريق الحواس، كانبثاق ينبوع ماء من الأرض مثلاً، وبين حادث خارق للطبيعة، كالصعود إلى السماء، أو هبوط ملاك إلى الأرض، أو تنزيل الكتاب المقدس.
3. هناك فئة خلقت للكذب، والخطأ، والضلال، والهوى، وفئة خلقت للحقيقة المثلى، وصحة النقل والمرونة، ووضوح الوحي المتجلي.
4. يمكن لأحد أعضاء الجماعة أن يخلق الأكاذيب، ويخدع السامعين السذج الذين يصدقون كل شيء فيخرجهم بالتالي عن إطار الممارسة والخطاب المعترف بهما من قبل الإجماع التقليدي (أي يخرجهم عن دين الآباء والأجداد).
5. إن السمات المميزة للرسالة الصحيحة هي التالية:

قدرتها على توليد الخيرات المرغوبة جداً، كتفجير نبع ماء في الصحراء، أو استنبات حدائق النخيل والعنب حيث يسيل الماء، أو تشييد قصر مليء بالزينة والزخارف، ثم إن هذه الرسالة الصحيحة تتميز بقدرتها على توليد أحداث غير مألوفة، كإسقاط السماء على الأرض قطعاً قطعاً، أو أن يكون الشخص "النبي" مصحوباً بملاك منذر، أو تلقى الكتاب السماوي نسخة واحدة، أو رؤية الله مباشرة.⁽¹⁾

كل هذه تشكل براهين قاطعة في نظر المكيين على صحة الرسالة، وأن من يأتي بها نبي حقاً، ينبغي على الرسول أن يرتفع فوق الوضع البشري العادي، وأن يلتحق بوضع الملائكة لكي يصدقوه.

إن الكتاب المتلقى ضمن هذه الشروط هو كتاب الوحي، وينبغي على الناس قراءته، وعندئذ يصبح المصدر الأعلى لكل معرفة صحيحة، والمعيار الأعلى لكل سلوك مستقيم. هذه الخلفية الفكرية التي تقبع خلف خطاب الكفار أو غير المؤمنين، تبرهن أن رفضهم ليس ناتجاً عن الجهل، أو عن معارضة منتظمة لظاهرة الكتاب المقدس باسم عقيدة منافسة، أو مضادة، على العكس إنهم يتموضعون داخل إشكالية الكتاب السماوي أو المقدس، ولا يطالبون شيئاً آخر غير أن يؤمنوا، اللهم إلا إذا ما ملأ محمد كل الشروط المطلوبة عادة من أجل أن يؤمن الناس).⁽²⁾

وفي مقابل هؤلاء الكفار الذين كفروا عن بينة وبرهان، نجد المؤمنين الذين يقول عنهم أركون: (فالنسبة للمؤمن الذي يفترضه القرآن، فإن الإيمان ليس مرتبطاً براهين ملموسة، أو محسوسة، وإنما بالقرار الذي لا يعلمه إلا الله. إنه مرتبط بالأمل، وبالرغبة الحارقة لملاقاته

(1) يشير إلى قوله تعالى: (وَقَالُوا لَنْ نُّؤْمِنَ بِكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا) ﴿١٠٨﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعِنَبٌ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا) ﴿١٠٩﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بَالَهُ وَالْمَلَكُ قَبِيلًا) ﴿١١٠﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُّؤْمِنَ بِرُؤْيَاكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُوهُ، قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا) ﴿١١١﴾
الإسراء آية 90-93.

(2) القرآن من التفسير الموروث، أركون، ص 97، 98.

"أي ملاقة المؤمن بالله" وبالتالي فيكفي إذن استقبال الكلام الأعظم، الذي ينفخ هذا الأمل، أو يضحمه، ثم يشعل هذه الرغبة الحارقة، ويبشر- بالقرار الأمثل الملائم لكي يؤمن الإنسان).⁽¹⁾

وهكذا يرفع أركون من شأن الكفار، أصحاب الدليل والبرهان، ويحط من شأن المؤمنين الذين آمنوا لمجرد حاجات نفسية، وهي حاجتهم للإيمان فيما يزعم أركون، فأبو جهل وأبو هب وأمّية بن خلف أفضل من أبي بكر وعمر في منطق السقيم، وفهمه العقيم. والخلاصة: أن القرآن لو كان معجزة لآمن به الكفار، لكنه ليس معجزاً ولذلك كفر الكفار بدليل، وآمن المؤمنون بالقرار الإلهي، هكذا بدون دليل أو برهان.

السبب الثاني: هو أسلوب القرآن الكريم الذي هو في مزاعم أركون (مجرد وثيقة تاريخية وأدبية)⁽²⁾ و(متبعثرة متفككة).⁽³⁾

يقول أركون: (لقد ذهب النقد الفلولوجي⁽⁴⁾ إلى حد التقاط، وكشف النواقص الأسلوبية في القرآن).⁽⁵⁾

هذه النواقص الأسلوبية تكمن في الفوضى في القرآن الكريم يقول أركون: (إن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها).⁽⁶⁾

وأيضاً يشتمل القرآن على العجيب المدهش كما أسماه وهو الأسطورة؛ فالقصص القرآني ما هو إلا مجموعة أساطير يقول أركون: (يمكننا أن نحدد نمط وجود العجيب المدهش، ووظيفته بشكل دقيق إلى حد ما في الحكايات العديدة، وأحياناً الطويلة الموجودة في القرآن،

(1) المصدر السابق، ص 99.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 190.

(3) القرآن من التفسير الموروث، ص 154.

(4) أي التاريخي اللغوي (انظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 301، 302) وسوف أتحدث عن هذه النظرية إن شاء الله تعالى عند الحديث عن التأويل الهرمنيوطيقي.

(5) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 201.

(6) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 86.

لإننا نفكر هنا أولاً بسورة يوسف المشهورة، وبحياة موسى التي وردت في أكثر من 400 آية موزعة على 27 سورة، ثم بمختلف الحكايات المتعلقة بالأنبياء السابقين على محمد أو بالشعوب القديمة.

إن مجموع هذه النصوص، يتطلب معاملة مزدوجة، فأولاً: ينبغي القيام بنقد تاريخي، لتحديد أنواع الخلط، والحذف، والإضافة، والمخالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية، بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

وثانياً: ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن، ينجز، أو يبلور بنفس الطريقة الفكر الأسطوري، الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة، شكلاً ومعنى جديداً أي عملاً متكاملًا مجهزاً بطريقة استخدام، وأسلوبية خاصة في اللغة العربية⁽¹⁾.

أي أن القرآن الكريم في مزاعم أركون ما هو إلا صياغة خاصة لمجموعة أساطير مجمعة من هنا وهناك، والرجل يعلنها صريحة لا موارد فيها حين يقول: (إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري)⁽²⁾. ويقول عن القرآن (كلام ذو بنية أسطورية)⁽³⁾.

ثانياً: إعجاز القرآن الكريم في فكر د. نصر حامد أبو زيد

يؤكد الدكتور نصر أبو زيد وهو يبحث موضوع إعجاز القرآن على أهمية الواقع، والبيئة، والثقافة العربية، ولذلك حرص على ربط القرآن بالنصوص، الموجودة وقت نزول القرآن الكريم، من شعر، وسجع فيقول: (ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخرى،

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 203

(2) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 210.

(3) الفكر العربي، د. محمد أركون، ص 43، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، الثالثة، 1985م.

يتضمن في داخله دوال تؤكد مشابته لها، ولكنه يتضمن دوال أخرى تؤكد مخالفته لها، وتشبه فواصل الآي ظاهرة السجع⁽¹⁾.

وعن علاقة النص بالنصوص الأخرى، يقول نصر: (والحقيقة أنّ العرب المعاصرين لتشكيل النص، لم يكونوا قادرين على استيعاب التغيرات والمخالفة بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص الجديد إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي: شاعراً، وقالوا عنه: كاهناً، ولا شك أنّ هذه الأوصاف قامت عندهم على أساس من إدراك المماثلة بين نص القرآن ونصوص الشعراء، والكهان)⁽²⁾.

وهذه المماثلة التي يدركها المعاصرون لنزول القرآن، ينكرها المسلمون؛ ليشبّوا الإعجاز، ومنهم الإمام الباقلاني⁽³⁾، يقول نصر- حامد أبو زيد مصوراً كلام الباقلاني: (إنّ محاولة الباقلاني لإثبات إعجاز القرآن تعتمد على مفهوم انفصاله انفصلاً تاماً عن النصوص الأخرى داخل الثقافة، سواء في ذلك الشعر أو الشر وفي سبيل ذلك يحاول قدر جهده أن

(1) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، د. نصر حامد أبو زيد، ص 137، المركز الثقافي العربي، السادسة، 2005م.

(2) المصدر السابق، ص 138.

(3) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القسم، المعروف بالباقلاني البصري المتكلم المشهور؛ كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، ومؤيداً اعتقاده وناصرًا طريقته، وسكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وكان في علمه أوحّد زمانه وانتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجوده الإستنباط وسرعة الجواب، وسمع الحديث؛ وكان كثير التطويل في المناظرة مشهوراً بذلك عند الجماعة، وجرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الهاروني مناظرة، فأكثر القاضي أبو بكر المذكور فيها الكلام ووسع العبارة وزاد في الإسهاب، ثم التفت إلى الحاضرين وقال اشهدوا علي أنه إن أعاد ما قلت لاغير لم أطالبه بالجواب، فقال الهاروني: اشهدوا علي أنه إن أعاد كلام نفسه= سلمت له ما= قال. وتوفي القاضي أبو بكر المذكور آخر يوم السبت، ودفن يوم الأحد لسبع بقين من ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمئة ببغداد، رحمه الله تعالى، وصلى عليه ابنه الحسن، ودفنه في داره بدرج المحجوس، ثم نقل بعد ذلك فدفن في مقبرة باب حرب. (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، ج 4، ص 269، 270، تحقيق د. إحسان عباس، دار صادر بيروت، الأولى 1970م).

يطعن في بلاغة الشعر الجاهلي، بالتعرض بالهدم لأهم قصائده وبيان تهافتها، وضعف بنائها وركاكة أسلوبها، وحين يلجأ إلى إثبات خلو القرآن من السجع يضع تعريفاً للسجع من شأنه أن يقلل من قيمته، فيرى أن "السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يؤدي السجع وليس كذلك ما اتفق مما هو في تقدير السجع من القرآن؛ لأن اللفظ يقع فيه تابعا للمعنى، وفصل بين أن ينتظم الكلام في نفسه بألفاظه التي تؤدي المعنى المقصود فيه، وبين أن يكون المعنى منتظما دون اللفظ، ومتى ارتبط المعنى بالسجع كانت إفادة السجع كإفادة غيره، ومتى انتظم المعنى بنفسه دون السجع كان مستجلبا لتحسين الكلام دون تصحيح المعنى"، وهكذا يفترض الباقلاني أن السجع مجرد زينة خارجية مفروضة، ومن خلال ثنائية اللفظ والمعنى التي سادت تراثنا النقدي، يحاول أن يثبت أن المعنى في السجع يتبع اللفظ على حين أن فواصل القرآن تتبع فيها اللفظ المعنى، وهي من ثم نوع من التجنيس⁽¹⁾، وليست سجعا⁽²⁾، وإذا كان كثير من الشواهد القرآنية، يبدو إذا سلمنا بثنائية اللفظ والمعنى، أن المعنى فيها يتبع اللفظ تحقيقا لتلاؤم الفواصل، فإن مفهوم الباقلاني للفصل بين الفاصلة، والسجع، يتبدد تماما، ويبدو أن الباقلاني يفر من مجرد إطلاق لفظ السجع على فواصل الآيات، بدليل أنه يعود ليسلم بوجود الظاهرة، وإن كان يطلق عليها اسم التجنيس وليس هذا هو المسلك بعيدا بأية حال عن مسلكه إزاء نفي الشعر عن القرآن⁽³⁾.

(1) هو فن بديع في اختيار الألفاظ التي توهم في البدء التكرير، لكنّها تفاجئ بالتأسيس واختلاف المعنى. ويشترط فيه أن لا يكون متكلفا، ولا مستكرها استكراها، وأن يكون مستعذبا عند ذوي الحس الأدبي المرهف، وقد نفر من تصنعه وتكلفه كبار الأدباء والنقاد. (انظر: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، عبد الرحمن حبنكة الميداني، ج2، ص485، دار القلم دمشق، الأولى 1996م).

(2) يقال لغة: سجعت الحمامة أو الناقة سجعا، إذا رددت صوتها على طريقة واحدة. ويقال: سجع المتكلم في كلامه، إذا تكلم بكلام له فواصل كفواصل الشعر مقفى غير موزون. والسجع في = = البديع: هو تواطؤ الفاصلتين من الشعر على حرف واحد، وهو في النثر كالقافية في الشعر. (انظر: البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها، ج2، ص503).

(3) مفهوم النص، ص 143.

ويزعم نصر- أبو زيد أنّ القرآن ما هو إلا تطور من الشعر، فيقول: (فالقافية في الشعر صارت الفاصلة في القرآن، والآية بدل من البيت والسورة بدل من القصيدة).⁽¹⁾ إذن القرآن في زعم نصر- أبو زيد، ابن البيئة منها تكون وتشكل، وليس معجزاً في ذاته، ومن ثمّ يرفض كلّ وجوه إعجاز القرآن إلا وجهاً واحداً، هو القول بالصرفة، يقول أبو زيد: (لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل، ويبدو أنّ فكرة الإعجاز بما تتضمنه من معنى المعجزة ... كان يمكن لو سلموا بوجودها في بناء النص اللغوي أن تؤدي إلى مفارقة الوحي من حيث هو نص لغوي لقدرة الإنسان، وتؤدي من ثمّ إلى تحويل الوحي إلى نص مغلق مستعص عن الفهم والتحليل).⁽²⁾

فلو كان القرآن معجزاً في ذاته لعجز الناس عن فهمه، يقول نصر- أبو زيد: (إنّ القول بالهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية).⁽³⁾ فالصرفة التي يقول بها نصر- أبو زيد هي أنّ العرب لم يكن عندهم العلوم التي بها يعارضون القرآن، ولذلك يقول: (إنّ إعجاز القرآن ليس إلا في تغلبه على الشعر وسجع الكهان، ولكنه ليس معجزاً في ذاته).⁽⁴⁾

(1) المصدر السابق، ص 158.

(2) المصدر السابق، ص 147.

(3) نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، ص 206، سينا للنشر، الثانية، 1994م.

(4) محاولة قراءة المسكوت عنه في خطاب ابن عربي، نصر- أبو زيد مقال في مجلة الهلال، نقلاً عن قصة أبو زيد، ص 29.

المطلب الثاني: نقد كلام محمد أركون ونصر حامد أبو زيد في إعجاز القرآن

أولاً: اعتراف العقلاء من المخالفين قديماً وحديثاً بإعجاز القرآن الكريم

أجمع العقلاء من المخالفين قديماً وحديثاً على أن القرآن الكريم معجزة سواء آمنوا أم لم يؤمنوا؛ فمن آمن آمن عن بينة، ومن كفر كفر بجحود لا كما يزعم أركون، وأذكر بعض النماذج لعقلاء اعترفوا بإعجاز القرآن الكريم وكانوا كفاراً.

1- موقف أنيس الغفاري:

روى الإمام مسلم بسنده عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ قَالَ أَبُو ذَرٍّ خَرَجْنَا مِنْ قَوْمِنَا غِفَارٍ وَكَانُوا يُحِلُّونَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ فَخَرَجْتُ أَنَا وَأَخِي أَنَيْسٌ وَأُمُّنَا فَتَزَلْنَا عَلَى خَالٍ لَنَا فَأَكْرَمَنَا خَالُنَا وَأَحْسَنَ إِلَيْنَا فَحَسَدَنَا قَوْمُهُ فَقَالُوا إِنَّكَ إِذَا خَرَجْتَ عَنْ أَهْلِكَ خَالَفَ إِلَيْهِمْ أَنَيْسٌ فَجَاءَ خَالُنَا فَتَنَا عَلَيْنَا الَّذِي قِيلَ لَهُ فَقُلْتُ لَهُ أَمَّا مَا مَضَى مِنْ مَعْرُوفِكَ فَقَدْ كَذَّرْتَهُ وَلَا جِهَاعَ لَكَ فِيهَا بَعْدُ. فَفَرَّبْنَا صِرْمَتَنَا فَاحْتَمَلْنَا عَلَيْهَا وَتَغَطَّى خَالُنَا ثَوْبَهُ فَجَعَلَ يَبْكِي فَانْطَلَقْنَا حَتَّى نَزَلْنَا بِحَضْرَةِ مَكَّةَ فَنَافَرَ أَنَيْسٌ عَنْ صِرْمَتِنَا وَعَنْ مِثْلِهَا فَاتَّيَا الْكَاهِنَ فَخَيَّرَ أَنَيْسًا فَأَتَانَا أَنَيْسٌ بِصِرْمَتِنَا وَمِثْلِهَا مَعَهَا - قَالَ - وَقَدْ صَلَّيْتُ يَا ابْنَ أَخِي قَبْلَ أَنْ أَلْقَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِثَلَاثِ سِنِينَ. قُلْتُ لِمَنْ قَالَ لِلَّهِ. قُلْتُ فَأَيْنَ تَوَجَّهَ قَالَ أَتَوَجَّهَ حَيْثُ يُوَجِّهُنِي رَبِّي أَصِلَّ عِشَاءً حَتَّى إِذَا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ أَلْقَيْتُ كَأَنِّي خِفَاءٌ حَتَّى تَعْلُونِي الشَّمْسُ. فَقَالَ أَنَيْسٌ إِنَّ لِي حَاجَةً بِمَكَّةَ فَاكْفِنِي. فَانْطَلَقَ أَنَيْسٌ حَتَّى أَتَى مَكَّةَ فَرَاثَ عَلَى ثُمَّ جَاءَ فَقُلْتُ مَا صَنَعْتَ قَالَ لَقِيتُ رَجُلًا بِمَكَّةَ عَلَى دِينِكَ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ أَرْسَلَهُ.

قُلْتُ فَمَا يَقُولُ النَّاسُ قَالَ يَقُولُونَ شَاعِرٌ كَاهِنٌ سَاحِرٌ. وَكَانَ أَنَيْسٌ أَحَدَ الشُّعْرَاءِ. قَالَ أَنَيْسٌ لَقَدْ سَمِعْتُ قَوْلَ الْكُهَنَةِ فَمَا هُوَ بِقَوْلِهِمْ وَلَقَدْ وَصَّعْتُ قَوْلَهُ عَلَى أَقْرَاءِ الشُّعْرِ فَمَا يَلْتَمِعُ عَلَى لِسَانِ أَحَدٍ بَعْدِي أَنَّهُ شِعْرٌ وَاللَّهِ إِنَّهُ لَصَادِقٌ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. قَالَ قُلْتُ فَاكْفِنِي حَتَّى أَذْهَبَ فَاَنْظُرُ. قَالَ فَاتَّيْتُ مَكَّةَ فَتَضَعْتُ رَجُلًا مِنْهُمْ فَقُلْتُ أَيْنَ هَذَا الَّذِي تَدْعُوهُ الصَّابِي فَأَشَارَ إِلَيَّ فَقَالَ الصَّابِي. فَمَالَ عَلَى أَهْلِ الْوَادِي بِكُلِّ مَدْرَةٍ وَعَظُمَ حَتَّى خَرَزْتُ مَغْشِيًّا عَلَى - قَالَ - فَارْتَفَعْتُ حِينَ ارْتَفَعْتُ كَأَنِّي نُصَبُّ أَحْمَرٌ - قَالَ - فَاتَّيْتُ رَمَزَمَ فَعَسَلْتُ عَنِّي الدَّمَاءَ وَشَرِبْتُ

مِنْ مَائِهَا وَلَقَدْ لَبِثْتُ يَا ابْنَ أَحَى ثَلَاثِينَ بَيْنَ لَيْلَةٍ وَيَوْمٍ مَا كَانَ لِي طَعَامٌ إِلَّا مَاءٌ زَمْزَمَ فَسَمِنْتُ حَتَّى تَكَسَّرَتْ عُنْكَ بَطْنِي وَمَا وَجَدْتُ عَلَى كَبِدِي سُخْفَةً جُوعٍ - قَالَ - فَبَيْنَا أَهْلُ مَكَّةَ فِي لَيْلَةٍ قَمَرَاءَ إِضْحِيَانٍ إِذْ ضُرِبَ عَلَى أَسْمَحَتِهِمْ فَمَا يَطُوفُ بِالْبَيْتِ أَحَدٌ وَامْرَأَتَيْنِ مِنْهُنَّ تَدْعُوَانِ إِسَافًا وَنَائِلَةً - قَالَ - فَأَتَيْنَا عَلَى فِي طَوَافِهَا فَقُلْتُ أَنْكِحَا أَحَدَهُمَا الْأُخْرَى - قَالَ - فَمَا تَنَاهَتَا عَنْ قَوْلِهِمَا - قَالَ - فَأَتَيْنَا عَلَى فَقُلْتُ هُنَّ مِثْلُ الْحَشْبَةِ غَيْرَ أَنِّي لَا أَكْنِي. فَاَنْطَلَقْنَا تَوَلَّوْا لَانَ وَتَقُولَانِ لَوْ كَانَ هَا هُنَا أَحَدٌ مِنْ أَنْفَارِنَا. قَالَ فَاسْتَقْبَلَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ وَهُمَا هَابِطَانِ قَالَ « مَا لَكُمَا ». قَالَتَا الصَّابِغُ بَيْنَ الْكَعْبَةِ وَأَسْتَارِهَا قَالَ « مَا قَالَ لَكُمَا ». قَالَتَا إِنَّهُ قَالَ لَنَا كَلِمَةً تَمْلَأُ الْفَمَ. وَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى اسْتَلَمَ الْحَجَرَ وَطَافَ بِالْبَيْتِ هُوَ وَصَاحِبُهُ ثُمَّ صَلَّى فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ أَبُو ذَرٍّ. فَكُنْتُ أَنَا أَوَّلُ مَنْ حَيَّاهُ بِحَيَّةِ الْإِسْلَامِ - قَالَ - فَقُلْتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ « وَعَلَيْكَ وَرَحْمَةُ اللَّهِ ». ثُمَّ قَالَ « مَنْ أَنْتَ ». قَالَ قُلْتُ مِنْ غِفَارٍ - قَالَ - فَأَهْوَى بِيَدِهِ فَوَضَعَ أَصَابِعَهُ عَلَى جَبْهَتِهِ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي كَرِهَ أَنْ انْتَمَيْتُ إِلَى غِفَارٍ. فَذَهَبْتُ أَخْذُ بِيَدِهِ فَقَدَعَنِي صَاحِبُهُ وَكَانَ أَعْلَمَ بِهِ مِنِّي ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ « مَتَى كُنْتَ هَا هُنَا ». قَالَ قُلْتُ قَدْ كُنْتُ هَا هُنَا مُنْذُ ثَلَاثِينَ بَيْنَ لَيْلَةٍ وَيَوْمٍ قَالَ « فَمَنْ كَانَ يُطْعِمُكَ ». قَالَ قُلْتُ مَا كَانَ لِي طَعَامٌ إِلَّا مَاءٌ زَمْزَمَ. فَسَمِنْتُ حَتَّى تَكَسَّرَتْ عُنْكَ بَطْنِي وَمَا أَجِدُ عَلَى كَبِدِي سُخْفَةً جُوعٍ قَالَ « إِنَّهَا مُبَارَكَةٌ إِنَّهَا طَعَامٌ طُعِمَ ». فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ ائْذَنْ لِي فِي طَعَامِهِ اللَّيْلَةَ. فَاَنْطَلَقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَبُو بَكْرٍ وَانْطَلَقْتُ مَعَهُمَا فَفَتَحَ أَبُو بَكْرٍ بَابًا فَجَعَلَ يَقْبِضُ لَنَا مِنْ زَبِيبِ الطَّائِفِ وَكَانَ ذَلِكَ أَوَّلَ طَعَامٍ أَكَلْتُهُ بِهَا ثُمَّ غَبَرْتُ مَا غَبَرْتُ ثُمَّ أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ « إِنَّهُ قَدْ وَجَّهَتْ لِي أَرْضٌ ذَاتُ نَخْلٍ لَا أَرَاهَا إِلَّا يَثْرِبَ فَهَلْ أَنْتَ مُبْلَغٌ عَنِّي قَوْمَكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَنْفَعَهُمْ بِكَ وَيَأْجُرَكَ فِيهِمْ ». فَأَتَيْتُ أَنْيَسًا فَقَالَ مَا صَنَعْتَ قُلْتُ صَنَعْتُ أَنِّي قَدْ أَسْلَمْتُ وَصَدَّقْتُ. قَالَ مَا بِي رَغْبَةٌ عَنْ دِينِكَ فَإِنِّي قَدْ أَسْلَمْتُ وَصَدَّقْتُ. فَأَتَيْنَا أُمَّنَا فَقَالَتْ مَا بِي رَغْبَةٌ عَنْ دِينِكُمَا فَإِنِّي قَدْ أَسْلَمْتُ وَصَدَّقْتُ. فَاحْتَمَلْنَا حَتَّى أَتَيْنَا قَوْمَنَا غِفَارًا فَأَسْلَمَ نِصْفُهُمْ وَكَانَ يُؤْمِنُهُمْ إِيْمَاءُ بْنُ رَحْصَةَ الْغِفَارِيُّ وَكَانَ سَيِّدَهُمْ. وَقَالَ نِصْفُهُمْ إِذَا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ أَسْلَمْنَا. فَقَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَدِينَةَ فَأَسْلَمَ نِصْفُهُمْ الْبَاقِي وَجَاءَتْ أَسْلَمُ فَقَالُوا يَا

رَسُولَ اللَّهِ إِخْوَتُنَا نُسَلِّمُ عَلَى الَّذِي أَسْلَمُوا عَلَيْهِ. فَأَسْلَمُوا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «غَفَارُ غَفَرِ اللَّهُ هَذَا وَأَسْلَمَ سَأَلَهَا اللَّهُ». (1)

2- موقف الوليد بن المغيرة

أخرج ابن إسحاق والبيهقي من طريق عكرمة، أو سعيد عن ابن عباس: أن الوليد بن المغيرة اجتمع ونفر من قريش، وكان ذا سن فيهم، وقد حضر الموسم، فقال: إن وفود العرب ستقدم عليكم فيه وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا، فأجمعوا فيه رأيًا واحدًا ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضًا، ويرد قول بعضكم بعضًا، فقالوا: فأنت يا أبا عبد شمس فقل، وأقم لنا رأيًا نقوم به، فقال: بل أنتم فقولوا لأسمع.

فقالوا: نقول كاهن. فقال: ما هو بكاهن، لقد رأيت الكهان فما هو بزمزمة الكاهن وسحره. فقالوا: نقول: مجنون. فقال: وما هو بمجنون، ولقد رأينا الجنون وعرفناه، فما هو بخنقه ولا تخالجه ولا وسوسته.

قالوا: فنقول: شاعر. قال: فما هو بشاعر، قد عرفنا الشعر برجزه وهزجه وقريضه ومقبوضه ومبسوطه، فما هو بالشعر.

قال: فنقول: ساحر. قال: فما هو ساحر، قد رأينا السحار وسحرهم، فما هو بنفته ولا عقده.

فقالوا: ما تقول يا أبا عبد شمس؟ قال: والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لمعذوق وإن فرعه لجنى، فما أنتم بقائلين من هذا شيئًا إلا عرف أنه باطل، وإن أقرب القول لأن تقولوا: ساحر.

فتقولوا: هذا ساحر يفرق بين المرء وبين أبيه، وبين المرء وبين أخيه، وبين المرء وبين زوجته، وبين المرء وعشيرته، فتفرقوا عند ذلك، فجعلوا يجلسون للناس حين قدموا الموسم، لا يمر بهم أحد إلا حذروه إياه وذكروا لهم أمره، فأنزل الله عز وجل في النفر الذين

(1) رواه الإمام مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي ذر، ج 7، ص 158.

كانوا معه، ويصفون له القول في رسول الله فيما جاء به من عند الله: (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ) أي أصنافاً (فَوَرَبِّكَ لَنَسَعَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ) أولئك النفر الذين يقولون ذلك لرسول الله لمن لقوا من الناس، قال: وصدرت العرب من ذلك الموسم بأمر رسول الله، وانتشر ذكره في بلاد العرب كلها.⁽¹⁾

والعجب كل العجب من نصر- أبو زيد الذي يدعي مماثلة الفواصل في القرآن الكريم بالسجع، هؤلاء هم العرب ينفون مماثلته للسجع وللشعر، وهو يدعي المماثلة!!!
ويزعم كاذباً أن الإمام الباقلاني هو من حاول نفي السجع عن القرآن فها هم العرب الأقحاح يكذبونه، وها هو الوليد بن المغيرة وهو من أشد الناس عداً للقرآن وللرسول ﷺ يقول بأن القرآن لا يشبه السجع ولا يشبهه السجع.

والأعجب منه أن أستاذ اللغة العربية لا يعرف الفرق بين التجنيس والسجع ويدعي أن الجناس هو السجع!!!

3- بلاشير⁽²⁾

يقول بلاشير: (إن القرآن ليس معجزة بمحتواه وتعليمه فقط، إنه أيضاً ويمكنه أن يكون قبل أي شيء آخر تحفة أدبية رائعة، تسمو على جميع ما أقرته الإنسانية وبجلته من التحف، إن الخليفة المقبل عمر بن الخطاب ﷺ المعارض الفظ في البداية للدين الجديد، قد غدا من أشد

(1) أخرجه ابن اسحاق كما في مختصر السيرة لابن هشام، ج2، ص105، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1411م، والبيهقي في شعب الإيمان ج1 ص157، تحقيق محمد السعيد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410م.

(2) ريجي بلاشير (1900-1973) مستشرق فرنسي، ولد في باريس وسافر مع والديه إلى المغرب ودرس في الدار البيضاء، وعين أستاذاً للغة العربية في المدرسة الوطنية للغات الشرقية في باريس، وتولى عدة مناصب كبيرة وألف كتباً كثيرة عن الإسلام. انظر: موسوعة المستشرقين، للدكتور عبدالرحمن بدوي، ص127 دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993م.

المتحمسين لنصرة الدين عقب سماعه لمقطع من القرآن، وسنورد الحديث فيما بعد عن مقدار الافتتان الشفهي بالنص القرآني بعد أن رتلته المؤمنون).⁽¹⁾

4- إبراهيم خليل⁽²⁾

يقول إبراهيم خليل: (يرتبط هذا النبي ﷺ بإعجاز أبد الدهر بما يخبرنا به المسيح - عليه السلام - في قوله عنه: (ويخبركم بأمور آتية)، وهذا الإعجاز هو القرآن الكريم، معجزة الرسول الباقية ما بقي الزمان، فالقرآن الكريم يسبق العلم الحديث في كل مناحيه؛ من طب وفلك وجغرافيا وجيولوجيا وقانون واجتماع وتاريخ ... ففي أيامنا هذه استطاع العلم أن يرى ما سبق إليه القرآن بالبيان والتعريف).⁽³⁾

وقال: (أعتقد يقينا أنني لو كنت إنساناً وجودياً، لا يؤمن برسالة من الرسالات السماوية، وجاءني نفر من الناس وحدثني بما سبق به القرآن العلم الحديث في كل مناحيه؛ لآمنت برب العزة والجبروت خالق السماوات والأرض، ولن أشرك به أحداً).⁽⁴⁾

(1) قالوا عن الإسلام، د. عماد الدين خليل، ص 52، الندوة العالمية للشباب الإسلامي الرياض الأولى 1992 م.

(2) قس مبشر - من مواليد الإسكندرية عام 1919 م، يحمل شهادات عالية في علم اللاهوت من كلية اللاهوت المصرية، ومن جامعة برنستون الأمريكية، عمل أستاذاً بكلية اللاهوت في أسيوط، كما أرسل عام 1954 م إلى أسوان سكرتيراً عاماً للإرسالية الألمانية السويسرية، وكانت مهمته الحقيقية التنصير والعمل ضد الإسلام، لكن تعمقه في دراسة الإسلام قاده إلى الإيمان بهذا الدين وأشهر إسلامه عام 1959 م، ومن مؤلفاته: محمد في التوراة والإنجيل والقرآن والمستشرقون والمبشرون في العالم العربي والإسلامي وتاريخ بني إسرائيل. انظر: قالوا عن الإسلام للدكتور عماد الدين خليل، ص 49.

(3) محمد في التوراة والإنجيل والقرآن، إبراهيم خليل، ص 75، دار المنار 1989 م.

(4) المصدر السابق، ص 76.

5- ديورا بوتر⁽¹⁾

قالت بوتر: (عندما أكملت قراءة القرآن الكريم، غمرني شعور بأن هذا هو الحق الذي يشتمل على الإجابات الشافية حول مسائل الخلق وغيرها، وإنه يقدم لنا الأحداث بطريقة منطقيّة، نجدها متناقضة مع بعضها في غيره من الكتب الدينية، أمّا القرآن فيتحدث عنها في نسق رائع وأسلوب قاطع لا يدع مجالاً للشك بأنّ هذه هي الحقيقة، وأنّ هذا الكلام هو من عند الله لا محالة).⁽²⁾

وقالت بوتر أيضاً: (كيف استطاع محمد ﷺ الرجل الأمي، الذي نشأ في بيئة جاهليّة أن يعرف معجزات الكون التي وصفها القرآن الكريم، والتي لا يزال العلم الحديث حتى يومنا هذا يسعى لاكتشافها؟ لا بد إذن أن يكون هذا الكلام هو كلام الله عز وجل).⁽³⁾

وبعد هذه الشهادات القديمة والحديثة، يبقى حديث لمن كان في قلبه شك من إعجاز القرآن الكريم، فيقال له: إن النبي ﷺ تحدّى بالقرآن الكريم ولم يستطع واحد من العرب أو من غيرهم الإتيان بمثله، ولم يجرؤ واحد منهم رفع رأسه أمامه.

يقول الإمام الباقلاني رحمه الله: (والذي يدل على أنّهم كانوا عاجزين عن الإتيان بمثل القرآن أنّه تحداهم إليه حتى طال التحدي، وجعله دلالة على صدقه ونبوته، وضمن أحكامه استباحة دمائهم وأموالهم وسبى ذريتهم، فلو كانوا يقدرّون على تكذيبه لفعلوا وتوصلوا إلى تخليص أنفسهم وأهليهم وأموالهم من حكمه بأمر قريب، هو عادتهم في لسانهم، ومألوف من خطابهم، وكان ذلك يغنيهم عن تكلف القتال، وإكثار المراء والجدال، وعن الجلاء عن

(1) ديورا بوتر: ولدت عام 1954 بمدينة ترافيرز في ولاية ميتشغان الأمريكية، وتخرجت من فرع الصحافة بجامعة ميتشغان، اعتنقت الإسلام عام 1980، بعد زواجها من أحد الدعاة الإسلاميين العاملين في أمريكا بعد اقتناع عميق بأنه ليس ثمة دين غير الإسلام يمكن أن يستجيب لمطالب الإنسان: (قالوا عن الإسلام: ص55).

(2) قالوا عن الإسلام، ص55.

(3) المصدر السابق، نفس الصفحة.

الأوطان، وعن تسليم الأهل والذرية للسيبي، فلمّا لم تحصل هناك معارضة منهم علم أنّهم عاجزون عنها.

يبين ذلك أنّ العدو يقصد لدفع قول عدوه بكل ما قدر عليه من المكايد لا سيما مع استعظامه ما بدّاهه بالمجيء من خلع آلهته، وتسفيه رأيه في ديانتته، وتضليل آبائه، والتغريب عليه بما جاء به، وإظهار أمر يوجب الانقياد لطاعته، والتصرف على حكم إرادته، والعدول عن إلفه وعاداته، والانخراط في سلك الأتباع بعد أن كان متبوعاً، والتشيع بعد أن كان مشيعاً، وتحكيم الغير في ماله وتسليطه إياه على جملة أحواله والدخول تحت تكاليف شاقة وعبادات متعبة بقوله وقد علم أنّ بعض هذه الأحوال مما يدعو إلى سلب النفوس دونه.

