

الفصل الثالث

تاريخية الدلالة

يشتمل على:

المبحث الأول: الردّ على خلق القرآن.

المبحث الثاني: الردّ على نفي كتابة القرآن في اللوح المحفوظ.

المبحث الثالث: الردّ على الادّعاء بأن القرآن منتج ثقافي.

المبحث الرابع: نقض مفهوم التاريخية.

المبحث الأول

الرد على خلق القرآن

يشتمل على:

الشبهة الأولى: خلق القرآن مسألة خلافية قديمة بين المسلمين.

الشبهة الثانية: القرآن محدث مخلوق، كما رجحت المعتزلة.

الشبهة الثالثة: القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة.

الشبهة الرابعة: نفي خلق القرآن يستلزم مشابهة النصارى في إثبات

الطبيعة المزدوجة.

الشبهة الأولى: خلق القرآن مسألة خلافية قديمة بين المسلمين

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «والحقيقة أن مسألة طبيعة القرآن - هل هو قديم أم محدث - مسألة خلافية قديمة بين المفكرين المسلمين. وقد ذهب المعتزلة - مثلاً - إلى أن القرآن محدث مخلوق؛ لأنه ليس صفة من صفات الذات الإلهية القديمة.. وذهبت بعض الفرق الأخرى إلى عكس ما ذهب إليه المعتزلة، فقالوا: إن الكلام الإلهي صفة من صفات الذات، وذهبوا بالتالي إلى أن القرآن كلام الله الأزلي القديم؛ لأنه صفة ذاته، والشاهد في هذا كله أن تحديد طبيعة القرآن مسألة خلافية بين المسلمين»^(١).

ويقول الدكتور محمد أركون: «عندما كانوا يتصارعون ويكفرون بعضهم بعضاً ويضطهدون بعضهم بعضاً بخصوص مكانة الفعل البشري وصفات الله، والقرآن مخلوق أم غير مخلوق، والسببية، والعالم أهو أزلي أم حادث؟.. الخ.. فإنهم لم يكونوا يدركون أن الصراع يخص شيئاً غير وحدانية الله وعدالته وإرادته وحضوره الواقعي المحسوس.. لما كانوا منشغلين بتأمين تفوقهم وانتصارهم كمشروعية دينية عليا، فإن المتخاصمين من أشعرية ومعتزلة وإمامية كانوا يزايدون على بعضهم بعضاً في الدفاع عن حقوق الله. وهكذا نسوا - أو على الأقل تناسوا - حقيقة أنهم إذ يبذلون كل ما في وسعهم من أجل فرض سيادتهم أو مشروعيتهم فإنهم يقوون بذلك من سلطتهم السياسية»^(٢).

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٦٧.

(٢) المصدر السابق ص ٩٨.

الجواب:

السلف متفقون على أن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، وقالوا: لم يزل متكلماً إذا شاء، فبينوا أن جنس الكلام قديم، لا أن نفس الكلام المعين قديم، فالقرآن ليس قديماً، فالله يتكلم بمشيئته، والقرآن كلامه، لذلك لم يكن أزلياً قديماً، وإن كان الله لم يزل متكلماً إذا شاء. فمن فهم قول السلف، وفرّق بين هذه الأقوال زالت عنه الشبهات^(١).

فالمعتزلة يقولون المتكلم من فعل الكلام، ولو أحدثه في غيره، ليقولوا: إن الله يخلق الكلام في غيره، وهو متكلم به. وخالف الكلائية وأتباعهم الشاعرة فقالوا: المتكلم من قام به الكلام، وإن لم يكن متكلماً بمشيئته وقدرته، ولا فعل فعلاً أصلاً، بل جعلوا المتكلم بمنزلة الحي الذي قامت به الحياة. وأمّا السلف، ومن تبعهم بإحسان، وجمهور العقلاء، فيقولون: إن المتكلم هو من قام به الكلام، وتكلم بمشيئته وقدرته. لا يعقل متكلم لم يقم به الكلام، ولا يعقل متكلم بغير مشيئته وقدرته، فكان كلُّ من تينك الطائفتين المبتدعتين أخذت بعض وصف المتكلم: المعتزلة أخذوا أنه فاعل، والكلائية أخذوا أنه محل الكلام^(٢).

«وهذا أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة، فإنه يستفاد من قول كل طائفة بيانُ فسادِ قول الطائفة الأخرى، فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال، ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق، ولا تجد الحق إلا موافقاً لما جاء به الرسول ﷺ، ولا تجد ما جاء به الرسول إلا موافقاً لصريح المعقول»^(٣).

(١) انظر: «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٥٤/١٢).

(٢) المصدر السابق (٣١٢/١٢).

(٣) المصدر السابق (٣١٤/١٢).

يقول أبو القاسم اللالكائي^(١)، بعد ما سمى علماء القرون الفاضلة ومن يليهم، الذين نقل عنهم في كتابه «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة»^(٢):

«قالوا كلهم: القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال: مخلوق، فهو كافر. فهؤلاء خمس مائة وخمسون نفساً أو أكثر، من التابعين، وأتباع التابعين، والأئمة المرضيين، سوى الصحابة الخيريين، على اختلاف الأعصار، ومضي السنين والأعوام.

وفيهم نحو من مائة إمام ممن أخذ الناس بقولهم، وتدينوا بمذاهبهم، ولو اشتغلت بنقل قول المحدثين لبلغت أسماؤهم ألفاً كثيرة، لكنني اختصرت، وحذفت الأسانيد للاختصار، ونقلت عن هؤلاء عصرًا بعد عصر، لا ينكر عليهم منكر، ومن أنكر قولهم استتابوه، أو أمروا بقتله، أو نفيه، أو صلبه.

ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال القرآن مخلوق: جعد بن درهم^(٣)، في سني نيف وعشرين، ثم جهم بن صفوان^(٤)».

(١) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي، الشافعي اللالكائي، المفتي أبو القاسم، الإمام الحافظ المجود، مفتي بغداد في وقته، تفقه على الشيخ أبي حامد، أشهر مصنفاته: «شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة»، توفي في شهر رمضان سنة ثمان عشرة وأربع مائة. انظر: «تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي (١٤ / ٧٠)، و«سير أعلام النبلاء» للذهبي (١٧ / ٤١٩)، و«البداية والنهاية» لابن كثير (١٢ / ٢٤).

(٢) (٣١٢ / ٢).

(٣) هو الجعد بن درهم، مبتدع ضال، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، وهو أول من قال بخلق القرآن في الأمة، أخذه من أبان بن طالوت، الذي أخذه عن خاله ليبد بن أعصم، اليهودي الذي سحر النبي ﷺ، وكان طالوت زنديقاً وأفسى الزندقة، ثم أظهر المقولة جعد بن درهم، فقتله خالد بن عبد الله القسري يوم الأضحى بالكوفة. انظر: «لسان الميزان» للذهبي (٢ / ١٠٥)، و«الضعفاء» للعقيلي (١ / ٢٠٦)، و«البداية والنهاية» (٩ / ٣٨٢).