هذا والحمية حميتهم، والهمم الكبيرة همهمهم، وقد بذلوا له السيف فأخطروا بنفوسهم وأموالهم، فكيف يجوز أن لا يتوصلوا إلى الرد عليه وإلى تكذيبه بأهون سعيهم، ومألوف أمرهم، وما يمكن تناوله من غير أن يعرق فيه جبين، أو ينقطع دونه وتين، أو يشتمل به خاطر، وهو لسانهم الذي يتخاطبون به مع بلوغهم في الفصاحة النهاية التي ليس وراءها متطلع والرتبة التي ليس فوقها منزع !!!

ومعلوم أنّهم لو عارضوه بما تحداهم إليه لكان فيه توهين أمره، وتكذيب قوله، وتفريق جمعه، وتشتيت أسبابه، وكان من صدق به يرجع على أعقابهم ويعود في مذهب أصحابه. فلمّا لم يفعلوا شيئاً من ذلك مع طول المدة، ووقوع الفسحة، وكان أمره يتزايد حالاً فحالاً، ويعلو شيئاً فشيئاً، وهم على العجز عن القدح في آيته والطعن بما يؤثر في دلالاته؛ علم مما بينا أنّهم كانوا لا يقدرّون على معارضته ولا على توهين حجته.

وقد أخبر الله تعالى عنهم أنهم (قَوْمٌ خَصِيمُونَ) ^(١) وقال: (وَتُنذِرُ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا) ^(٢) وقال: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ) ^(٣).

(١) سورة الزخرف، الآية 58.

(٢) سورة مريم، الآية 97.

(٣) سورة النحل، الآية 4.

وعلم أيضًا ما كانوا يقولونه من وجوه اعتراضهم على القرآن مما حكى الله عز وجل عنهم من قولهم: (لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴿١﴾) (١)، وقولهم: (مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُفْتَرٍ وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ ﴿٢﴾) (٢) وقالوا: (وَقَالُوا يَأَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ ﴿٣﴾) (٣)، وقالوا: (أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ ﴿٤﴾) (٤)، وقالوا: (أَيُّنَا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَجْنُونٍ ﴿٥﴾) (٥) وقال الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٦﴾) (٦) وقالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٧﴾) (٧) وقالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴿٨﴾) (٨)، وقوله (الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴿٩١﴾) (٩١).

إلى آيات كثيرة في نحو هذا تدل على أنهم كانوا متحيرين في أمرهم، متعجبين من عجزهم، يفزعون إلى نحو هذه الأمور، من تعليل وتعذير، ومدافعة بها وقع التحدي إليه ووجد الحث عليه.

وقد علم منهم أنهم ناصبوه الحرب، وجاهدوه، ونابذوه، وقطعوا الأرحام، وأخطروا بأنفسهم، وطالبوه بالآيات، والإتيان بالملائكة وغير ذلك من المعجزات، يريدون تعجيزه ليظهروا عليه بوجه من الوجوه.

(1) سورة الأنفال، الآية 31.

(2) سورة القصص، الآية 36.

(3) سورة الحجر، الآية 6.

(4) سورة الأنبياء، الآية 3.

(5) سورة الصافات، الآية 36.

(6) سورة الفرقان، الآية 4، 5.

(7) سورة الفرقان، الآية 8.

(8) سورة الحجر، الآية 91.

فكيف يجوز أن يقدروا على معارضته القربية السهلة عليهم وذلك يدحض حجته، ويفسد دلالته، ويبطل أمره، فيعدلون عن ذلك إلى سائر ما صاروا إليه من الأمور التي ليس عليها مزيد في المنابذة والمعاداة ويتركون الأمر الخفيف؟!!! هذا مما يمتنع وقوعه في العادات ولا يجوز اتفاهه من العقلاء).⁽¹⁾

ويقول الإمام الرازي رحمه الله عند تفسير قوله تعالى: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٢﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٣﴾).⁽²⁾

يقول رحمه الله: (أما قوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا} فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة:

أحدها: أننا نعلم بالتواتر أن العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله ﷺ، وفي غاية الحرص على إبطال أمره، لأن مفارقة الأوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى ما يدل على ذلك، فإذا انضاف إليه مثل هذا التقرير وهو قوله تعالى: {فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا} فلو كان في وسعهم وإمكانهم الإتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لأتوا به، فحيث ما أتوا به ظهر المعجز.

وثانيها: وهو أنه عليه السلام وإن كان متهماً عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب، فلو تطرقت التهمة إلى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يتحداهم ويبلغ في التحدي إلى نهايته، بل كان يكون وجلاً خائفاً مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره، حاشاه من ذلك ﷺ، فلولا معرفته بالاضطرار من حالهم أنهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق.

(1) إعجاز القرآن، للباقلاني ص 27-30 تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف.

(2) سورة البقرة، الآية 23، 24.

وثالثها: أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعاً بصحة نبوته لما قطع في الخبر بأنهم لا يأتون بمثله، لأنه إذا لم يكن قاطعاً بصحة نبوته كان يجوز خلافه، وبتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه، فالمبطل المزور البتة لا يقطع في الكلام. ولا يجزم به، فلما جزم دل على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعاً في أمره.

ورابعها: أنه وجد مخبر هذا الخبر، على ذلك الوجه لأن من أيامه عليه الصلاة والسلام إلى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يعادي الدين والإسلام وتشتد دواعيه في الوقيعة فيه. ثم إنه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعارضة قط، فهذه الوجوه الأربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية⁽¹⁾.

لم توجد معارضة وقد نزل القرآن الكريم في (أزهى عصور البيان العربي وأرقى أدوار التهذيب اللغوي)⁽²⁾ ومع هذا لم يستطع واحد منهم أن يرفع رأسه، وقد تحداهم القرآن (ورماهم بالعجز في غير موارد فقال: (قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ⁽³⁾)، وقال: (فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ).

فانظر أي إلهاب وأي استفزاز؛ لقد أجهز عليهم بالحكم البات المؤبد في قوله: (وَلَنْ تَفْعَلُوا) ثم هددهم بالنار ثم سواهم بالأحجار، فلعمري لو كان فيهم لسان يتحرك لما صمتوا عن منافسته وهم الأعداء الألداء، وأباة الضيم الأعزاء، وقد أصاب منهم موضع عزتهم وفخارهم، ولكنهم لم يجدوا ثغرة ينفذون منها إلى معارضته، ولا سُلماً يصعدون به إلى مزاحمته، بل وجدوا أنفسهم منه أمام طود شامخ، فما استطاعوا أن يظهره وما استطاعوا له نقباً، حتى إذا استياسوا من قدرتهم .. واستيقنوا عجزهم، ما كان جوابهم إلا أن ركبوا متن

(1) مفاتيح الغيب، أو تفسير الرازي، الإمام أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي، ج 1، ص 131، 132، دار الفكر، الأولى 1981م.

(2) النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن، د/ محمد دراز، ص 83، دار القلم الثامنة 1996م.

(3) سورة الإسراء، الآية 88.

الحتوف، واستنطقوا السيوف بدل الحروف، وتلك هي الحيلة التي يلجأ إليها كل مغلوب في الحجة والبرهان، وكل من لا يستطيع دفعًا عن نفسه بالقلم واللسان).⁽¹⁾

بل إنَّ من أراد معارضته جاء بكلام ركيك يضحك منه كل من له معرفة باللغة، يقول الباقلاني: (فأمَّا كلام مسيلمة الكذاب وما زعم أنَّه قرآن فهو أخس من أن نشتغل به، وأسخف من أن نفكر فيه، وإنَّما نقلنا منه طرفًا ليتعجب القارئ، وليتبصر. الناظر، فإنَّه على سخافته قد أضل، وعلى ركاكته قد أزل، وميدان الجهل واسع ومن نظر فيما نقلناه عنه وفهم موضع جهله كان جديرًا أن يحمد الله على ما رزقه من فهم وآتاه من علم.

فما كان يزعم أنه نزل عليه من السماء والليل الأظخم، والذئب الأدلم، والجذع الأزلم، ما انتهكت أسيد من محرم، وذلك قد ذكر في خلاف وقع بين قوم أتوه من أصحابه وكان يقول: والشاء وألوانها، وأعجبها السود وألوانها، والشاء السوداء، واللبن الأبيض، إنه لعجب محض، وقد حرم المذق، فما لكم لا تجتمعون.

وكان يقول: ضفدع بنت نقي ما تنقين، أعلاك في الماء وأسفلك في الطين، لا الشارب تمنعين، ولا الماء تكدرين، لنا نصف الأرض ولقريش نصفها، ولكن قريشًا قوم يعتدون.

وكان يقول: والمبديات زرعًا، والحاصدات حصدًا، والذاريات قمحًا، والطاحنات طحنًا، والخابزات خبزًا، والثاردات ثردًا، واللاقمات لقمًا، إهالة وسمنًا، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه والمعتز فأووه والباغي فناوئوه ... ومن كان له عقل لم يشتهه عليه سخف هذا الكلام).⁽²⁾

ومثل هذه السخافات تجدها عند العلمانيين الذين ينشرون ما يدعون أنَّه معارضات للقرآن الكريم على الشبكة العنكبوتية (الإنترنت).

يقول أحدهم: وأما من استكبر، وبآياتنا كذب وأنكر، سنذيقه العذاب الأصغر، ثمَّ نذيقه العذاب الأكبر، وما أدراك ما الأكبر، جحيمٌ مسَّعَرٌ، وحيمٌ مُسَّجَرٌ، وما هو منها مُحَرَّرٌ،

(1) المصدر السابق، ص 85.

(2) إعجاز القرآن، للباقلاني، ص 283، 293.

يوم عن آياتنا أدبر، وقال ما لنا من مآبٍ يُذكر، إن هي إلا أرضُ تجمع، وعظامٌ تهجع، وقبورٌ تبلع، كلا سيُنحَر، ثم كلا سيُنحَر، وما له من مفر، ظنَّ أن لن يقدر عليه رب البشر، رب موسى وهارون وعيسى وفرعون الذي تجبر، وطغى وتكبر، وقال أنا ربكم الأكبر، فأغرقناه في البحر الأحمر، تذكرة لمن يذكّر، نكالاً له في الدنيا وفي الآخرة، على وجهه سيُحشَر، إنّه وعد قدوسٌ قدّوس تلك آياتِ قصار، تنبذ الكبر والاستكبار، أنزلناها على عبدنا الختار.⁽¹⁾ فكلّ هذه السخافات تدل على أنّه لا يوجد في استطاعة بشر أن يأتي بمثل القرآن العظيم.

ثانياً: وجوه إعجاز القرآن الكريم

إنّ الناظر لأول وهلة إلى كلام العلماء في مسألة حصر- وجوه الإعجاز يظن أنّ اختلافاً وقع بينهم لخفاء في المسألة، والواقع أنّ الإعجاز واضح وظاهر، لكنّ وجهات النظر اختلفت في تحديد موضع الإعجاز، فالإعجاز مدرك لكن يصعب وصفه ولذلك قال المحققون من العلماء: (إنّ كل ما ذكره العلماء واستحسنوه من وجوه إعجازه).⁽²⁾ وسأقتصر- على تبين بعض وجوه الإعجاز حتى لا يطول البحث سائلاً الله تعالى التوفيق.

1- الإعجاز بالصرفة

وبدأت بها لأنها الفكرة التي حفزت العلماء على البحث في وجوه إعجاز القرآن، وهي الفكرة التي رفع من شأنها د. نصر- حامد أبو زيد وإن كان قد أخطأ في تصويرها، فلم يصورها تصويراً دقيقاً، وكان كلّ همّه أن ينفي عن القرآن الإعجاز، والاستناد إلى أي شيء ولو كان باطلاً ليسعفه في نفي الإعجاز عن القرآن الكريم، وأيضاً زعم أبو زيد أنّ الصرفة قول المعتزلة كلهم، وهو خطأ محض لأنّ الصرفة عرفت عند نفر قليل منهم، واشتهر بالقول

(1) شبكة اللادينيين العرب على الإنترنت وعنوانه: www.ladeenyon.net

(2) البرهان، للزركشي، ص 391.

بها إبراهيم بن سيار النظام⁽¹⁾، ولو كانت الصرفة قول المعتزلة كما يزعم ما رأينا الجاحظ⁽²⁾ وهو تلميذ النظام، يحتج على فكرة الصرفة ويؤلف كتابه (نظم القرآن) احتجاجاً لإعجاز نظم القرآن، ومخالفاً به رأي من اكتفوا فيه بالقول بالصرفة، وإن لم يصل إلينا هذا الكتاب فقد أشار إليه في كتابه الحيوان حيث قال: (كما عبت كتابي في الاحتجاج لنظم القرآن وغريب تأليفه، وبديع تركيبه).⁽³⁾ وما رأينا شيوخ المعتزلة يعترضون عليها كالقاضي عبد الجبار.⁽⁴⁾⁽⁵⁾

تصوير الصرفة

يقول يحيى بن حمزة العلوي⁽⁶⁾ عن الصرفة:

(1) هو أبو إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانئ النظام أحد كبار المعتزلة في البصرة عاش ما بين 160هـ إلى 231هـ (إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية د. محمد عبد الهادي أبو ريذة ص 5 لجنة التأليف والترجمة والنشر).

(2) ولد هـ 163 - 255 هـ قال ابن خلكان: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناشي الليثي المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور؛ صاحب التصانيف في كل فن، له مقالة في أصول الدين، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور، ومن أحسن تصانيفه وأمتعها كتاب "الحيوان" فلقد جمع كل غريبة، وكذلك كتاب "البيان والتبيين" وهي كثيرة جداً. وإنما قيل له "الجاحظ" لأن عينيه كانتا جاحظتين، والجاحظ: التتو، وكان يقال له أيضاً "الحذفي" لذلك. (وفيات الأعيان، ج 3، ص 471).

(3) الحيوان، لأبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ، ج 1، ص 9 تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، مصطفى البابي الحلبي الثانية 1965م.

(4) سأورد بعضاً من نقده للصرفة بعد قليل إن شاء الله تعالى.

(5) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل القاضي أبو الحسن الهمداني الأسدي. شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف منها التفسير عاش دهراً طويلاً وسار ذكره كان فقيهاً شافعي المذهب سمع من أبي الحسن بن سلمة الفطان وعبد الله بن جعفر بن فارس وجماعة، روى عنه أبو القاسم علي بن المحسن التنوخي والحسن بن علي الصيمري الفقيه وأبو محمد عبد السلام القزويني المفسر. المعتزلي وآخرون، ولي قضاء الري وأعمالها ورحلت إليه الطلبة، مات في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة (طبقات المفسرين للسيوطي ص 48 تحقيق علي محمد عمر مكتبة وهبة الأولى 1396هـ).

(6) ولد بمدينة صنعاء سبع وعشرين من صفر سنة 669 تسع وستين وستائة واشتغل بالمعارف العلمية وهو صبي فأخذ في جميع أنواعها على أكابر علماء الديار اليمنية وتبحر في جميع العلوم وفاق أقرانه وصنف التصانيف الحافلة في جميع الفنون فمنها الشامل في أربع مجلدات ونهاية الوصول إلى =

وهذا هو رأي أبي إسحاق النظام وأبي إسحاق النصيبي من المعتزلة، واختاره الشريف المرتضى⁽¹⁾ من الإمامية، واعلم أنّ قول أهل الصرفة يمكن أن يكون له تفسيرات ثلاثة:

التفسير الأول: أن يريدوا بالصرفة أنّ الله تعالى سلب دواعيهم إلى المعارضة، مع أنّ أسباب توفر الدواعي في حقهم حاصلة من التفرغ بالعجز، والاستئصال عن المراتب العالية، والتكليف بالانقياد والخضوع، ومخالفة الأهواء.

التفسير الثاني: أن يريدوا بالصرفة أنّ الله تعالى سلبهم العلوم التي لا بدّ منها في الإتيان بما يشاكل القرآن، ويقاربه، ثمّ إنّ سلب العلوم يمكن تنزيله على وجهين: **أحدهما:** أن يقال: إنّ تلك العلوم كانت حاصلة لهم على جهة الاستمرار، لكنّ الله تعالى أزالها عن أفئدتهم، ومحأها عنهم.

وثانيها: أن يقال: إنّ تلك العلوم ما كانت حاصلة لهم، خلا أنّ الله تعالى صرف دواعيهم عن تجديدها، مخافة أن تحصل المعارضة.

= علم الأصول ثلاث مجلدات والتمهيد لعلوم العدل والتوحيد مجلدان والتحقيق في الأكفار والتفسيق مجلد والمعلم مجلد هذه جميعها في أصول الدين وفي أصول الفقه الحاوي في ثلاث مجلدات وفي النحو الاقتصاد في مجلد والحاصر لفوائد مقدمة طاهر مجلد والمنهاج مجلدان وغيرها وهو من أكابر أئمة الزيدية بالديار اليمنية وله ميل إلى الإنصاف مع طهارة لسان وسلامة صدر وعدم اقدام على التكفير والتفسيق بالتأويل ومبالغة في الحمل على السلامة على وجه حسن وهو كثير الذب عن أعراض الصحابة المصونة رضى الله عنهم مات في سنة 705 خمس وسبع مائة بمدينة ذمار ودفن بها وقبره الآن مشهور مزور (البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني، ص 885، 886 تحقيق محمد حسن حلاق، دار ابن كثير دمشق الأولى 2006م).

(1) أبو القاسم علي بن الطاهر بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم كان إماماً في علم الكلام والأدب والشعر، وهو أخو الشريف الرضي وله تصانيف على مذهب الشيعة ومقالة في أصول الدين، وله ديوان شعر كبير وكانت ولادته في سنة خمس وخمسين وثلثمائة. وتوفي يوم الأحد الخامس والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست وثلثين وأربعمائة ببغداد، ودفن في داره عشية ذلك النهار (وفيات الأعيان، ج3، ص 316).

التفسير الثالث: أن يراد بالصرف: أن الله تعالى منعهم بالإلجاء على جهة القسر- عن المعارضة . مع كونهم قادرين . وسلب قواهم عن ذلك، فلاجل هذا لم تحصل من جهتهم المعارضة.

وحاصل الأمر في هذه المقالة: أنهم قادرون على إيجاد المعارضة للقرآن، إلا أن الله تعالى منعهم بما ذكرناه، والذي غر هؤلاء حتى زعموا هذه المقالة، ما يرون من الكلمات الرشيقة، والبلاغات الحسنة، والفصاحات المستحسنة، الجامعة لكل الأساليب البلاغية في كلام العرب الموافقة لما في القرآن، فزعم هؤلاء أن كل من قدر على ما ذكرناه من تلك الأساليب البديعة، لا يقصر عن معارضته، خلا ما عرض من منع الله إياهم بما ذكرنا من الموانع.⁽¹⁾ ويرجع الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله تعالى⁽²⁾ القول بالصرف إلى اعتناق متفلسفة المسلمين لفكرة غريبة فأردوا تطبيقها على القرآن الكريم، فيرى: أن بعض المتفلسفين من

(1) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، الإمام يحيى العلوي، ج 3، ص 218، 219، تحقيق د. يحيى هنداي، المكتبة العصرية صيدا، الأولى 2002م).

(2) العلامة الأستاذ الإمام محمد بن أحمد أبو زهرة: أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره. مولده بمدينة المحلة الكبرى عام 1898م، وتربى بالجامع الأحمدي بطنطا، وتعلم بمدرسة القضاء الشرعي (1916-1925م) وتولى تدريس العلوم الشرعية والعربية ثلاث سنوات، وعلم في المدارس الثانوية سنتين ونصفاً. وبدأ اتجاهه إلى البحث العلمي في كلية أصول الدين (1933م) وعين أستاذاً محاضراً للدراسات العليا في الجامعة (1935م)، وعضواً للمجلس الأعلى للبحوث العلمية. وكان وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة، ووكيلاً لمعهد الدراسات الإسلامية وأصدر من تأليفه أكثر من 40 كتاباً، منها المطبوعات الآتية: (الخطابة) و(تاريخ الجدل في الإسلام) و(أصول الفقه) و(الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية) و(مذكرات في الوقف) و(تواريخ مفصلة ودراسة فقهية أصولية للائمة الأربعة) فأخرج لكل إمام كتاباً ضخماً: أبو حنيفة، مالك، الشافعي، ابن حنبل. ومن كتبه المطبوعة أيضاً (الأحوال الشخصية) و(أحكام التركات والموارث) و(خلاصة أحكام الأحوال الشخصية والوصايا) = والموارث) كتبها إجابة لطلب معهد القانون الدولي بواشنطن، وترجمت إلى الإنكليزية. وله (الوحدة الإسلامية) و(تنظيم الإسلام للمجتمع) و(الحرية والعقوبة في الشريعة الإسلامية) و(محاضرات في مقارنات الأديان) و(محاضرات في المجتمع الإسلامي) وكانت وفاته بالقاهرة عام 1974م رحمه الله رحمة واسعة (الأعلام، للزركلي، ج 6 ص 25، 26).

المسلمين اطلعوا على أقوال البراهمة في كتابهم "القيّد" وهو يشتمل على مجموعة أشعار ليس في كلام الناس ما يياثلها في زعمهم.

ويقول جمهور علمائهم: إنّ البشر يعجزون عن أن يأتوا بمثلها، لأنّ "براهما" صرفهم عن أن يأتوا بمثلها.

يقول أبو الريحان البيروني في كتابه ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مزدولة ما نصه (إنّ خاصتهم يقولون إنّ في مقدورهم أن يأتوا بأمثالها ولكنهم ممنوعون من ذلك احتراماً لها).

وعندما دخلت الأفكار الهندية في عهد المنصور أبي جعفر⁽¹⁾ تلقفها المحبون لكلّ وافد من الفكر ركناً إلى الاستغراب في أقوالهم فدفعتهم الفلسفة إلى اعتناق ذلك القول، وطبقوه على القرآن وإن كان لا ينطبق. فقال قائلهم: إنّ العرب إذ عجزوا عن أن يأتوا بمثل القرآن ما كان عجزهم لأمر ذاتي من ألفاظه ومعانيه ونسجه ونظمه، بل كان لأنّ الله صرفهم عن أن يأتوا بمثله.⁽²⁾

نقد القول بالصرفة

إنّ القول بالإعجاز بالصرفة فاسد من وجوه:

الأول: أنّ التحدي واقع بالقرآن الكريم والقول بالصرفة يوجب تكذيب القرآن الكريم، وإبطال بعضه قال تعالى: (قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً

).⁽³⁾ فآية التحدي هذه تدل على تعذر مثله عليهم، والقول بالصرفة يبطل هذه الآية وهو محال.⁽⁴⁾

(1) ثاني الخلفاء العباسيين توفي سنة 156هـ.

(2) المعجزة الكبرى، للإمام محمد أبو زهرة، ص 78، 79، دار الفكر العربي.

(3) سورة الإسراء، الآية 88.

(4) المغني في أبواب العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، ج 16، إعجاز القرآن، ص

325، قوم نصه: الشيخ أمين الخولي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الثاني: لو كان الأمر على ما ذهبوا إليه، وكان الإعجاز بالصرفة حقًا، لكان الأقوى في الحجة، والأبين في الدلالة، أن يأتي القرآن في أدنى درجات البلاغة، لأنّ ذلك أبلغ في الإعجاز يقول الباقلاني: (لو لم يكن معجزًا على ما وصفناه من جهة نظمه الممتنع لكان مهما حط من رتبة البلاغة فيه ومنع من مقدار الفصاحة في نظمه كان أبلغ في الأعجوبة إذا صرفوا عن الإتيان بمثله ومنعوا من معارضته وعدلت دواعيهم عنه فكان يستغني عن إنزاله على النظم البديع وإخراجه في المعرض الفصيح العجيب).⁽¹⁾

الثالث: إذا سلمنا أن العرب المعاصرين لنزول القرآن صرفوا عن معارضته والإتيان بمثله، فلماذا لم يوجد في كلام العرب الذين كانوا قبل البعثة مثله يقول الباقلاني: (على أنّه لو كانوا صرفوا على ما ادعاه لم يكن من قبلهم من أهل الجاهلية مصريون عما كان يعدل به في الفصاحة والبلاغة، وحسن النظم، وعجيب الرصف لأنّهم لم يتحدثوا إليه ولم تلزمهم حجته، فلمّا لم يوجد في كلام من قبله مثله علم أنّ ما ادعاه القائل بالصرفة ظاهر البطلان).⁽²⁾

الرابع: إنّ القول بالصرفة يوجب إمّا الخروج من حد كمال العقل أو الوقوع في التناقض، يقول القاضي عبد الجبار: (ومنها أنّ الذي ذكره يقتضي خروجهم عن العقل؛ لأنّه لا يخلو لو انصرفت دواعيهم من أن يكونوا كذلك مع علمهم بأنّهم يقدرّون على مثله، أو مع فقد هذا العلم، ولا يجوز مع كمال عقولهم أن لا يعرفوا ذلك مع كونهم قادرين عليه؛ وإذا كانوا عالمين بذلك فالدواعي قائمة، لأنّ العلم بتمكنهم من ذلك التقرير المتقدم، ومع الحرص على إبطال أمره، هو الداعي إلى المعارضة؛ وهذا يوجب التناقض، بأن يقال: إنّ مع ثبات الداعي لا داعي لهم، ومع وجود الاهتمام صرفت همهم، وهذا يوجب أحد أمرين: إمّا تناقض الدواعي، وإمّا إخراجهم من حد كمال العقل؛ فالصحيح إذن ما قلناه من أنّهم علموا بالعادات تعذر مثله).⁽³⁾

(1) إعجاز القرآن، للباقلاني، ص 42.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(3) المغني، للقاضي عبد الجبار ج 16، إعجاز القرآن، ص 325.

وفي هذا المعنى يقول يحيى بن حمزة العلوي: (الرجع بالصرفة التي زعموها، هو أن الله تعالى أنساهم هذه الصيغ، فلم يكونوا ذاكرين لها بعد نزوله، ولا شك أن نسيان الأمور المعلومة في مدة يسيرة، يدل على نقصان العقل، ولهذا فإن الواحد إذا كان يتكلم بلغة مدة عمره، فلو أصبح في بعض الأيام لا يعرف شيئاً من تلك اللغة، لكان دليلاً على فساد عقله وتغيره، والمعلوم من حال العرب أن عقولهم ما زالت بعد التحدي بالقرآن، وأن حالهم في الفصاحة والبلاغة بعد نزوله كما كان من قبل، فبطل ما عول عليه أهل الصرفة) (1).

الخامس: الإجماع قبل وجود المخالف: حكى الإمام القرطبي: الإجماع في كتابه (الجامع لأحكام القرآن) فقال بعد أن ذكر قول القائلين بالصرفة: (وهذا فاسد، لأن الإجماع قبل حدوث المخالف: أن القرآن هو المعجز، فلو قلنا: إن المنع والصرفة هو المعجز، لخرج القرآن عن أن يكون معجزاً، وذلك خلاف الإجماع، وإذا كان كذلك، علم أن نفس القرآن هو المعجز، وأن فصاحته وبلاغته أمر خارق للعادة، إذ لم يوجد كلام قط على هذا الوجه، فلما لم يكن كذلك مألوفاً معتاداً منهم، دلّ على أن المنع والصرفة، لم يكن معجزاً) (2).

السادس: أنه لو كان الأمر كما زعموه، من أنهم صرفوا عن المعارضة مع تمكنهم منها، لوجب أن يعلموا ذلك من أنفسهم بالضرورة، وأن يميزوا بين أوقات المنع، والتخلية، ولو علموا ذلك، لوجب أن يتذكروا في حال هذا المعجز على جهة التعجب، ولو تذكروا لظهر وانتشر إلى حد التواتر، فلما لم يكن ذلك، دلّ على بطلان مذاهبهم في الصرفة.

السابع: لو كان الوجه في إعجازه هو الصرفة. كما زعموه. لما كانوا مستعظمين لفصاحة القرآن، فلما ظهر منهم التعجب لبلاغته، وحسن فصاحته.

كما أثر عن الوليد بن المغيرة . حيث قال: إن أعلاه لمورق، وإن أسفله لمعذق، وإن له لطلاوة، وإنّ عليه لحلاوة، فإن من المعلوم من حال كل بليغ وفصيح سمع القرآن يتلى عليه، فإنّه يدهش عقله، ويحير لبه، وما ذاك إلا لما قرع مسامعهم من لطيف التأليف، وحسن مواقع

(1) الطراز، ج3، ص 220.

(2) الجامع لأحكام القرآن، الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، ج1، ص 123، دار الغد العربي.

التصريف في كل موعظة، وحكاية كل قصة، فلو كان ما زعموه من الصرفة، لكان العجب من غير ذلك، فلو كان كما زعمه أهل الصرفة، لم يكن للتعجب من فصاحته وجه، فلمّا علمنا بالضرورة إعجابهم بالبلاغة، دلّ على فساد هذه المقالة.⁽¹⁾

2- الإعجاز البياني

ويتضح من خلال الآتي:

أ- أنّ القرآن الكريم بلغ الغاية القصوى في البلاغة والفصاحة؛ وحد الفصاحة بلوغ الرجل بعبارته كنه ما في نفسه مع الاحتراز من الإيجاز المخل والتطويل الممل، وقال قوم: البلاغة اتصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من اللفظ والفصاحة هي: خلوص الكلام من التعقيد، والفصاحة والبلاغة بمعنى واحد، وقال قوم البلاغة في المعاني والفصاحة في الألفاظ يقال: معنى بليغ ولفظ فصيح⁽²⁾ وقد بلغت الكلمة القرآنية الحد الأقصى- في الفصاحة فلا توجد فيه كلمة وحشية مستهجنة؛ يقول الباقلاني: (يتبين فضل الكلام، ورجحان فصاحته، بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام، أو تقذف ما بين شعر، فتأخذها الأسماع، وتتشفو إليها النفوس، ويرى وجه رونقها باديًا غامرًا، سائر ما تقرر به كالدرة التي ترى في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد، وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرة جميعه، وواسطة عقده، والمنادي على نفسه بتميزه وتخصّصه برونقه وجماله)⁽³⁾، وأيضًا بلغ القرآن الكريم الحد الأقصى- في البلاغة فلا تجد فيه قصورًا من أي جهة؛ يقول الباقلاني: (ومنها أنّه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصريف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة، على هذا الطول، وعلى هذا القدر، وإنّما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة، وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة، يقع فيها ما نبينه بعد هذا من

(1) الطراز المتضمن لأسرار البلاغة، ج3، ص 219، 220.

(2) الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان، ابن قيم الجوزية، ص 9 تصحيح الشيخ محمد بدر الدين النعساني، السعادة، الأولى 1327هـ.

(3) إعجاز القرآن، ص 64.

الاختلال، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف، ويشملها ما نبديه من العمل، والتكلف، والتجوز، والتعسف، وقد حصل القرآن على كثرته، وطوله، متناسباً في الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به فقال عز من قائل: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ) (1) وقوله: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) (2) فأخبر سبحانه أن كلام آدمي إن امتد وقع فيه التفاوت، وبأن عليه الاختلال، وهذا المعنى هو غير المعنى الأول الذي بدأنا بذكره فتأملته تعرف الفصل، وفي ذلك معنى ثالث وهو أن عجيب نظمه، وبديع تأليفه، لا يتفاوت، ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها، من ذكر قصص، ومواعظ، واحتجاج، وحكم، وأحكام، وإعذار، وإنذار، ووعد، ووعد، وتبشير، وتخويف، وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل والشاعر المفلق، والخطيب المصقع، يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور، فمن الشعراء من يجود في المدح دون الهجو، ومنهم من يبرز في الهجو دون المدح، ومنهم من يسبق في التقريظ دون التأيين، ومنهم من يجود في التأيين دون التقريظ، ومنهم من يغرب في وصف الإبل، أو الخيل، أو سير الليل، أو وصف الحرب، أو وصف الروض، أو وصف الخمر، أو الغزل، أو غير ذلك مما يشتمل عليه الشعر، ويتناوله الكلام، ولذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابعة إذا رهب، وبزهير إذا رغب، ومثل ذلك يختلف في الخطب والرسائل وسائر أجناس الكلام، ومتى تأملت شعر الشاعر البليغ رأيت التفاوت في شعره على حسب الأحوال التي يتصرف فيها فيأتي بالغاية في البراعة في معنى، فإذا جاء إلى غيره قصر عنه ووقف دونه وبأن الاختلاف على شعره، ولذلك ضرب المثل بالذين سميتهم لأنه لا خلاف في تقدمهم في صنعة الشعر ولا شك في تبريزهم في مذهب النظم فإذا كان الاختلال يتأتى في شعرهم لاختلاف ما

(1) سورة الزمر، الآية 23.

(2) سورة النساء، الآية 82.

يتصرفون فيه إستغنيا عن ذكر من هو دونهم وكذلك يستغنى به عن تفصيل نحو هذا في الخطب والرسائل ونحوها، ثم نجد من الشعراء من يجود في الرجز، ولا يمكنه نظم القصد أصلاً، ومنهم من ينظم القصيد، ولكن يقصر - تقصيراً عجيباً ويقع ذلك من رجزه موقعاً بعيداً، ومنهم من يبلغ في القصيدة الرتبة العالية ولا ينظم الرجز أو يقصر. فيه مهما تكلفه أو تعمله، ومن الناس من يجود في الكلام المرسل فإذا أتى بالموزون قصر. ونقص نقصاناً بيناً، ومنهم من يوجد بضد ذلك، وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه التي قدمنا ذكرها على حد واحد في حسن النظم وبديع التأليف والرصف لا تفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا، وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة فرأينا الإعجاز في جميعها على حد واحد لا يختلف، وكذلك قد يتفاوت كلام الناس عند إعادة ذكر القصة الواحدة تفاوتاً بيناً ويختلف اختلافاً كبيراً، ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت بل هو على نهاية البلاغة وغاية البراعة؛ فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر. لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير عند التكرار وعند تباين الوجوه واختلاف الأسباب التي يتضمن).⁽¹⁾ وعن بلاغة القرآن الكريم يقول صاحب المواقف وشارحه: (من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها بأسرها؛ من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل، ومن ضروب التأكيد، وأنواع التشبيه والتمثيل أي ضرب المثل، وأصناف الاستعارة، وحسن المطالع والمقاطع من الكلام، وحسن الفواصل، والتقديم والتأخير، والفصل والوصل اللائق بالمقام، وتعريه أي خلوه عن اللفظ الغث أي الركيك، والشاذ الخارج عن القياس، والشارد النافر عن الاستعمال، إلى غير ذلك من أنواع البلاغات بحيث أي وجده مشتملاً على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له أي للقرآن وتراكيبه المميز بين فنون البلاغة نوعاً منها أي من تلك الفنون إلا وجده أحسن ما يكون، فالقرآن مشتمل على جملتها لم يغادر شيئاً منها، ولا يقدر أحد من البلغاء الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء،

(1) المصدر السابق، ص 54-56.

وإن استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه إلا على نوع أو نوعين منه أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة، وربما لو رام غيره أي غير ذلك النوع لم يواته أي لم يوافقه ولم يتأت له؛ ويشير صاحب المواقف إلى قول الآمدي بقوله: قال الآمدي: إن أفصح فصيح من العرب، وأبلغ بليغ من أهل الأدب، من أرباب النظم والنثر والخطب، غايته الاستيثار بنوع واحد من أنواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واثاه، وكان فيه مقصراً والقرآن محتو عليها كلها، ومن كان أعرف بالعربية أي لغة العرب وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن المتفرع على بلاغته⁽¹⁾.