(٤) هو جهم بن صفوان، أبو محرز السمرقندي، الضال المبتدع، رأس الجهمية، أخذ مذهبه عن الجعد بن درهم، زرع شراً عظيماً في الأمة، هلك في خلافة هشام بن عبد الملك على يد نصر بن سيار. انظر: «لسان الميزان» (٢ / ١٤٢).

الشبهة الثانية: القرآن محدث مخلوق كما رجحت المعتزلة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «من أخطر تلك الأفكار الراسخة والمهيمنة، حتى صارت بسبب قدمها ورسوخها جزءاً من «العقيدة»؛ فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله سبحانه وتعالى نصٌّ قديم أزلي، وهو من صفات الذات الإلهية، ولأن الذات الإلهية أزلية لا أوَّل لها فكذلك صفاتها وكلُّ ما يصدر عنها»^(١).

ويقول الدكتور محمد أركون: «محاولة المعتزلة أن يتعرَّضوا لمشكلة «خَلْق القرآن» تعنينا اليوم؛ لأنها تلامس قضيةً تهمنا كثيراً، وهي تاريخية الظاهرة الدينية. إنها صفحة من تاريخ الدراسات القرآنية، ومن التفكير في شأن المكانة الثيولوجية [= اللاهوتية] واللغوية للنصِّ القرآني. هي صفحة فُتِحَتْ بثمن باهظ من الصِّراع والمُحَنِّ والسجون، دام من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر. ولقد فقدنا اليوم هذه الصفحة من التاريخ؛ وقد اجتث الفكرُ الإسلامي أصحابها بحجَّة أن القائل بخلق القرآن دُمُه حلال!»^(٢).

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٦٧.

(٢) «حول الانغلاق والانفتاح» حوار مع محمد أركون من موقع معابر، على الشبكة العنكبوتية، حاوره: محمد علي الأتاسي.

الجواب:

قد تواتر كلام أهل السنة في تفنيد هذه الشبهة، ونُجمل الردّ في النقاط التالية:

أولاً: إن الذي يقول بخلق القرآن إمّا أن يثبت لربه صفة الكلام، أو ينفي أن يكون ربه متكلماً. فإن نفي فقد كذّب ربه وكتابه ورسله، بل وعقله حيث نسب النقص لله، فمن المعلوم أن صفة الكلام صفة كمال، وأن من كان متكلماً أكمل ممّن لم يكن متكلماً.

فمن نفي أن يكون ربه متكلماً وأثبت لنفسه أن يكون متكلماً، فقد جعل نفسه أكمل من ربه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾ [الأعراف: ١٤٣]، وقال ﷺ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، فمن قال إن الله لم يكلم موسى تكليماً فقد جحد القرآن، ومن جحد شيئاً من القرآن كفر. أمّا من قال إن الله يتكلم وكلامُ الله مخلوق، وإن الله إنما كلّم موسى بكلامٍ مخلوق إمّا في الهواء، وإمّا غيره؛ فهو في المعنى موافق لما قبله، ولذلك كفره السلف^(١).

وذلك لأن الكلام من المتكلم وقائم به، لا يجوز أن يكون الكلام غير متصل بالمتكلم، ولا قائم به، بدليل أن الكلام المخلوق منه لا من غيره، فإذا كان المتكلم مخلوقاً وجب أن يكون كلامه أيضاً مخلوقاً، وإذا كان الله تعالى غير مخلوق امتنع أن يكون ما هو منه وبه مخلوقاً.

وقد نصّ الإمام أحمد على هذا لما سُئل: إن الناس قد وقعوا في القرآن فكيف أقول؟ فقال: أليس أنت مخلوقاً؟ قلت: نعم، قال: فكلامك منك مخلوق؟ قلت: نعم، قال: أفليس القرآن من كلام الله؟ قلت: نعم، قال: وكلام الله من الله؟ قلت: نعم، قال: فيكون من الله شيء مخلوق؟!^(٢)

(١) «مجموع الفتاوى» لابن تيمية (٥٠٨/١٢).

(٢) المصدر السابق (٤٣٤، ٤٣٣/١٢).

ثانياً: الكلام ليس عيناً من الأعيان القائمة بنفسها، وإنما هو صفة كالعلم والقدرة والرحمة والنظر والسمع ونحو ذلك، وذلك لا يقوم إلا بموصوف فيكون الموصوف هو محلّ الصفة، ويشتقّ له منها الاسم والفعل، فيقال: هو العليم العزيز الرحيم البصير السميع، وهكذا. ولا يشتقّ الاسم لغير الموصوف الذي قامت به الصفة.

«فلو لم يكن الله ﷻ هو القائل بنفسه ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤] بل أحدث ذلك في غيره. لم يكن هو الأمر بهذه الأمور، ولا المخبر بهذا الخبر، ولكان ذلك المحل هو الأمر بهذا الأمر، المخبر بهذا الخبر، وذلك المحل إمّا الهواء، وإمّا غيره، فيكون ذلك المحل المخلوق هو القائل لموسى: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾ [طه: ١٤]. ولهذا كان السلف يقولون في هذه الآية وأمثالها: من قال إنه مخلوق؛ فقد كفر»^(١).

ثالثاً: السلف والأئمة فرّقوا بين الفاعل والفعل والمفعول، وقالوا: لا يكون الفاعل إلا مَنْ قام به الفعل، والفعل شيء، والمفعول متعلق الفعل لا نفس الفعل، ولذلك احتجوا على أن القرآن غير مخلوق بقوله ﷺ: «أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ»^(٢)، فعارضهم المعتزلة بقوله ﷺ: «أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخِطِكَ، وَبِمُعَافَاتِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ، وَبِكَ مِنْكَ»^(٣). فطرد السلف والأئمة أصلهم، وقالوا: معافاته: فعله القائم به، وأمّا العافية الموجودة في الناس فهي مفعوله^(٤).

وهكذا كلّ من وافق الكتاب والسنة لا يتناقض قوله، أمّا من خالف الأدلة الشرعية فإن قوله يضطرب ويتناقض، نعوذ بالله من الضلال وأهله.

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٢/٤٣٥).

(٢) مسلم (٢٧٠٨).

(٣) مسلم (٤٨٦).

(٤) «مجموع الفتاوى» (١٢/٣١٣، ٣١٤).