ب- جزالة القرآن وتناسقه في نظمه:

ويقصد بنظم القرآن طريقة تأليف حروفه، وكلماته، وسبكها مع بعضها البعض يقول عبد القاهر الجرجاني: (معلوم أن ليس النظم سوى تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض)⁽²⁾.

يقول الخطابي عن إعجاز نظم القرآن الكريم: (فتفهم الآن واعلم، أن القرآن إنما صار معجزاً لأنه جاء بأفصح الألفاظ، في أحسن نظوم التأليف، مضمناً أصح المعاني)⁽³⁾. ويضرب عبد القاهر مثلاً على ذلك بقوله: (وهل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَسْمَأُ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٥٦﴾)).⁽⁴⁾ فتجلى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع! أنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة، والفضيلة

(1) شرح المواقف، ج 8، ص 269، ضبطه وصححه، محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى 1998م.

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، ص 4، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة (بدون).

(3) ثلاث رسائل في الإعجاز، الرماني، والخطابي والجرجاني، ص 27، تحقيق: محمد خلف الله أحمد ود. محمد زغلول، دار المعارف، الثالثة 1976م.

(4) سورة هود، الآية 44.

القاهرة، إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة، وهكذا إلى أن تستقر بها إلى آخرها، وأنّ الفضل نتائج ما بينها وحصل من مجموعها إن شككت فتأمل! هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية قل: "ابلعي" واعتبرها وحدها من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها وكذلك فاعتبر سائر ما يليها. وكيف بالشك في ذلك ومعلوم أن مبدأ العظمة في أن نوديت الأرض ثم أمرت ثم في أن كان النداء بـ "يا" دون "أي" نحو: يا أيّتها الأرض. ثم إضافة الماء إلى الكاف دون أن يقال: ابلعي الماء، ثم أن أتبع نداء الأرض وأمرها بما هو من شأنها، ونداء السماء وأمرها كذلك بما يخصها. ثم أن قيل: وغيض الماء. فجاء الفعل على صيغة "فعل" الدالة على أنه لم يغيض إلا بأمر آمر وقدره قادر. ثم تأكيد ذلك وتقريره بقوله تعالى: (وَقُضِيَ الْأَمْرُ). ثم ذكر ما هو فائدة هذه الأمور وهو (وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ).

ثم إضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة على عظم الشأن. ثم مقابلة "قيل" في الخاتمة بـ "قيل" في الفاتحة. أفترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها تعلقاً باللفظ من حيث هو صوت مسموع وحروف تتوالى في النطق أم كل ذلك لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب، فقد اتضح إذاً اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً أنّ الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلم مفردة.. وأنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ. ومما يشهد لذلك أنّك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر).⁽¹⁾ وقد كان (فصحاء العرب إنّما كانوا يتعجبون من حسن نظمهم، وبلاغته،

(1) دلائل الإعجاز، ص 45، 46.

وسلاسته في جزالته، ويرقصون رؤوسهم عند سماع قوله تعالى "وَقِيلَ يَتَّأَرَّضْ أَبْلَغِي مَاءً إِيَّكَ" (1).

فقد أعجزتهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه، ومقاطعها ومجاري ألفاظها ومواقعها وفي مضرب كل مثل ومساق، كل خبر وصورة، كل عظة وتنبيه، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان. وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرًا عشرًا، وآية آية فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو بها مكانها ولفظة ينكر شأنها، أو يرى أن غيرها أصلح هناك أو أشبه أو أخرى وأخلق. بل وجدوا اتساقًا بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظامًا، والتثامًا، وإتقانًا، وإحكامًا، لم يدع في نفس بليغ منهم - ولو حك بيافوخه السماء - موضع طمع، حتى خرس الألسن عن أن تدعي وتقول، وخلدت القروم فلم تملك أن تقول (2).

ج- القرآن معجز في أسلوبه

والأسلوب هو: الطريقة التي انتهجها المؤلف في اختيار المفردات والتراكيب لكلامه (3). وقد امتاز القرآن الكريم بأسلوب ومزايا جعلت له طابعًا معجزًا في لغته وبلاغته أفاض العلماء فيها بين مقل ومكثر (4).

من هذه الخصائص:

أولاً: إرضاءه العامة والخاصة

إن طبائع الناس متفاوتة، ومشاربهم متباينة، وأهوائهم متضاربة، ومسالكهم في طلب الحق مختلفة.

-
- (1) شرح المقاصد، الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، ج5، ص 31، تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، تقديم الشيخ صالح موسى شرف، عالم الكتب، الثانية 1998م.
- (2) دلائل الإعجاز، ص 39.
- (3) مناهل العرفان، للزرقاني، ج2، ص 239.
- (4) المصدر السابق، ج2، ص 243.

فمنهم من يصدق بالبرهان، ولا يرضيه إلا قياس تام أو ما يجري مجراه، ويسير في طريقه، وهؤلاء هم من غلبت عليهم الدراسات العقلية والنزعات الفلسفية، وكان لهم من أوقاتهم ما أزجوه في دراسات واسعة النطاق، وعلوم سيطرت عليهم، فسادهم التأمل الفلسفي والمنزع العلمي.

والمستقرئ لأحوال الأمم، المتتبع لشئون الاجتماع يجد أن هذا الصنف من الناس قلة في الكون الإنساني، وعدد محدود بالنسبة لغيرهم من بني الإنسان، إذ أن أكثر من في الأرض قد انصرف إلى المهن المادية، فما كان له وقت يزجيه في تلك التأملات، ولعل هذا هو الصنف الذي أمر الله نبيه أن يدعو به بالحكمة في قوله تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ).⁽¹⁾

ومنهم من غلب عليه مذهب ديني أو غير ديني قد استأثر بلبه، وسيطر على هواه، وسد مسامع الإدراك في قلبه، إذ استولت عليه نحلة مذهبية، فتعصب لها، والتعصب يعمي ويصم، ويجعل النفس لا تكاد تسيغ الحق إلا بمعالجات عسيرة إذ أن ذلك لا يكون إلا بالطب لأدواء النفوس، وأدواء النفوس أعسر علاجاً وأعز دواء من علاج الأجسام، وهؤلاء لا بد لهم من طرق جدلية تزيل ما لبس الحق عليهم، ويتخذ الحق بها قوة مما يعتقدون، إذ يلزمهم بما عندهم، ويفحهم بما في أيديهم، ويتخذ مما يعرفون وسيلة لقبول ما يرفضون، وهذا الصنف من الناس وإن كان أكثر عدداً من الأول إلا أنه ليس الجمهور الأعظم، ولا الكثرة الغالبة بين الناس، ولعله الصنف الذي أمرنا الله سبحانه وتعالى بمجادلته بالتي هي أحسن في الآية الكريمة الأنفة الذكر.

أما الجمهور الأعظم من الناس فليس هؤلاء ولا أولئك، بل هو في تفكيره أقرب إلى الفطرة، فيه سلامتها وفيه سذاجتها، فيه حسناتها وجمالها، وفيه إخلاصها وبراءتها، وهو لا يخاطب بتعقيد المنطق، ولا بتفكير الفلاسفة، ولا بما يرضي المتفكرين تفكيراً علمياً. بل يليق به ما التقى فيه الحق بالتأثير الوجداني، وليس ذلك إلا بالأسلوب الخطابي، أو ما يقرب منه.

(1) سورة النحل، الآية 125.

والقرآن الكريم نزل بتلك الشريعة الأبدية التي جاءت للكافة، وبعث بها النبي صلى الله عليه وسلم للناس جميعاً بشيراً ونذيراً من غير أن تقصر

دعوته على قبيل، ولا أن تخص شريعته بجيل، بل بعث للأحمر والأسود إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لذلك وجب أن يكون القرآن الكريم وهو حجته الكبرى، فيه من الأدلة والمناهج العقلية ما يقنع الناس جميعاً على اختلاف أصنافهم، وتباين أفهامهم، وتفاوت مداركهم، ووجب أن يكون أسلوبه الفكري والبياني بحيث لا يعلو على مدارك الجميع يجد فيه المثقف بغيته، والفيلسوف طلبته والعامة من سواد الشعب غايتهم.

وكذلك سلك القرآن الكريم، فالمتدبر لآياته والمتفكر في مناهجه يجد فيها ما يعلم الجاهل، وينبه الغافل، ويرضي نهمة العالم. اقرأ قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٥﴾)

(١) اقرأ هذه الآية وارجع البصر- فيها كرتين، ألا تراه فيها قد وجه الأذهان إلى عظيم قدرته وقوة سلطانه على الوجود، وبين كيف اخترع وأبدع، وبرأ على غير مثال سبق ليثبت أنه وحده الأحق بالعبادة من غير أن يشاركه وثن أو صنم.

وإذا ترى أن الشخص من الدهماء يقرأها، فيرى فيها علماً بما لم يكن يعلم. وقد أدركه في أيسر

كلية وأقرب طريق، وأبلغ بيان. ويرى فيها الفيلسوف الباحث في نشأة الأكوان دقة العلم وإحكامه وموافقته لأصدق ما وصل إليه العقل البشري مع سمو البيان وعلو البرهان فتبارك الله الذي أنزل الفرقان. (٢)

ومعنى هذا أن القرآن الكريم إذا قرأته العامة، أو قرئ عليهم، أحسوا جلاله، وذاقوا حلاوته، وفهموا منه على قدر استعدادهم ما يرضي عقولهم وعواطفهم، وكذلك الخاصة إذا قرؤوه أو قرئ عليهم أحسوا جلاله، وذاقوا حلاوته، وفهموا منه أكثر مما يفهم العامة، ورأوا

(١) سورة الأنبياء، الآية ٣٠.

(٢) تاريخ الجدل، الإمام محمد أبو زهرة، ص ٦٠، ٦١، دار الفكر العربي (بدون).

أنهم بين يدي كلام ليس كمثل كلام، لا في إشراق ديباجته، ولا في امتلائه وثروته، ولا كذلك كلام البشر، فإنه إن أَرْضِي الخاصة والأذكياء لجنوحه إلى التجوز والإغراب والإشارة، لم يَرْضِ العامة لأنهم لا يفهمونه، وإن أَرْضِي العامة لجنوحه إلى التصريح والحقائق العارية المكشوفة، لم يَرْضِ الخاصة لنزوله إلى مستوى ليس فيه متاع لأذواقهم ومشاربهم وعقولهم. (1)

ثانيًا: إرضاءه العقل والعاطفة

يقول العلامة الزرقاني: (ومعنى هذا أن أسلوب القرآن يخاطب العقل والقلب معًا، ويجمع الحق والجمال معا انظر إليه مثلاً وهو في معمعان الاستدلال العقلي على البعث، والإعادة في مواجهة منكريهما كيف يسوق استدلاله سوقاً يهز القلوب هزاً، ويمتع العاطفة إمتاعاً بما جاء في طي هذه الأدلة المسكتة المقنعة، إذ قال الله سبحانه في سورة فصلت (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِ الْمَوْتِ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦٠﴾) (2) وإذا قال في سورة ق: (أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿١﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٢﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿٣﴾ وَنَزَّلْنَا مِنْ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٤﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿٥﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿٦﴾) (3) تأمل في الأسلوب البارع الذي أقنع العقل، وأمتع العاطفة في آن واحد حتى في الجملة التي هي بمثابة النتيجة من مقدمات الدليل، إذ قال في الآية الأولى إن الذي أحياها لمحي الموتى، وفي الآيات الأخيرة كذلك الخروج. يا للجمال الساحر ويا للإعجاز الباهر الذي يستقبل عقل الإنسان وقلبه معاً بأنصع الأدلة وأمتع المعروضات في هذه الكلمات المحدودات ...

(1) مناهل العرفان، ج2، ص 246.

(2) سورة فصلت، الآية 39.

(3) سورة ق، الآيات 6-11.

وهل تسعد بمثل هذا في كلام البشر؟ لا ثمَّ لا بل كلامهم إن وفي بحق العقل، بخس العاطفة حقها، وإن وفي بحق العاطفة بخس العقل حقه، وبمقدار ما يقرب من أحدهما يبعد عن الآخر، حتى لقد باتت العرف العام يقسم الأساليب البشرية إلى نوعين لا ثالث لهما أسلوب علمي، وأسلوب أدبي، فطلاب العلم لا يرضيهم أسلوب الأدب، وطلاب الأدب لا يرضيهم أسلوب العلم، وهكذا تجد كلام العلماء والمحققين فيه من الجفاء والعري ما لا يهز القلوب، ويحرك النفوس، وتجد في كلام الأدباء والشعراء من الهزال والعقم العلمي ما لا يغذي الأفكار، ويقنع العقول، ذلك لأنَّ القوى العاقلة والقوى الشاعرة في بني الإنسان غير متكافئة، وعلى فرض تكافئها في شخص فإنها لا تعملان دفعة واحدة بل على سبيل البدع والمناوبة، فكلام الشخص إما وليد فكرة، وإما وليد عاطفة، وإما ثوب مرقع يتألف من جمل نظرية تكون ثمرة للتفكير، ومن جمل عاطفية تكون ثمرة للشعور، أما إن تأتي كل جملة من جملة جامعة للغايتين معا فدون ذلك صعود السماء، وكيف يتسنى ذلك للإنسان وهو لم يوهب القوتين متكافئتين ولو تكافأتا لديه فإنَّه لا يستطيع أن يوجههما اتجاهًا واحدًا في آن واحد متقارنتين (مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ) ⁽¹⁾ أما القرآن فإنَّه انفرد بهذه الميزة بين أنواع الكلام؛ لأنَّه تنزيل من القادر الذي لا يشغله شأن عن شأن والذي جمع بين الروح والجسد في قران فَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ⁽²⁾.

ثالثًا: جودة وإحكام سبك القرآن

ومعنى هذا أن القرآن بلغ من ترابط أجزائه، وتماسك كلماته، وجمله، وآياته وسورة، مبلغًا لا يداينه فيه أي كلام آخر، مع طول نفسه، وتنوع مقاصده، وافتنانه وتلويحه في الموضوع الواحد، وآية ذلك أنك إذا تأملت في القرآن الكريم وجدت منه جسمًا كاملاً تربط الأعصاب، والجلود والأغشية بين أجزائه، ولمحت فيه روحًا عامًا يبعث الحياة والحس على تشابك وتساند بين أعضائه، فإذا هو وحدة متماسكة متألّفة على حين أنَّه كثرة متنوعة

(1) سورة الأحزاب، الآية 4.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 247.

متخالفة؛ فبين كلمات الجملة السورة الواحدة من التناسق ما جعلها رائعة التجانس والتجاذب، وبين حمل السورة الواحدة من التشابك والترابط ما جعلها وحدة صغيرة، متأخذة الأجزاء، متعانقة الآيات، وبين سور القرآن من التناسب ما جعله كتاباً سوي الخلق، حسن السميت {قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ} فكأنما هو سبيكة واحدة تأخذ بالأبصار، وتلعب بالعقول والأفكار، على حين أنها مؤلفة من حلقات لكل حلقة منها وحدة مستقلة في نفسها ذات أجزاء، ولكل جزء موضع خاص من الحلقة، ولكل حلقة وضع خاص من السبيكة، لكن على وجه من جودة السبك، وإحكام السرد، جعل من هذه الأجزاء المنتشرة المتفرقة وحدة بديعة متألّفة، تريك كمال الانسجام بين كل جزء وجزء، ثم بين كل حلقة وحلقة، ثم بين أوائل السبيكة، وأواخرها، وأواسطها.

يعرف هذا الإحكام والترابط في القرآن كل من ألقى به إلى التناسب الشائع فيه من غير تفكك ولا تحاذل ولا انحلال ولا تنافر بينما الموضوعات مختلفة متنوعة، فمن تشريع إلى قصص، إلى جدل، إلى وصف، إلى غير ذلك وكتب التفسير طافحة ببيان المناسبات فنحيلك عليها ونكتفي بمثل واحد نضربه مع الاختصار والاقتصار.

هذه سورة الفاتحة تأمل كيف تترايط وتناسق في حسن تخلص من معنى إلى معنى، ومن مقصد إلى مقصد، لقد افتتحت متوجة "باسم الله" كما يتوج القاضي كل حكم من أحكامه باسم جلالة الملك لإعلان الجهة التي يستمد منها نفوذه في صدور أحكامه، ثم انتقل الكلام فيها سريعاً إلى الاستدلال على أن الاستعانة إنّما هي به تعالى وحده، وذلك بإضافة الاسم إلى لفظ الجلالة الذي هو اسم الذات الجامع لصفات الكمال وبوصف لفظ الجلالة بأنه {الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ}، ثم انتقل الكلام إلى إعلان أنه تعالى مستحق للمحامد كلها ما دام أنه المستعان وحده بالدليل، ثم انتقل الكلام إلى تدعيم هذا الاستحقاق بأدلة ثلاثة جرت على اسم الجلالة مجرى الأوصاف في مقام حمده {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ﴿٢﴾ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٣﴾، ثم انتقل الكلام إلى إعلان وحدانيته في ألوهيته وربوبيته {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} ما دام أنه هو المعين وحده، ومستحق المحامد كلها وحده، ثم انتقل الكلام في براعة إلى بيان المطمح الأعلى للإنسان، وأن هذا

المطمح الأعلى هو الهداية إلى الصراط المستقيم، وأنه لا سبيل إلى الوصول إلى هذا المطمح عن طريق أحد إلا عن طريق الله وحده، بقرينة ما سبق من أدلة التوحيد والتمجيد قبله {أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ}، ثم انتقل الكلام من حيث لا تشعر، أو من حيث تشعر، إلى تقسيم الخلق بالنسبة إلى هذه الهداية ثلاثة أقسام تنبيهًا، وإغراء، على المقصود وتحذيرًا، وتنفيرًا من الوقوع في نقيض هذا المقصود {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} وإذا الناس أمام عينيك بين منعم عليه بمعرفة الحق واتباعه ومغضوب عليه بمخالفة الحق مع العلم به، وضال رضي أن يعيش عيشة الأنعام في متاهة الجهالة والحيرة والضلال لا يكلف نفسه عناء البحث عن الحق ليتشرف بمعرفته ويسعد باتباعه، ثم تنظر في سورة البقرة فإذا هي وما بعدها ترتبط بالفاتحة ارتباط المفصل بالمجمل فالهداية إلى الصراط المستقيم، صراط من أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين تشرحها سور البقرة وما يليها من سور القرآن حيث جاءت بتفاصيل هذه الهداية في بيان كامل وعرض شامل⁽¹⁾.

فالذي لا يدرك كأركون يقول: إنها فوضى لفرط جهله، لكن القارئ الجيد يجد التماسك وإحكام السبك والسرد.

3- الإعجاز الغيبي

وهو أن القرآن الكريم أخبر عن أمور غيبية ماضية، ومستقبلية، وهذه الأمور تدل على أنها من عند الله تعالى وليست من عند محمد ﷺ.

فعن الماضية يقول القرطبي: (ومنها: الإخبار عن الأمور التي تقدمت في أول الدنيا إلى وقت نزوله من أمة ما كان يتلو من قبله من كتاب، ولا يخطه يمينه، فأخبر بما كان من قصص الأنبياء مع أممها، والقرون الخالية في دهرها، وذكر ما سأله أهل الكتاب عنه، وتحذره به من قصص أهل الكهف، وشأن موسى والخضر- عليهما السلام، وحال ذي القرنين، فجاءهم .

(1) المصدر السابق، ج2، ص 248، 249.

وهو أُمِّي من أمة أُمِّيَّة، ليس لها بذلك علم . بها عرفوا من الكتب السالفة صحته، فتحققوا صدقه). (1)

وعن الأمور المستقبلية يقول صاحب المواقف: (وقيل هو إخباره عن الغيب نحو
(غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿١﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٢﴾ فِي
بَضْعِ سِنِينَ). (2)

أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين ثلاث إلى التسع، وقد وقع كما أخبر به وذلك
كثيرًا يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور المستقبلية الكائنة على وفقها). (3)

4- الإعجاز التشريعي

إنَّ شريعة القرآن الكريم بانضباطها، وتوفيرها للحياة الكريمة، معجزة من معجزاته؛ إذ
يستحيل أن تكون من عمل بشر يقول الإمام محمد أبو زهرة رحمه الله: (ونحن نرى أنَّ كل ما
ذكره العلماء سببًا لإعجاز القرآن هو بلا ريب من أسبابه، غير أن سببًا واحدًا لم نر العلماء قد
ذكروه، ونراه من أقوى الأسباب أو يعدل أقواها جميعًا، وبه القرآن يكون معجزًا لكل الناس
لا للعرب وحدهم، ولا لجيل من الأجيال بل يكون معجزًا للأجيال كلها؛ ألا وهو شريعة
القرآن، فما اشتمل عليه القرآن من أحكام سواء ما كان منها يتعلق بالأسرة، أو ما يتعلق
بالمجتمع وما يتعلق بالعلاقة الدولية فريد في بابه لم يسبقه شرع سابق، ولم يلحق بها وصل إليه
شرع لاحق، وإذا كان ذلك كله قد جاء على لسان أُمِّي لا يقرأ ولا يكتب ولم يتعلم قط، لا
بالقلم والقرطاس، ولا بالتلقين والتوقيف، ولا بالتجربة والأسفار؛ إنَّ ذلك هو الإعجاز
الذي تتيه العقول في تعرف سببه إلا أن يكون ذلك من عند الله العلي الحكيم). (4)

(1) الجامع لأحكام القرآن، الإمام القرطبي، ج 1، ص 120.

(2) سورة الروم، الآية 2-4.

(3) شرح المواقف، ج 8، ص 269.

(4) شريعة القرآن من دلائل إعجازه، الإمام محمد أبو زهرة ص 10، سلسلة الثقافة الإسلامية سبتمبر
1961م.

5- الإعجاز العلمي التجريبي

فقد حوى القرآن الكريم على كثير من الحقائق العلمية التي لم تعرف إلا في عصر التقدم العلمي، ولم تكن موجودة في زمن النبوة مما يدل على أن القرآن الكريم معجزة خالدة، وذلك مثل قوله تعالى: (وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ)⁽¹⁾، وقوله تعالى: (أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۖ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا)⁽²⁾.

هذه الحقيقة أدركت علماء طبقات الأرض (الجيولوجيا) في العصر الحديث، يقول أهل الاختصاص: لو كانت الأرض بحجمها الحالي مكونة من الماء بنسبة أكبر لبلغ وزنها أقل مما هي عليه الآن ولما تمكنت من حفظ نسبة بعدها عن الشمس بل لانجذبت إليها واحترقت، ولو كان أكثرها مكوناً من الياوس لزد وزنها عما هي عليه الآن، ولبعدت عن الشمس البعد الذي لا تتحقق معه الحياة؛ لأنها في هذه الحالة تتجمد من شدة البرودة.⁽³⁾

ثالثاً: دعوى وجود الأسطورة في القرآن الكريم

زعم أركون أن القرآن الكريم كتاب أساطير، وقال عن القرآن بأنه كلام ذو بنية أسطورية، ويتابع محمد أحمد خلف الله في أن القرآن في قصصه أساطير فيقول أركون: (كان أستاذ جامعة مصري قد امتلك الجرأة على مقارنة (دراسة) القرآن من الزاوية الأدبية وذلك عندما درس "الفن القصصي- في القرآن" لكن حرصه على مراعاة الموقف الإسلامي الإيماني ونقص معلوماته فيما يخص البحوث الجارية اليوم في مجال التحليل الأدبي قد اضطره إلى تقديم تنازلات هامة تجاه عقيدة الإعجاز).⁽⁴⁾

ويعلن أركون عن اعتناقه لأقوال المدرسة البنيوية في تفسير الأسطورة فيقول: (يمكننا أن نحدد نمط وجود العجيب المدهش، ووظيفته بشكل دقيق إلى حد ما في الحكايات

(1) سورة الحجر، الآية 19.

(2) سورة النبأ، الآيتان 6، 7.

(3) مباحث في علوم القرآن، د. مصطفى مسلم، ص 203، دار المسلم للنشر- والتوزيع الرياض، الثانية 1996م.

(4) الفكر الإسلامي قراءة علمية، أركون، ص 202، 203

العديدة، وأحيانا الطويلة الموجودة في القرآن، لأننا نفكر هنا أولاً بسورة يوسف المشهورة، وبحياة موسى التي وردت في أكثر من 400 آية موزعة على 27 سورة، ثم بمختلف الحكايات المتعلقة بالأنبياء السابقين على محمد أو بالشعوب القديمة.

إن مجموع هذه النصوص، يتطلب معاملة مزدوجة، فأولاً: ينبغي القيام بنقد تاريخي، لتحديد أنواع الخلط، والحذف، والإضافة، والمخالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية، بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

وثانياً: ينبغي القيام بتحليل بنيوي لتبيين كيف أن القرآن، ينجز، أو يبلور بنفس الطريقة الفكر الأسطوري، الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة، شكلاً ومعنى جديداً أي عملاً متكاملًا مجهزاً بطريقة استخدام، وأسلوبية خاصة في اللغة العربية).⁽¹⁾

وإلى هذه الفرية يذهب نصر. حامد أبو زيد عندما يقول: (تحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملكاً بكسر اللام، له عرش وكرسي وجنود، وتحدث عن القلم واللوح، وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني - الحديث النبوي - تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم. إذا فهمت فهماً حرفياً. في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس ... ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص. تنزيلها. كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً، ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك، لكن من غير الطبيعي أن يصير الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري).⁽²⁾

وهو هنا يتحدث عن النص القرآني وليس عن الفهم بدليل قوله: (ولعل المعاصرين لمرحلة تكون النصوص. تنزيلها. كانوا يفهمون هذه النصوص فهماً حرفياً، ولعل الصور التي

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 203.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 207.

تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك) فلو كان كلامه عن الفهم الحرفي الأسطوري بزعمه ما قال: إن المعاصرين لتكون النصوص فهموها فهمًا حرفيًا أسطوريًا، ومعناه أن المعاصرين وهم صحابة رسول الله ﷺ إما أنهم كانت عقيدتهم مبنية على الأساطير وهي وقاحة بلا شك، أو أن النصوص بطبيعتها أسطورية، وهو يرجح الثاني بدليل قوله: أن (النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة، ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك).

وينظر نصر- حامد أبو زيد إلى محمد أحمد خلف الله على أنه مضطهد ويتحسر- على أطروحته الفن القصصي في القرآن يقول أبو زيد: (أنجز محمد أحمد خلف الله أطروحته لنيل درجة الدكتوراة عن "الفن القصصي- في القرآن الكريم" تحت إشراف الشيخ أمين الخولي. كانت مشكلة المنهج المرفوض من الوعي الديني السائد والمسيطر هي نفس المشكلة، حيث حاول خلف الله، انطلاقًا من أطروحات أستاذه وانجازات محمد عبده، تناول القصص القرآني بمنهج التحليل الأدبي، وذلك على أساس أن تلك القصص أنساق من السرد الموظف توظيفًا دينيًا، وليست حقائق تاريخية. وكانت النتيجة هي فصل خلف الله من الجامعة وعدم قبول الأطروحة، وبعد سنوات قليلة تم فصل أستاذه مع عدد كبير من أساتذة الجامعات في "عملية التطهير" التي قامت بها حكومة الضباط الأحرار).⁽¹⁾

وكلامه هذا يعد موافقة له على ما ذهب إليه محمد أحمد خلف الله، ولننظر إلى ما يقوله خلف الله في أطروحته الفن القصصي- في القرآن، يقول خلف الله: (فإننا لا نتخرج من القول بأن في القرآن أساطير؛ لأننا في ذلك لا نقول قولاً يعارض نصاً من نصوص القرآن).⁽²⁾

ويقول: (يجب أن نحرص على فتح هذا الباب ولا نوصده في وجه الذين يقولون بوجود الأساطير في القرآن ... فإذا ما قال المشركون إن في القرآن أساطير قلنا ليس عليه في ذلك

(1) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، ص 10.

(2) الفن القصصي في القرآن الكريم، محمد أحمد خلف الله، ص 207، سينا للنشر، الرابعة 1999م.

بأس، وإنَّما البأس عليكم؛ لأنَّكم قد عجزتم عن فهم مقاصده وقصدتم عن المضي معه في هذا السبيل.

وإذا قال المستشرقون: إنَّ بعض القصص القرآني كقصة أصحاب الكهف أو قصة موسى في سورة الكهف قد بنيت على بعض الأساطير، قلنا: ليس في ذلك على القرآن من بأس... ومن هنا يجب ألا يزعجنا أن يثبت عالم من العلماء أو أديب من الأدباء أنَّ بالقرآن أساطير⁽¹⁾.

هذا هو قول محمد أحمد خلف الله الذي يعده أركون متنازلاً لصالح عقيدة الإعجاز، والذي يتحسر عليه نصر حامد أبو زيد.

وقبل أن أنقد هذه الفرية أعرف معنى الأسطورة كما يراها أركون يقول هاشم صالح شارح أركون وصديقه مفسراً معنى الميث أو الأسطورة: (في البداية كان أركون ميّالاً إلى ترجمة كلمة "mythe" الفرنسية كما هي .أي ميث . إلى اللغة العربية. وكان يخشى أن يؤدي استخدام كلمة أسطورة إلى اللبس وسوء التفاهم نظراً لعدم تبلور هذا المفهوم في اللغة العربية بالمعنى الإنترولوجي الحديث، وذلك لسبب بسيط هو انقطاع العرب عن الإسهام الفعال في تطوير العلوم الإنسانية الحديثة. لكي نقيس حجم المسافة التي تفصل الثقافة العربية الراهنة عن الثقافة الأوروبية فسوف أعطي هنا تعريف كلمة أسطورة كما وردت في لسان العرب وكما هي واردة في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية.

جاء في لسان العرب، مادة: سطر، والأساطيرُ: الأباطيلُ، والأساطيرُ أحاديثُ لا نظام لها واحدها إسطارٌ وإِسْطَارَةٌ بالكسر. وأُسْطِيرٌ وأُسْطِيرَةٌ وأُسْطُورٌ وأُسْطُورَةٌ بالضم. هذا كل ما هو موجود، وهو شيء طبيعي؛ لأنَّ لسان العرب لم يكتب في القرن العشرين ولم يشهد ازدهار العلوم الإنسانية الحديثة لكي يطور من تعريفاتها ومفاهيمها، ولكن الشيء غير الطبيعي هو أنَّ القاموس العربي لم يفعل شيئاً أفضل، أو بالأحرى هو غير موجود حتى الآن.

(1) المصدر السابق، ص 208، 209.

جاء في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية التعريفات التالية:

1. الأسطورة هي: تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكن تدخل الخيال الشعبي أو التراث قد غير إلى حد كبير من صفته الواقعية (باتجاه التضخيم طبعاً): أسطورة دون جوان، أسطورة نابليون.
 2. عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية. أسطورة الكهف عند أفلاطون.
 3. تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي: أسطورة العصر الذهبي.
 4. صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما وتقوم بوظيفة النابض لعملها: أسطورة الإضراب العام.
 5. تصور تبسيطي ومشوه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما حادثة، فكرة، عاطفة معترف بها من قبل أعضاء الجماعة والتي تشرط آراءهم وأعمالهم. مثلاً: ولكنهم ليسوا مجانين بما فيه الكفاية لكي يعتقدوا بأن أسطورة الجزائر الفرنسية قد اتخذت صفة الأمر الواقع أكثر فأكثر.
 6. ما هو خيالي صرف وعار عن كل حقيقة. هذا التعريف الأخير يطابق التعريف العربي "لسان العرب" ويناقض التعريف الأنثروبولوجي الحديث الذي يعتبر أن كل أسطورة تحتوي ولو على جزء ولو ضعيف من الحقيقة، ثم يكبرها الخيال وينميها.⁽¹⁾
- ومعنى هذا أن أركون عندما يزعم أن في القرآن أساطير، يريد بالأسطورة المعنى الأنثروبولوجي، فيزعم أن القصص القرآني فيه جزء من الحقيقة وقد يكون ضعيفاً، وهذا الجزء كبره الخيال ونماه وضخمه.

[كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذباً]

(1) هامش تاريخية الفكر العربي الإسلامي، أركون، ص 210، 211.

المدارس الغربية في تفسير الأسطورة

قبل نقد فرية الأسطورة في القرآن الكريم ألقى نظرة على المدارس الغربية في تفسير الأسطورة، حتى نقف على خصائص الأسطورة في المدارس الغربية التي يعلن أركون اعتناقه لرأي المدرسة البنيوية في تفسير الأسطورة، وبعد الوقوف على خصائص الأسطورة في المفهوم الغربي، أطرح هذا السؤال: هل في القرآن الكريم أساطير؟!

1- المدرسة الواقعية:

يذهب أوجيست كونت إلى تقسيم تطور الفكر الإنساني إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى: وهي الحالة اللاهوتية؛ وفيها كان دأب العقل البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها، محاولاً إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك. وقد تدرج في ذلك درجات ثلاث: كانت الدرجة الأولى "الفيشيتية" يضيف فيها إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان؛ وكانت الدرجة الثانية تعدد الآلهة، وهي أكثر الدرجات الثلاث تمييزاً للحالة اللاهوتية، يسلب فيها عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة، ويضيف أفعالها إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالماً علوياً؛ وكانت الدرجة الثالثة التوحيد أي جمع كثرة الآلهة في إله واحد مفارق، وفي هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذي تفسر به.

وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها في الكثرة التي تؤلف تأليفاً عجيباً التفسيرات الفائقة للطبيعة في فكرة إله واحد مدبر لكل بإرادته. فخصائص الحالة اللاهوتية هي أن موضوعها مطلق، وتفسيراتها فائقة للطبيعة، ومنهجها خيالي.⁽¹⁾

المرحلة الثانية: وهي الحالة الميتافيزيقية؛ وفيها يرمي العقل إلى استكناه صميم الأشياء وأصلها ومصيرها، ولكنه يستبدل بالعلل المفارقة عللاً ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء، وما هي إلا معان مجردة جسمها له الخيال فقال: العلة أو القوة الفاعلية والجوهر والماهية والنفس والحرية وما إليها. والميل الذي ساقه في الحالة السابقة من الفيثيشية إلى تعدد الآلهة في

(1) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص 317، 318.

التوحيد، يسوقه هنا أولاً إلى الإعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر، مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية؛ ثم إلى إرجاع مختلف القوى إلى قوة أولية هي "الطبيعة": لذا تبلغ هذه الحالة أوجها في مذهب وحدة الوجود الذي يجمع في الطبيعة جميع القوى الميتافيزيقية. وكل الفرق بينها وبين الحالة السالفة أن المجرّد يحل محل الشخص، ويحل الاستدلال محل الخيال. أما الملاحظة فثانوية فيها جميعاً. والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال: هي فترة نقد عقيم ولكنه ضروري، إذ يتناول الاستدلال المعاني اللاهوتية فيبين التناقض فيها.

وإذا كان العقل في هذه الحالة يضع معاني أو قوى موضع الإرادات المتقلبة، فإنّه يضعف من سلطان القوى المفارقة.⁽¹⁾

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة الواقعية؛ وفيها يدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة، فيقصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام. فتحل هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال، ويستعاض عن العلل بالقوانين أي العلاقات المطردة بين الظواهر.

فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال "كيف" لا عن سؤال "لما" وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الآخرين في العناصر الثلاثة جميعاً التي هي الموضوع والتفسير والمنهج.

هذه الطريقة هي التي أفلحت في تكوين العلم، ويجب أن يحل العلم الذي تولد عنها محل الفلسفة: فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم واعتبر حلها نهائياً. أمّا المسائل التي لا تقع تحت الملاحظة فهي خارجة عن دائرة العلم، ويدل تاريخها على أنّها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت، فهو ينطق بأنّها غير قابلة للحل، كما أنّ نجاح العلم الواقعي يقضي بإمكانه وبأنّه المجال الحقيقي للعقل.⁽²⁾

(1) المصدر السابق، ص 318.