رابعاً: لو جاز أن نقول إن الله سبحانه إذا خلق كلاماً في غيره كان هذا المخلوق هو كلامه ﷻ لجاز أن يكون كل كلام في الوجود كلامه، وهذا قول الحلولية الذين يقولون: وكل كلام في الوجود كلامه، سواء علينا نشره ونظامه

«ومن قال القرآن مخلوق فهو بين أمرين: إما أن يجعل كل كلام في الوجود كلامه، وبين أن يجعله غير متكلم بشيء أصلاً، فيجعل العباد المتكلمين أكمل منه، وشبهه بالأصنام والجمادات والموات، كالعجل لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً، فيكون قد فرّ عن إثبات صفات الكمال له حذراً - في زعمه - من التشبيه، فوصفه بالنقص، وشبهه بالجماد والموات»^(١).

خامساً: من الأدلة على إبطال قول المعتزلة وأتباعهم بأن الله يتكلم بكلام مخلوق في جسم من الأجسام المخلوقة: إخباره تعالى في أكثر من موضع عن إنزال القرآن منه، لا من غيره، قال تعالى: ﴿وَلَنُزِّلَ رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١١٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿الشعراء: ١٩٢-١٩٥﴾، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْزَلٌ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١١٤].

فيه بيان أن القرآن منزل من الله لا من مخلوق من المخلوقات، ولهذا قال السلف منه بدءاً، أي هو الذي تكلم به لم يتبدى من غيره، والنزول في كتاب الله ﷻ ثلاثة أنواع: نزول مقيد بأنه منه سبحانه، ونزول مقيد بأنه من السماء، ونزول غير مقيد لا بهذا ولا بهذا. ولم يرد النوع الأول إلا في نزول القرآن. فالقرآن لم ينزل إلا من الله لا من غيره، وغيره مخلوق، فالقرآن كلام الله غير مخلوق.

سادساً: المعتزلة الذين قالوا إن القرآن مخلوق لأنه فعل - وكذلك الأشعرية القائلون بأنه معنى قائم بالنفس - بنوا كلامهم على أصل امتناع قيام الأمور الاختيارية به لأنها حادثة، والله لا يقوم به حادث عندهم، وزعموا بذلك تنزيه الله عن مشابهة المخلوقين.

والحق أن كلام الله لا يماثل كلام المخلوقين، كما لا يماثل في شيء من صفاته صفات المخلوقين ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] فنفى الله المماثلة في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وأثبت الأسماء وما تدل عليه من الصفات في قوله ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾؛ لثلاثيهم متوهم أن نفي المماثلة يقتضي نفي الصفات، والاشتراك في الأسماء ولا يدل على الاشتراك في المسميات، فالله له ذات، وللمخلوقين ذات، وذات الله ليست كذات المخلوقين، وما يقال في الذات يقال في الصفات، فلله علم ولنا علم، وله قدرة ولنا قدرة، وله كلام ولنا كلام، والله يتكلم بصوت ونحن نتكلم بصوت، والصوت المسموع الذي سمعه موسى من الله، والذي ينادي به الله على عباده يوم القيامة ليس كأصوات شيء من المخلوقات، كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده^(١).

وكُلَّ ما يوصف به الربُّ تعالى فهو مخالف بالحد والحقيقة لما يوصف به المخلوق أعظم مما يخالف المخلوق، وإذا كان المخلوق مخالفاً بذاته وصفاته لبعض المخلوقات في الحد والحقيقة، فمخالفة الخالق لكل مخلوق في الحقيقة أعظم^(٢).

فالصفة تتبع الموصوف، فإن كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة، وإن كان الموصوف هو العبد المخلوق فصفاته مخلوقة^(٣).

سابعاً: الحدوث لفظٌ مجمل، ومن الأصول الكلية أن يُعلم أن الألفاظ نوعان:

الأول: نوع جاء به الكتاب والسنة، فيجب على كل مؤمن أن يقرَّ بموجب ذلك، فيثبت ما أثبتته الله ورسوله، وينفي ما نفاه الله ورسوله، فاللفظ الذي أثبتته الله أو نفاه حق،

(١) (مجموع الفتاوى) (١٢/٦٥).

(٢) المصدر السابق (١٢/٩٧).

(٣) المصدر السابق (١٢/٦٦).

فإن الله يقول الحق وهو يهدي السبيل، والألفاظ الشرعية لها حرمة، ومن تمام العلم أن يبحث عن مراد رسوله بها، ليثبت ما أثبتته وينفي ما نفاه من المعاني؛ فإنه يجب علينا أن نصدق في كل ما أخبر، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر، ثم إذا عرفنا تفصيل ذلك كان ذلك من زيادة العلم والإيمان، وقد قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة: ١١].

والثاني: الألفاظ التي ليست في الكتاب والسنة، ولا اتفق السلف على نفيها أو إثباتها؛ فهذه ليس على أحد أن يوافق من نفاه أو أثبتها حتى يستفسر عن مراده، فإن أراد بها معنى يوافق خبر الرسول أقرّ به، وإن أراد بها معنى يخالف خبر الرسول أنكره^(١).
فإن أُريد بالحدوث عدم القدم، فالله تقوم به الأفعال وهي حادثة بهذا المعنى، ولا يدل الاشتراك في الاسم حينئذ على المماثلة بين الخالق والمخلوق. أمّا إن أُريد بالحدوث المخلوق، فالله لا تقوم به المخلوقات، والقرآن كلام الله غير مخلوق.

الشبهة الثالثة: القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «القرآن كلام الله، والكلام فعل وليس صفة، فهو من هذه الزاوية ينتمي إلى مجال «صفات الأفعال» الإلهية ولا ينتمي إلى مجال «صفات الذات»، والفارق بين المجالين عند المعتزلة أن مجال صفات الأفعال مجال يمثل المنطقة المشتركة بين الله سبحانه وتعالى والعالم، في حين أن مجال صفات الذات يمثل منطقة التفرد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، أي بصرف النظر عن العالم، أي قبل وجود العالم وقبل خلقه من العدم»^(١).

الجواب:

هذا كلامٌ من يهرفُ بما لا يعرفُ؛ إذ إنَّ صفات الله على أقسام ثلاثة:

أولها: صفاتُ ذات: وهي الصفات اللازمة لذاته المقدسة التي لا تنفك عنه، والتي يترتب على انقطاع وجودها نقصٌ يتنزه عنه الله تعالى، كصفة الحياة والعلم والسمع والبصر.

والثاني: صفاتُ فعل: وهي الصفات التي تتعلق بمشيئته وعموم قدرته سبحانه، ولا يترتبُ على انقطاعها نقصٌ في حقِّ الله، كالنزول والمجيء والإتيان.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٦٧.

والثالث: الصفات الذاتية الفعلية: وهي التي يكون جنسها لازماً لذات الله، لتوقف الكمال على وجود جنسها على الدوام. أما آحادها فتتعلق بالمشيئة والقدرة، ولا يلزم لكمالها وجود آحادها على الدوام. ولذلك كانت من هذه الجهة صفة فعلية، ومن الجهة الأولى صفة ذاتية.