(2) المصدر السابق، ص 318، 319.

فالأسطورة في المدرسة الواقعية تمثل مرحلة الطفولة بالنسبة للإنسانية، وهي علم ناقص يعبر عن نقصانه بالعنصر- الغيبي، فتقدم تفسيراً لظواهر الكون غير منطقية ولا عقلانية وخيالية.⁽¹⁾

2- المدرسة الوظيفية:

وتشكل المدرسة الوظيفية ردة فعل عنيفة على آراء المذهب الواقعي. وقد أخذ ب. مالىنوفسكي وزميله أ. راد كليف. براون على هذا المذهب الإشتداد إلى معلومات ناقصة وغير كافية لدعم استنتاجاته النظرية ... والأسطورة في نظرهما تؤدي وظيفة مهمة في المجتمع، إذ أنها تعلل المؤسسات الاجتماعية السياسية والدينية. وبالتالي لا يستعين الإنسان "البدائي" بالأسطورة لتفسير الواقع الطبيعي وظواهره، معوضاً بها عن المعلومات العلمية الناقصة. ذلك بأن تلك المجتمعات "البدائية" تمتلك بعض المعلومات الموضوعية عن ظواهر الطبيعة التي تمكنها من فهمها، إضافة إلى التعامل الموضوعي معها. إن التعامل الموضوعي والتعامل الرمزي (أي الأسطورة) يتواجدان في المجتمع "البدائي" وشأنه شأن المجتمعات القديمة الراقية.

يُضَمَّر في هذه النظرة الوظيفية إلى الأسطورة التصور النظري عن الثقافة الذي مؤداه أن الثقافة منظومة كلية تؤدي فيها الأجزاء وظيفة معينة فتسهم في حسن سير المنظومة. وبالتالي لا يمكن أن يتصور المرء أن المواضيع الأسطورية تنتقل منفصلة ومبتورة من سياقها من دين إلى آخر، كما تتصورها المدرسة الواقعية. ذلك بأن المواضيع الأسطورية تؤدي وظيفة معينة في المنظومة الدينية، الأمر الذي يحتم عليها أن تندمج في المنظومة.⁽²⁾

3- المدرسة الظاهرية:

انطلق ممثلو هذا الاتجاه في دراسة الأديان، ج. فان درلوف وإ. دي فريزوم. إيلياذ وغيرهم، من دراسات مقارنة واسعة بحثاً عن الوقائع الدينية المتشابهة.

(1) التراث الإنساني في التراث الكتابي، إشكالية الأساطير الشرقية القديمة في العهد القديم، روبر بنديكتي، ص 125، دار المشرق بيروت، الثانية 1990 م.

(2) المصدر السابق، ص 127، 128.

ويرون في التشابهات تعبيراً عن واقع ديني إنساني متسام يتجسد ويتمظهر في ظواهر تعبيرية مختلفة.

ومن بين هذه الظواهر الأسطورة.

تعتبر الأسطورة أداة فكرية في التعامل الشامل مع الواقع الاجتماعي. فالإنسان، حين يبدع الأسطورة، لا يسأل: كيف أستعمل شيئاً ما؟ بل يطرح السؤال: ما معناه؟ في هذا البحث عن معنى الواقع توفر الأسطورة للإنسان المقولات والرموز.

لب الأسطورة عملية الترميز. لا تعكس الأسطورة الواقع الطبيعي للاجتماعي عكساً مباشراً، ولكنها تسقط عليه مقولات الخبرة الإنسانية فتؤوله. هذا يعني أن ظواهر الواقع تطبع بطابع رمزي حين تؤول إلى مقولات الخبرة الإنسانية. إن أسطورة الإله الميت مثل رائع لعملية الترميز هذه. في هذا المنظور الظاهراتي، تعتبر المقولة التأويلية أو الرموز سابقة منطقياً للظواهر التي تؤولها.

فلا ينجم الإبداع الأسطوري عن ملاحظة الظواهر ملاحظة موضوعية، بل هو مستقل عنها منطقياً، لا بل يسبقها. من ثم يعتبر مبدع الأسطورة الظواهر تكرر النموذج الأولي الذي يصاغ في الرمز أو المقولة.⁽¹⁾

4- المدرسة السيكلوجية في دراسة الأديان:

ترى هذه المدرسة التي ترتبط باسم ك. يونغ وك. وكيريني - أن وراء الأساطير المحتويات النفسية اللاوعية. في المنظور النفسي، تصوغ الأسطورة صياغة لغوية محكمة تلك المحتويات اللاوعية التي تكمن في قرارة نفس البشر. في صورة النماذج الأصلية. إن النماذج الأصلية بحد ذاتها تستعصي - على قبضة الإدراك العقلي الواعي، لكنها تعبر عن ذاتها في الأساطير والحكايات. وهما تعبير مصاغ محكم. وكذلك في الأحلام.

وبالتالي يستطيع الإنسان الوصول إلى النماذج الأصلية واستنباط المحتويات اللاوعية عن طريق تحليل تجلياتها الواعية المصاغة صياغة لغوية.

(1) المصدر السابق، ص 128، 129.

إن النماذج الأصلية تحتزن الخبرات الجماعية القديمة الأصلية للبشرية. فتسمح الدراسة التحليلية لتجليات تلك الخبرات باكتشاف بُعد أساسي من أبعاد الحياة الداخلية للإنسان. بهذا المعنى، تكشف الأساطير عن جوهر النفس. ذلك بأنها .أي الأساطير . تدل على الحاجة النفسية الماسة إلى دمج الظواهر الطبيعية في الأحداث الداخلية والعمليات النفسية. وهكذا يُعتبر مثلاً بزوغ الشمس وغروبها أو تعاقب فصول السنة رمزاً إلى مصير إله من الآلهة أو بطل من الأبطال. إن الظاهرة الخارجية تؤول تأويلاً رمزياً، أو إنها تعبر تعبيراً رمزياً عن الأحداث اللاوعية التي تجري في أعماق النفس الإنسانية. وقد أسقطت المحتويات النفسية اللاوعية على الظواهر الخارجية التي تعكسها وكأنها مرآة. وهكذا تطفو الأحداث اللاوعية على سطح الوعي عن طريق عملية الإسقاط الأسطوري.

إن الأسطورة في هذا المنظور النفسي- وليدة النفس الإنسانية. ذلك بأن النفس تتضمن الصور والنماذج والمحتويات الأصلية التي تولد الرموز لكي تعبر عن ذاتها. عبر التعبير الأسطوري، تتجلى النماذج الأصلية، والمحتويات النفسية اللاوعية، في سياقها الخاص بها، على أنها تعبير عن المعنى الأبدي للوجود الإنساني.⁽¹⁾

5- المدرسة البنيوية:

ارتبطت البنيوية بـ ج. دوميزيل. وكلود ليفي ستراوس. وعلى الرغم من الفوارق في ميدان الاختصاص والمناهج، إلا أن القاسم المشترك بينهما نجده في البحث عن البنى الذهنية التي تتمظهر في التعابير المختلفة.

أ- لقد انصرف ج. دوميزيل إلى الدراسة المقارنة بين الأديان الهندية الأوروبية وأساطيرها بحثاً عن الخلفيات الحضارية التي تتجلى في تلك الأساطير واستجلاء للبنى التي تنظم تطورها. فقد اكتشف أن الهنود الأوروبيين من الهند العتيقة إلى الشعوب الجرمانية، مروراً بإيران ورومة العتيقة صاغوا تصورهم عن الكون وعالم الإنسان في بناء ثلاثي يتألف من ثلاث وظائف محورية توازي ثلاثة أعمال أساسية في المجتمع وهي: أولاً: وظيفة

(1) المصدر السابق، ص 129، 130.

القدوس المقدس التي تنظم علاقات البشر بالقدوس وعلاقاتهم المتبادلة تحت إشراف الآلهة؛ وتتمثل هذه الوظيفة في الملِك الذي ينفذ مشيئة الآلهة وطبقة رجال الدين. ثم وظيفة القوة الغاشمة وتجلياتها الحربية. إنها متمثلة في طبقة العساكر. وأخيرًا وظيفة الخصبة (البشرية والحيوانية والنباتية) التي تتمثل في القيم الملازمة للوجود الإنساني (الطعام والغنى، والصحة والسلم، والجمال واللذة). وقد تمثلت هذه الوظيفة في الطبقات العاملة، لا سيما الفلاحين. تشكل هذه الوظائف الثلاث البناء الذهني أو الفكري الذي ينظم أيضًا التصورات الدينية. وهكذا اكتشف دوميزيل هذا البناء الثلاثي في مثلث الآلهة المؤلف من إله السماء السيد المطلق، ثم إله الحرب وأخيرًا إله آلهة الخصب والأشغال الزراعية. إن هذا المثلث الإلهي وارد في كل الأديان المهمة من الهند العتيقة إلى الجرمانيين مرورًا برومة واليونان والإسكيت والأوسيت. لما استنبط ج. دوميزيل هذه البنية الثلاثية التي تنظم الحياة الإنسانية في ميادينها المختلفة، إنما صاغ مبدأً منهجيًا مؤداه أن الأساطير تشكل ناحية من نواحي وحدة شاملة، فلا يمكن أن تدرس منفصلة عنها. فقد كانت المدرسة الواقعية تقترف الخطأ المنهجي الخطير الذي مؤداه أن الأسطورة والمواضيع الأسطورية عولجت مبتورة من سياقها البنيوي. إن التفسير الأحادي الذي كانت هذه المدرسة تتعاطاه قد انتهت إلى الفشل. وتشكل حياة مجتمع معين أو منظومة من المجتمعات وحدة متماسكة تنظمها بُنى وأنماط بنائية لا تظهر للوهلة الأولى. لا تتغير هذه البنى والأنماط البنائية، عن طريق إضافة مواضيع أو عناصر جديدة، تغيرًا تلقائيًا أو ميكانيكيًا، بل تتعامل مع تلك المواضيع أو العناصر الجديدة نظرًا إلى المنظومة. فينبغي تحديد حيثيات انتقال ودخول المواضيع والعناصر الثقافية الجديدة بدقة وفي كل حالة. فلا يكفي افتراض الاقتباس، استنادًا إلى مجرد التشابه الشكلي الخارجي. إن استمرار المجتمعات والكيانات الثقافية الحضارية على هويتها، وذلك على الرغم من اقتباس عناصر ثقافية غريبة، ظاهرة لا يمكن فهمها ولا تفسيرها إلا على أساس النظرة الكلية إليها، تلك التي تنطلق من البنى والأنماط البنائية لكي تحدد، في كل حالة، علاقتها بالبنى والأنماط البنائية الأخرى، وهذا ما فعل ج. دوميزيل في أبحاثه حول تاريخ الأديان.

ب- أما كلود ليفي - سترأوس، فقد انطلق، في صياغة المنهج البنيوي، من دراسة قبائل الهنود الحمر في أمريكا، واستعان بمقولات النظرية اللسانية أداة لضبط وتنظيم المعطيات العلمية. ومن هذا المنطلق المنهجي حاول أن يستنبط من أساطير الهنود الحمر (القواعد النحوية) التي توجه اقتران المواضيع والشخصيات في النسيج القصصي. للأسطورة. لم يول ليفي - سترأوس التماثلات الظاهرة أي اهتمام، وهو يعتبرها مجرد تجليات للبنى العميقة الكامنة التي تنظم الوقائع والمواضيع الجزئية في منظومة متسقة. يقتضي البحث عن هذه البنى العميقة مقارنة بين أساطير الأديان المختلفة من طرف الدنيا إلى طرفها الآخر.

تشكل الأسطورة منظومة من الرموز. وتنظم هذه المنظومة الرمزية المستوى الجغرافي والاقتصادي والاجتماعي والكسمولوجي (الفلكي) في وحدة متسقة. وتتم في إطار هذه المنظومة الرمزية عملية الإحالة، أي انتقال المواضيع من مستوى إلى آخر، من أسطورة إلى أخرى.

تتم قراءة الأسطورة في بُعدين. فالقراءة الأفقية تنصرف إلى المقارنة بين الأساطير المختلفة، بغية استنباط نقاط التلاقي بين هذه المنظومات الرمزية: اكتشاف المواضيع والشخصيات المتلاقية، لا بل المتطابقة فيها. أما القراءة العمودية، فتبحث عن الأزواج التعارضية التي تحوي مغزى ذا أهمية من شأنه أن يربط المستويات المختلفة فيما بينها وينسقها في منظومة فكرية متسقة.⁽¹⁾

خصائص الأسطورة:

في ضوء ما سبق يمكن إجمال بعض خصائص الأسطورة فيما يلي:

1- أجمعت المدارس الغربية على أن الأسطورة وليدة الخيال؛ فهي (قصة خيالية قوامها الخوارق والأعاجيب التي لم تقع في التاريخ ولا يقبلها العقل، حتى إننا عندما نريد أن ننفي وجود شيء نقول إنه أسطوري. ويذهب ماكسي. مولر . وكان منذ أكثر من نصف قرن أكبر

(1) المصدر السابق، ص 130، 131.

المشتغلين بلغة الأساطير- إلى أنها تصوير فترة من الجنون كان على العقل البشري أن يجتازها).⁽¹⁾

2- وكذلك أجمعت المدارس الغربية على أنه لا مجال في الأساطير للحقيقة (فلا يجدي كثيراً ونحن نقرأ أسطورة أن نسأل: أين الحقيقي فيها وأين الوهم؟ لأنه لا مكان للحقيقة بعد أن اختلط عالمنا بعوالم أخرى مجهولة فيها الآلهة والمردة والجن والغيلان والموتى والمسوخ)⁽²⁾، وإذا كان أركون يزعم - مفترياً - أن الأسطورة فيها جزء من الحقيقة فإنه لا مجال لتعيين هذه الحقيقة، فما هو إلا تمويه وتعمية، فالقول بجزء الحقيقة هو القول باللاحقيقة لأنه لا يمكن تعيين الحقيقة وتمييزها من الخرافة في داخل الأسطورة ألبتة.

3- وكذلك أجمعت المدارس الغربية على أن منطق الأسطورة هو اللاعلمية؛ يقول أحمد كمال زكي: (من المؤكد أن منطق الأسطورة ليس منطق العلم. فقد أجمعت الآراء على أن الأساطير أخطأت الطريق في السيطرة على الطبيعة عن طريق السحر والطقوس)⁽³⁾، فمنطق الأسطورة (هو اللامنطق، واللامعقول، واللازمكان، وفي كل هذا تبدو الأسطورة وسطاً بين الحلم واليقظة أو لعلها تبدو كأنها ضرب من أحلام اليقظة تمتع).⁽⁴⁾

هل في القرآن الكريم أساطير؟!

إذا كانت هذه هي الأساطير في مفهومها، وفي تفسيراتها في المدارس الغربية، وإذا كانت هذه هي أهم خصائصها المجمع عليها، ويضاف إلى ذلك ما سبق من إعجاز القرآن الكريم، فهل يعقل بعد هذا أن يقال بأن في القرآن الكريم أساطير؟!!!
إن القول بأن في القرآن الكريم أساطير هو ضرب من الجنون لا يقام له وزناً، وسأقف مع هؤلاء القائلين بوجود الأسطورة في القرآن الكريم قديماً وحديثاً وقفات.

(1) الأساطير، أحمد كمال زكي، ص 41، مكتبة الأسرة 2002م.

(2) المصدر السابق، ص 44.

(3) المصدر السابق، ص 45، 46.

(4) المصدر السابق، ص 52.

الوقفه الأولى: إن دعوى وجود الأساطير تدل على خلل عقلي فإن من يتصور معنى الأساطير ويقرأ القرآن الكريم يعرف بأدنى تفكير أن القرآن مبرأ من هذا الإفك، ولقد كان المشركون يعرفون أن ما جاء في القرآن الكريم هو الهدى والحق فقالوا فيما حكى عنهم القرآن الكريم قال تعالى: (وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُتَخَطَّفَ مِنْ أَرْضِنَا أَوْلَمْ نُمَكِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجَبَى إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِنْ لَدُنَّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٥٧﴾). (1)

هذا هو رأي مشرقي قريش في القرآن، وإنه (الهدى) وهو الرأي الحق الذي ينبغي أن تقيم عليه قريش عقولها وقلوبها، وإلا فقد حق عليها أن ترمى بالغباء والبلادة والإغلاق .. وما كانت قريش إلا الفطنة والذكاء والألمعية! ولكنه الكبر والعناد والاستعلاء عن الانقياد لأي سلطان. (2)

إن الكبر والعناد والاستعلاء جعلهم يجحدون يقول الله تعالى: (وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴿١١﴾). (3) ويواسي الله تعالى نبيه ﷺ إزاء هذا الموقف قائلاً: (قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ تَجْحَدُونَ ﴿١٢﴾). (4) إن مقولاتهم التي قالوها في القرآن الكريم ما كانت تعني عندهم أكثر من التشويش على النبي ﷺ، والشغب والصخب بين يدي دعوته، حتى يلفتوا الناس عن الرسول وعن دعوته. (5)

(1) سورة القصص، الآية 57.

(2) القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، عبد الكريم الخطيب، ص 320، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت لبنان الثانية، 1975 م.

(3) سورة النمل، الآية 14.

(4) سورة الأنعام، الآية 33.

(5) المصدر السابق ص 318

ولقد ارتجفت أقوالهم الكاذبة في القرآن الكريم، وخرجوا عن العقل، فلم يقولوا في القرآن الكريم قولاً واحداً فمرة قالوا: (أساطير الأولين).

وأخري قالوا عن القرآن الكريم: (إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ أَفْتَرْتَهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً) (١).

وأخري قالوا عن النبي ﷺ: (شَاعِرٌ نَّتَرَبَّصُ بِهِ رَيْبَ الْمَنُونِ) (٢). وقالوا في القرآن أيضاً: (إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَرُ) (٣). (٣).

وقالوا أيضاً في رسول الله ﷺ: (إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ) (٤). وقالوا في القرآن أيضاً: (أَضَعْتُ أَحْلَمَ بَلِّ أَفْتَرْتَهُ بَلِّ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ) (٥).

فلو كان في القرآن أساطير ما ارتجفوا في مزاعمهم، أو جاءوا بمثل القرآن لو كان أساطير الأولين فالأساطير يحكيها كل مخرف فهل استطاعوا أن يأتوا بمثل القرآن وقد قالوا: (لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ) (٦)، فهل أتوا بمثله؟ وهل يجرؤ أحد أن يأتي بمثله؟ وهل في استطاعة أحد أن يأتي بمثله؟ إنه العجز التام على نحو ما بينت في إعجاز القرآن الكريم.

الوقفه الثانية: قال تعالى: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ أَفْتَرْتَهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً) (٧) وقالوا أسطير الأولين.

(1) سورة الفرقان، الآية 4.

(2) سورة الطور، الآية 30.

(3) سورة المدثر، الآيتان 24، 25.

(4) سورة النحل، الآية 103.

(5) سورة الأنبياء، الآية 5.

(6) سورة الأنفال، الآية 31.

اَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلِّي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٦﴾ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٦﴾ (١)

قال المشركون هنا قولتين في القرآن الكريم، حكاها القرآن عنهم، ورد كل واحدة منهما .. والقولتان يجتمعان على مضمون واحد، وهو أن القرآن من تلفيقات محمد ﷺ وتلقياته من غيره .. وهاتان القولتان هما:

أولاً: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ)، وقد جاء رد القرآن على هذه المقولة المنكرة ردًا مفحماً مخرساً .. (فَقَدْ جَاءَ وَظُلْمًا وَزُورًا).

فهذا هو رد القرآن على قولهم: (إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ) – وقد جاء الرد مفحماً قاطعاً بأن هذا الذي جاءوا به إلى ساحة القرآن هو إفك مفترى وزور من القول لا يستند إلى ظل من الحق ..

وثانياً: (وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلِّي عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا)، فكان رد القرآن: (قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ). وهذا هو رد القرآن على تلك القولة الآثمة .. وهو أن هذا الذي يقولون عنه أساطير الأولين، إنما هو منزل ممن يعلم السر في السماوات والأرض.

وهل من يعلم السر في السماوات والأرض ينزل على حكم الأساطير ويتعامل بها؟ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

إن الذي يتعامل بالأساطير هو الذي يعجز عن أن يمسك بالحققة، أو ينفذ إلى أعماقها، فلا يجد بداً من التعلق بالأوهام والخيالات.

إن القول الذي يقوله المشركون في نسبة القرآن لـ (محمد) وأن محمداً استمدّه من أساطير الأولين، هو أقل شناعة من هذا القول الذي يجعل القرآن منزلاً من عند الله، ثم يجعل في القرآن أساطير منزلة من عند الله أيضاً.

(1) سورة الفرقان، الآيات 4، 5، 6.

إن الأساطير لا تعدو أن تكون أوهامًا وخرافات، عاشت في تصورات الإنسانية في خطواتها الأولى في الحياة ثم أصبحت تلك الأساطير مادة نسج حولها كثير من الخرافات، سواء في العقيدة أو في العلم أو في الفن .. ثم سارت تلك الأساطير ميراثًا إنسانيًا يكشف عن حياة الإنسان الأولى، وعن سذاجة تفكيره، وجنوح مرامي خياله تمامًا كما نشهد ذلك في مخلفات القرون الأولى التي خلفها آباؤنا الأولون من بيوت في كهوف، أو أبنية من الحجر، أو ملابس من ورق الشجر!

وتعالى الله سبحانه وتعالى أن يقيم لهذه الأساطير وزنًا، ويجعل لهذه الأباطيل وجهًا في كلماته وآياته في كتابه الكريم الذي يقول فيه سبحانه: (وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ) (1) .. فهل ما جاء به القرآن من أخبار في قصصه، أو من أحكام في تشريعه، أو من أخلاق في آدابه .. هل شيء من هذا غير حق، بل وحق مصفى؟ إن كل شيء يضاف لله سبحانه وتعالى، من خلق، أو قول، هو الحق المطلق الذي لا يطوف بحماه طائف من باطل .. والله سبحانه يقول: (مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ) (2)

ويقول جل شأنه: (لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَعِلِينَ) (3) بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ (4)، (3)، (4)

الوقف الثالث: القول بوجود أساطير في القرآن ينافي صدقه، قال تعالى واصفًا القرآن الكريم: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (5)، وقال جل شأنه: (وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ) (6) لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ

(1) سورة الإسراء، الآية 105.

(2) سورة الأحقاف، الآية 3.

(3) سورة الأنبياء، الآيتان 17، 18.

(4) القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، عبد الكريم الخطيب، ص 313-315.

(5) سورة البقرة، الآية 2.

مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿١﴾ (1)، وقال تعالى: (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾). (2)
وأقسم جل وتعالى بالقرآن تعظيماً وتكريماً قائلاً: (يَسَّ ﴿١﴾ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ ﴿٢﴾) (3)، وقال تعالى: (ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ﴿١﴾). (4)

والسؤال كيف يصف الله القرآن بما وصفه به، وأن يقسم به في مقام التشفير والتكريم، وهو يحمل في كيانه أساطير وأباطيل؟ وهل الأساطير إلا باطل الأباطيل ووهم الأوهام، وخرافات المخرفين؟ فكيف يحمل القرآن هذا الباطل وذلك الضلال على أنه بضعة منه، وأي من آياته؟! (5)

هذا ما يجعلني أقف مع أركون وأبي زيد وقفة وأسألها سؤالاً هل تؤمنان أن القرآن منزل من عند الله تعالى؟ فإن قلتما: نعم، لزمكما أن تنفيا عن القرآن وجود الأساطير فيه، لأن الله سبحانه نفاها عنه. وإن قلتما: لا، فلا بأس أن تفتريا ما تفترياه، فقد رددتما مقولة المشركين من قبل، وليس لها وزن.

(1) سورة فصلت، الآيتان 41، 42.

(2) سورة النحل، الآية 102.

(3) سورة يس، الآيتان 1، 2.

(4) سورة ق، الآية 1.

(5) المصدر السابق، ص 307.

المبحث الثالث

تأويل القرآن الكريم في فكر محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ونقده

المطلب الأول: تأويل القرآن في فكر أركون ونصر حامد أبو زيد

إن الهدف الذي يسعى إليه أعداء الإسلام، هو القضاء على هذا الدين، فاتخذوا كل الأساليب الممكنة فلم يستطيعوا، فاحتالوا على هدمه من داخله بتأويل نصوصه، وقد اشتركت الباطنية القديمة والحديثة في الهدف والأسلوب، فالقدماء كان هدفهم كما يقول صاحب المواقف: (وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع، وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الإسلام تأويل الشرائع على وجوه تعود إلى قواعد أسلافهم، وذلك أنهم اجتمعوا فتذكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك وقالوا: لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك، لكننا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم، فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم).⁽¹⁾

والعلمانيون اليوم اتفقوا مع الباطنيين في الأسلوب والهدف، يقول أركون: (فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محررة في آن معاً من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية)⁽²⁾ ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراهاً وقسراً.

إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذم والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد، قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكياتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات إنطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب⁽³⁾ طالما عاب الباحثون "فوضاه" ولكنها الفوضى التي

(1) شرح المواقف، السيد الشريف الجرجاني، ج8، ص421.

(2) الأرثوذكسية في الأصل تعني: الرأي المستقيم، ويقصد بها أركون الإسلام المستقيم من وجهة نظر أهله، والتي من يتمرد عليها يعاقب.

(3) يقصد أركون كما يقول مترجمه هاشم صالح: (المقصود هنا القرآن نفسه) هامش الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص 76.

تجند الحرية المتشردة في كل الإتجاهات، إني أدافع عن هذه القراءة الجديدة من أجل الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغات التعسفية، ومن كل التركيبات المنطقية الاصطناعية، ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة بعد فوات الأوان من قبل القراءات الفقهية، فاللاهوتية، فالتبجيلية، فالأيديولوجية، فالهلوسية، أقول ذلك وأنا أفكر بالطبع بالحرية الخلاقة لشخص كابن عربي⁽¹⁾ ولكن الحرية التي أتجرأ على الحكم بها أكثر انفجاراً، أو تفجيراً منه بكثير وذلك لأنها تشمل كل الصيغ أو التجارب الانفجارية التي حاول أن يصل إليها كبار الصوفيين، والشعراء، والمفكرين، والفنانين⁽²⁾.

إنه التبنّي لنظرية الهرمنيوطيقا الغربية التي تتسم بالانقلابية، والتحرر من كل القواعد، هذه النظرية الباطنية الحديثة يراها نصر حامد أبو زيد أصبحت قضية ملحة في التعامل مع

(1) محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله، الشيخ محيي الدين أبو بكر الطائفي الحاتمي الأندلسي، والمعروف بابن عربي، صاحب التصنيفات في التصوف وغيره، ولد في شهر رمضان سنة ستين وخمسمائة بمرسية، ذكر أنه سمع بمرسية من ابن بشكوال، وسمع ببغداد ومكة ودمشق، وسكن الروم، ركب له يوماً صاحب الروم فقال: هذا تذعر له الأسود، فسئل عن ذلك فقال: خدمت بمكة بعض الصلحاء فقال يوماً: الله يذل لك أعز خلقه، أو كما قال: وقيل إن صاحب الروم أمر له بدار تساوي مائة ألف درهم على ما قيل، فلما كان يوماً قال له بعض السّؤال: شيء الله، فقال: مالي غير هذه الدار خذها لك. قال ابن مسدي في جملة ترجمته: كان ظاهري المذهب في العبارات، باطني النظر في الاعتقادات، "وكتب لبعض الولاة" ثم حج ولم يرجع إلى بلده، وروى عن السلفي بالإجازة "العامّة"، وبرع في علم التصوف، وتواليف جمّة في العرفان، ولولا شطحه في الكلام لم يكن له بأس، ولعل ذلك وقع منه حال سكره وغيبته فيرجى له الخير. وقال الشيخ قطب الدين اليونيني في ذيله على المرأة: وكان يقول أنا أعرف اسم الله الأعظم، وأعرف الكيمياء؛ وكانت وفاته في دار القاضي محيي الدين ابن الزكي، وغسله الجمال ابن عبد الخالق ومحيي الدين، وكان عماد الدين ابن النحاس يصب عليه، وحمل إلى قاسيون ودفن بترية بني الزكي. وكان مولده في سنة ستين وخمسمائة بمرسية من الأندلس، ووفاته في الثامن والعشرين من ربيع الآخر سنة ثمان وثلاثين وستمائة. ومن تصانيفه "الفتوحات المكية" عشرون مجلداً، و"التدبيرات الإلهية والتنزيلات الموصلية" و"فصوص الحكم" (فوات الوفيات، محمد بن شاکر الکتبي، ج 3، ص 435-437، دار صادر بيروت، الثالثة 1974م).

(2) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، ص 76، 77، دار الساقي، الأولى 1999م.

التراث الإسلامي، يقول أبو زيد: (الهرمنيوطيقا قضية قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها على علاقة المفسر بالنص ليست قضية خاصة بالفكر الغربي؛ بل هي قضية لها وجودها الملح في تراثنا العربي القديم والحديث على السواء).⁽¹⁾

هذا الإلحاح من العلمانيين على دراسة الهرمنيوطيقا الغربية يجعل البحث يتوجه إلى دراسة الهرمنيوطيقا في صورتها الغربية، ثم في صورتها عند أركون ونصر لنقف على الهدف الحقيقي من وراء هذه النظرية وتطبيقها على القرآن الكريم.

أولاً: الهرمنيوطيقا وأسسها في المفهوم الغربي

1- تعريف الهرمنيوطيقا لغة واصطلاحاً:

اختلف الباحثون حول اشتقاق هذه الكلمة هل هي من اللفظة اليونانية «هرمنيون hermeneuin» بمعنى «يُفسّر» أو «يُوضح». والفعل مشتق من كلمة «هرمنيوس» أو من herms وهرمس⁽²⁾ هذا هو رسول الآلهة في منظومة الأسطورة اليونانية، وهو أيضاً الإله المتحول من إله المصريين "تحوت" أو توت.⁽³⁾

وعلى اشتقاقها الأول: قد استخدمت في علم اللاهوت لتفسير وشرح الغموض، لأن لغة الوحي الإلهي الغامضة كانت بحاجة إلى جلاء الإرادة الإلهية وصولاً إلى فهمها، وتفهمها وكذلك نقلها للأوضاع الراهنة.⁽⁴⁾

(1) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، د. نصر حامد أبو زيد، ص 14 المركز الثقافي العربي.
(2) يقول الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله عند تفسير قوله تعالى: (وَإِذْ كُنَّا فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا): (إدريس: اسم جعل علماً على جد أبي نوح، وهو المسمى في التوراة (أخنوخ). فنوح هو ابن لامك بن متوشالغ بن أخنوخ، فلعل اسمه عند نسابي العرب إدريس، أو أن القرآن سماه بذلك اسماً مشتقاً من الدرس لما سيأتي قريباً. واسمه (هرمس) عند اليونان، ويزعم أنه كذلك يسمى عند المصريين القدماء، والصحيح أن اسمه عند المصريين (توت) أو (تحوتي) أو (تهوتي) لهجات في النطق باسمه. وذكر ابن العبري في «تاريخه»: «أن إدريس كان يلقب عند قدماء اليونان (طريسمجيسطيس)، ومعناه بلسانهم ثلاثي التعليم، لأنه كان يصف الله تعالى بثلاث صفات ذاتية وهي الوجود والحكمة والحياة» (انظر التحرير والتنوير لابن عاشور، ج 16، ص 130 الدار التونسية للنشر - تونس 1984 هـ).

(3) الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، منى طلبة، مجلة إبداع المصرية عدد 4 إبريل 1998 م، ص 49، 50.
(4) التأويل دراسة في آفاق المصطلح، د. عبد القادر الرباعي، مجلة عالم الفكر عدد 2 ديسمبر 2002، ص 152.

وعلى اشتقاقها الثاني: فقد شكلت الهرمسية نظرية لتفسير الكون والوجود، مبدأهما ومصيرهما.⁽¹⁾

وعلى كلا التفسيرين لاشتقاق الكلمة؛ فهي تعني تفسير الغموض، ففي الحضارة الأولى عنيت الهرمنيوطيقا بتفسير الكون بوصفه كلمة غامضة من جهة، وفي تفسير النصوص الأسطورية من جهة أخرى، وتفسير العملية الإبداعية بوصفها ترجمة الوحي الإلهي من جهة
ثالثة.⁽²⁾

أما في الإصطلاح:

هي حل إشكالية الفهم للنصوص، والهدف أو الغاية من التفسير الهرمنيوطيقي؛ هو كشف عن المعنى الأصلي للنصوص في الموروثات أو الآداب ذات النزعة الإنسانية.⁽³⁾ ويعرفها جادامر: بأنها حل إشكالية الفهم بحصر المعنى بواسطة تقنية ما.⁽⁴⁾ كما تعني تقليدياً فن تأويل النصوص المقدسة الإلهية، أو النصوص الدنيوية البشرية، وهي كذلك مساوية للتفسير أو الفلولوجيا بما هي تفسير حرفي، أو نحوي وصرفي لغوي لبيان معاني الألفاظ، والجمل والنصوص، وهذا ما يعرف بالتفسير اللفظي.⁽⁵⁾ والمصطلح الهرمنيوطيقي مستخدم في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني.⁽⁶⁾ والتركيز في الهرمنيوطيقا يكون على آليات الفهم، ولذلك فهي تولي كل اهتماماتها على القارئ بخلاف التأويل الذي يبحث في الدلالة، فيكون كل تركيزه على قائل النص.⁽⁷⁾

(1) بنية العقل العربي، د. محمد عابد الجابري، ص 258، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت.

(2) الهرمنيوطيقا المصطلح والمفهوم، ص 54.

(3) نظرية التلقي، روبرت هولب ص 113، ترجمة عز الدين إسماعيل، النادي الثقافي الأدبي 1994 م.

(4) اللغة كوسيط للتجربة التأويلية، هانس جورج جادامر، ترجمة آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي عدد 3 سنة 1988 م، ص 21، 22.

(5) إشكالية القراءة، خالد السعيداني، ص 64، نقلاً عن: (العلمانيون والقرآن، د. أحمد الطعان، ص 675).

(6) إشكاليات القراءة، نصر حامد أبو زيد، ص 13.

(7) القارئ والنص، سيزا قاسم، ص 11، المجلس الأعلى للثقافة 2002 م.

2- الأسس التي تقوم عليها الهرمنيوطيقا:

يوجد ثلاثة أسس تقوم عليها الهرمنيوطيقا هي: المؤلف، والنص، والناقد أو القصد، والنص، والتفسير.

وهذه الأسس تحاول الهرمنيوطيقا تحليلها والإسهام في النظر إليها نظرة جديدة تزيل بعض صعوبات فهمها، وبالتالي تؤسس العلاقة بينها على أساس جديد.⁽¹⁾ وسألقي الضوء على هذه الأسس الثلاثة.

أ- الهرمنيوطيقا والمؤلف

إن قائل النص . أيا كان النص . هو المسئول عنه، ويقصد منه معنى معيناً؛ وهذه قضية بدئية، إلا أن الهرمنيوطيقا لأول وهلة حاولت طمس المؤلف وإلغاء دوره في النص، بل إنها في طورها الأخير أعلنت موت المؤلف . قائل النص والمسئول عنه .

(ومن الناحية التاريخية، لم يكن واقع الحركة النقدية في انتظار مقال "رولان بارت" المعروف عن موت المؤلف عام 1968م، ليعلن موت المؤلف، فقد كان المؤلف قد مات بالفعل، وعلى درجة التحديد منذ اعتمدت الحركة النقدية النموذج اللغوي أساساً لمقاربة البناء، كانت جميع معطيات النموذج اللغوي بدءاً بأصغر العناصر المكونة للنسق العام أو النظام تشير - كلها - في اتجاه موت المؤلف منذ السنوات المبكرة للقرن العشرين، وربما تكمن أهمية بحث "بارت" عن موت المؤلف في كونها تمثل التصريح الرسمي بالوفاة، ثم إنه في حقيقة الأمر يصوغ نهاية المؤلف في عبارات محددة، وواضحة، ونهائية. "الكتابة تدمير لكل صوت وكل نقطة بداية"، "إن وحدة النص لا توجد في مُنشئه بل في غايته"، "إن مولد القارئ يجب أن يعتمد على موت المؤلف".⁽²⁾

ومن ثم فإن موت المؤلف كما يقول (بارت): يعني رفض فكرة معنى نهائي، أو سري للنص، بل رفض وجود الله ذاته، وثالوثه؛ العقل، والعلم، والقانون).⁽³⁾

(1) إشكاليات القراءة، نصر أبو زيد، ص 16.

(2) المرايا المحدبة، من البنيوية إلى التفكيك، د. عبد العزيز حمودة، ص 298، عالم المعرفة، إبريل 1998 م.

(3) المصدر السابق، ص 92.

فمنذ أن أعلن نيتشة "أن الإله قد مات" ⁽¹⁾ {تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً} حكمت الهرمنيوطيقا بموت الإله في النص الديني ⁽²⁾ وبموت المؤلف ماتت قصديته، وألغيت ذاتيته، وقد شاع استخدام (خرافة القصدية منذ استخدمها "كلينت بروكس" لأول مرة عام 1954م، أي قبل ظهور البنيوية على الساحة بضع سنوات، وقبل ظهور التفكيك بسنوات أكثر. إن نفي القصدية يتسق مع فكر النقد الجديد والنظرية الموضوعية المنادية بتحليل النص بعيداً عن كل من الشاعر والمتلقي، أي بعيداً عن قصدية الشاعر وعن أهواء وميول وقيم المتلقي المسبقة. كان النقد الجديد في ذلك يهدف إلى تحقيق درجة من الموضوعية العلمية القائمة على التجرد من الذات، ذات المبدع وذات المتلقي والاحتكام فقط إلى النص في حد ذاته. لكن نقاد الحداثة، والتفكيكيين على وجه الخصوص، طوروا مبدأ انتفاء القصدية إلى درجة من فوضى التفسير. فقصد المؤلف غير موجود في النص). ⁽³⁾

ب- النص في الهرمنيوطيقا

إن النص . مطلق النص . سواء كان أدبياً، أو إلهياً، سواء كان مصدره البشر أو الوحي؛ يعتبر في نظر الهرمنيوطيقا نصاً ميتاً، ومن ثم يكون بعثه على يد قارئه، وبعده القارئين يصبح النص لا نهائي المعنى (فغياب النص تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراء النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصاً جديداً مبدعاً. وهذا ما تقصده حكمت الخطيب في مزج فريد لمقولاتي النقد كإبداع وغياب النص الثابت: «نحن القراء طرف في علاقة طرفها النص نحن نبداً النصوص حين نقرأها ونحن بالقراءة نقيم حياة النصوص أو نشهد على موتها».

ويبرز «جون إليس John M. Ellis» في دراسة أخيرة له حول نقد التفكيك حالة الفوضى التي تترتب على الأخذ بالمقولات التفكيكية، وخاصة تلك القائلة بغياب النص

(1) مقدمة عدو المسيح، فردريك نيتشة، ترجمة وتقديم جورج ميخائيل ديب، ص 9، دار الحوار الثانية.

(2) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، د. محمد عمارة، ص 19 دار الشروق.

(3) المرايا المحدبة، ص 50، 51.

الثابت، واختفاء المركز أو الجوهر، واللعب الحر، ولانهاية القراءات. فهو يرى أن غياب القراءة الموثوقة أو المفضلة تعني أن كل القراءات، أو كل إساءات القراءة متساوية، لا فرق بين إساءة قراءة وإساءة قراءة أخرى⁽¹⁾.

إن المشروع التأويلي (الهرمنيوطيقي) الذي يفترض معنى حقيقياً للنص لا أساس له في هذا النظام.

إن القراءة تتحرر من أرفف المعنى أو حقيقة الكينونة، وتتحرر من قيم إنتاج المنتج أو حاضر الحاضر. وبناء عليه يتم إطلاق موضوع الأسلوب باعتباره مسألة كتابة.

وهكذا يكون محور التفسير التفكيكي للنص هو الحوار الديالكتيكي بين القارئ والنص، عبر دائرة هرمنيوطيقية مغلقة تستبعد كل الثوابت والتقاليد الجامدة وتتعامل مع العلامة اللغوية، بعد أن ابتعدت إلى أقصى درجة ممكنة عن دالتها على أساس أن المبدأ الوحيد الذي يحكم عملها هو المراوغة الدائمة واللعب الحر⁽²⁾.

وتأكيداً على هذا اللعب الحر يقول «هيلس ميللر Hillis Miller»، أحد أقطاب التفكيك في نسخته الأمريكية: (إن فكرة الاستخدام الإحالي الحرفي للغة مجرد وهم نشأ عن نسياننا للجذور المجازية للغة. إن اللغة منذ البداية أكاذوبة)⁽³⁾.

وإذا كانت اللغة مجرد وهم وتخييلات (فإنه لا يوجد مركز ثابت، ولا قراءة معتمدة، أو قراءة مفضلة)⁽⁴⁾.

وتصبح كل قراءة إساءة قراءة، وكل تفسير إساءة تفسير⁽⁵⁾.

ج- قارئ النص

وهو الذي يحدث عنده المعنى ويحدثه. ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو علامة أو مؤلف⁽⁶⁾.

(1) المصدر السابق، ص 51.

(2) المصدر السابق، ص 301.

(3) المصدر السابق، ص 302.

(4) المصدر السابق، ص 48.

(5) المصدر السابق، ص 20.

(6) المصدر السابق، ص 281.

ويتعامل القارئ مع النص الأدبي على أساس أن القراءة تجربة تفتح النص أمام التفسير الذي يرى (يوس) أنه حوار دياكتيكي بين القارئ والنص، بين الأسئلة التي يثيرها القارئ والأجوبة التي يقدمها النص وبين الإجابات التي لا يقدمها النص والأسئلة التي يثيرها المؤلف الجديد للنص، وهو القارئ، في محاولة كتابة نص جديد.

في ظل هذه العلاقة الديالكتيكية يصبح القارئ مسؤولاً عن النص وأمامه في نفس الوقت.⁽¹⁾

يقول رولان بارت: إن النص في كليته يشبه صفحة السماء، فهي منبسطة وناعمة وعميقة في نفس الوقت، من دون حواف أو علامات. كالعراف الذي يرسم عليها بطرف عصاه مربعا وهما يستطيع أن يستقرئ منه، حسب قواعد معينة، حركة طيران الطيور، يتتبع المعلق في النص مناطق معينة للقراءة لكي يستطيع أن يرصد فيها هجرة المعاني ونشوء الثغرات، وانتقال المقتطفات ثم يمضي بارت ليتحدث عن وظيفة ذلك العراف الساحر: لا بد أنه كان جميلاً في ذلك اليوم أن يشاهد المرء تلك العصا تحدد معالم السماء وهي الشيء الذي لا يمكن تحديده، ثم إن شيئاً كهذا من قبيل الجنون. أن يقوم إنسان في جدية كاملة برسم حد لا يخلف وراءه شيئاً في الحال بتلك الصورة البدائية المجنونة يصور رولان بارت علاقة القارئ. كل قارئ. بالنص الأدبي ومحاولة قراءة معناه.

إن تتبع دقائق المقارنة يحدد استراتيجية التفكيك بكامل عناصرها: السماء ناعمة ملمساء منبسطة.

لكن هذا مظهر مخادع، فهي عميقة لا يعرف لها قرار تماماً مثل المدلولات المراوغة دائماً لدوالها في النص. وهذا العراف/القارئ يرسم حدوداً في الهواء، حدوداً لا تترك علامات أو آثاراً، يحاول عن طريقها تحديد حركة الطيور في السماء/الدلالات. لكنها أبداً مهاجرة تنتج في هجرتها مناطق فراغ، هي ثغرات النص التي يحاول المعلق/القارئ أن يرصد فيها هجرة المعاني والمقتطفات من نص إلى آخر في حركة تناص لا تنتهي.

(1) المصدر السابق، ص 286.

وبرغم اختفاء الحدود التي يصفها العراف في السماء. بمجرد الانتهاء من صنعها، وبرغم عدم ثبات الطيور وهجرة المعاني الدائمة، فإن ذلك لا يمنع العراف من المحاولة مرات ومرات، أو يمنع عرافاً آخر من أن يرسم دوائر في فضاء السماء/النص ليقرأ معنى جديداً. برغم عبثية جهد العراف/القارئ الذي لا يصل إلى رصد نهائي يتمتع بالثبات، إلا أن العراف/القارئ يشعر باللذة وهو يقوم بنشاطه المتكرر.⁽¹⁾

إن القراءة الهرمنيوطيقية التي انتهى إليها العقل الأوروبي في صورة التفكيكية، تتبع مزاج القارئ، ولا تتبع قواعد ولا أسساً، إنها الفوضى التي تحدثها هذه القراءة الهرمنيوطيقية، (هذه الفوضى الشاملة يحددها « ليتش » في تمهيدته لدراسته عن التفكيك: إن التفكيكية المعاصرة، باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل، تخرب كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير وأشكال الكتابة النقدية. وفي هذا المشروع فإن المادي ينهار ليخرج شيء فظيع).⁽²⁾

(1) المصدر السابق، ص 295، 296.

(2) المصدر السابق، ص 235، 236.

ثانياً: التأويلية العلمانية "الهرمنيوطيقا" كما يصورها د. أركون ود. نصر حامد أبو زيد

إن الحدائين العرب كما يقول الدكتور عبد العزيز حمودة: (يستخدمون المصطلح النقدي والأدبي الغربي بكل دلالاته، ويصلون إلى نفس النتائج التي توصلت إليها الحداثة الغربية في تعاملها مع النصوص: فلا نص ولا دلالة ثابتة، لا تفسير نهائي للنص، لا تفسير مفضل أو موثوق به، اللعب الحر للغة، كل القراءات إساءة قراءات ... إلى آخر تلك المتهاتات التي أدخلتنا فيها الحداثة الغربية ومدارسها النقدية.

وإذا كان النقاد الحدائين الغربيون يقفون فوق أرض واقع حضاري وثقافي يسمح لهم بكل هذا الترف الفكري، فإن أرض الواقع الحضاري والثقافي العربي ليست مستعدة لتقبل ذلك، ونعني به الترف الذي أوصل الثقافة الغربية إلى ما أسماه شكري عياد "أنسنة الدين"، أي إرجاع الدين إلى الإنسان وإحلال الأساطير محل الدين، حتى أمكن أن تفهم العقيدة المسيحية حول صلب المسيح وقيامته فهماً أسطورياً على أنها ترمز إلى تجديد الحياة، أو اقتران الموت بالحياة ... على أن هذا التحول الفكري الخطير في الثقافة الغربية لم يقف عند هذا الحد، بل اندفع بتأثير التقدم المذهل في العلوم البيولوجية إلى حد إرجاع المقدسات والغيبيات إلى جسم الإنسان، وهو نفس المعنى الذي تؤكدته خالدة سعيد في مقال متأخر لها عن الحداثة بمفهومها الغربي في قولها: «إذا كانت الحداثة حركة تصدعات وانزياحات معرفية. قيمة فإن واحداً من أهم الانزياحات وأبلغها، هو نقل حقل المقدس والأسراري في مجال العلاقات والقيم الدينية والماضوية إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش».

إن الواقع الثقافي العربي، يرفض هذا الترف الفكري، يرفض أن تنسحب مظلة الحداثة بمفاهيمها الغربية والمدارس أو المشاريع النقدية التي أفرزتها، على النصوص الدينية بصفة محددة في محاولات لأنسنة الدين. إذ إن تطبيق مقولات البنيوية والتفكيك على نص ديني. بما يعنيه ذلك من القول باللا نص، واللعب الحر للغة بمفهوم دريدا، وبانتفاء التفسير المفضل والموثوق، أو التفسير النهائي، وبتعدد التفسيرات بصورة لا نهائية، يوقعنا في محاذير⁽¹⁾.

(1) المرايا المحدبة، ص 30، 31.

ورغم المحاذير فقد تبنت العلمانية نظرية التأويل الهرمنيوطيقي؛ وأعلن أركون ونصر حامد أبو زيد عن تبنيهما للهرمنيوطيقا، وإسقاطها على النصوص الدينية. فيقر أركون بأن أبحاثه في القرآن الكريم جاءت على نفس خطى النموذج الغربي في التعامل مع الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد⁽¹⁾، وأن ما يدعو للتأسف في نظره أن المسلمين لم يطبقوا النقد الفلولوجي التاريخي للنصوص المقدسة، كما طبق على التوراة والإنجيل⁽²⁾.

وعلى هذا المنوال تمنى نصر حامد أبو زيد أن تضيء لنا الهرمنيوطيقا الطريق في تأويل النص الديني؛ إذ أن الحاجة ملحة لتطبيقها في تراثنا الإسلامي⁽³⁾. وإذا كانت دعوتها صريحة في تبني الهرمنيوطيقا فسأعرض لها في ثوبها العربي من خلال المثلث الهرمنيوطيقي؛ قائل النص، والنص، والمتلقي للنص.

1- قائل النص

يجب التنبيه أولاً: على أن النص إذا أطلق في الخطاب العلماني فالمراد به القرآن الكريم. وثانياً: إن الهرمنيوطيقا في ثوبها العربي؛ هي دعوة لتطبيقها على القرآن الكريم، والقرآن الكريم كلام الله تعالى، وإذا كانت الهرمنيوطيقا الغربية في الضلع الأول من المثلث تدعو إلى إهمال دور قائل النص في النص، فإن أركون ونصر حامد أبو زيد فعلاً ذلك عن طريق:

أ- إسقاط القداسة عن النص.

ب- أنسنة النص.

وعن {أ} إسقاط القداسة عن القرآن الكريم؛ فقد عمل أركون وأبو زيد على نزع القداسة عن القرآن الكريم يقول أركون: (ما سأفعله أنا الآن يتمثل فيما يلي: إنني أزحزح المسائل القديمة في إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، الجوهرانية، أو الفيلولوجية، التاريخية، الوضعية، العلمية، إلى إطار آخر مختلف وأوسع بكثير. إنني أزحزحها إلى إطار

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، أركون، ص 266.

(2) المصدر السابق، ص 82.

(3) إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر أبو زيد، ص 14.

الأشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقد جدًّا والذي لم يُفكَّك بعد، أقصد مفهوم الوحي بصفته مرجعية إجبارية مشتركة لدى كل مجتمعات الكتاب المقدس⁽¹⁾. وأركون هنا يذكر مصطلحين: هما مصطلح الأشكلة؛ ويعني به جعل الشيء إشكاليًا بعد أن كان بدهيًا.

ومصطلح الزحزحة؛ ويقصد به زحزحة المفهوم عن موقعه التقليدي الراسخ ثم يفككه⁽²⁾.

ويريد من فعله هذا نزع القداسة عن القرآن الكريم يقول أركون: (لنتقل الآن إلى ما يدعو الناس عمومًا بالقرآن. إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي.

فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة)⁽³⁾. ولا نستطيع أن نكشف عن مستويات المعنى والدلالة إلا بإسقاط القداسة عن القرآن الكريم، ولذلك فهو يزعم أن (كلمة قرآن مشحونة لاهوتيًا إلى درجة أنه يصعب استخدامها قبل تفكيكها، فهي تفرض نفسها على الباحث المسلم بكل هيئة التقديس التاريخية، وتسحقه تحت وطأتها، فلا يعود على طرح أي تساؤل عليها، فالتلاوة الشعائرية للقرآن أفقدته صفته اللغوية، أو أنه مكتوب بلغة بشرية هي اللغة العربية؛ ولذا فلكي نفهم القرآن فإنه ينبغي علينا مسبقا التحرر من الهيبة اللاهوتية الهائلة، عندئذ، وعندئذ فقط نستطيع أن نرى القرآن في مادته اللغوية وتراكيبه النحوية، والمعنوية، ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية)⁽⁴⁾.

(1) القرآن من التفسير الموروث، أركون، ص 27، 28.

(2) هامش القرآن من التفسير الموروث، هاشم صالح، ص 28.

(3) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون، ص 29.

(4) هامش الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29.

وعلى هذا الدرب سار الدكتور نصر حامد أبو زيد فيقول: (ولعلنا الآن نستطيع أن نقول إن "النصوص" في ذاتها لا تمتلك أي سلطة، اللهم إلا تلك السلطة المعرفية التي يحاول كل نص. بما هو نص.

ممارستها في المجال المعرفي الذي ينتمي إليه. إن كل نص يحاول أن يطرح سلطته المعرفية بالجديد الذي يتصور أنه يقدمه بالنسبة للنصوص السابقة عليه. لكن هذه السلطة "النصية" لا تتحول إلى سلطة ثقافية اجتماعية إلا بفعل الجماعة التي تتبنى النص وتحوله إلى إطار مرجعي. من هنا تصح التفرقة بين "النصوص" والسلطة التي يضيفها عليها العقل الإنساني ولا تنبع من النص ذاته. ومن هنا تكون الدعوة إلى "التحرر من سلطة النصوص" هي في حقيقتها دعوة إلى التحرر من السلطة المطلقة والمرجعية الشاملة للفكر الذي يمارس القمع والهيمنة والسيطرة حين يضيف على النصوص دلالات ومعاني خارج الزمان والمكان والظروف والملابسات).⁽¹⁾

ومن ثم فيدعو أبو زيد إلى إسقاط القداسة عن النص، وأن لا تكون مرجعيتنا هي النصوص.⁽²⁾

أما عن {ب} أنسنة القرآن الكريم؛ فيزعم أركون وأبو زيد أن القرآن الكريم عبارة عن نصوص إنسانية، فبمجرد انفصالها عن المصدر الإلهي، فقائلها لم يعد له بها أية علاقة، فقد تركت للبشر يحركونها، ويوجهونها كما يشاؤون، فقد حرص العلمانيون كل الحرص على قطع الصلة بين القرآن الكريم وبين الله تعالى، وفي هذا يقول أركون: (بعد وفاة الرسول سنة 632م ويبدو أن عددًا من الآيات قد دون في حياته، وتكونت هكذا مجموعات جزئية بفضل رقاع مادية لا تفي بالغرض، لأن الورق لم يكن معروفًا بعد عند العرب).⁽³⁾

(1) التفكير في زمن التكفير، د. نصر حامد أبو زيد، ص 138.

(2) فهم النص بالحياة لا فهم الحياة بالنص، حوار أجراه مع نصر أبو زيد، محمد حسين، مجلة أدب ونقد ص 271، عدد 93؛ مايو 1993م.

(3) نافذة على الإسلام، أركون، ص 61، ترجمة صياح الجهم، دار عطية للنشر بيروت، الأولى 1996م.

وبعد تدوينه في الورق يقول أركون: (وعندئذ يتحول الكتاب الموحى في الواقع إلى مجرد كتاب عادي كبقية الكتب).⁽¹⁾

لا فرق إذن بين كتاب مصدره البشر وكتاب مصدره الله تعالى.

وعن الأنسنة يقول نصر حامد أبو زيد: (إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها "تأنست" منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد. إنها محكومة بجذلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في "المنطوق" متحركة متغيرة في "المفهوم" وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجذلية الإخفاء والكشف).⁽²⁾

ويقول: (إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة. وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي. مقصد الوحي وغايته. وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة.

وهكذا يبدو وكأن الله يكلم نفسه ويناجي ذاته، وتتغني عن النصوص الدينية صفات "الرسالة" و"البلاغ" و"الهداية" و"النور...".

وإذا كنّا هنا نبنّي القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا التبنّي لا يقوم على أساس نفعي أيديولوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ وإلى حقائق النصوص ذاتها).⁽³⁾

ومن هذا يتبين أن المقصد الذي قصده أركون وأبو زيد من نزع القداسة عن القرآن الكريم، وأنستته، هو فصل القرآن عن مصدره، ومن ثم إلغاء قصدية الله تعالى في القرآن الكريم.

(1) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أركون، ص 59، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الثانية 1995 م.

(2) نقد الخطاب الديني، نصر أبو زيد، ص 119، سينا للنشر، الثانية، 1994 م.

(3) المصدر السابق، ص 206.

2- النص:

القرآن الكريم في الخطاب العلماني على العموم، وفي إنتاج محمد أركون ونصر حامد أبو زيد على الخصوص نص لغوي.

يقول أركون: (إننا ندرس الوحي كظاهرة لغوية).⁽¹⁾

ويقول نصر حامد أبو زيد: (القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصًا محوريًا).⁽²⁾

واللغة القرآنية في زعم أركون وأبي زيد عبارة عن رموز وشفرات، يقول أركون: (نقول اليوم بأن اللغة القرآنية رمزية أكثر مما هي حرفية أو منطقية)⁽³⁾، ويقول أبو زيد: (إن القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة)⁽⁴⁾ أو نظام لغوي).⁽⁵⁾

وإذا كانت اللغة في زعم أركون وأبي زيد رموزا وشفرات؛ فإن النص مفتوح ولا معنى لانغلاقه إذ لا مرجح لمعنى من المعاني على معنى آخر يقول أركون: (إن الحدائث العقلية تحدث القطيعة مع اليقينيّات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلمات المتشنجة للنظام المغلق ونحن نتحدث اليوم عن البحث الحر والشارد عن الحقيقة).⁽⁶⁾

ويقول نصر أبو زيد: (إن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة).⁽⁷⁾

(1) الإسلام، أوروبا، الغرب - رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، محمد أركون، ص 20، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الثانية، 2001 م.

(2) مفهوم النص ص 29، ونقد الخطاب الديني، ص 276.

(3) القرآن من التفسير الموروث، أركون، ص 141.

(4) الشفرة هي: رموز يستعملها فريق من الناس للتفاهم السري فيما بينهم (المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ص 487، مكتبة الشروق الدولية، الرابعة، 2005 م).

(5) مفهوم النص، ص 24.

(6) العلمنة والدين، أركون، ص 43.

(7) النص، السلطة، الحقيقة، نصر أبو زيد، ص 8، المركز الثقافي العربي، الأولى 1995 م.

إذن لا يوجد انغلاق للمعاني التي ينتجها النص في زعمهما، وكل الخطابات متساوية، ولا توجد حقيقة ألبتة حيث لا مرجح.

3- قارئ النص:

إن النص . مطلق نص . في الخطاب العلماني قد مات ميتة أدخلته القبر إلى أن يبعثه قارئه يقول نصر أبو زيد: (لا بدّ من القول إن أي نص ديني أو دنيوي معرض لأن يموت حين يولد بالسكنة القلبية إذا لم يجد قارئاً كما أنه عرضة لأن يعيش إلى الأبد كلما تزايدت عملية الإقبال على قراءته، النصوص الدينية تحيي أو تموت بحسب إقبال المؤمنين عليها أو بحسب إغراضهم عنها).⁽¹⁾

فالسيادة لا تكون لقائل النص، ولا للنص، ولا لدلالته اللغوية، وإنما السيادة المطلقة لقارئه يقول أركون: (فقد كان العقل اللاهوتي يعترف على الأقل بذله وتواضعه أمام معطى الوحي، وكان ينحني أمامه أما العقل الديكاري الذي نفتخر به كثيراً، فإنه يرسخ سيادة الذات التي تستبعد ما عداها).⁽²⁾

وسيادة الذات في القراءة لا تكون لذات دون ذات، ولا تخضع لقواعد وقوانين، فالذات هنا حرة تماماً يقول أركون: (إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذ والتسكع في كل الاتجاهات).⁽³⁾

فهي المزاجية فقط التي يمكن أن يلتزم بها القارئ يقول نصر أبو زيد: (إن الإجماع الذي يجب أن يعتد به في تأويل النصوص الدينية، يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار الإجماع هو الأغلبية المعدة عن القوى المختلفة، ويكون معيار مصالح الأمة هو معيار مصالح الأغلبية، وهذا كله من شأنه أن يكون المؤول متميماً لمصالح الأغلبية معبراً عنها).⁽⁴⁾

(1) الخطاب والتأويل، نصر أبو زيد، ص 254.

(2) العلمنة والدين، أركون، ص 27.

(3) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون، ص 76.

(4) مفهوم النص، نصر أبو زيد، ص 241.

فكل تأويل يتبع أمزجة وهوى الشعب الموجه إليه التأويل، يجب الأخذ به، لأن هذه هي الديمقراطية.
والخلاصة، أن الانفلات العلماني من النصوص وجد ضالته في الهرمنيوطيقا، فأخذ بها ونادى بالأخذ بها.

المطلب الثاني: نقد كلام أركون ونصر حامد أبو زيد في تأويل القرآن الكريم

أولاً: مآل الدين في ظل الهرمنيوطيقا

إن نظرية التأويل الغربية "الهرمنيوطيقا" تفرغ النص الديني من الدين وتنقض الإيمان⁽¹⁾، ويتجلى هذا الهدف عند أركون وأبي زيد عندما يعلننا اعتناقهما للهرمنيوطيقا الغربية، ونجد ذلك واضحاً في أقوالهما يقول أركون: (كل المسلمات المدعوة ميتافيزيقية يصعب البت فيها إلا قليلاً، أو حتى البت فيها، ولذا فتنبغي إزاحتها من الخط التاريخي، التي يجبرنا العقل الأدواتي والبرغماتي على اتباعه).⁽²⁾

ونقض الإيمان وزحزحته هو ما يقصد إليه نصر حامد أبو زيد عندما يقول: (لابد من التسليم من "لوي آلتوسير" بأنه لا توجد ثمة قراءة بريئة).⁽³⁾

هذه القراءة غير البريئة جعلته يعتمد في تأويله للقرآن الكريم كما يقول الدكتور محمد عمارة بحق: على (علاقة ثنائية حرة بين المفسر والنص، غير مضبوطة بقوانين لغوية وفكرية، فإن هذه القراءة هي بالتأكيد كما يسميها هو وليس نحن في نص اقتبسه ليعبر به عن موقفه قراءة غير بريئة)⁽⁴⁾، تفرغ الدين من مضمونه، معتمدة على اللعب الحر، وهذا اللعب الحر هو المشترك بين الباطنية القديمة، والهرمنيوطيقا الغربية يقول الدكتور محمد عمارة: (إذا كانت الحضارة الغربية قد شهدت هرمنيوطيقا النص الديني، تلك التي فرغت الدين بالغلو والتأويل من حقيقة الدين؛ فإن التأويل الباطني لدى الفرق الباطنية التي ظهرت وعاشت في العالم الإسلامي قد كان ولا يزال نسخة شرقية من هذه الهرمنيوطيقا التي استباححت واجتاحت كل ضوابط اللغة والمنطق الديني والثوابت الاعتقادية).⁽⁵⁾

(1) قراءة النص الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، د. محمد عمارة، ص 55.

(2) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، أركون، ص 122.

(3) إشكاليات القراءة، نصر أبو زيد، ص 228.

(4) التفسير الماركسي للإسلام، د. محمد عمارة، ص 114.

(5) قراءة النص الديني، د. محمد عمارة، ص 63.

نعم قد اشتركت العلمانية مع الباطنية فالآليات واحدة والغرض واحد، أما الآليات المشتركة بينهما فهو (تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلاً يذهب مذاهب شتى، وقد يصل بينها إلى حد التناقض الخالص، فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة، رموز، وإشارات إلى حقائق خفية، وأسرار مكتوبة، وأن الطقوس والشعائر، بل والأحكام العملية، هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس هم الذين يقنعون بالظواهر، والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة، التي هي من شأن أهل العلم الحق علم الباطن).⁽¹⁾

جاء في رسائل إخوان الصفا: (واعلم أن للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة، وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة وهي المعاني المفهومة المعقولة).⁽²⁾

ويزعم الباطنيون أنه: (لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع الحواس عليه، وباطنه ما يحويه ويحيط العلم به بأنه فيه، وظاهره مشتمل عليه).⁽³⁾

وأنه (لا ظاهر إلا وله باطن، ولا صورة إلا ولها معنى كامل، ولا قشر إلا وله لب)⁽⁴⁾، والتمسك بالظاهر دون الباطن يستدعي الشفقة⁽⁵⁾ فأهل الباطن هم أهل العلم، أما أهل الظاهر فهم أهل العمل.⁽⁶⁾

وقد احتقروا كل من لا يؤمن بالباطن، يقول جعفر بن المنصور اليمني: (من عمل بالباطن والظاهر فهو منا، ومن عمل بالظاهر دون الباطن فالكلب خير منه، وليس منا).⁽⁷⁾

(1) مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، ص 751، دار العلم للملايين، 1997 م.

(2) رسائل إخوان الصفا، ج 4، ص 138، دار صادر بيروت، بدون.

(3) أساس التأويل، الداعي النعمان بن حيوة التميمي المغربي، ص 28 تحقيق عارف تامر، منشورات دار الثقافة بيروت، بدون.

(4) الدستور ودعوة المؤمنين للحضور، الداعي شمس الدين بن يعقوب الطيبي، منشور ضمن أربع رسائل اسماعيلية، عارف تامر، ص 68، منشورات دار الحياة بيروت، الثانية، 1978 م.

(5) مطالع الشمس في معرفة النفوس، شهاب الدين أبو فراس، منشور ضمن أربع رسائل اسماعيلية، ص 12.

(6) راحة العقل، الداعي أحمد حميد الدين الكرمانى، ص 275 تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس للطباعة بيروت، الثانية 1983 م.

(7) الفترات والقراءات، جعفر بن منصور اليمني، ص 66 نسخة خطية، نقلا عن الإسماعيلية تاريخ وعقائد، الأستاذ إحسان إلهي ظهير، ص 477، إدارة ترجمان السنة، لاهور باكستان، بدون.

يقول الديلمي⁽¹⁾ مصوراً مذهبهم: (اعلم أن مذهبهم في الجملة أنه لا بد لكل ظاهر من باطن وهو المقصود في الحقيقة، وهو بمنزلة اللب، والظاهر بمنزلة القشر، وعموا بذلك جميع الكلام، وأنواع الأجسام، ولم يعتبروا المطابقة بين الظاهر والباطن، بل تأويلاتهم لا يتناسب الظاهر من حيث الحقيقة والمجاز، ولم يقتصروا مع ذلك على تأويل واحد بل أثبتوا تأويلاً للتأويل، وجعلوا للعبارة الواحدة أيضاً تأويلات عدة، حتى ذكر صاحب "المبتدأ والمنتهى" وهو من أكابرهم في الكفر والضلالات والعمى، قال: وقد روي عن موالينا عليهم السلام أنا نقول الكلمة لها سبعة وجوه فقال سبعون فقال القائل سبعون، فقال القائل سبعائة، فكل ما ارتج على قارئه وخفيت معرفته ودقت عليه إشارته وكنا بقربه فليسألنا عنه، أو من يعلم أنه أعلم منه من أبناء جنسه ممن يحمل هذا العلم، ومتى كان الأمر على ما ذكره، فلا يمكن الوقوف على المراد بالكلام أصلاً).⁽²⁾

وبدعوى الظاهر والباطن حرفت الباطنية العقائد والشرائع، واعتدت عليها، واجتاحت كل ضوابط اللغة والمنطق الديني والثوابت الإعتقادية، ومن هذه التأويلات:

1. تأويلاتهم لصفات الله تعالى؛ فقد نفت الباطنية عن الله تعالى صفاته، وقد نفوا عنه تعالى صفة الوجود ولذلك سمو ملاحظة يقول الديلمي عن سبب تسميتهم ملاحظة: (فلأنهم ينفون الصانع ويقولون بتأثير الكواكب ويلحدون في الله ويحدونه).⁽³⁾
- أما عن نفيتهم صفات الله تعالى فيقول الكرمانى⁽⁴⁾ أحد دعاة: (توحيد الله تعالى وتقديسه وتحميده وتمجيده بما هو أهله، له طريقان: طريق من جهة إلحاق الصفات التي لا

(1) محمد بن الحسن الديلمي: فقيه زيدي، أصله من الديلم، انتقل إلى اليمن، وسكن صنعاء، وتوفي في سنة 711 إحدى عشرة وسبعائة بوادي مر، في رجوعه إلى بلاده له (قواعد عقائد آل محمد) وهو من أصول كتب الزيدية، و(الصراط المستقيم) و(المشكاة من الموانع المردية) في الزهد (انظر الأعلام للزركلي، ج 6، ص 86، 87).

(2) بيان مذهب الباطنية وبطلانه، محمد بن الحسن الديلمي، ص 39، 40، عني بتصحيحه ر. شد وطمان، مكتبة المعارف الرياض، بدون.

(3) بيان مذهب الباطنية وبطلانه، ص 24.

(4) هو أحمد بن عبد الله الكرمانى الملقب بحميد الدين الكرمانى أحد دعاة الإسماعيلية توفي سنة 411 هـ.

يكون أشرف منها وإثباتها له، وطريق من جهة نفي الصفات وسلبها عنه، وكان طريق التوحيد والتمجيد من جهة إثبات الصفات له مؤدياً إلى الكذب على الله تعالى والإفتراء عليه بنسب ما لا يليق به إليه واجرائه مجرى ما دونه من مخترعاته، كان أصدق ما يعتمد عليه في التوحيد والتمجيد ضد إثبات الصفات وهو نفيها عنه، فأخذنا معاصر الدعاة الموحدين المتبعين للأئمة الطاهرين في التوحيد والتسبيح طريق نفي الصفات بكونه حقاً وصدقاً: وذلك أنه لما كان الصدق هو إثبات شيء لما هو موجود له، ونفي شيء عما هو ليس موجود له، رأينا أننا إن أثبتنا له تعالى صفة، وكانت الصفة لا له بل لغيره بكونها مختصة بالموجودات عنه التي هي غيره تعالى الله، كنا فيه كاذبين. إذ الكذب هو إثبات شيء لما هو ليس له أو نفي شيء عما هو له، وإننا إن نفينا عنه صفة وكانت تلك الصفة ليست له بل لغيره كنا في ذلك صادقين، فلزمنا هذه الطريقة على ما رسمت الأدلة المنصوبون للهداية إلى طريق الحق في التوحيد صلوات الله عليهم، إذ نحن بذلك إذا فعلناه فنحن مثبتون مسبحون مقدسون ممجدون حامدون، بقولنا الصدق وإثباتنا إياه تعالى بلا قصد لصفة، ولا تناول منا إياه بتشبيه أو تمثيل أو تحديد.⁽¹⁾

وأما عن نفيهم عن الله تعالى صفة الوجود فيقول الكرمانى تحت عنوان في بطلان كونه تعالى أيّاً أي موجوداً: (لما كان الأيس في كونه أيّاً محتاجاً إلى ما يستند إليه في الوجود، وكان هو عز كبرياؤه متعالياً عن الحاجة فيما هو إلى غير به يتعلق ما به هو هو، كان من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيّاً لتعلق كون الأيس أيّاً بالذي يتأول عليه الذي جعله أيّاً، واستحالة الأمر في أن يكون هو تعالى أيّاً، ولا هو يحتاج فيما هو إلى غير به هو هو فيستند إليه، تكبر عن ذلك وتعزز وتعالى علواً كبيراً. وإذا كان هو عز وعلا غير محتاج فيما هو إلى غير به يتعلق ما به هو هو فمحال كونه أيّاً).⁽²⁾

(1) راحة العقل، الكرمانى، ص 147، 148.

(2) المصدر السابق، ص 131.