ومثال ذلك القسم: صفة الكلام، وصفة الخلق، وهذا هو معنى قولنا إن جنس الكلام والخلق قديم، أما آحاد الكلام، وخلق المخلوقات فهذا يتعلق بالمشيئة، يتكلم متى شاء، ويخلق إذا شاء. والمعتزلة يقولون: إن الكلام صفة فعل، والكلاية وأتباعهم من الأشاعرة يقولون: بل هو صفة ذات، (ومذهب السلف أنه صفة ذات وصفة فعل)^(١).

وهذا الجواب هو جواب أئمة أهل الحديث والفقه الذين اتبعوا السلف في إقرارهم بما جاء به الكتاب والسنة؛ فقالوا: إن الله كلم موسى تكليماً، ولا نقول: كلم موسى بكلام قديم، ولا بكلام مخلوق، بل هو ﷻ يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء، كما أنه ﷻ خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وأنه استوى إلى السماء وهي دخان.

وكما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وقال تعالى: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسِرِّي اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وأمثال ذلك في القرآن والحديث كثير.

والمقصود أن الله - سبحانه - بين لنا أنه إذا شاء فعل ما أخبر عنه من تكليمه وأفعاله القائمة بنفسه، وما كان قائماً بنفسه هو كلامه لا كلام غيره، والمخلوق لا يكون قائماً بالخالق، ولا يكون الرب محلاً للمخلوقات، بل هو سبحانه يقوم به ما شاء من كلماته وأفعاله، وليس من ذلك شيئاً مخلوقاً، إنما المخلوق ما كان بائناً عنه، وكلام الله من الله ليس ببائناً منه، ولهذا قال السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق، منه بدأ، أي هو المتكلم به، لا أنه خلق في بعض الأجسام المخلوقة.

الشبهة الرابعة: نفي خلق القرآن يستلزم مشابهة النصارى في إثبات الطبيعة المزدوجة

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وإذا كان الفكر الديني الإسلامي ينكر على الفكر الديني المسيحي «توهم» طبيعة مزدوجة للسيد للمسيح، ويصرُّ على طبيعته البشرية، فإن الإصرار على الطبيعة المزدوجة للنص القرآني والنصوص الدينية بشكل عام؛ يعدُّ وقوعاً في التوهم نفسه»^(١).

ويقول المستشار محمد سعيد العشماوي: «ففي قولهم - علماء المسلمين - إن القرآن كلام الله الأزلي وُجد معه منذ البدء، وأن حروفه وألفاظه هي التي خلقت فيما بعد عندما تنزلت على النبي.. وأن القرآن بجميع آياته خلق منذ الأزل وأن الرسالة المحمدية كانت مناسبة ليتنزل فيها على النبي أية آية» - في قول علماء المسلمين بهذا - "نقل لما قاله علماء اللاهوت المسيحي عن السيد المسيح، بأنه كلمة الله الأزلية غير المخلوقة"^(٢).

الجواب:

من الشبهات الواهية القول بأن نفي خلق القرآن يعني إثبات لطبيعة مزدوجة للقرآن، وأن هذا مشابه لقول النصارى في عيسى بن مريم.

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٥.

(٢) انظر: «أصول الشريعة» ص ٦٥، ٦٤. وكل ما صدر بقول (انظر) في مراجع العشماوي فهو منقول باختصار، وانظر: «الظاهرة العشماوية» لمحمد عمارة فقد أجاد في عرض مذاهبه المردية.

ويكفي في ردّ تلك الشبهة الواهية قول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«ومن قال: إن هذا شبه قول النصارى، فلم يعرف قول النصارى، ولا قول المسلمين، أو علم وجحد؛ وذلك أن النصارى تقول: إن الكلمة - وهي جوهر إله عندهم ورب معبود - تدرع بالناسوت، واتحدّ به كاتحاد الماء واللبن، أو حلّ فيه حلول الماء في الظرف، أو اختلط به اختلاط النار والحديد، والمسلمون لا يقولون: إن القرآن جوهر قائم بنفسه معبود، وإنما هو كلام الله الذي تكلم به، ولا يقولون اتحد بالبشر»^(١).

ويقول: «بل ليس شيء من صفة موصوف تباين موصوفها وتنتقل إلى غيره، فكيف يتوهم عاقل أن كلام الله يباينه وينتقل إلى غيره، ولهذا قال الإمام أحمد: كلام الله من الله، ليس ببائن منه، وقد جاء في الأحاديث والآثار: «أنه منه بدأ، ومنه خرج» ومعنى ذلك: أنه هو المتكلم به لم يخرج من غيره، ولا يقتضي ذلك أنه باينه وانتقل عنه، فقد قال سبحانه في حق المخلوقين: ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]، ومعلوم أن كلام المخلوقين لا يباين محله، وقد علم الناس جميعهم أن نقل الكلام وتحويله هو معنى تبليغه، كما قال: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]^(٢).

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢) / ٣٨٩.

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٢) / ٣٩٠.

المبحث الثاني

الردُّ على نفي كتابة القرآن في اللوح المحفوظ

يشتمل على:

الشبهة الأولى: يجب أن يفهم ما ورد عن اللوح المحفوظ فهماً مجازياً.

الشبهة الثانية: يمتنع كتابة كلام الله الأزلي على سطح لا يتمتع

بالصفة نفسها.

الشبهة الأولى: يجب أن يفهم ما ورد عن اللوح المحفوظ فهماً مجازياً

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ليس مفهوم أزلية القرآن - إذاً - جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن «اللوح المحفوظ» يجب أن يفهم فهماً مجازياً - لا فهماً حرفياً - مثل «الكرسي»، و«العرش»... الخ.

وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن: حفظه في السماء مدوّناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩] لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل الإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا «الحفظ».

وفهم «الحفظ» بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية، فهمّ يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته؛ من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض، إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي ﷺ^(١).

الجواب:

اعتمد المنكرون لكتابة القرآن في اللوح المحفوظ على مقدمة مفادها: أن طبيعة القرآن مسألة خلافية ليست من العقيدة، لا ينبغي الالتفات إليها، لذا يجب أن يفهم ما ورد في القرآن عن اللوح المحفوظ فهماً مجازياً.

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٩٦.

والمقدمة باطلة، كما أنها لا توصل إلى النتيجة، فاختلاف الناس ليس دليلاً شرعياً، فضلاً عن أن يرد به الحق الذي نزل به القرآن، وإلا لوجب تصحيح مذهب الكفار، ثم إن اختلاف الناس في القرون الغابرة لا يرفع ما أجمع عليه الصحابة، وهم المشهود لهم بالإيمان دون غيرهم ممن جاء بعدهم.

ومع التسليم بأن القرآن ليس بأزلي، فإن هذا لا يقتضي نفى كتابة القرآن قبل نزوله، وإلا لزم أن ننفي كتابة مقادير الخلائق كذلك، فإنها محدثة ومكتوبة، ولا تناقض.