ويستطرد الكرمانى فى نفىه لوجود الله تعالى قائلاً: (ثم إن الله تعالى إن كان أيساً فلا يخلو أن يكون إما جوهرًا وإما عرضًا، فإن كان جوهرًا فلا يخلو أن يكون إما جسمًا أو لا جسمًا، فإن كان جسمًا فانقسام ذاته إلى ما به وجودها يقتضى وجود ما يتقدم عليه يكون كل متكسر مسبوقًا متأولاً عليه، وهو يتعالى بسبحانيته عن أن يتأول عليه غيره. وإن كان لا جسمًا فلا يخلو أن يكون إما قائمًا بالقوة مثل الأنفس، أو قائمًا بالفعل مثل العقول: فإن كان قائمًا بالقوة فحاجته إلى ما به يخرج إلى الفعل تقتضى ما يتقدم عليه، وهو يتعالى عن ذلك، وإن كان قائمًا بالفعل فلا يخلو من أن يكون إما فاعلاً فى ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم فعله أو فاعلاً فى غير به يتم فعله، فإن كان فاعلاً فى غير به يتم فعله فلنقصانه فى فعله. وحاجته إلى ما يتم به فعله تقتضى ما يتأول عليه، وهو يتعالى عن ذلك وإن كان فاعلاً فى ذاته من غير حاجة إلى غير به يتم فعله فلاستيعاب ذاته النسب المختلفة بكثرة المعاني المتغايرة بكونه فى ذاته فاعلاً ومفعولاً بذاته يقتضى ما عنه وجوده الذى لا تكون فيه كثرة ولا قلة بهذه النسب، وهو يتعالى عن ذلك، وكان إذا كان جوهرًا لا يخلو من هذه الأقسام، وبرئت ساحته من أنحاء الحاجة والتكسر اللازمة للجوهر، فقد بطل أن يكون جوهرًا.

وإن كان عرضًا وكان وجود العرض مستندًا إلى وجود ما يتقدم عليه من الجوهر الذى به وجوده وهو يتعالى ويكبر عن أن تتعلق هويته بما يتأول عليه بطل أن يكون عرضًا. وإذا كان لا يخلو الأيس من أن يكون إما جوهرًا أو عرضًا، وبطل كونه تعالى جوهرًا وعرضًا، وبطل ببطلان كونه جوهرًا أو عرضًا أن يكون أيسًا، فباطل إذن كونه أيسًا).⁽¹⁾

ويقول أيضًا: (ثم إنه تعالى إن كان أيساً فلا يخلو أن يكون إما هو أيس ذاته أو غيره أيسه، وباطل أن يكون هو مؤيسا لذاته إذ يقتضى ذلك أنه لم يكن أيسا وذلك آية الإستحالة والحدث بأنه لم يكن فكان، هذا على امتناع الأمر فى هذه القضية، فإن ما لا عين له فى الوجود على

(1) المصدر السابق، ص 131، 132.

قسميه ممتنع أن يصير ذا وجود ولما يكون وراءه فاعل يرتبط به وجوده. وباطل أن يكون غيره أيسه فتأول عليه، وإذا بطل الوجهان، فباطل كونه أيسًا).⁽¹⁾

هذا ما انتهت إليه الباطنية الخبيثة من نفي وجود الله تعالى وصفاته باسم الظاهر والباطن.

2. تأويلاتهم لليوم الآخر؛ فقد نفت الباطنية اليوم الآخر وحرفت ما جاء في القرآن الكريم بتأويلات خبيثة.

يقول شمس الدين بن يعقوب الطيبي⁽²⁾ أحد دعائهم: (وأما عذاب القبر فهو تأثر النفس بسبب ما يظهر عليها من الصور الهولانية المخالفة للطباع، وذلك على سبيل التغيير، وأما إتيان منكر ونكير، فهو استيلاء القوة الشهوانية والغضبية الداعيتين إلى الهلاك، وأما الحشر فهو انحطاط النفوس في سلك انقيادها وانجبارها إلى ما فيه ذاتها وحقيقتها (يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا).⁽³⁾

وأما النشر فهو ظهور النفوس في عالم بعد عالم على وفق مكتسباتها، وأما تأويل القيامة، فقيام النفوس الجزئية المفارقة للمدرجات الحسية، والآلات الجسدانية، وقيام الشرائع والأديان، بظهور صاحب الزمان ... وأما الحساب فهو توقف النفس الكلية العالية للنفوس الجزئية على ما صدر منها من الأقوال والأفعال والأعمال عند استعمالها آلات الصورة والأشكال، بالقوى الأربعة المركبة، ومنها القوى الإنسانية وهي الملكية، فإن تغلبت عليها استحققت حسن الثواب، وأمنت من سوء العقاب، وارتقت سائحة في فضاء الأفلاك، متصرفة في العوالم التي هي دونها، واندرجت في العروج إلى مستقرها الروحاني، وعالمها النوراني، وإن تغلبت عليها القوى الثلاثة منعتها من الإنبعاث، وسارت بها إلى موضع

(1) المصدر السابق، ص 133.

(2) يقول عارف تامر: لم نعثر له في مصادر الدعوة الإسماعيلية على أي أثر يبيننا إلى معرفة تاريخ حياته وموطنه ومؤلفاته وما قام به من أعمال (انظر: أربع رسائل إسماعيلية، ص 49).

(3) سورة الإسراء، الآية 71.

العقاب، عندئذ تكون قد رجعت بخيبة المآب، وانطلقت إلى ظل ذي ثلاث شعب، وسجنت في قبور الذل والتعب، وأما الميزان فهو الآلة التي يستخدمها العقل الدِّراك المحيط المميز المركب من البسيط، وأما الصراط فهو البرزخ، ومعبر النفس إلى العالم الأعلى من الأدنى، وأما معنى الجنة فهي العوالم الثمانية: أولها جنة الميراث وهي رتبة الإنسانية، والثانية جنة عدن وهي الرتبة الملكية، وثالثها جنة الخلد وهي العوالم الفلكية، ورابعها الجنة العالية وهي العوالم الروحانية المجردة من العوالم الجرمانية، وخامسها جنة الفردوس وهي النفسانية، وسادسها جنة النعيم وهي عالم العلم، وسابعها جنة رضوان وهي عالم العقل، وثامنها جنة المأوى وهي عالم الأمر الذي منه بدت العوالم وإليه معادها ... وأما النار فهي العوالم السبعة المتولدة من الثلاثة أركان، أولها لظى وهي كرة الأثير، ثم الجحيم مركز الهواء والزهرير، ثم السعير مقر الماء، ثم الهاوية مكان الغبار، ثم جهنم عالم الحيوان غير الإنسان، ثم مقر مرتبة النبات، ثم سجل منزل المعدن ودرجاته وأجرامه الكثيفة والثقيلة، وأهلها هم النفوس الجزئية القائلة في الآيات بالباطل والإعتقادات الرديئة، وأما العذاب والعقاب فما تجده من الآلام والأوجاع والأسقام ومفارقة المؤلفات بهجوم الحوادث والنكبات).⁽¹⁾

هذا التأويل المنفلت للباطنية لليوم الآخر نجده عند أركون عندما يقول: (إن الجنة والنار من نتائج الخيال الشعاعي لدى البدو).⁽²⁾

وعند نصر حامد أبو زيد عندما يقول: (ما زال الخطاب الديني يتمسك بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، وما زال يتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، وما زال يتمسك بالدرجة نفسها من الحرفية بالشیاطين والجن، والسجلات التي تدون فيها الأعمال والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية

(1) الدستور ودعوة المؤمنين للحضور، شمس الدين بن يعقوب الطيبي، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، ص 68 - 70.

(2) قراءات في القرآن، أركون، ص 12، بالفرنسية، نقلاً عن: العلمانيون والقرآن د. أحمد إدريس الطعان، ص 733.

صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط ... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية⁽¹⁾.

3. تأويلاتهم للعبادات، فقد أولت الباطنية العبادات بما يتنافى مع هواهم وأمزجتهم. يقول شمس الدين الطيبي: (وأما الصلاة فهي صلة الداعي إلى دار السلام بصلة الأبوة في الأديان إلى الإمام، والزكاة إيصال الحكمة إلى المستحق، وإرشاد الطالب لمنهج الحق، والصوم الإمساك عن كشف حقائق النواميس الشرعية لغير أهلها في دور الكشف، والستر هو استتار الإمام بحججه واختفاؤه بدعائه - والنهار دليل عن دور الكشف، والإفطار ظهور الإمام من وراء حجاب، وإظهار المعاني الإلهية، وعرفان حقيقة الأحوال المعادية، فهو الظهور بلا حجاب، وإظهار السرائر المكنونة، والعلوم المخزونة، وأما الحج فهو القصد إلى صحبة السادة الأئمة من أهل البيت، بيت العلم والحكمة وقطع النظر عن سواهم، والزاد والراحلة الاستمداد من معناتهم، والإحرام الخروج من مذهب الأضداد، وتحصيل القابلة الاستعداد للوقوف في عرفات، والمزدلفة الوقوف على قوانين الحكمة والمعرفة، وأما معنى النحر والخلق فإزالة الباطل، وإظهار الحق، ورمي الأحجار على ثلاثة أميال نفي الشر والظن والوهم من العلوم والأعمال، والتماس الحجر الأسود قبول الدعوة من الناطق المؤيد، والطواف بالأركان والمقام وزمزم هي دعوة الباطن، والسعي بين الصفا والمروة تتميم الدعوة والوفاء، وإتمام الحج بالعمرة الكاملة هي الاستجابة للمأذنين في الدعوة الشاملة)⁽²⁾. وبمثل هذه التأويلات التي لا تخضع لقواعد وضوابط قال أركون وأبو زيد وسوف يظهر هذا إن شاء الله تعالى عندما أتحدث عن العبادات في تصوراتهما.

وبعد، فإن العلمانية نسخة مكررة من الباطنية القديمة غير أن العلمانية أسوأ حالاً؛ فالباطنية القديمة كانت تظهر تقديس النص القرآني أو الظاهر يقول الداعي هبة الله

(1) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 135.

(2) الدستور ودعوة المؤمنين للحضور، ضمن أربع رسائل إسماعيلية، ص 70، 71.

الشيرازي⁽¹⁾: (من عمل بالباطن والظاهر معاً فهو منا، ومن عمل بأحدهما دون الآخر فالكلب خير منه وليس منا).⁽²⁾

أما العلمانية فيزعمون أن القرآن الكريم نص من النصوص تأسن بتعبيرهم ولا قداسة له.

وغرض الباطنيين والعلمانيين واحد وهو بتعبير حجة الإسلام الغزالي رحمه الله تعالى: (الانسلال من الدين انسلال الشعرة من العجين).⁽³⁾

ثانياً: ضوابط التأويل الإسلامي

التأويل في التراث الإسلامي يركز على ثبات المعنى بحيث لا يصار إلى غيره إلا بدليل يعضده، بحيث يكون المعنى المؤول إليه من المعاني التي يحتمله اللفظ نفسه، ويكون في الوقت نفسه موافقاً وضع اللغة، وعرف الإستعمال، وعادة صاحب الشرع.

أما التأويل في الغرب فيعني الانتقال من المعنى إلى الفهم بما أن الفهم مرتبط بالإنسان، فهو متغير من شخص إلى آخر، ومن زمن إلى آخر، وأصبح الفهم حسب ما يريده القارئ، لا كما يريده المؤلف، وأنه لا يكون نهائياً لكن باستمرار.⁽⁴⁾

والاستمرارية هذه لعدم وجود ضوابط في التأويل الهرمنيوطيقي يقول فوكو⁽⁵⁾: (أن تتمكن ذات يوم من وضع نوع من المعاجم العامة، ومن الموسوعات التي تضم جميع تقنيات

(1) هبة الله بن أبي عمران موسى بن داود الشيرازي ولد في شیراز في القرن الرابع من الهجرة، وتوفي في القاهرة سنة 470هـ.

(2) نقلاً عن الإسماعيلية تاريخها وعقائدها، د. محمد كامل حسين، ص 148، مكتبة النهضة المصرية، الأولى 1959م.

(3) فضائح الباطنية، حجة الإسلام الغزالي، ص 26، تحقيق محمد علي القطب، المكتبة العصرية صيدا بيروت.

(4) خطابات دعوى التأويل الهرمنيوطيقي للقرآن عرض ونقد، فهمي سالم زبير، ص 43، رسالة ماجستير من جامعة الأزهر الشريف، تحت إشراف الأستاذ الدكتور عبد الحفي الفرماوي، نسخة المكتبة المركزية، تحت رقم 13020.

(5) ميشيل فوكو فيلسوف فرنسي، ولد عام 1926م وتوفي عام 1984م.

التأويل التي أمكننا معرفتها، إنني أظن أن هذه المدونة الضخمة التي تضم جميع هذه التقنيات لم يكتب منها حتى الآن إلا فصلاً قليلة⁽¹⁾.

فالتأويل الغربي قول بالهوى، وهو عمل غير جائز في الدراسات الإسلامية عامة، وفي القرآن الكريم خاصة يقول القرطبي⁽²⁾: (فإن من قال فيه بما سنح في وهمه وخطر على باله من غير استدلال عليه بالأصول فهو مخطئ... ذلك. أن يكون له في الشيء رأي، وإليه ميل من طبعه وهواه، فيتأول القرآن على وفق رأيه وهواه، ليحتج على تصحيح غرضه، ولو لم يكن له ذلك الرأي والهوى لكان لا يلوح له من القرآن ذلك المعنى إلى أن يقول رحمه الله: وهذا عمل غير جائز)⁽³⁾.

وبما أن الأهواء تحاول طمس الحقائق وضع علماء الإسلام ضوابط للتأويل، وهذه الضوابط نجدها عند المشتغلين بعلوم القرآن الكريم، وعند الأصوليين، وعند المتكلمين، ولذا سأتناول هذه الضوابط عند كل منهم على حده.

1- التأويل عند المشتغلين بعلوم القرآن

لا شك أن دائرة التأويل عند المشتغلين بعلوم القرآن أوسع منها عند علماء أصول الفقه وأصول الدين، فالمشتغلون بعلوم القرآن يحاولون الإحاطة بما يشتمل عليه الكتاب الكريم من أحكام، وعقائد، وقصص، وغير ذلك؛ أما علماء الأصول فمعنيون بآيات الأحكام، وعلماء الكلام معنيون بآيات العقائد.

(1) نظام الخطاب وإرادة المعرفة، ميشيل فوكو، ص 67، ترجمة الطائي دابن عبد العال، دار النشر- الغريبة 1985م.

(2) محمد بن أحمد بن أبي فرح الانصاري الخزرجي المالكي أبو عبد الله القرطبي، مصنف التفسير المشهور الذي سارت به الركبان والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، سمع من ابن رواج ومن الجميزي وعدة وروى عنه بالإجازة ولده شهاب الدين أحمد، قال الذهبي: إمام متفنن متبحر في العلم له تصانيف مفيدة تدل على إمامته وكثرة إطلاعه ووفور فضله مات بمنية بني خصيب من الصعيد الأدنى سنة إحدى وسبعين وستائة (طبقات المفسرين، للسيوطي، ص 79).

(3) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج 1، ص 80، 81.

وقد استخدم علماء القرآن التأويل بمعنى التفسير أو بمعنى التأويل وفرقوا بين التفسير والتأويل، قال السيوطي رحمه الله تعالى: (قال الراغب: التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ، ومفرداتها، وأكثر استعمال التأويل في المعاني، والجمل وأكثر ما يستعمل في الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها).

وقال غيره: التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجهاً واحداً والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.

وقال الماتريدي: التفسير القطع على أن المراد من اللفظ هذا والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون القطع والشهادة على الله).⁽¹⁾

وبكلا المعنيين وضعوا الضوابط التي ينبغي أن يتبعها المفسر أو المؤول، وهذه الضوابط ترجع إلى العلوم التي يجب أن يحيط بها المفسر، وإلى المنهج الذي الذي يتبعه في كتاب الله تعالى، أما العلوم التي يحتاجها المفسر فهي كالتالي:

الأول: علم اللغة: لأن به يمكن شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسب الوضع، قال مجاهد: "لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بـ"بلغات العرب"، ثم إنه لا بد من التوسع والتبحر في ذلك، لأن السير لا يكفي، إذ ربما كان اللفظ مشتركاً، والمفسر يعلم أحد المعنيين ويخفى عليه الآخر، وقد يكون هو المراد.

الثاني: علم النحو: لأن المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب، فلا بد من اعتباره. أخرج أبو عبيدة عن الحسن أنه سئل عن الرجل يتعلم العربية يلتمس بها حُسن المنطق، ويقيم بها قراءته فقال: حسن فتعلمها، فإن الرجل يقرأ الآية فيعيب بوجهها فيهلك فيها.

الثالث: علم الصرف: وبواسطته تُعرف الأبنية والصيغ. قال ابن فارس: "ومن فاته المعظم، لأنَّ "وجد" مثلاً كلمة مبهمة، فإذا صرفناها اتضحت بمصادرها"، وحكى السيوطي عن الزمخشري أنه قال: "من بدع التفاسير قول من قال: إن الإمام في قوله تعالى: {يَوْمَ نَدْعُوا

(1) الإتقان في علوم القرآن، الإمام السيوطي، ج 2، ص 155.

كُلُّ أَنَاسٍ بِإِمَمِهِمْ⁽¹⁾ جمع "أُم"، وأن الناس يُدعون يوم القيامة بأسمائهم دون آبائهم قال: وهذا غلط أو جبه جهله بالتصريف، فإن "أُمًا" لا تُجمع على إمام".

الرابع: الاشتقاق: لأن الاسم إذا كان اشتقاقه من مادتين مختلفتين، اختلف باختلافهما، كالمسيح مثلاً، هل هو من السياحة أو من المسح؟

الخامس والسادس والسابع: علوم البلاغة الثلاثة "المعاني، والبيان، والبديع": فعلم المعاني، يُعرف به خواص تراكيب الكلام من جهة إفادتها المعنى، وعلم البيان، يُعرف به خواص التراكيب من حيث اختلافها بحسب وضوح الدلالة وخفائها، وعلم البديع، يُعرف به وجوه تحسين الكلام .. وهذه العلوم الثلاثة من أعظم أركان المفسّر، لأنه لا بد له من مراعاة ما يقتضيه الإعجاز، وذلك لا يُدرك إلا بهذه العلوم.

الثامن: علم القراءات: إذ بمعرفة القراءة يمكن ترجيح بعض الوجوه المحتملة على بعض.

التاسع: علم أصول الدين: وهو علم الكلام، وبه يستطيع المفسّر أن يستدل على ما يجب في حقه تعالى، وما يجوز، وما يستحيل، وأن ينظر في الآيات المتعلقة بالنبوات، والمعاد، وما إلى ذلك نظرة صائبة، ولولا ذلك لوقع المفسّر في ورطات.

العاشر: علم أصول الفقه: إذ به يعرف كيف يستنبط الأحكام من الآيات ويستدل عليها، ويعرف الإجمال والتبيين، والعموم، والخصوص، والإطلاق، والتقيد، ودلالة الأمر والنهي، وما سوى ذلك من كل ما يرجع إلى هذا العلم.

الحادي عشر: علم أسباب النزول: إذ أنّ معرفة سبب النزول يعين على فهم المراد من الآية.

الثاني عشر: علم القصص: لأن معرفة القصة تفصيلاً يعين على توضيح ما أجمل منها في القرآن.

(1) سورة الإسراء، الآية 71.

الثالث عشر: علم الناسخ والمنسوخ: وبه يعلم المحكوم من غيره. ومن فقد هذه الناحية، ربما أفتى بحكم منسوخ فيقع في الضلال والإضلال.

الرابع عشر: الأحاديث المبيّنة لتفسير المجمل والمبهم، ليستعين بها على توضيح ما يشكل عليه.⁽¹⁾

وبعد إحاطة المؤول أو المفسر بهذه العلوم، يجب عليه إذا كان بصدد تفسير آية من كتاب الله تعالى (أن يطلب المعنى أولاً من كتاب الله، فإن لم يجده طلبه من السُّنَّة، لأنها شارحة للقرآن ومُوضِّحة له، فإن أعجزه ذلك رجع إلى أقوال الصحابة، لأنهم أدرى بكتاب الله وأعلم بمعانيه، لما اختصوا به من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، ولاحتمال أن يكونوا سمعوه من الرسول صلى الله عليه وسلم، فإن عجز عن هذا كله، ولم يظفر بشيء من تلك المراجع الأولى للتفسير، فليس عليه بعد ذلك إلا أن يعمل عقله، ويقدر فكره، ويجتهد وسعه في الكشف عن مراد الله تعالى).⁽²⁾

فمن لم يلتزم هذا المنهج، وفسر القرآن على هواه، فقد تقوّل على الله تعالى، والله تعالى يقول: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾).⁽³⁾

وقال تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٢٦﴾).⁽⁴⁾

(1) التفسير والمفسرون، الدكتور محمد حسين الذهبي رحمه الله تعالى، ج 1، ص 255 - 257، مكتبة وهبة،

الرابعة، 1989 م.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 264، 265.

(3) سورة الأعراف، الآية 33.

(4) سورة الإسراء، الآية 36.

وروى الإمام أحمد والترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "اتقوا الحديث عني إلا ما علمتم، فمن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ومن قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار".⁽¹⁾

2- التأويل وضوابطه عند الأصوليين

قال الغزالي: (التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز).⁽²⁾ واعترض الزركشي على تعريف الغزالي بقوله: (وهو غير جامع، لأنه لا يتناول الفاسد واليقيني. ثم إنه جعله عبارة عن نفس الاحتمال وليس كذلك. ولا يتطرق التأويل إلى النص والمجمل، ثم ليس كل احتمال يعضده دليل فهو تأويل صحيح مقبول، بل يختلف ذلك باختلاف ظهور المؤول، فإن كانت دلالة المؤول عليه من الخارجي تزيد على دلالة على ما هو ظاهر فيه قبل، وإلا فلا).⁽³⁾

ومن أجل ذلك يعرفه الزركشي بقوله: (هو صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله، ثم إن حمل لدليل فصحيح، وحينئذ فيصير المرجوح في نفسه راجحاً للدليل، أو لما يظن دليلاً ففاسد، أو لا لشيء فلعب، لا تأويل).⁽⁴⁾

ولإخراج التأويل الصحيح من الفاسد من اللعب في الأحكام الشرعية، وضع الأصوليون قواعد، وضوابط، واشتروا شروطاً لضمان صحة التأويل، وهي كما ذكرها الشوكاني رحمه الله تعالى:

(1) مسند أحمد، ج 5 ص 122، والترمذي، كتاب التفسير، باب الذي يفسر القرآن برأيه، ج 5، ص 199، وقال حسن صحيح.

(2) المستصفي في علم الأصول، حجة الإسلام الغزالي، ج 3 ص 88 تحقيق د. حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة، بدون.

(3) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، ج 3 ص 438، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992 م.

(4) المصدر السابق، ج 3، ص 437.

الأول: أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح.

الثاني: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه.

الثالث: إذا كان التأويل بالقياس فلا بد أن يكون جلياً لا خفياً وقيل أن يكون مما يجوز التخصيص به على ما تقدم وقيل لا يجوز التأويل بالقياس أصلاً. والتأويل في نفسه ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قد يكون قريباً فيترجح بأدنى مرجح، وقد يكون بعيداً فلا يترجح إلا بمرجح قوي، ولا يترجح بما ليس بقوي، وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ فيكون مردوداً لا مقبولاً.⁽¹⁾

3- التأويل وضوابطه عند المتكلمين

التأويل في مصطلح المتكلمين كما يقول الإمام الرازي: هو (صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح، مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع).⁽²⁾ فالنص المؤول لا بد أن يكون مستحيل الظاهر وقد قام البرهان على استحالة.⁽³⁾ ولا بد من البرهان⁽⁴⁾ على استحالة، فلا يجوز بغلبة الظن⁽⁵⁾، أو التخمين يقول حجة الإسلام الغزالي: (النظر في دليله الباعث له. أي التأويل: أهو على شرائط البرهان، أم لا؟)

(1) إرشاد الفحول، الشوكاني، ج 2 ص 759، تحقيق سامي بن العرب الأثري، دار الفضيلة 2000م.
(2) أساس التقديس، الإمام الرازي، ص 235، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الكليات الأزهرية 1986م.

(3) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، حجة الإسلام الغزالي، منشور ضمن رسائل الغزالي، ص 261، 262، تحقيق إبراهيم أمين محمد، التوفيقية مصر.

(4) البرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات سواء كانت ابتداء وهي الضروريات أو بواسطة وهي النظريات والحد الأوسط فيه لا بد أن يكون علة لنسبة الأكبر إلى الأصغر فإن كان مع ذلك علة لوجود تلك النسبة في الخارج أيضاً فهو برهان لمي كقولنا هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فهذا محموم فتعفن الأخلاط كما أنه علة لثبوت الحمى في الذهن كذلك علة لثبوت الحمى في الخارج وإن لم يكن كذلك كأن لا يكون علة للنسبة إلا في الذهن فهو برهان إني كقولنا هذا محموم متعفن الأخلاط فهذا متعفن الأخلاط فالحمى وإن كانت علة لثبوت تعفن الأخلاط في الذهن إلا أنها ليست علة له في الخارج بل الأمر بالعكس وقد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهان لمي ومن المعلول إلى العلة برهان إني (التعريفات، الجرجاني ص 64، تحقيق إبراهيم الأبياري دار الكتاب العربي - بيروت الأولى، 1405هـ).

(5) الظن هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك، وقيل الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان (التعريفات، الجرجاني، ص 187).

ولابد من معرفة ذلك، فإن البرهان إذا كان قاطعاً، رخص في التأويل. وإذا كان بعيداً، فإذا لم يكن قاطعاً لم يرخص إلا في تأويل قريب سابق إلى الفهم⁽¹⁾.
ثم إن هذا التأويل القائم على البرهان، هل ينتج منه ضرر على العقيدة أو لا؟ فإن ظهر منه ضرر وجب العدول عنه ولذلك يقول حجة الإسلام الغزالي: (النظر في أن ذكر تلك المقالة: هل يعظم ضررها في الدين؟ أم لا؟
فإن ما لا يعظم ضرره في الدين، فالأمر فيه أسهل، وإن كان القول شنيعاً وظاهر البطلان)⁽²⁾.

وإن أضر التأويل بأصول العقائد؛ فإن التأويل باطل وقائله كافر يقول حجة الإسلام الغزالي: (وأما ما يتعلق بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع، كالذي ينكر حشر الأجساد، وينكر العقوبات الحسية في الآخرة، بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع، فيجب تكفيره قطعاً، إذ لا برهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد).

وذكر عظيم الضرر في الدين، فيجب تكفير كل ما تعلق به)⁽³⁾.
إذن لا يؤول الظاهر إلا برهان، وأن لا يضر التأويل بأصول العقائد، فموضوع التأويل ليس بالهين، يقول الغزالي: (ومعرفة ما يقبل التأويل، وما لا يقبل التأويل، ليس بالهين، بل لا يستقل به إلا الماهر الحاذق في علم اللغة، العارف بأصول اللغة، ثم بعادة العرب في الاستعمال في استعاراتها، وتجوزاتها، ومنهاجها في ضرب الأمثال)⁽⁴⁾.
ومن هنا يجب استبعاد العامة من هذا الموضوع الخطير، يقول الغزالي: (مقام عوام الخلق فيه الإتيان، والكف عن تغيير الظاهر رأساً، والحذر من إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به

(1) فيصل التفرقة، ص 268.

(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.

(3) المصدر السابق، ص 264.

(4) المصدر السابق، ص 276.

الصحابة، وحسم باب السؤال رأسًا، والزجر عن الخوض في الكلام، والبحث، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة.

كما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سأله سائل عن آيتين متعارضتين، فعلاه بالدرّة. وكما روى عن مالك، رحمه الله، أنه سئل عن الاستواء، فقال: (الاستواء معلوم، والإيمان به واجب، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة).⁽¹⁾

والخلاصة، أن علماء المسلمين وضعوا القواعد التي بها ينضبط التأويل ولا يخرج منفلتًا كما يريد الباطنيون والعلمانيون.

(1) المصدر السابق، ص 262.

المبحث الرابع

تاريخية القرآن الكريم بين د/ أركون ود/ نصر حامد أبوزيد ونقده

المطلب الأول: تاريخية القرآن في فكر د/ أركون ود/ نصر

يقصد العلمانيون بتاريخية القرآن الكريم كما يقول د/ محمد عابد الجابري⁽¹⁾ (القرآن نص تاريخي بمعنى أنه مرتبط بظروفه التاريخية وهو يشهد على ذلك من خلال جداله مع خصومه الملاء من قريش ومجادليه من أهل الكتاب ومن خلال ما يعرف بالناسخ والمنسوخ وبأسباب النزول كل ذلك يشهد ويؤكد أنه مرتبط بظروف تاريخية معينة).⁽²⁾

فالخطاب القرآني موجه إلى (أناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي ولذلك نجد فيه ظواهر ميثية تتناسب مع ثقافة العصر كالجنة وإبليس والشياطين والملائكة وعمر نوح وغير ذلك وهي اليوم بعيدة عن التصورات الحديثة وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودة في ذلك العصر).⁽³⁾

فالنص القرآني حلقة منتهية في سلك التطور البشري نحو التقدم والإنسانية والمساواة والعدل هو أفضل في هذا السياق من الحقبة الجاهلية لكنه إذا قيس لسباق عصرنا وظروفه فهو مرحلة تاريخية لم تعد تلائم العصر وظروفه.⁽⁴⁾ فمعاني وأحكام القرآن قد تجاوزها الواقع الذي تطور وعفا عليه التاريخ⁽⁵⁾ ولم تعد صالحة لزماننا هذا لأن التطور نسخها.

(1) يعمل أستاذًا للفلسفة بجامعة محمد الخامس بالمغرب وهو أحد المفكرين العلمانيين من مؤلفاته: التراث، والحداثة، والديمقراطية، ومدخل إلى القرآن، وقضايا في الفكر المعاصر، ونحن والتراث.

(2) شعار تاريخية النص ليس هو الحل د/ محمد عابد الجابري مقال بجريدة الاتحاد الإماراتية عدد 22 / 6 / 2004 م.

(3) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 45، دار الطليعة بيروت، الأولى، 2001.

(4) مدخل إلى الدراسات القرآنية، د/ محمد بلتاجي حسن، ص 307، مكتبة الشباب بالمنيرة، الثالثة 1995 م.

(5) الإسلام في مواجهة التحديات، د/ محمد عمارة، ص 205، نهضة مصر الثانية 2008.

أولاً: تاريخية القرآن الكريم في فكر د/ محمد أركون:

يعلن د/ أركون أنه (من الخطأ أن نؤمن قيم الإسلام فننظر إليها على أنها حقائق مطلقة ومن الخطأ أن نتزعها من مشروطيتها التاريخية).⁽¹⁾ والمقصود بالتاريخية (التحول والتغير أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمات أما الإيمان فيبقى ولكنه يتخذ تجليات مختلفة ومتحولة أيضاً).⁽²⁾

شمول التاريخية للعقائد والشرائع:

إن تاريخية أركون شاملة تشمل العقائد والشرائع والقصص والأخلاق وفي ذلك يقول (فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب من القصص، فالقرآن هو الذي أقر بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين والقصص هو ما يصفه الإنترنتولوجيون المحدثون "بالميث" أو "ميثوس" الذي تميز أو تمايز عن اللوغوس "النطق أو المنطق" منذ ما قدمه أفلاطون وأرسطو من حوار واستدلال وتحليل وبناء على صيغة الأدب الفلسفي والفلسفة النظرية التنظيرية الاستدلالية الاحتجاجية أضف إلى ذلك كله أن علم الإنترنتولوجيا الحديث يمارس عمله كنقد تفكيكي وعلى صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة إنه يمارس عمله هذا بعيداً عن التأويلات التاريخية الإيديولوجية وقد أثرت الإنترنتولوجيا⁽³⁾ أو أخصبت التفكير الحديث عن طريق بلورة ما أسميته بالمثلثات الإنترنتولوجية وهي مثلثات من نوع "العنف والتحریم والحقيقة" أو "الوحي والتاريخ والحقيقة" أو "اللغة والتاريخ والفكر").⁽⁴⁾

(1) نافذة على الإسلام، ص 170.

(2) من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 26، 27.

(3) علم يبحث في أصول الشعوب المختلفة وخصائصها وعلاقتها ببعضها البعض، الإثارة والإستشارة.

(4) القرآن من التفسير بالموروث، ص 6.

ويقول أيضاً (فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي والحفر الأركيولوجي في الأعماق).⁽¹⁾

ويرجع د/ محمد أركون عدم تقبل المسلمين للقراءة التاريخية إلى عدة أسباب وهي:

1. مسألة التأخر الذي يعاني منه الفكر الإسلامي بسبب ضغط الرقابة الأيديولوجية الصارمة والمعممة على كل الفئات الاجتماعية وعلى كل مستويات الثقافة في البلدان العربية والإسلامية.⁽²⁾

2. رقابة العلماء الرسميين التي تضغط بقوة على حرية البحث والتعبير فهؤلاء العلماء يمثلون الموظفين المعيّنين رسمياً لتسيير شئون التقديس في المجتمع وبالتالي فهم مضطرون للمزاودة الدينية من أجل الخطوة بشكل أكبر بأفضال الدولة أو النظام الحاكم في الوقت الذي ينعمون فيه بتبجيل جماهير المؤمنين لهم.⁽³⁾

3. التدمير الذي تخلفه هذه المنهجية التاريخية إذا ما طبقت على النصوص القرآنية يقول أركون: (إنه لصحيح القول بأن المنهجية الفلولوجية والتاريخية إذا ما طبقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما فإنها تخلف وراءها حقلاً من الأنقاض).⁽⁴⁾

والسبب الذي من أجله قال أركون بوجوب القراءة التاريخية هو أن (الظاهرة القرآنية لم تقدم حلولاً واضحة وقاطعة لكل المشاكل ... لهذا السبب بالذات ألح على ضرورة اتباع المنهجية التاريخية قبل أي شيء آخر).⁽⁵⁾

ومن ثم فهو يرفض كل المقولات التبجيلية التي تنص على أن القرآن الكريم قادر على حل مشكلات الناس في كل زمان ومكان من مثل (أن القرآن هو عبارة عن المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال كما ويحتوي على الحلول الني

(1) المصدر السابق، ص 10.

(2) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 27.

(3) المصدر السابق، ص 27، 28.

(4) المصدر السابق، ص 31.

(5) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 244 بتصرف.

يحتاجها البشر في كل زمان ومكان وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه اليوم بالتاريخية ولا يتأثر بها على الإطلاق⁽¹⁾.

ويعلق هاشم صالح على نص أركون هذا بقوله: (مفهوم التاريخية غير وارد على الإطلاق بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي ولكن البحث التاريخي الحديث يثبت لنا أن القرآن مرتبط بظروف عصره وبيئته أي بشبه الجزيرة العربية وبخاصة منطقة الحجاز في القرن السابع الميلادي فألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية تدل على ذلك يضاف إلى ذلك أن حياة النبي وتبشيره بالدعوة ومعارضة أهل مكة له وما حصل من أحداث وحروب كل ذلك نجد أصداءه واضحة في القرآن الكريم)⁽²⁾.

والخلاصة أن أحكام القرآن وعقائده وقصصه وقيمه كانت لأولئك البدوين الحجازيين دون غيرهم.

ثانياً: تاريخية القرآن في فكر د/ نصر حامد أبو زيد.

كثرت في كتابات د/ نصر حامد أبو زيد الحديث عن تاريخية القرآن وتاريخية النصوص الدينية وقد نفى عن نفسه القول بأنه يريد (أن النصوص الدينية لم تعد صالحة لزماننا)⁽³⁾. ولكن كلامه هذا ما هو إلا مناورة علمانية، إن الرجل يقول: (وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص. البنية التي تتضمن المسكوت عنه. وفي السياق الاجتماعي المنتج للأحكام والقوانين فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من تلك الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية كانت تصف واقعاً أكثر مما تصنع تشريعاً)⁽⁴⁾. إنه يدعو إلى إسقاط الأحكام بدعوى الواقع فيجعل الواقع أصلاً ليثبت التاريخية من خلاله يقول د/ نصر: (إن ظاهرة الوحي. القرآن. لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها

(1) القرآن نت التفسير الموروث، ص 14.

(2) هاشم صالح على القرآن من التفسير الموروث، ص 14.

(3) مجلة المصور، عدد 23 / 6 / 1995 م.

(4) إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني، مجلة القاهرة، عدد يناير 1993 م.

وتصوراتها).⁽¹⁾

وإذا كان القرآن الكريم ابن الواقع والثقافة فلا بد أن يراعي الواقع ويتغير بتغيره، يقول د/ نصر: (وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحياً انطلق من حدود مفاهيم الواقع فلا شك أنه في تطوره كان لابد أن يراعي هذا الواقع ولا يصح أن يكون هذا الفهم مجزئاً بتصور أن الله لا يجوز عليه التغير وأن علمه الشامل للماضي والحاضر والمستقبل وللكليات والجزئيات يمنع من أن يحكم بحكم ثم يغير هذا الحكم فالتغير صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة وما دام النص متوجهاً للواقع فلا بد أن يراعي شروط الواقع).⁽²⁾

وبارتباط القرآن بالواقع والثقافة فقد عفى عليه الزمان ونسخت أحكامه بنسخ الواقع المتطور لها يقول د/ نصر: (إنه يجب حين ننظر إلى النصوص الإسلامية أن نلتفت إلى التاريخ لأن الإسلام ظاهرة تاريخية ونحن نتحدث عنه كثيراً باعتباره ظاهرة مفارقة للتاريخ بل إن هناك توحيداً عجيباً بين الإسلام والمسلمين والتاريخ أقول إذا وقفنا عند الإسلام فقط فنحن إذن نقف عند مرحلة تاريخية تجاوزتها حركة البشر).⁽³⁾

ويصف د/ نصر كل من يقرأ القرآن قراءة غير تاريخية بأنه أقرب إلى المخرفين وأصحاب العقول الأسطورية يقول د/ نصر: (ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي ما هو خارج اللغة وسابق عليها. أي الكلام الإلهي في اطلاقته.

لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية والإجرائية لإخضاعه للدرس لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة).⁽⁴⁾

(1) مفهوم النص، ص 34.

(2) مفهوم النص ص 120، نقد الخطاب الديني ص 206.

(3) فهم النص بالحياة لا فهم الحياة بالنص، حوار أجراه محمد حسين مع د/ نصر، مجلة أدب ونقد ص 71 مايو 1993 م.

(4) النص، السلطة، الحقيقة، د/ نصر حامد أبو زيد، ص 92، المركز الثقافي العربي، الأولى 1995.

شمول التاريخية

الخطاب الإلهي المتضمن للعقائد والشرائع والأخلاق والقصص عبارة عن خطاب تاريخي عند د/ نصر ولذلك يقول: (إن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أن لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق وقداسة الإله)⁽¹⁾ فيخضع د/ نصر العقائد للتاريخية إذ يقول: (تحدث كثير من آيات القرآن بوصفه ملكاً "بكسر اللام" له عرش وكرسي وجنود وتحدث عن القلم واللوح وفي كثير من المرويات التي تنسب إلى النص الديني الثاني . الحديث النبوي . تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش وكلها تساهم . إذا فهمت فهمًا حرفيًا في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس وهو ما يطلق عليه في الخطاب الديني اسم "عالم الملكوت والجبروت" ولعل المعاصرين لمرحلة تلك النصوص . تنزيلها.⁽²⁾ ولعل الصور التي تطرحها النصوص كانت تنطلق من التصورات الثقافية للجماعة في تلك المرحلة ومن الطبيعي أن يكون الأمر كذلك لكن من غير الطبيعي أن يصير الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري).⁽³⁾

وذهب أيضاً إلى أن شرائع الإسلام كلها تخضع لمبدأ التاريخية وذكر أمثلة على ذلك بالجزية وميراث الأنثى.⁽⁴⁾

(1) مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، بحث منشور في مجلة القاهرة، أكتوبر 1992 م.

(2) هذا طعن في صحابة رسول الله بل في رسول الله نفسه بأنه كان يفهم العقائد فهمًا أسطوريًا كما يدعى متناسيًا أن الآيات الموهمة للتشبيه تفهم في ضوء قوله تعالى: "ليس كمثله شيء" الشورى 11 .

(3) نقد الخطاب الديني، ص 207 .

(4) انظر: نقد الخطاب الديني، ص 211، 222 .

المطلب الثاني: نقد دعوى تاريخية القرآن عند أركون وأبي زيد

التاريخية فكرة غربية طبقها الغربيون على كتابهم المقدس، ولما درس بعض المستشرقين الإسلام درسه من منطلق التاريخية هذه كما يقول هشام جعيط: (فنولدكه درس القرآن من وجهة تطوره الزمني، وكذلك بال وبلاشير فيما بعد، أما جولدتزيهر فقد بحث في تاريخية الحديث وفي مناهج التفسير القرآني).⁽¹⁾

فالغرب مصدر الفكرة ومصدر التنفيذ، والعلمانيون تبع في ذلك لم يأتوا بجديد. فإذا كانت هناك دواعي للقول بتاريخية الكتاب المقدس فهذه الدواعي غير موجودة في القرآن الكريم ومن هنا يتحتم على الباحث تبيين الدواعي التي من أجلها قال الغربيون بالتاريخية ومن ثم ينقسم هذا المطلب إلى ثلاث فقرات:

الأولى: الدواعي التي من أجلها قال الغربيون بتاريخية الكتاب المقدس.

الثانية: استحالة تاريخية العقائد الإسلامية.

الثالثة: أسباب صلاح تطبيق الشريعة الإسلامية في كل زمان ومكان.

أولاً: دواعي القول بتاريخية الكتاب المقدس

إن دعوى التاريخية ليست جديدة فقد سبق أن تبناها فلاسفة التنوير الغربي الوضعي العلماني بالنسبة للتوراة والإنجيل فأروا أن قصصها مجرد رموز بل ورأوا أن الدين والتدين إنما يمثل مرحلة تاريخية من عمر التطور الإنساني مثلت مرحلة طفولة العقل البشري، ثم تلتها عن طريق النضج مرحلة الميتافيزيقا، التي توارت هي الأخرى لحساب المرحلة الوضعية.⁽²⁾

والسبب الذي من أجله قال فلاسفة الغرب بتاريخية النصوص المقدسة هو اللامعقولية في العقائد التي جاءت في الكتاب المقدس وفي التعاليم الكنسية.

(1) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة هشام جعيط ص 6 دار الطليعة بيروت الأولى 2007.

(2) حول تاريخية أو خلود أحكام القرآن د/ محمد عمارة مقال علمي منشور ضمن كتاب حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين ص 307، 308 المجلس الأعلى للشئون الإسلامية الثالثة 2005 م.

فقد جاءت التوراة بعقائد ما أنزل الله بها من سلطان، فالإله في العهد القديم يجب رائحة الشواء⁽¹⁾ وكل أنواع اللحوم⁽²⁾ وكل أنواع الطعام والمخبوزات⁽³⁾ ويتلذذ بشرب الخمر⁽⁴⁾ إله عاجز يصصره إنسان⁽⁵⁾ يقدم لنا العهد القديم إلهية عجيبة الأطوار أكل وشرب ونظافة أيد وأقدام.⁽⁶⁾

وجاءت الكنيسة هي الأخرى باللامعقول في مجال العقيدة فقد (ذهبت إلى تأليه المسيح وتأليه الروح القدس بالإضافة إلى تأليه الآب "الله" وبذلك كان يجب عليهم ان يؤمنوا بثلاثة آلهة لا بإله واحد، ولما كان التعدد في الآلهة مظهرًا من مظاهر الإشراف ملازمًا لعقيدة الكنيسة فإن الكنيسة لجأت لكي تدفع عن عقيدتها وصمة الإشراف فقالت أن الثلاثة الآب والابن والروح القدس إنما هو إله واحد، فوقعت بهذا القول في ورطة أشنع من ورطة الإشراف نفسها وخالفت النقل والعقل معًا وكانت هذه البدعة من أقوى الأسباب إلى التمرد على الكنيسة.

خالفت النقل لأنه لا يوجد نص مقدس لا في كتبهم المقدسة ولا في غيرها ينص على هذه العقيدة الغريبة. وخالفت العقل لأن العقل لا يتصور قط أن ثلاثة أشياء لكل منها وجوده المستقل في الخارج والمنفصل عن غيره، لا يقبل العقل ولا يتصور أن تكون هذه الأشياء الثلاثة شيئًا واحدًا كما تدعي الكنيسة.⁽⁷⁾

ونتيجة هذه العقائد الخربة تمرد العقل الأوربي في عصر النهضة على الكنيسة وقال بتاريخية الأديان (فالدين في النهاية كما يظهر عند ليسنج ليس نهائيًا ولكنه يكون مرحلة يقوم

(1) العهد القديم، سفر التكوين (8/ 20-22) دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط 1995 م.

(2) سفر اللاويين (1/ 14-17).

(3) اللاويين (2/ 4-10).

(4) الخروج (28-29/ 34).

(5) هو يعقوب عليه السلام كما يدعي العهد القديم، التكوين (18/ 1-9).

(6) صيحة تحذير من دعة التنفير، الشيخ محمد الغزالي ص 40، دار القلم دمشق.

(7) الإسلام في مواجهة الأيديولوجيات المعاصرة د/ المطعني ص 7.

عليها طريق الحياة للإنسانية، والأديان كلها تقع في مجال التطور ويجب أن نخطو إلى ما هو أفضل وأحسن وفي الأديان الكبيرة يستهدف الله توجيه الإنسانية إلى ما هو حق، وليس هناك حقيقة أبدية لا تنقض وإنما هناك سعي نحو الحقيقة⁽¹⁾.

ومن هنا (تعتبر لب الفلسفة الألمانية من ديكارت إلى شلنج وهجل وشوبنهاور تلك الفلسفة التي تتصور الوجود حياة متطورة)⁽²⁾.

فيرى هيجل أن (الدين والفن وليدا العاطفة والمخيلة)⁽³⁾ و(الشعور بالعجز عن تصوير المثل الأعلى أو اللامتناهي مدرگا في الباطن وموضوع الفن التعبير عنه في الظواهر فالدين كما هو كذلك منحدر عن الفن الذي كان محاولة دينية أولى فالوثنية أداة الوصل بين الفن والدين ولها مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: السحر الذي يقدر القوى الطبيعية العاطلة من الشعور.

والمرحلة الثانية: البوذية التي تعبد إلها روحيا ولكنها تتصوره عاطلا من الشعور كذلك.

والمرحلة الثالثة: الزرادشتية التي تقول بإله مجرد تسمية النور يحاول إثبات ذاته بإزاء

الظلمة التي هي نفي وسلب.

هذه الأديان الشرقية تعتبر الله موجودا كلياً غير ذي شخصية فتعارضها أديان "الشخصية الروحية" وهي الموسوية التي تمثل الإثبات والديانة اليونانية التي تمثل النفي والديانة الرومانية التي تمثل المركب من النفي والإثبات⁽⁴⁾.

ويواصل هيجل تحليله لظاهرة التدين تبعا لنظرية الصيرورة التي يؤمن بها إلى أن يصل إلى الفلسفة التي هي عنده قمة التدين يقول هنري د. أيكن عن الفلسفة عند هيجل: (وما الفلسفة إلا دين واع)⁽⁵⁾.

(1) العلمانية بين الفكر والتطبيق، د/ محمد البهي، ص 40.

(2) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص 40.

(3) العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، أميل بوترو، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ص 25، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1973 م.

(4) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص 284، 285.

(5) عصر الأيديولوجية، هنري د. أيكن ترجمة فؤاد زكريا مراجعة د/ عبد الرحمن بدوي ص 101 مكتبة الأنجلو المصرية 1963 م.

وقد تابعت الواقعية الممثلة في كونت وتلاميذه فلسفة التطور هذه بالنسبة للأديان⁽¹⁾ وعليه فالعقل الأوربي الحديث. فما أركون وأبو زيد إلا من تلاميذ هذا العقل الأوربي وقد جاء تبعاً ولم يفرقاً بين دين محرف وبين الإسلام الذي هو وحي الله تعالى.

ثانياً: العقيدة الإسلامية واستحالة التاريخية.

العقيدة الإسلامية يستحيل عليها التاريخية فهي عقيدة خالدة وخلودها راجع إلى مبدئين

أساسيين:

أولهما: أنها عقيدة الفطرة.

والثاني: شمولية العقيدة الإسلامية.

العقيدة الإسلامية عقيدة الفطرة

ذلك أن غريزة التدين التي غرست في الإنسان ولا ينكرها أحد (تستند إلى مبدئين مرتكزين في بداهة العقول وهما قانونا "السببية والغائية" وهذان القانونان متى فهما على كمالهما انتهيا إلى أسمى العقائد الدينية عقيدتي التوحيد والخلود، وأن عقائد الشرك والوثنية والفناء إنما هي وليدة ضرب من الغفلة أو الكسل العقلي يقف بها في بعض الطريق، أما قانون السببية فيقرر أن شيئاً من الممكنات لا يحدث بنفسه من غير شيء لأنه لا يحمل في طبيعته السبب الكافي لوجوده ولا يستقل بإحداث شيء لأنه لا يستطيع أن يمنح غيره شيئاً لا يملكه هو، كما أن الصفر لا يمكن أن يتولد منه عدد إيجابي، فلا بد له في وجوده وفي تأثيره من سبب خارجي وهذا السبب الخارجي إن لم يكن موجوداً بنفسه إحتاج إلى غيره فلا مفر من الانتهاء إلى سبب ضروري الوجود يكون سبب الأسباب.

وأما قانون الغائية: فمن موجهه أن كل نظام مركب متناسق مستقر لا يمكن عن غير قصد وأن كل قصد، لا بد أن يهدف إلى غاية، وأن هذه الغاية إذا لم تحقق إلا مطلباً جزئياً إضافياً منقطعاً تشوفت النفس من ورائها إلى غاية أخرى حتى تنتهي إلى غاية كلية ثابتة هي غاية الغايات⁽²⁾.

(1) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص 327.

(2) الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د/ محمد عبد الله دراز، ص 104، 105، دار القلم بدون.

فما غرس في الفطرة هو العقيدة التي جاء بها القرآن الكريم من توحيد وبعث وهما العقيدتان التي انحرف فيهما أصحاب الديانات خاصة اليهود والنصارى. ومن مظاهر الفطرة في العقيدة الإسلامية الوضوح، والإنسجام مع العقل.

أما عن الوضوح فيقول غوستان لوبون: (وتشتق سهولة الإسلام العظيمة من التوحيد المحض وفي هذه السهولة سر قوة الإسلام، والإسلام إدراكه سهل خال مما نراه في الأديان الأخرى ويأباه الذوق السليم، خاليًا من المتناقضات والغوامض ولا شيء أكثر وضوحًا وأقل غموضًا من أصول الإسلام القائلة بوجود إله واحد وبمساواة جميع الناس أمام الله وإنك إذا ما اجتمعت بأي مسلم من أية طبقة رأيته يعرف ما يجب عليه أن يعتقد ويסرد لك أصول الإسلام في كلمات بسهولة، وهو بذلك على عكس النصراني الذي لا يستطيع حديثًا عن التثليث والاستحالة وما مائلها من الغوامض من غير أن يكون من علماء اللاهوت الواقفين على دقائق الجدل).⁽¹⁾

وأما عن انسجام العقيدة الإسلامية مع العقل فيقول الشيخ أبو زهرة عن القرآن الكريم: (يقوم. أي القرآن الكريم. على أساس العقل والبعد عن الأوهام وعن كل ما يخالف حكم العقل ويجافي منطقته، فليس فيه إلا ما يصلح أن يكون نتيجة لأقوى المقدمات المنطقية، وليس فيه إلا ما يجافي الأخيلة الوثنية بكل صورها، ولا يمكن أن يحكم بحكم في العقيدة أو في العمل إلا وجدت العقل يحكم بسلامته وفيه صلاح للمجتمع وإن اختلفت فيه الأنظار فالنظر السليم هو الذي يراه).⁽²⁾

والخلاصة أن العقيدة الإسلامية عقيدة الفطرة التي غرست في الإنسان ولذلك هي واضحة وضوح الشمس في رابعة النهار، وهي تقوم على أساس عقلي متين فلا يوجد فيها ما يتناقض مع العقل أو يخالفه، ولذا فالقول بالتاريخية غير وارد عليها أصلاً.

(1) حضارة العرب، غوستان لوبون ترجمة عادل زعير، ص 125، الهيئة المصرية للكتاب.

(2) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الإمام محمد أبو زهرة، ط 1، ص 19، 20، هدية مجلة الأزهر لشهر ذي العقدة 1425 م.

شمولية العقيدة الإسلامية

توصف العقيدة الإسلامية بالشمول لأنها تشتمل الأمم الإنسانية جميعاً كما تشتمل النفس الإنسانية بجملتها من عقل وروح وضمير.⁽¹⁾

فالإسلام ليس دين أمة واحدة ولا هو دين طبقة واحدة وليس هو للسلطان دون الضعفاء المسخرين، ولكنه رسالة تشمل بني الإنسان من كل جنس وملة وقبيل.

"وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا"⁽²⁾
"قُلْ يَتَّخِذُهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ"⁽³⁾⁽⁴⁾

فالعقيدة الإسلامية (يشارك فيها الخاصة والعامة والأغنياء والأدنياء ولا تصاغ منها نسخة مستقلة لكل طبقة أو لكل فريق).⁽⁵⁾

والعقيدة الإسلامية تخاطب العقل، يقول العقاد: (فالنظر بالعقل هو طريق الضمير إلى الحقيقة والتفكير باب من أبواب الهداية التي يتحقق بها الإيثار) "قُلْ إِنَّمَا أَعْظِيكُمْ
بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفِرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا"⁽⁶⁾
"كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ"⁽⁷⁾⁽⁸⁾، ويقول رحمه الله:
(فليس مقياس العقيدة الصالحة مقياس الدروس العلمية والحيل الصناعية، وإنما حسب

(1) الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله، عباس محمود العقاد، ص 23، نهضة مصر.

(2) سورة سبأ، الآية 28.

(3) سورة الأعراف، الآية 158.

(4) الإسلام في القرن العشرين، ص 23.

(5) الفلسفة القرآنية، عباس محمود العقاد، ص 13، منشورات المكتبة العصرية بيروت.

(6) سورة سبأ، الآية 46.

(7) سورة البقرة، الآية 219.

(8) الإسلام في القرن العشرين، ص 20.

العقيدة الصالحة من صلاح أنها تنهض بالعقل والقرينة، ولا تصدهما عن سبيل العلم ولا تحول بين معتقديها وبين التقدم في الحضارة).⁽¹⁾

والعقيدة الإسلامية تريح الضمير فقد (ظهر الإسلام في إبان دولة الكهانة والمراسم وواجه أناساً من الوثنيين أو أهل الكتاب الذين صارت بهم تقاليد الجمود إلى حالة كحالة الوثنية في تعظيم الصور والتماثيل والتعويل على المعبد والكاهن في كل كبيرة أو صغيرة من شعائر العبادة، ولا تحسب لها ديانة أو شفاعاة بمعزل عنه فالدين كله في المعبد عند الكاهن، والمتدينون جميعاً قطعاً متفرقة لا تستقل يوماً بقوام الحياة الروحية ولا تزال معيشتها خفية والعامة تثوب إلى المعبد لتزود منه شيئاً تتم به عقيدتها ولا تستغني عنه مدى الحياة.

لا دين بمعزل عن المعبد والكاهن والأيقونة سواء في العبادة الوثنية أو في عبادة أهل الكتاب إلى ما بعد القرن السابع بأجيال متطاولة.

فلما ظهر المسلم في تلك الآونة ظهر الشمول في عقيدته، ظهر أنه وحدة متكاملة في أمر دينه، يصلي حيث شاء ولا تتوقف له نجاة على مشيئة أحد من الكهان وهو مع الله في كل مكان وأينما تولوا فثم وجه الله).⁽²⁾

وكذلك لا تجدد في العقيدة الإسلامية الفصام والخصام بين الروح والجسد (إذ لا يوصف بالشمول دين ينكر الجسد كما لا يوصف دين بالشمول ينكر الروح).⁽³⁾

والإسلام هو الدين الوحيد الذي يشمل الجسد والروح يقول الله تعالى: "وَأَبْتَغِ فِيْمَا ءَاتٰلَكَ اللّٰهُ الدّٰرَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا".⁽⁴⁾

يقول العقاد رحمه الله: (فحسب المرء أن يرضي مطالبه الروحية ولا يخالف عقائد دينه، ليوصف ذلك الدين بالشمول، ويبرأ فيه الضمير من داء الفصام).⁽⁵⁾

(1) الفلسفة القرآنية، ص 12.

(2) الإسلام في القرن العشرين، ص 17.

(3) المصدر السابق، ص 20.

(4) سورة القصص، الآية 77.

(5) المصدر السابق، ص 20.

لهذه الأسباب فالعقيدة الإسلامية يستحيل عليها التاريخية فهي العقيدة الصالحة لكل زمان ومكان.

ثالثاً: صلاح الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان.

معلوم من الدين بالضرورة أن شريعة الإسلام جاءت شريعة عامة داعية جميع البشر إلى إتباعها لأنها لما كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومها لا محالة سائر أقطار المعمورة، وفي سائر أزمنة هذا العالم والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة بحيث بلغت مبلغ التواتر المعنوي قال الله تعالى: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ"⁽¹⁾، وقال تعالى: "قُلْ يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا"⁽²⁾، وفي الحديث الصحيح "أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي، فعد منها وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة"، فعموم الشريعة معلوم للمسلمين بالضرورة.⁽³⁾

والإجماع منعقد على أنها مع عمومها صالحة للناس في كل زمان ومكان.⁽⁴⁾

ومعنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامها كليات ومعاني مشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تنفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد.⁽⁵⁾ وقد لاحظ العلماء من خلال تتبعهم لأحكام الشريعة واستقراء تصرفاتها في تلك الأحكام أنها دائرة حول أصول ثلاثة هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات وهي لا تتخلف عن تحقيق جزئي منها ما وجدت المسلك إلى تحصيله.⁽⁶⁾

(1) سورة سبأ، الآية 28.

(2) سورة الأعراف، الآية 158.

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، ص 86، دار السلام، الأولى 2005.

(4) المصدر السابق، ص 91.

(5) المصدر السابق، ص 92.

(6) المصدر السابق، ص 155.

وليبيان وجوه صلاح الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان لابد أن نقف بشيء من التفصيل على هذه الأصول الثلاثة:

1. الضروريات:

وهي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام باختلالها بحيث إذا انخرمت تؤول حال الأمة إلى فساد وتلاش⁽¹⁾ ويحصرها علماءنا في كليات خمس وهي الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، يقول ابن عاشور: (وقد مثل الغزالي في المستصفى وابن الحاجب والقرافي والشاطبي هذا القسم الضروري بحفظ الدين، والنفوس، والعقول، والأموال، والأنساب، وزاد القرافي نقلاً عن قائل حفظ الأعراض ونسب في كتب الشافعية إلى الطوفي).⁽²⁾

وحفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمة وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى.

أ- فحفظ الدين معناه:

حفظ دين كل أحد من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقاده وعمله اللاحق بالدين وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة أي دفع كل ما شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية ويدخل في ذلك حماية البيضة والذب عن الحوزة الإسلامية بإبقاء وسائل تلقي الدين من الأمة حاضرها وآتيها.

ب- ومعنى حفظ النفوس:

حفظ الأرواح من التلف أفراداً وعموماً لأن العالم مركب من أفراد الإنسان وفي كل نفس خصائصها التي بها بعض قوام العالم، وليس المراد حفظها بالقصاص كما مثل بها الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس لأنه تدارك بعد الفوات، بل الحفظ أهمه حفظها من التلف قبل وقوعه مثل مقاومة الأمراض السارية، وقد منع عمر بن الخطاب الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس، والمراد النفوس المحترمة في نظر

(1) المصدر السابق، ص 76.

(2) المصدر السابق، ص 77.

الشريعة وهي المعبر عنها بالمعصومة الدم، ألا ترى أنه يعاقب الزاني المحصن بالرجم مع أن حفظ النسب دون مرتبة حفظ النفس ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف التي ينزل إتلافها منزلة إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس مثل الأطراف التي جعلت في إتلافها خطأ أذية كاملة.

ج- ومعنى حفظ العقل

حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل لأن دخول الخلل على العقل مؤدي إلى فساد عظيم، من عدم انضباط التصرف فدخول الخلل على عقل الفرد مفضي إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم، ولذلك يجب منع الشخص من السكر ومنع الأمة من تفشي السكر بين أفرادها، وكذلك تفشي المفسدات مثل الحشيش والأفيون والمورفين والكوكايين والمهروين ونحوها مما كثر تناوله في القرن الرابع عشر الهجري.

د- وأما حفظ المال

فهو حفظ أموال الأمة من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض وحفظ أجزاء المال المعبرة عن التلف بغير عوض، وليس من الضروري إلغاء بعض الأعواض على الاعتبار كإلغاء دفع العوض على التأجيل وهو ربا الجاهلية، وإلغاء التعويض على الضمان وعلى بذل الجاه وعلى القرض ولا حفظ المال من الخروج من يد مالكة إلى يد أخرى من أيدي الأمة بدون رضا لأن هذين من الحاجة لا من الضرورة، ثم إن حفظ الأموال الفردية يؤول إلى حفظ مال الأمة وبه يحصل حصول الكل بحصول أجزاءه.⁽¹⁾

هـ- وأما حفظ الأنساب

ويعبر عنه بحفظ النسل فقد أطلقه العلماء على معنيين الأول: حفظ النسل من التعطل، والثاني: حفظ انتساب النسل إلى أصله.

يقول ابن عاشور: (إن أريد به حفظ الأنساب أي النسل من التعطل فظاهر عده من الضروري لأن النسل هو خليفة أفراد النوع فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع

(1) المصدر السابق، ص 78، 79.

وانتقاصه، كما قال لوط لقومه "وَتَقَطُّعُونَ السَّبِيلَ"⁽¹⁾ على أحد التفسيرين فبهذا لا شبهة في عدة من الكليات لأنه يعادل حفظ النفوس، فيجب حفظ ذكور هذه الأمة من الإختصاص مثلاً، ومن ترك مباشرة النساء باطراد العذوبة، ونحو ذلك وان تحفظ نساء الأمة من قطع أعضاء الأرحام التي بها الولادة ومن تفشي إفساد الحمل في وقت العلوق، وقطع الثدي، فإنه يكثر الموتان في الأطفال بعسر الإرضاع الصناعي على كثير من النساء وتعذره في البوادي، وأما إن أريد بحفظ انتساب النسل إلى أصله وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة وحرمة الزنا وفرض له الحد فقد يقال أن عدة من الضروريات غير واضح إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيداً هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجلي الباعث عن الذب عنه والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحه وكمال جسده وعقله بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضرورة لأن في قيام الأمهات بالأطفال كفاية ما بتحصيل المقصود من النسل وهو يزيل من الفرع الإحساس بالمبرة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز فيكون حفظ النسب بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجة ولكنه لما كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقب كثيرة سيئة يضطرب لها أمر نظام الأمة وتنخرم بها دعامة العائلة اعتبر علمائنا حفظ النسب من الضروري لما ورد في الشريعة من التغليظ في حد الزنا.⁽²⁾

2. الحاجيات

والحاجي كما يقول ابن عاشور: هو (ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن بحيث لولا مراعاته لما فقد النظام، ولكنه كان على حالة غير منتظمة فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري).⁽³⁾

(1) سورة العنكبوت، الآية 29.

(2) المصدر السابق، ص 79.

(3) المصدر السابق، ص 80.

تطبيقات الحاجي:

1. العبادات، والحاجة هنا ظاهرة في شرعية الرخص المخففة للمشقات اللاحقة بالملكف عند قيامه بالوظائف الشرعية، كإباحة التيمم عند العجز عن استعمال الماء، وقصر الصلاة للمسافر، وإباحة الفطر في رمضان للمريض والمسافر أيضاً.
 2. العادات، وتظهر الحاجة هنا في استجلاب الرخص، كجواز أكل الميتة للمضطر.
 3. المعاملات، والحاجة ظاهرة هنا في إجازة بعض الجهالات في النكاح بناء على ترك المساحة كما في البيوع وكذا اشتراط الولي وإباحة الطلاق، والخلع، وتشريع حد القذف لصيانة الأعراض لمن اعتبر حفظ العرض من الحاجيات.
 4. الجنائيات، وتظهر الحاجة في الحكم بالقسامة⁽¹⁾ وإقامة القضاء والشرطة وقد قرر الفقهاء أن الحاجة تنزل منزلة الضرورة في إباحة المحظور.⁽²⁾
3. التحسينات

والتحسيني كما يقول ابن عاشور: هو (ما كان به كمال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها بهجة، منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها أو التقرب منها).⁽³⁾

تطبيقات التحسيني

ففي مجال حفظ الدين شرعت الطهارة بالنسبة للصلوات، وستر العورات وأخذ الزينة من اللباس، ومحاسن الهيئات، وفي مجال حفظ النفس يتم هذا بالإحسان إليها والرفق بها وكذا التزام آداب الأكل والشرب.

(1) هي حلف خمسين يميناً على إثبات الدم أما عن سبب القسامة فهو ثبوت ما هو مظنة لإضافة قتل الحر المسلم الآدمي.

(2) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بن زغيبه عز الدين ص 212-215 بتصرف، دار الصفوة الأولى 1996 وهو في أصله رسالة للدكتوراه من جامعة الزيتونة بتونس.

(3) مقاصد الشريعة، ابن عاشور، ص 81.

وفي مجال حفظ النسل الإمساك بالمعروف أو تسريح بإحسان من عدم التضيق على الزوجة، وكذلك بسط الرفق والتواد والتراحم وإشاعة السكينة في المعاشرة.⁽¹⁾

وسائل الردع في الشريعة للحفاظ على مقاصدها

استخدمت الشريعة الإسلامية الوازع للحفاظ على مقاصدها التي هي في مجملها جلب للمصالح ودرء للمفاسد، والوازع (اسم غلب إطلاقه على ما يزع من عمل السوء).⁽²⁾

والوازع في الإسلام على ثلاث مراتب:

1. الوازع الجبلي:

فقد اعتمدت الشريعة ذلك الوازع ابتداء فكان كافياً لها من الإطالة بالتشريع للمنافع التي تتطلبها الأنفس من ذاتها وبالتحذير من المفاسد التي يكون للنفس منها زاجر عنها، مثل منافع الاقتيات واللباس وحفظ النفس والزوجات فلا تجد في الشريعة وصيات تحفظ الأزواج لأنه في الجبلية إذا كانت الزوجة كافية في ذلك كما قال عمرو بن كلثوم:

يقتن جيانا ويقلن لستم بعولتنا إذا لم تمنعونا⁽³⁾

وقد تعتمد الشريعة إلى الأمور العظيمة التي تخشى أن لا يغني فيها الوازع الديني الغناء المرغوب فتصبغها بصبغة الأمور الجبلية كما فعلت في تحريم الصهر لتلحق الصهر بالنسب في جعل الوازع عن الزنا فيه كالجبل فالحقت أبوي الزوجين بالأبوين في قوله تعالى: "وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ" إلى قوله "وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ".^{(4)، (5)}

(1) المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، بن زغبة عز الدين، ص 218، 219.

(2) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر بن عاشور، ص 76 دار السلام الأولى 2005.

(3) ديوان عمرو بن كلثوم ص 87 المعلقة بيت رقم 96 جمعه وحققه الدكتور إميل بديع يعقوب دار الكتاب العربي بيروت الثانية 1996م.

(4) سورة النساء، الآية 23.

(5) مقاصد الشريعة، ابن عاشور ص 123 بتصرف.

الوازع الديني

ومعظم الوصايا الشرعية منوط تنفيذها بالوازع الديني وهو وازع الإيمان الصحيح المتفرغ إلى الرجاء والخوف فلذلك كان تنفيذ الأوامر والنواهي موكولاً إلى دين المخاطبين بها قال الله تعالى: وَلَا تَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ⁽¹⁾، وقال تعالى: "عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا"⁽²⁾، وقال: "وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ"⁽³⁾ وغير ذلك من الآيات والآثار النبوية وفي استقراءها كثرة.⁽⁴⁾

2. الوازع السلطاني

ويلجأ إليه متى ضعف الوازع الديني في زمن أو قوم أو في أحوال يظن أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني هنالك يصار إلى الوازع السلطاني كما قال عثمان بن عفان رضي الله عنه: "إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن"⁽⁵⁾،⁽⁶⁾

الحدود ليست انتقاماً

الحدود المقدرة في الشريعة الإسلامية ليست انتقاماً وليست نكاية إنما هي إصلاح للفرد وللمجتمع.

فمن (يستقرئ المجتمعات المعاصرة، ويرى ما تصطنعه من أدوات وأجهزة ووسائل، وما تستحدثه من فلسفات ومناهج وأساليب، تقف من ورائها مؤسسات علمية وتربوية

(1) سورة البقرة، الآية 228.

(2) سورة البقرة، الآية 235.

(3) سورة البقرة، الآية 235.

(4) المصدر السابق، ص 124، 125.

(5) المصدر السابق، ص 125.

(6) الأثر في البداية والنهاية لابن كثير، ج 2، ص 12، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الأولى

وفنية إلى جانب ما يضع السياسة العامة لهذه المجتمعات، من مؤسسات سياسية وتشريعية وتنفيذية، من يستقرئ ويرى كل هذا ثم يجد أن هذه المجتمعات دون استثناء تعاني في المجال الاجتماعي اضطراباً وعدم استقرار يتمثل في انتشار الجريمة بكل صورها من سرقة وسطو وسلب بالإكراه إلى هتك الأعراض، واغتصابها بالقوة إلى اغتياالات جزئية وقتل، يتحدى كل أجهزة الأمن القائمة إلى ما لا يوصف من جرائم السكر وما يقترب بسببه وتحت ستاره لأنه في نظر القوانين الوضعية ظرف مخفف.

من يرى كل هذه الوسائل التي يتذرع بها لتحقيق الاستقرار، والأمن الاجتماعي ثم يجد النتيجة بعيدة عن التحقيق فلن يسعه إلا أن يعترف بقصور هذه الأدوات جميعاً⁽¹⁾.
والشريعة الإسلامية بشمولها هي الوحيدة القادرة على جلب الاستقرار للمجتمعات وحدودها كانت بإزاء الجرائم الكبيرة التي تحتاج إلى رادع وزاجر، حتى تستقر المجتمعات ويشيع في ربوعها الأمن.

فإزاء حرمة الدين حد الردة، وإزاء حرمة النفس حد القتل أو القصاص، وإزاء حرمة العقل حد الخمر، وإزاء حرمة العرض حد الزنا وحد القذف، وإزاء حرمة المال حد السرقة.
أما الحُرابة فهي انتهاك لحرمة المجتمع كلها، ومن هنا كان التغليب في حدها فوق ما عداها. وإذا أمن الفرد على دينه ونفسه وسلم له عقله وعرضه وحفظ له ماله فقد جمعت أطراف الأمن كلها، وإذا أمن المجتمع من الخارجين عليه ممن يسمون في عصرنا "مخلين بالأمن العام" فقد تهيأ مناخ صالح يتنفس فيه الأفراد حرياتهم وينعمون بالطمأنينة والأمان، فتنتطلق الطاقات في ميادين العمل المنتج وقد وقفت من ورائها دوافع قوية منشؤها توافر مقومات الحياة التي وضع نظام الحدود لصيانتها والحفاظ عليها⁽²⁾.

(1) أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، د/ محمد حسين الذهبي ص 19، 20 وهبة الثانية 1986.