وبالتحليل يتبين المقصود الحقيقي من تلك المقدمة الوهمية:

أولاً: نزع القداسة عن القائلين بأن القرآن غير مخلوق، وذلك من خلال الادعاء بأن المسألة خلافية، ولا يصح نسبتها إلى العقيدة التي يجب أن يعتقدوها كل مسلم.

ثانياً: الابتعاد عن الخوض في تفاصيل المسألة؛ لأنها ليست من العقيدة، هذا في الظاهر، أما في واقع الأمر هم يتبنون القول بخلق القرآن.

ثالثاً: لا يتوقف الأمر عند تبني القول بخلق القرآن، بل يوجبون ما يترتب عليه، ويهدرون قول المخالف، ويلزمونه بفهمهم، فكأنهم أرادوا من إثبات خلافية المسألة خلع الشرعية على مذهبهم، تمهيداً لتقريره، وإثبات وجوبه دون غيره.

وهم في كل ذلك يغفلون مذهب جماهير أئمة المسلمين عبر مئات السنين، لاسيما أهل القرون المفضلة، فهم يكتفون بذكر مذهب المعتزلة والأشاعرة، وكلاهما مخالف لمذهب السلف الحق، فمذهب السلف: أن القرآن كلام الله، غير مخلوق، وليس بقديم، وإنما جنس الكلام هو القديم بقديم الذات، وهو المقصود بقولهم «لم يزل متكلماً».

والذي يجب على كل مسلم أن يعتقد ما دل عليه كتاب الله وسنة رسوله، واتفق عليه سلف المؤمنين الذين أثنى الله عليهم وعلى من اتبعهم، وذم من اتبع غير سبيلهم، وهو أن القرآن الذي أنزله الله على عبده ورسوله كلام الله تعالى غير مخلوق، وأنه كتب في اللوح المحفوظ

قبل نزوله كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝١١ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: ٧٧-٧٩]، وقال تعالى: ﴿وَلِإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّ حَكِيمٌ﴾ [الزخرف: ٤].

ومكتوب كذلك في صحف مطهرة بأيدي الملائكة، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّمَا تَذَكَّرُ ۝١١﴾ فَنَ شَاءَ ذِكْرُهُ، ﴿فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝١٣ مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ۝١٤ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ۝١٥﴾ كَرَامٍ بَرَرَةٍ [عبس: ١١-١٦].

وما وقع من نزاع واختلاف بعد ظهور دلالة الكتاب والسنة، فهذا هو التفرق والاختلاف الذي ذمّه الله تعالى ونهى عنه، فقال: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ [البقرة: ١٧٦]، وقال: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وقال: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، وقال: ﴿وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [البقرة: ٢١٣].

فالواجب على المسلم أن يلزم سنة رسول الله ﷺ، وسنة خلفائه الراشدين، والسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان ﷺ، فإن مواضع التفرق والاختلاف عامتها تصدر عن اتباع الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى^(١).

وبإمكان المتأمل في كلام القوم إدراك الهدف من وراء إنكار كتابة القرآن في اللوح المحفوظ، وهو نفي أي وجود سابق للقرآن قبل نزوله؛ لأن إثبات هذا الوجود يعني عندهم إهدار الواقع والتاريخ. وما دام القرآن ليس أزلياً، بل خلق - في زعمهم - في واقع محدد، فليس هناك ما يدعو إلى حفظه بكتابته في لوح، ويجب حينئذ أن يفهم الحديث عن اللوح المحفوظ فهماً مجازياً يتلائم مع عدم أزلية القرآن.

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢) / ٢٣٥-٢٣٧.

والجواب: إذا عُدَّ التنافي بين الكتابة والتنزيل - بل والخلق أيضًا - فليس هناك ما يدعو إلى تحريف المعاني بدعوى المجاز، فضلاً عن ادعاء وجوب ذلك الفهم المجازي، والذي لم يفصح مدَّعوه عن حقيقته.

ثم إن المجاز باتفاق إنما يكون بعلاقة وقرينة، علاقة تربط بين المعنى الحقيقي والمجازي، وقرينة تقضي بأن المراد ليس هو المعنى الحقيقي، وإنما هو ذلك المعنى المجازي المعين دون غيره من المعاني المجازية الأخرى المحتملة. وتلك القرينة إما أن تكون السياق، أو يشهد لها السياق على الأقل إذا كانت القرينة حالية.

وليس ثمة قرينة حالية أو سياقية تقتضي صرف معنى اللوح المحفوظ الحقيقي إلى أي معنى مجازي، بل سياق الآيات يعضد المعنى الحقيقي بألفاظ مختلفة، فاستخدام حرف الجر «في» مع اللوح، ثم التعبير عنه بالكتاب يقطع بإرادة المعنى الحقيقي، وينفي أي احتمال آخر دون كتابة القرآن في اللوح المحفوظ.

ومن الجدير بالذكر أنه لا وجه للتنافي بين كَوْن القرآن مكتوبًا في اللوح المحفوظ، وفي صحف مطهرة بأيدي الملائكة، وأن يكون جبريل نزل به من الله، فالله وَجَّهَ يعلم ما كان، وما يكون، وما لا يكون أن لو كان كيف كان يكون.

والله ﷻ قدَّر مقادير الخلائق، وكتب أعمال العباد قبل أن يعملوها، كما ثبت ذلك في صريح الكتاب والسنة، وآثار السلف، ثم إنه يأمر الملائكة بكتابتها بعد ما يعملونها، فلا يكون أي تفاوت بين الكتابة المتقدمة على الوجود، والكتابة المتأخرة عنه.

فإذا كان ما يخلق بائنًا عنه - من مقادير الخلائق - قد كتبه قبل أن يخلقه، فكيف يستبعد أن يكتب كلامه الذي يرسل به ملائكته قبل أن يرسلهم به^(١).

(١) «مجموع الفتاوى» (١٢ / ١٢٧).

أما عن الادعاء بأن غاية هذا اللوح المحفوظ والهدف منه في فكر المسلمين هو حفظ القرآن من التحريف لقوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وهذا فهم خاطيء للحفظ؛ فهو يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ، وهذا الفهم يدل - في زعمهم - على وعي يصاد الإسلام ذاته، من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض، إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم، وسنة الوحي الثابتة عن النبي ﷺ، فهذا الادعاء باطل من عدة وجوه:

منها: أن ربط التصديق بوجود اللوح المحفوظ وكتابة القرآن فيه بأن هذا تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، وأنه إذا انتفى التفسير انتفى التصديق، هذا خداع إعلامي سخييف عن طريق القفز على الآيات الواردة التي تنصُّ على كتابة القرآن في اللوح المحفوظ، فهي كافية في الاعتقاد والتصديق به، وهو الواجب تجاه نصوص الكتاب والسنة.

ومنها: أن منطوق الآية لا يساعد في الاستدلال على أن المراد منها هو البشارة بأهمية الحفظ وأهمية قيام الإنسان المؤمن بدوره في عملية الحفظ، فهذا له أدلته الأخرى. وإنما الآية نصٌّ في أن الله تعالى قد تعهد بحفظ القرآن، وقدر قدرًا كونيًّا عامًّا باستحالة ضياعه أو تحريفه، حتى لا يضل الناس، ولتظل الرسالة الخاتمة قائمة بدورها في هداية الناس، وإقامة الحجة عليهم. فالآية لم تتعرض لأسباب ذلك الحفظ، والذي منه - بلا شك - توفيق عباده المؤمنين للقيام به.

ومنها: عدم وجود تعارض بين تكليف العباد بالحفظ، وبين تقدير الله لهذا الحفظ، فلا أحد يستطيع أن يقوم بالحفظ إلا بتوفيق الله، كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ يَبْنِي فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [العنكبوت: ٤٩]، ولعل وهم التعارض نتج عن سوء فهم للفارق بين الأمر الشرعي، والأمر الكوني، والعلاقة بينهما.

ومنها: عدم إيضاح المقصود بالتدخل الإلهي المباشر، والعلاقة المباشرة في قولهم: إن الإسلام هو الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين الله وعباده. فما المقصود بالعلاقة المباشرة، والعلاقة الغير مباشرة؟!

فإن كان المقصود الوحي فمسلم، ولكنه لا ينفي أن يكون الله قد كتب القرآن، فليس موضوع المسألة الوحي. أما إن كان يقصد ما سوى الوحي من أقدار يحفظ بها كتابه، فمن الذي قال إن الإسلام هو الدين الذي أنهى تصرف أقدار الله في الخلق. والله الذي يحيى ويميت، ويعز ويذل، ما المانع أن يحفظ ويهلك، ويعطي ويمنع؟!

الشبهة الثانية: يمتنع كتابة كلام الله الأزلي على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «ماذا عن «اللوحة المحفوظ» الذي ذهبت بعض التصورات إلى أن القرآن مدوّن فيه، هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلي أم محدث مخلوق؟ ولا بد أن يكون محدثاً مخلوقاً مثل العرش والكرسي، وإلا دخلنا في تصور «تعدد» القدماء الذي لا يقبله أي مفكر في التراث الديني الإسلامي. إذا كان «اللوحة المحفوظ» مخلوقاً محدثاً فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً أزلياً، ألا يدخلنا ذلك في سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل «المحتوى» قديماً، بينما نعلم أن اللوح الذي يتضمن هذا «المحتوى» محدث مخلوق؟ كيف أمكن تسجيل «القديم الأزلي» - الذي هو القرآن كلام الله القديم الأزلي - على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها؟!»^(١).

الجواب:

قبل تبديد هذا الوهم - وهم التعارض - ينبغي التأكيد على اعتقاد السلف، وأتباعهم أئمة المسلمين بأن القرآن غير أزلي، وأن نصر أبو زيد ما كان يحتاج كلّ هذا التعسف والتكلف في نفي أزلية القرآن لو كان يحسن فهم كلام السلف. وإزالة هذا الوهم تبدأ من تصوّر مراتب الوجود، فالأشياء لها وجود في أنفسها وهو الوجود العيني، ولها وجود في الذهن وهو الوجود العلمي، ولها وجود في اللفظ المطابق للعلم وهو الوجود اللفظي، ولها وجود في الخط وهو الوجود الرسمي نسبة للرسم^(٢).

(١) المصدر السابق ص ٧٢.

(٢) «مجموع الفتاوى» (١٢/٢٨٩، ٣٨٥).

ويترتب على ذلك أمور:

أولاً: القرآن الكريم كلام، وعليه فثبوت القرآن في اللوح المحفوظ، وفي المصاحف كثبوت الكلام في الكتاب (ثبوت خطي). وقول القائل هذا نفس كلام الله يعني أنه كلامه لا كلام غيره، وأنه لا زيادة فيه ولا نقصان.

ولا يعتبر أن المكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ هو صوت الله، فإن هذا لا يقوله عاقل، ولا يخطر ببال عاقل ابتداء، ولكن اتباع الظن، وما تهوى الأنفس يلجئ أصحابه إلى القرمطة في السمعيات، والسفسطة في العقلیات. ولو ترك الناس على فطرتهم لكانت صحيحة سليمة^(١). فالكلام حرفٌ وصوت، والكتابة رسمٌ وخط، فكيف يكون الكلام خطأً؟!

ثانياً: الممتنع هو قيام الأزلي داخل عين مخلوقة، والعكس أيضاً ممتنع، فالأزلي لا تقوم به المخلوقات، ولا نقول لا تقوم به المحدثات فليس كل محدث مخلوقاً. وإنما يكون هذا في الوجود العيني. ولا يقول عاقل أن هذا يمتد ليشمل سائر مراتب الوجود، فالعلم بالأزلي يكون بالأذهان، وإلا فما معنى العلم بالله؟! وكذا الكلام عن الأزلي يكون في اللسان، فإذا ذكر مسلمٌ الله فهل يقول عاقل أن ذات الله على لسانه؟! وإنما ذكر الله هو الذي وجد على لسانه.

وكذا الكتابة سواء كانت إخباراً عن الله أو إثباتاً لكلامه، فالله معلوم بالأذهان، مذكورٌ بالألسن، مكتوبٌ في المصاحف، أي ذكره والخبر عنه^(٢).

فمطابقة ما كتب في اللوح المحفوظ وفي المصاحف لكلام الله الذي تكلم به هو معنى وجود القرآن في اللوح المحفوظ، ولا فرق عند العرب بين أن يقال: إنه مكتوب فيها، أو يقال: إنه فيها^(٣)، قال تعالى: ﴿وَالطُّورِ ۝١ وَكَتَبَ مَسْطُورٍ ۝٢ فِي رَقٍّ مَّنْشُورٍ﴾ [الطور: ١-٣].

(١) المصدر السابق (١٢/ ٢٨٧).

(٢) المصدر السابق (١٢/ ٣٨٤).

(٣) المصدر السابق (١٢/ ٣٨٦).

ثالثاً: هذا التعارض الوهمي لم ينشأ من الخلط بين مراتب الوجود فحسب، بل أيضاً من الخلط بين قول المعتزلة بخلق القرآن، وبين القول الذي يعارضه، وهو أزلية القرآن. وبيان ذلك: أن الذي يقول بأزلية القرآن لأن الكلام صفة ذات قائمة بالله تعالى، لا تعارض عنده بين اعتبار الكلام هو المعنى القائم بالنفس، وبين كتابته في اللوح المحفوظ؛ لأنه يعتبر الصوت والخط عبارة عن هذا المعنى. فهو يجعل الكلام هو المعنى، أمّا الألفاظ مسموعة كانت أم مقروءة فهي عنده عبارة عن هذا المعنى.