(2) المصدر السابق، ص 29.

المبحث الخامس

التناص في القرآن الكريم بين د/ أركون ود/ نصر حامد أبو زيد ونقده

المطلب الأول: التناص في فكر د/ أركون ود/ نصر حامد أبو زيد

القرآن الكريم عند د/ أركون ونصر حامد أبو زيد نص من النصوص، والنص مقتبس من نصوص وهو ما يعبر عنه بالتناص تقول جوليا كرستيفا التناص هو: (التفاعل النصي في نص بعينه، فكل نص يتشكل من تركيبة سيفسائية من الاستشهادات، وكل نص هو امتصاص، أو تحويل لنصوص أخرى).⁽¹⁾

والنصوص التي يقتبس منها النص مادته إما نصوص دينية، أو أسطورية أو بيئية، والسؤال هل يقول أركون وأبو زيد بهذا التناص في القرآن الكريم؟

أولاً: التناص في فكر د/ محمد أركون

يقول د/ أركون (ينبغي أن نضيف إلى التحليل النحوي "أو القواعدي" ثلاثة جوانب كبرى من الخطاب القرآني وهذه الجوانب هي: (1) تركيبته المجازية، (2) بنيته السيميائية أو الدلالية، (3) تداخلته النصانية "أو البين نصوصية" أي علاقة النص القرآني بالنصوص الأخرى أو تداخله معها).⁽²⁾

وقد فصل د/ أركون موضوع التناص في القرآن الكريم بقوله: (وهذا الصدد يمكن القول إن سورة الكهف تشكل مثلاً ساطعاً على ظاهرة النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهناك ثلاث قصص هي أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الإسكندر وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن "سورة الكهف" لكي تدعم وتجسد نقل الشيء ذاته وهو الرسالة الإلهية الخالدة).⁽³⁾

(1) التناص نظرياً وتطبيقاً، أحمد الزغبى، ص 12، مؤسسة عون للنشر والتوزيع الأردن الثانية 2000 م.

(2) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 31، 32.

(3) المصدر السابق، ص 40.

فهو يقول بالتناص من مصدرين: الأول: أهل الكتاب، والثاني: الأساطير والتناص الأسطوري يعرفه الباحثون بأنه: (استحضار الشاعر بعض الأساطير القديمة وتوظيفها في سياقات القصيدة لتعميق رؤية معاصرة يراها الشاعر في القضية التي يطرحها).⁽¹⁾

وقد يظن ظان أن د/ أركون يقول: إن معنى التناص هو الاستشهاد، كلا، إنه يؤكد أنه بمعنى الاقتباس وتأثير السابق في اللاحق بحيث يستمد اللاحق من السابق مادته. يقول هاشم صالح شارح أركون وصديقه⁽²⁾ (التداخلية النصانية هي الترجمة العربية للمصطلح الفرنسي *Intertextualite* أو بالأحرى هي الترجمة التي اختراعناها نحن وهي تعني أن نصًا ما . كالنص القرآني مثلاً . قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له كالنص التوراتي والنص الإنجيلي بل وحتى ما قبل التوراة والإنجيل، وهكذا تتداخل هذه النصوص أو مقاطع منها مع النص القرآني ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ منه، وهذا لا يعني التقليد كما يتوهم بعضهم وإنما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاق، ولذلك نجد في سورة واحدة سورة الكهف أصداء واضحة لثلاثة قصص سابقة هي قصة أهل الكهف المسيحية وملحمة غلغاميش الآشورية ورواية الأسكندر الأكبر الإغريقية هكذا نجد ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآني أو موظفة فيه).⁽³⁾

إذن التوراة والإنجيل في فكر د/ محمد أركون يمثلان المرجعية التي يستمد القرآن منها مادته ويستوعبها ويضمها ويخرجها في شكل إبداعي جديد، وليس التوراة والإنجيل وحدهما بل أيضًا الحكايات الأسطورية والأقاويل الشعبية.

ثانيًا: التناص في فكر د/ نصر حامد أبو زيد

جعل د/ نصر الواقع أصلاً تشكل منه النص القرآني يقول: (وإذا كان البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ فإن دراستنا لمفهوم النص سعيًا لتحديد ماهية الإسلام، لا ينبغي أن تغفل الواقع بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التي

(1) التناص نظريًا وتطبيقيًا، ص 117.

(2) ينه على أن ترجمات أركون تكون تحت إشرافه وبرضاه التام.

(3) هامش القرآن من التفسير الموروث، ص 40.

يمكن الحديث عنها وعلينا أن نضع في الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والثقافية ويشمل المتلقي الأول للنص، ومبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص⁽¹⁾.

وهذا الواقع بشموليته هو الذي أنتج النص القرآني فكان الثاني نتاج الأول، يقول د/ نصر: (إن الواقع هو الأصل، من الواقع تكون النص ومن لغته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته فالواقع أولاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً)⁽²⁾. والقرآن جزء من الواقع يقول د/ نصر: (إن ظاهرة الوحي. القرآن. لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها)⁽³⁾.

والفرق الوحيد من وجهة نظر د/ نصر بين القرآن "النص" المكون وثقافة أهل الكتاب "النص السائد" هو أن القرآن بلغة العرب وفي ذلك يقول: (لقد كان النص في هذه المرحلة يميز نفسه عن ثقافة "الأميين" بأنه كتاب، وكان يميز نفسه عن ثقافة أهل الكتاب من وجهة أخرى بأنه كتاب عربي أو بلسان عربي)⁽⁴⁾.

فالقرآن قد استمد مادته من كل بيئة العرب من لغتها وثقافتها (فقد كان محمد المستقبل الأول للنص ومبلغه جزءاً من الواقع والمجتمع كان ابن المجتمع ونتاجه)⁽⁵⁾ وإن الواقع الذي ينتمي إليه محمد ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر، فالواقع أي واقع كان يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي على نمطين من القيم النمط السائد المسيطر، ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفاً خافت الصوت لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد، وليس

(1) مفهوم النص، ص 26.

(2) نقد الخطاب الديني، ص 130.

(3) مفهوم النص، ص 34.

(4) مفهوم النص، ص 54.

(5) المصدر السابق، ص 59.

هذان النمطان من القيم إلا تعبيرًا عن قوى اجتماعية، وعن صراعات اقتصادية واجتماعية، لم يكن محمد ينتمي في الواقع إلى الواقع المسيطر بنمط القيم السائد فيه).⁽¹⁾

وقد كان النزوع الثوري إلى دين إبراهيم ولم يكن لليهودية ولا للنصرانية لأسباب سياسية وقومية. يقول د/ نصر: (لكن لماذا العودة إلى دين إبراهيم؟ ولماذا لم يكن في اليهودية والمسيحية؟ ما يكفي للإجابة عن هذه الأسئلة الحائرة التي كانت تعذب هؤلاء الأفراد من العرب؟ الحقيقة أن هذه الأسئلة لم تكن مجرد صرخات "صوفية" لمعانقة المطلق بل كانت تعبيرًا عن الإحساس بأزمة الواقع وبضرورة تغييره، وكانت هذه الأسئلة بمثابة البحث عن "أيديولوجية" للتغيير ولم يكن لهذا البحث أن يتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية وهي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة.

لقد كان البحث عن دين إبراهيم في حقيقته بحثًا عن الهوية الخاصة للعرب وهي هوية كانت تهددها مخاطر عدة، أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية التي تعتمد على المطر والعشب من جهة، وعلى التجارة من جهة أخرى، وقد أوشكت حياة الصراع والتناحر والحروب بين القبائل وكلها حروب وصراعات ذات جذور اقتصادية أن تؤدي إلى القضاء على الحياة ذاتها وزاد من حدة هذه الأزمة واستعار خطرها أن الجزيرة العربية كانت محاصرة بالقوى الأجنبية من كل جانب، فعلى حدود العراق قامت مملكة الحيرة تحت رعاية الفرس وكانت مهمتها رد الغارات أو الهجرات العربية عن حدود فارس والعراق وقامت على حدود الشام دولة الغساسنة التي قامت بدور مشابه في خدمة الروم، أما في الجنوب فقد خضعت اليمن لحكم الأحباش، وحاول هذا الحصار اختراق قلب الجزيرة نفسه وذلك بحمله أبرهة على الكعبة لهدمها ونقل مركز الثقل الديني ومن ثم الاقتصادي من مكة إلى كنيسة نجران.

وسط هذه المخاطر كان ثمة إحساس بضرورة التوحد، التوحد على المستوى الداخلي لضمان بقاء الحياة في هذه الظروف الاقتصادية الخطرة، والتوحد لمواجهة الخطر الخارجي

(1) المصدر السابق، ص 60.

الذي أوشك على القضاء على الهوية، وقد عبر هذا الإحساس الغامض عن نفسه في مجموعة من التطورات أهمها بالنسبة لتحقيق الهدف الأول تحديد مجموعة من الشهور يحرم فيها القتال وقد كان ذلك أقرب إلى الاتفاق للحفاظ على وسائل الإنتاج الاقتصادي من الدمار الكامل، فكانت التجارة تزدهر في هذه الشهور وتقام الأسواق والاحتفالات الدينية وكثيراً ما كانوا يغيرون هذه الشهور أو يؤجلون بعضها بالنسيء الذي نهى عنه القرآن بعد ذلك طبقاً لمصالح القبيلة ذات السطوة والسيطرة.

لمواجهة الخطر الثاني، خطر العدو الخارجي، فما له دلالة في هذا الصدد أن القبائل العربية استطاعت لأول مرة أن تتوحد لمحاربة الفرس وحقت انتصاراً عليها في واقعة "ذي قار" وهو انتصار تجاوب أصداءه في أركان الجزيرة العربية كلها واحتفظ لنا الشعر حتى الآن بهذه الأصداء، وهذه الواقعة تؤكد ذلك الإحساس الغامض بضرورة الوحدة لمواجهة العدو الخارجي، إذا كانت هذه هي الأخطار، فلا بد أن تكون "الأيدولوجية" التي كان يبحث عنها هؤلاء الأفراد من العرب أيدولوجية تحقق الهدفين، مواجهة الصراعات الداخلية وعوامل التفيت والانقسام بكل ما يؤدي إليه ذلك من سيطرة الأقوى ومواجهة الخطر الممثل في أعداء العرب من الفرس والروم، ومن الطبيعي ألا تحقق المسيحية وهي أيدولوجية مطروحة أخذ هذين الهدفين فقد كانت ديناً غازياً معتدياً، ولم يكن يمكن لليهودية أن تجتذب العرب وقد كان أحبارهم يتعالون عليهم وينظرون إليهم بوصفهم بدواً رعاة هذا بالإضافة إلى أن اليهودية دين مغلق عنصري لا يتقبل الوافدين الجدد، كانت الأيدولوجيتان الدينيتان المطروحتان غير ملائمتين لتحقيق أهداف ذلك الوعي أو الإحساس الغامض الذي كانت تعكسه صرخات هؤلاء المتحنفين أو المتحشّين، لقد رحل زيد بن عمرو باحثاً عن هذه الأيدولوجية في دين إبراهيم.

خرج يطلب دين إبراهيم عليه السلام ويسأل الرهبان والأخبار حتى بلغ الموصل والجزيرة كلها ثم أقبل فجال الشام كله حتى انتهى إلى راهب بميفعة من أرض البلقاء كان ينتهي إليه علم أهل النصرانية فيما يزعمون، فسأله عن الحنيفية دين إبراهيم فقال: إنك لتطلب ديناً ما أنت بواجد من يملك عليه اليوم ولكن قد أطل الناس زمان نبي يخرج من

بلادك التي خرجت منها يبعث بدين إبراهيم الحنيفية فالحق بها فإنه مبعوث الآن هذا زمانه، وقد كان شام اليهودية والنصرانية فلم يرض شيئاً منهما، فخرج سريعاً حين قال له ذلك الراهب ما قال يريد مكة حتى إذا توسط بلاد لحم عدوا عليه فقتلوه، كان البحث عن دين إبراهيم إذن بحثاً يحقق للعرب هويتهم من جهة ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى وكان الإسلام هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف.

وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول أن الإسلام بهذه المثابة. من حيث هو دين يرد نفسه للحنيفية ملة إبراهيم. كان تجاوباً مع حاجة الواقع وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف، وكان محمد واحداً منهم لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له استجاب له من خلال المتلقي الأول، وليس الحديث إذن عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثاً عن متلقي سلمي بل حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع وأحلام المستقبل.⁽¹⁾

(1) مفهوم النص، ص 64، 65.

المطلب الثاني: نقد دعوى التناص في القرآن الكريم

أولاً: محمد ﷺ وإمكانية التناص

من المستحيل عقلاً أن يقتبس محمد صلى الله عليه وسلم مادة القرآن من تراث الشرق القديم كما يزعم د/ أركون أو من البيئة كما يزعم د/ حامد نصر أبو زيد، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم تميز بخصيصة تفرد بها ألا وهي الأمية فهي صفة ملازمة له صلى الله عليه وسلم قال تعالى: "الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ" (1).

والأمي بضم الهمزة نسبة إلى الأم كأنه باق على حالته التي ولد عليها من أمه، أو إلى أمة العرب كما قال عليه الصلاة والسلام: "إنا أمة أمية لا نحسب ولا نكتب أو إلى أم القرى وقرئ بفتح الهمزة أي الذي لم يمارس القراءة والكتابة" (2)، قال ابن عباس رضي الله عنهما: (كان نبيكم ﷺ أمياً لا يكتب ولا يقرأ ولا يحسب) (3).

ولقد كانت أميته صلى الله عليه وسلم إحدى معجزاته، يقول الرازي: (قال أهل التحقيق وكونه أمياً بهذا التفسير. لا يقرأ ولا يكتب. كان من جملة معجزاته وبيانه من وجوه: الأول: أنه عليه الصلاة والسلام كان يقرأ عليهم كتاب الله تعالى منظوماً مرة بعد أخرى من غير تبديل ألفاظه، ولا تغيير كلماته، والخطيب من العرب إذا ارتجل خطبة ثم أعادها، فإنه لا بد وأن يزيد فيها، وأن ينقص، عنها بالقليل والكثير، ثم إنه عليه الصلاة والسلام مع أنه ما كان يكتب وما كان يقرأ، يتلو كتاب الله من غير زيادة ولا نقصان ولا تغيير فكان ذلك من المعجزات وإليه الإشارة بقوله تعالى: "سَنُقْرَأُكَ فَلَا تَنْسَى" (4).

والثاني: أنه لو كان يحسن الخط والقراءة لصار متهماً في أنه ربما طالع كتب الأولين فحصل هذه العلوم من تلك المطالعة، فلما أتى بهذا القرآن العظيم المشتمل على العلوم

(1) سورة الأعراف، الآية 157.

(2) إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، القاضي أبي السعود العمادي الحنفي، ج 3، ص 38، دار الكتب العلمية بيروت.

(3) تفسير القرطبي، ج 4، ص 286، دار الغد العربي.

(4) سورة الأعلى، الآية 6.

الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة كان ذلك من المعجزات وهذا هو المراد من قوله تعالى: "وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطِلُونَ" (1).

الثالث: أن علم الخط شيء سهل فإن أقل الناس ذكاء وفطنة يتعلمون الخط بأدنى سعي فعدم تعلمه يدل على نقصان عظيم في الفهم، ثم إنه تعالى أتاه علوم الأولين والآخرين وأعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل إليه أحد من البشر ومع تلك القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على أقل الخلق عقلاً وفهماً فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جارياً مجرى الجمع بين الضدين وذلك من الأمور الخارقة للعادة وجار مجرى المعجزات. (2)

وقد لازمته هذه الصفة ﷺ إلى يوم وفاته يقول ابن كثير: (وهكذا كان رسول الله ﷺ إلى يوم الدين لا يحسن الكتابة ولا يخط سطرًا ولا حرفًا بيده، بل كان له كتاب يكتبون بين يديه الوحي والرسائل إلى الأقاليم ومن زعم من متأخري الفقهاء كالقاضي أبي الوليد الباجي ومن تابعه أنه عليه الصلاة والسلام كتب يوم الحديبية "هذا ما قاضى عليه محمد بن عبد الله" فإنما حملة على ذلك رواية في صحيح البخاري "ثم أخذ فكتب" وهذه محمولة على الرواية الأخرى "ثم أمر فكتب" ولهذا اشتد النكير من فقهاء المشرق والمغرب على من قال بقول الباجي وتبرؤوا منه وأنشدوا في ذلك أقوالاً وخطبوا به في محافلهم، وإنما أراد الرجل. أعني الباجي. فيما يظهر عنه أنه كتب ذلك على وجه المعجزة لا أنه كان يحسن الكتابة كما قال صلى الله عليه وسلم إخبارًا عن الدجال "مكتوب بين عينيه كافر" وفي رواية "كفر" يقرؤها كل مؤمن. وما أورده بعضهم من الحديث أنه لم يمت ﷺ حتى تعلم الكتابة فضعيف لا أصل له. (3) فكونه ﷺ أميًا يستحيل عليه الاقتباس فإن شرط المقتبس الاطلاع الواسع الذي به يستطيع أن يولد نصًا من مجموعة نصوص.

(1) سورة العنكبوت، الآية 48.

(2) مفاتيح الغيب للرازي، ج 15، ص 25، 26، ط دار الفكر.

(3) تفسير ابن كثير، ج 3، ص 1422، دار الفكر.

ثانياً: البيئة التي نشأ فيها محمد ﷺ وإمكانية التناص.

نشأ محمد ﷺ في مجتمع جاهلي لا يعرف الحضارة ولا التحضر، مجتمع يعبد الأصنام ويقدسها، لا يوجد فيه شيء يقتبسه محمد ﷺ.

ومع هؤلاء الوثنيين وجد قلة من الحنفاء ومن اليهود والنصارى. والحنفاء كما يفهم من روايات أهل الأخبار كانوا طرازاً من النساك نسكوا في الحياة الدنيا وانصرفوا إلى التعبد للإله الواحد الأحد إله إبراهيم وإسماعيل ساحوا في البلاد على نحو ما يفعله السياح الزهاد بحثاً عن الدين الصحيح دين إبراهيم فوصل زيد بن عمرو بن نفيل إلى الشام والبلقاء ووقف على اليهودية والنصرانية فلم ير في الديانتين ما يريد، ومنهم من أخذ على قومه هدايتهم بحثهم على ترك عبادة الأصنام لذلك لا قوا منهم غشاً ونصباً شديداً، ومنهم من كان يتأمل في هذا الكون لذلك تجنب الناس واعتزلهم وإلتجأ إلى الكهوف والمغاور البعيدة ابتعاداً عن الناس للتأمل والتفكير وقد تجنبوا الخمرة والأعمال المنكرة وقول الفحش.⁽¹⁾

ونستطيع أن نقول عن هؤلاء أنهم كانوا أناساً من النوع الذي نطلق عليهم كلمة "مصلحين" في الوقت الحاضر، من هذا الطراز الذي يريد إصلاح الأوضاع ورفع مستوى العقل فهم جماعة ضد الأوضاع الاجتماعية السائدة في أيامهم لأنها في نظرهم أوضاع مؤخرة تمنع الإنسان من التقدم ومن إدراك الواقع، وقد رأت أن العقل لا يقر التقرب إلى أحجار وإلى التبرك بها والذبح لها لأنها حجارة لا تعي ولا تفهم وليس في إمكانها أن تسمع أو تجيب لذلك نفرت منها، ومنهم من آمن بدين النصرانية ولكنه لم يكن على نصرانية قومه لأن عقله لا يقر التقرب إلى المادة مثل الصليب والصور والتمائيل، ومنهم من أبعدته مثل هذه العبادة عن النصرانية فصيرته حائراً في أمره من الديانات يعتقد بإله ولكنه لم يستقر على دين، عائب على قومه من المشركين ما هم عليه من جهل ومن عبادة أحجار ومن كل تقرب إليها.⁽²⁾

(1) الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام د/ جواد علي، ج 6، ص 455، الثانية 1993 جامعة بغداد.

(2) المصدر السابق، ج 6، ص 457.

ولم تكن الحنيفية فرقة تتبع دينًا بالمعنى المفهوم من الدين كدين اليهودية أو النصرانية لها أحكام وشريعة تستمد أحكامها من كتب منزلة مقدسة من وحي نزل من السماء على نحو ما نفهمه من الأديان.⁽¹⁾

هذه هي الحنيفية فكيف يستمد منها محمد صلى الله عليه وسلم أية مادة علمية؟
إن محمدًا ﷺ وإن تحنث في غار حراء فلم يأخذ هذا التحنث من أحد منهم وإنما هدته فطرته إلى ذلك فلم يتقابل مع واحد من الحنفاء أبدًا ولم يجالسهم ويؤاكلهم ويشاربهم.
أما كلام د/ نصر أبو زيد عن أن الإسلام جاء من الحنيفية التي تجسد أحلام الجماعة في العصر الجاهلي فهو من أحلامه هو لأن العرب لو كانوا يحلمون باتحاد على مستوى الدين ما أذوا الأحناف ولما قاوموا الإسلام بكل ما أوتوا من قوة.

أما عن اليهودية: فاليهود لم يكونوا في مكة وإنما كانوا بالحجاز و(كانوا قبائل وعشائر وبطونًا منهم بنو النضير وبنو قريظة وبنو قينقاع وبنو عكرمة وبنو محمر وبنو زعورا وبنو زيد وبنو الشظية وبنو جشم وبنو بهدل وبنو عوف وبنو القصيص "العصيص" وبنو ثعلبة غير أنهم لم يكونوا أعرابًا أي بدوًا ينتقلون من مكان إلى مكان بل كانوا حضرًا استقروا في الأماكن التي نزلوا فيها ومارسوا مهنة أهل المدر، كل جماعة مستقلة تحمل اسمًا من تلك الأسماء).⁽²⁾

ولم يكن لهم نفوذ أو رأي مسموع في مكة (ولو كان لهم نفوذ ورأي مسموع لسمعنا به كما سمعنا بخبرهم في يثرب، ولكان لهم حي خاص بهم ومكانة بين رجال قريش).⁽³⁾
ولم ينشر اليهود الموجودون هناك آنذاك دينهم فلم يكن همهم إلا (المحافظة على المركز الذي توصلوا إليه وعلى تجارتهم التي تعود عليهم بهال غزير فكانت لهذا لا تهتم بحركة إلا إذا وجدت فيها فائدة لها ومنفعة ترتجى منها، ولا تحارب رأيًا إلا إذا وجدت أنه سيكون خطرًا عليها).⁽⁴⁾

(1) المصدر السابق، ج 6، ص 458.

(2) المصدر السابق، ج 6، ص 522.

(3) المصدر السابق، ج 6، ص 543.

(4) المصدر السابق، ج 6، ص 549.

ومن الأدلة على أنهم كانوا لا ينشرون دينهم ما رواه ابن اسحاق وابن جرير عن ابن عباس قال: "بعثت قريش النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة فقالوا سلوهم عن محمد وصفوا لنا صفته، وأخبروهم بقوله فإنهم أهل الكتاب الأول وعندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء، فخرجوا حتى أتيا المدينة فسألوا أحبار يهود عن رسول الله ﷺ ووصفا لهم أمره، وبعض قوله، وقالوا إنكم أهل التوراة وقد جئناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا فقالوا لهما سلوه عن ثلاث فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل وإن لم يفعل فالرجل متقول فتروا فيه رأيكم، سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان من أمرهم فإنه كان لهم حديث عجيب، وسلوه عن رجل طواف بلغ مشارق في الأرض ومغاربها ما كان نبؤه، وسلوه عن الروح ما هو فإن أخبركم بذلك فإنه نبي فاتبعوه وإلا فهذا متقول".

فتعاليمهم إذن أسرار بينهم لم يشيعوها بين الناس والعجيب حقاً أن يقال إن محمداً صلى الله عليه وسلم اقتبس وأخذ من علومهم وقد جاء لإثبات إنحرافهم وضلالهم.

أما عن النصرانية: فقد كانت منتشرة في جزيرة العرب قبل مجئ الإسلام، ذكر ابن قتيبة الدينوي أن النصرانية كانت في ربيعة وغسان وبعض قضاة وقال يعقوبي وأما من تنصر من أحياء العرب فقوم من قريش من بني أسد بن عبد العزى منهم عثمان بن الحويرث بن أسد بن عبد العزى وورقة بن نوفل بن أسد ومن بني تميم أمريئ القيس بن زيد ومن ربيعة بنو تغلب ومن اليمن طيء ومذحج وبهراء وسليم وتنوخ وغسان ولخم.⁽¹⁾

ولم يكن العرب على علم بالمسيحية، والمسيحيون كذلك لم تكن عندهم الدراية الكاملة بالديانة ولا بطبيعة المسيح التي هي أساس الديانة حتى إنهم لما أرادوا مناظرة النبي صلى الله عليه وسلم استعانوا بالنجرانيين لمناظرته يقول د/ جواد علي: (وأهل نجران هم الذين كانوا يجادلون الرسول في طبيعة المسيح فلم يكن بمكة أو ييثرب قوم منهم يستطيعون مجادلته في أمور الدين وقد ذكر بعض المفسرين أن أهل نجران كانوا أعظم قوم من النصارى).⁽²⁾

(1) نقلاً عن الفصل من تاريخ العرب، ج 6، ص 590.

(2) المصدر السابق، ج 6، ص 678.

فكيف يأخذ محمد صلى الله عليه وسلم عنهم شيئاً لا يتقنونه وجاء بهدمه، إذن ثبت بالدليل أنه لا يمكن أن تكون البيئة التي نشأ فيها محمد ﷺ مصدرًا يستمد منها مادة يكون منها النص القرآني.

ثالثاً: التناص في القصص القرآني.

يوجد تشابه في بعض أصول القصص القرآني والتوراتي، لكن الاختلاف في المادة المقدمة في هذه الكتب الثلاثة يقضي اختلافاً جذرياً بينهم فلا يوجد تناص البتة ولنبرهن على ذلك بأمثلة:

1. قصة الملائكة مع إبراهيم عليه السلام:

ذكرت التوراة هذه القصة بشكل أسطوري لا يقبله عقل ولا منطق، وهو أكل الله تعالى والملائكة من طعام إبراهيم عليه السلام يقول سفر التكوين: (ظهر له الرب عن بلوطات "قمرًا" وهو جالس في باب الخيمة فرفع عينيه ونظر، وإذا ثلاثة رجال واقفون لديه فلما نظر ركض لاستقبالهم من باب الخيمة وسجد إلى الأرض وقال يا سيد إن كنت قد وجدت نعمة في عينيك فلا تتجاوز عبدك ليؤخذ قليل من الماء واغسلوا أرجلكم وانكثوا تحت الشجرة فأخذ كسرة خبز فتسندون قلوبكم ثم تحتازون لأنكم قد مررتم على عبدكم فقالوا هكذا تفعل كما تكلمت، فأسرع إبراهيم إلى الخيمة إلى سارة وقال أسرعي ثلاث كيلات دقيقاً سميداً واصنعي خبز ملة ثم ركض إبراهيم إلى البقر وأخذ عجلاً رخصاً وجيداً وأعطاه للغلام فأسرع ليعمله ثم أخذ زبدًا ولبنًا والعجل الذي عمله ووضع قدمهم وإذا كان هو واقف لديهم تحت الشجرة في خدمتهم وهم يأكلون فلما فرغوا من الأكل سألوه عن زوجته وتحدثوا معه حديثاً أضحك سارة).⁽¹⁾

والقصة في سياقها القرآني مغايرة تماماً لما جاء في سفر التكوين؛ يقول تعالى: "وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيدٍ ﴿٦٦﴾ فَأَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً

(1) سفر التكوين (18 / 9-).

قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُّوطٍ ﴿٧٠﴾ وَأَمْرُهُمْ قَائِمَةٌ فَضَحَكَتْ
فَبَشَّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ ﴿٧١﴾ قَالَتْ يَتُوبَلَىٰ أَلِدُ وَأَنَا
عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلِي شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ ﴿٧٢﴾ (١).

فأي تناص يمكن أن يكون بين القصتين فالأولى تثبت التجسد لله . تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً . وأنه هو وملائكته تعبوا وأكلوا وشربوا واستراحوا وهذا منافي للقصة القرآنية .

2. قصة أهل الكهف

يدعي أركون تبعاً "لإدوارد جيبتون" (٢) أن قصة أهل الكهف قد اشتهرت وأنه (لابد أن النبي محمداً قد سمعها عندما ذهب بقوافله إلى أسواق سوريا قد نزلت في القرآن كوشي إلهي وأخذت الأمم التي تدين بالإسلام من البنغال إلى أفريقيا قصة النيام السبعة ونمقتها). (٣) وفحوى هذه القصة كما يرويها إدوارد جيبتون يقول (ومن بين قصص التاريخ الديني أراني مسوقاً إلى انتقاء القصة الشهيرة قصة النيام السبعة الذين يتفق تاريخهم المزعوم مع عهد "ثيودوسيوس الأصغر" وغزو كوندال لإفريقيا، فعندما تعرض المسيحيون لاضطهاد الإمبراطور "ديكيوس" اختبأ سبعة من النبلاء الشبان بمدينة أفسوس (٤) داخل كهف فسيح غائر في سفح جبل مجاور للمدينة، وهناك قضى عليهم الطاغية بالهلاك بأن أصدر أوامره بأن يغلق عليهم مدخل الكهف إغلاقاً محكماً بكومة من الأحجار الضخمة وللحال راح الشبان في سبات عميق طالت مدته بصورة معجزة إلى مائة وسبع وثمانين سنة دون أن تتأثر قوى الحياة فيهم، وفي نهاية تلك الفترة أزاح "عبيد أدوليوس" الذي آل إليه ميراث الجبل تلك

(١) سورة هود، الآيات ٦٩ - ٧٢ .

(٢) مؤرخ إنجليزي صاحب كتاب تاريخ أفول وسقوط الدولة الرومانية .

(٣) أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن د/ أحمد على المجذوب ص ٥٩ الدار العصرية اللبنانية الثالثة

١٩٩٨ م .

(٤) أفسوس أكبر ميناء للرومان على الساحل الغربي لآسيا الصغرى والتي توجد آثارها على مساحة عشرين أو خمسة وعشرين ميلاً جنوب مدينة أزمير الآن في تركيا "أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن ص ٩١، ٩٢" .

الأحجار الضخمة ليشيدوا بها بناء ريفياً ونفذ ضوء الشمس إلى داخل الكهف فكان هذا إيذاناً باستيقاظ النيام السبعة، وشعر هؤلاء النيام بالجوع بعد نوم ظنوه ساعات قليلة فقرروا أن يعود واحد منهم سرّاً إلى المدينة لشراء ما يحتاجون إليه من خبز ووقع اختيارهم على "جامبليكوس" ولم يستطع الشاب إذا جاز أن نطلق عليه هذه التسمية أن يتعرف على منظر بلده المألوف لديه وزادت دهشته عندما رأى صليباً كبيراً منقوشاً على الباب الرئيسي بمدينة أفسوس، وارتبك الخباز عندما شاهد ملبسه الغريب وسمع لغته القديمة ثم قدم له "جامبليكوس" عملة عتيقة من عهد "ديكيوس" على أنها العملة المتداولة في الإمبراطورية، وهنا ارتاب الخباز في أن الشاب قد عثر على كنز خفي فساقه أمام القاضي وترتب على ما دار بين الرجلين من استفسارات أن أوضحت القصة المذهلة وهي أن قرنين من الزمان تقريباً قد انصرما منذ أن فر الشاب وأصدقائه من غضب الطاغية الوثني، وسارع إلى زيارة كهف النيام السبعة أسقف أفسوس والكهنة والحكام والشعب بل الإمبراطور "ثيودوسيوس" نفسه كما يقال، وما أن فتح هؤلاء السبعة بركتهم للحاضرين وقصوا عليهم قصتهم حتى وافتهم المنية في سكون وهدوء).⁽¹⁾

ويظهر على هذا المؤرخ التأثير بالقصة القرآنية وإلا فالقصة في المصادر المسيحية تختلف اختلافاً جذرياً عن القصة القرآنية وعن هذا الذي ذكره.

الاختلافات الجوهرية بين الرواية في المصادر المسيحية والرواية القرآنية:

(1) أن الرواية المسيحية تثبت أن هؤلاء الفتية كانوا يؤمنون بابن الله وبالثالوث المقدس وهذا ما ينكره القرآن الكريم "إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى" (2)، وقال تعالى: "وَإِذْ أَعْرَضْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْدًا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ" (3) فكانوا على التوحيد الخالص، أما الرواية المسيحية

(1) المصدر السابق، ص 58، 59.

(2) سورة الكهف، الآية 13.

(3) سورة الكهف، الآية 16.

فتقول أن الفتية كانوا ثابتين على صخرة الإيمان بآبَن الله وقد جاء في القصة قال "مكسيمياتوس" لصحبه إخوتي اعلّموا أننا سنقف يوماً أمام منبر المسيح الرهيب لذلك يجب أن لا نرتعب عند وقوفنا في القضاء أمام الناس ولا نكفر بنعمة الحياة التي نلناها بالإيمان بآبَن الله.⁽¹⁾

(2) تناقضت الروايات المسيحية في عدد السنين التي لبثها أهل الكهف بينما حددها القرآن الكريم بما لا يحتمل شكاً "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا" ^(٢٥)، أخذت الروايات المسيحية في التضارب فيحدد زكريا الفصيح مدة الرقاد بعددين متناقضين فمرة يقول ما يقارب 190 سنة، ومرة أخرى 120 سنة. ويقول ابن العبري: (وبعد مائة وثمان وثمانين سنة من رقاد الفتية في السنة الثانية والثلاثين لملك الملك ثيودوسيوس الصغير)، والرهاوي المجهول يقول في تاريخه إن مدة رقاد الفتية 370 سنة، وتحدد بعض النصوص السريانية مدة الرقاد بـ 372 سنة.⁽³⁾

(3) اختلفت الروايات المسيحية في تحديد عدد الفتية وأسماؤهم بما يحمل تناقضاً أما الرواية القرآنية فلم تحدد عددهم قال تعالى: "سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامُنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَهَرَ وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا" ^(٢٦).⁽⁴⁾ وهذا الذي ذكره القرآن واقع بينهم بالفعل فتارة تذكر الروايات المسيحية أنهم خمسة ومنهم من يقول إنهم ثلاثة عشر.⁽⁵⁾

(1) أهل الكهف في القرآن وكتب المسيحيين د/ أحمد حجازي السقا ص 75 مكتبة النافذة أولى 2005.

(2) سورة الكهف، الآية 25.

(3) المصدر السابق، ص 68.

(4) سورة الكهف، الآية 22.

(5) أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص 88.

وفي المصادر السريانية الاختلاف قائم هل هم سبعة أم ثمانية؟، يقول البطريك ماراغناطيوس زكا الأول في كتابه أهل الكهف في المصادر السريانية: لم يتفق المؤرخون السريان على عدد أهل الكهف وأسمائهم فقد جاء في تاريخ زكريا الفصيح ما يلي وهذه أسماء الفتية السبعة الذين هربوا من أمام وجه داقيوس: أكليدس، وديمذس، وأوكنيس، واسطيغانس، وفريطيس، وسبطيس، وقرياقوس.

ولكنه يقول بعدئذ "وقد أقاموا صديقهم الشاب الحكيم السريع الجريء وكيلاً عنهم بينما كان زكريا أهمل اسم ديويسيوس في الجدول السابق ويعدهم يوحنا الأفسس بثمانية ويذكر ابن العبري أنهم سبعة".⁽¹⁾

والخلاصة أن القصة حقيقية ولكنها في المصادر المسيحية عبثت بها يد التحريف وقد جاءت في القرآن بصورة مغايرة لما عليه في المصادر المسيحية مما يؤكد عدم وجود التناص ويؤكد تفرد القرآن وإعجازه.

(1) أهل الكهف في القرآن وكتب المسيحيين، ص 70، 71.