أمّا الذي يقول بأن القرآن مخلوق، فهو يتوهم أنه حل في عين مخلوقة، وبذلك فهو لا يتصور أن يكون أزلياً، إذ كيف يكون أزلياً ويحل في مخلوق، ولو كان هذا المخلوق هو اللوح المحفوظ، وعليه فيكون هذا التعارض عند من يقول بخلق القرآن لا عند من يقول بأزليته.

المبحث الثالث

الرد على الادعاء بأن القرآن منتج ثقافي

يشتمل على:

الشبهة الأولى: النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها.

الشبهة الثانية: ألوهية مصدر القرآن لا تنفي انتماءه لثقافة البشر.

الشبهة الثالثة: القرآن منتج ثقافي تشكل في ثقافة بعينها.

الشبهة الأولى: النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «لكن النصوص - مهما تعددت أنماطها وتنوعت - تستمد مرجعيتها من «اللغة» ومن قوانينها. وبما أن اللغة تمثل «الدال» في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من «الثقافة» التي تنتمي إليها.

هذا جانب من القضية، أما جانبها الآخر فإن النصوص قادرة على استثمار قوانين الدلالة المشار إليها فيما سبق للتأثير في الدلالة، أي: للتأثير في الثقافة، هذا بالطبع باستثناء النصوص الدعائية الفجة، وتلك الوعظية الإنشائية التي تكرر ما سبق قوله آلاف، بل ملايين المرات، ذلك أنها ليست في الحقيقة «نصوصاً» بل هي «اللغة» في ثباتها وتحجرها ومقاومتها للتطور»^(١).

الجواب:

يمكن تلخيص الردّ على هذه الشبهة في النقاط التالية:

أولاً: يبالغ الكثير من العصرانيين في علاقة اللغة بالفكر والمعرفة، ومن ثم بالثقافة، وهم في ذلك مقلّدون لغلاة الغربيين، الذين لم يُسلّم لأفكارهم أهل الغرب أنفسهم، فبعضهم يربط اللغة بالفكر الإنساني ويقرر أن إمكانية التفكير أولاً وأخيراً تستند إلى

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٨٦.

اللغة، التي تستخدم في إبراز عناصر الفكر، ففرض إنسان دون لغة معناه فرض إنسان دون فكر، بل إن بعضاً آخر تجاوز ذلك فرأى أن اللغة هي التفكير نفسه.

ويقول د/ أحمد محمد المعنوق معلقاً: (إن هذا الرأي بطبيعة الحال مبالغ فيه، إذ على الرغم من التسليم بأنه من الصعب الاحتفاظ بنتاج الفكر واستعادته ونقله للآخرين من دون اللغة؛ فإن ذلك - كما يقول "وايتهيد" - لا يعني أن اللغة هي جوهر الفكر وماهيته، فكثيراً ما تقصر اللغة مهما كانت سعتها وقدرتها عن التعبير عن أفكار الإنسان وخواطر ذهنه وتناج قريحته.

ثم إن اللغة لا توجد ولا تحيا إلا بالفكر، فالإنسان توجد لديه القدرة على التفكير، ويمارس عملية التفكير فعلاً قبل أن تكون لديه القدرة على ممارسة اللغة، وهو كذلك يستطيع أن يطور اللغة ويغير منها: في أنماطها، وفي رموزها، وفي مدلولات ومفاهيم هذه الرموز بما أوتي من قدرات عقلية وملكات خاصة.

أضف إلى ذلك أن صفات لغة من اللغات تظل قائمة ما دام أهلها يحتفظون بعاداتهم نفسها في التفكير، وإلا فهذه الصفات قابلة للفساد والانحلال والضياع، ومن الخطأ أن تعد اللغة كائناً مثالياً وتتبع أغراضها الخاصة بها. إن اللغة لا توجد خارج أولئك الذين يفكرون ويتكلمون.

إذا فاللغة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالتفكير، غير أنها ليست شرطاً ضرورياً لحصوله، وليست هي التفكير نفسه، وإنما هي آله وأداته، أو المساعد الآلي له، كما يعبر العالم المنطقي "وليم جفونز". ولا يتوقف إدراك الفرد للعالم أو تفكيره فيما حوله كلياً على استخدام اللغة كما يزعم البعض، وإنما يمكن أن يعينه هذا الاستخدام على إدراك العالم، وينمي قدرته على التفكير فيما حوله على نحو أكثر جدية وفاعلية^(١).

وقد وضع اللغويون العرب اللغة في مكانتها دون إفراط أو تفريط حين عبروا عنها بما عبر به القرآن، ذلك التعبير الذي ينبئ عن وظيفتها الأساسية، التي من أجلها أصبحت اللغة ضرورة اجتماعية، ذلك التعبير هو البيان. (يقول علماء اللغة ورجال البلاغة والبيان العرب: إن العقل رائد الروح، والعلم رائد العقل، والبيان ترجمان العلم)^(١).

ثانياً: اللغة لا تكون فاعلاً عاقلاً أبداً حتى توصف بأنها دال. إن هذا الوصف يوحى بأن اللغة أصبحت كائناً مثالياً مستقلاً عن البشر، وهذا ما يفرضه العقل والحس. إن اللغة أداة يستعملها المتكلم لترشد المخاطب إلى مراد المتكلم، وعلى هذا تكون اللغة دليلاً يستعملها الدال، الذي هو المتكلم، لتدل المخاطب على المدلول، الذي هو مراد المتكلم.

ومما يؤكد هذا المعنى أن العرب كانوا يستعملون لفظ (الدليل) استعمالاً مجازياً حين يطلقونها على الدال الذي يهدهم في دروب الصحراء، باعتباره فاعلاً للدليل، وما كانوا يستعملون لفظ (الدال) في (الدليل) استعمالاً مجازياً فضلاً أن يكون حقيقياً. وإنما استعمله المتأخرون استعمالاً مجازياً، أي كمجاز مرسل علاقته المسببية، فأطلقوا لفظ (الدال) وأرادوا (الدليل) باعتباره المسبب الذي أقامه الدال للوصول للمطلوب.

ثالثاً: إن اعتبار اللغة دالاً والثقافة مدلول يوقع العصرانيين فيما ينكرونه؛ إذ إن لازم إهمال المتكلم - الدال الحقيقي - واعتبار اللغة دالاً يقتضي القول بذاتية العلاقة بين الدليل والمدلول، وهو القول المرفوض عندهم قطعاً؛ لأن رفض ذلك القول يقوم - عندهم - على مسألة نشأة اللغة؛ حيث يتبنون القول بالاصطلاح الاجتماعي في مقابل القائلين بالتوقيف والعجيب أنهم يقولون بالاصطلاح الاجتماعي في المواضع اللغوية، ومع ذلك يصرون على استخدام لفظ «الدال» في التعبير عن «الدليل»، فماذا ستكون صفة البشر الذين تواضعوا على تلك اللغة؟ وما الاسم الذي سيطلقونه عليهم؟ أليسوا هم الأحق باسم الفاعل «الدال»؟!

ولا تتوقف عجائبهم عندَ مَا يقولون، بل تمتد لتشمل ما يقوله الآخرون، فهذا هو الدكتور نصر أبو زيد ينسب القول بالتوحيد بين الاسم والمسمى إلى أهل الحديث النقليين، ثم يقول معقبًا: «ولاشك أن هؤلاء هم من يهاجمهم الطبري في مفتتح تفسيره للقرآن في سياق تفسيره للبسملة بشكل خاص»، ونسي الدكتور -أو تناسى- أن الطبري من أهل الحديث، وأن تفسيره هو عمدة النقليين؛ حيث يصنف كأكبر مثال على التفسير بالمأثور.

والدكتور نصر أبو زيد بهذا الكلام يهدم -كعاداته- ما يقول بما يقول، وكأنه يوفر الجهد على القارئ اللبيب في الاستدلال على بطلان كلامه وفساد أفكاره.

الشبهة الثانية: ألوهية مصدر القرآن لا تنفي انتماءه لثقافة البشر

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إنَّ ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر»^(١).

ويقول: «وفي منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة «النصوص»، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصًّا دالًّا فهو كذلك.

وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى فتتغير ما سبق لها، أن تقبلته أو تتقبل ما سبق لها أن نفتته من النصوص.

وإذا طبقنا المعيار على القرآن بصفة خاصة فنحن إزاء نصٍّ لم يكمل يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها»^(٢).

الجواب:

يعتمد العصرانيون إلى تهميش أثر المتكلم، والتركيز على أثر الواقع الذي أنزل فيه القرآن، وثقافة المخاطبين به، وهم بذلك - كما صرّحوا - يؤسسون حضارة الإنسان -

(١) «مفهوم النص» ص ٢٧.

(٢) المصدر السابق ص ٨٢.

بزعمهم - حين يرفضون أن يتجه الوحي نحو الله؛ لأن في ذلك إهدارٌ للإنسان لحساب الله، فتجدهم ينادون بضرورة الفهم الصحيح للوحي بأنه يتجه نحو الإنسان، وأنه تأنسن بمجرد نزوله لعالم البشر. ولتخدير الإسلاميين يحاول العصرانيون أن ينفوا عن أنفسهم تهمة التنكر لله، فيؤكّدون على ألوهية مصدر الوحي، ولكنهم لا يعتبرون هذا تناقضاً مع فكرتهم.

والحق أنهم باعتبار انتسابهم إلى الإسلام متناقضون أشد ما يكون التناقض، بخلاف أساتذتهم في الغرب؛ لأن المحققين من الغربيين في نقدهم للكتاب المقدس يعلنون بصراحة أنه ليس هو كلام الله، وإنما هو من وضع البشر، كتبته أيديهم، بغض النظر عن صدق ما كتبوا أو كذبه.

وإن كانوا بنقدتهم هذا لم يكونوا يهدمون الباطل ليقيموا صرح الحق، وإنما كانوا - على المدى الطويل - يهدمون الدين بمعنى الدينونة لله، ولذلك استقرت النهضة على نبذ الدين - بعد قبول مشروط له في بدايتها - وأسست حضارة الإنسان على أنقاض حضارة الله - بزعمهم - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

وهم في كفرهم هذا لا تناقض بين ما يعلنونه بألسنتهم، وبين ما يتمثلوه بأفعالهم، أما أولئك العصرانيون الذين يعملون - شعروا أم لم يشعروا - على هدم الدين من داخله، فإنهم يقرون بأن القرآن كلام الله، ويعلنون انتسابهم للإسلام، ولكنهم ينقضون هذا الإقرار، ويتحللون من هذا الانتساب بالقول قبل الفعل، فكلامهم يحمل افتراض - كما افترض أساتذتهم من الكفار - التعارض بين الله والإنسان، ويحاولون الإغلاء من شأن الإنسان، ولكن على حساب دين الله. وما درى هؤلاء - وأولئك - أن الإسلام لله فيه عز الإنسان، وأن العبودية لله تعني التحرر من كل ما سواه، وأن الكرامة الحقيقية للإنسان في طاعة الله. ولم لا؟! والله ﷻ هو الذي خلق الإنسان، وأعلى من شأنه قبل أن يخلقه، وعند خلقه، وبعد خلقه.

أولاً: أعلى من شأنه قبل أن يخلقه بأن هياً له الكون وأعده لمجيئه، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] وقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]. وهذا ما توصل إليه العلم الحديث في القرن العشرين، ذلك العلم الذي لا يعرف العلمانيون عن حقيقته شيئاً^(١)، ذلك العلم الذي كفر بالعلم المادي القديم الذي آمن به علماء عصر النهضة وأتباعهم من العصرانيين والعلمانيين^(٢).

جاء في كتاب «العلم في منظوره الجديد»: «يبدو إذاً أن المادة ليست أزلية بالرغم من كل شيء. وكما يعلن عالم الفيزياء الفلكية «جوزف سلك» فإن «بداية الزمن أمر لا مناص منه».. فهل من مكان لإله في كون كهذا؟ الفيزيائي «ادموند ويتيكر» يعتقد ذلك، فهو يقول: ليس هناك ما يدعو إلى أن نفترض أن المادة والطاقة كانتا موجودتين قبل الانفجار العظيم، وأنه حدث بينهما تفاعل فجائي، فما الذي يميز تلك اللحظة عن غيرها من اللحظات في الأزلية؟ والأبسط أن نفترض خلقاً من العدم، أي إبداع الإرادة الإلهية للكون من العدم.

وينتهي الفيزيائي «ادوارد ميلن»، بعد تفكره في الكون المتمدّد، إلى هذه النتيجة: أما العلة الأولى للكون في سباق التمدد فأمر إضافتها متروك للقارئ، ولكن الصورة التي لدينا لا تكتمل من غير الله.

(١) عجباً لمن ينتسب إلى العلم ولا يعرف من الذي قام به في العصر الحديث، فكم من هؤلاء العلمانيين قد درس - كما درست - النظرية النسبية وميكانيكا الكم؟! وكم منهم سمع عن شروندنجر، ورذرفورد، وبور، وهايزنبرج!؟

(٢) أعلن الفيزيائي (فيرنر هايزنبرج) أن: الفيزياء الذرية المعاصرة قد نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر. «العلم في منظوره الجديد» ص ١٦.

أمّا النظرة العلمية الجديدة فترى أن الكون بمجموعه - بما في ذلك المادة والطاقة والمكان والزمان - حدث وقع في وقت واحد وكانت له بداية محددة. ولكن لا بد من أن شيئاً ما كان موجوداً على الدوام؛ لأنه إذا لم يوجد أي شيء من قبل على الإطلاق فلا شيء يمكن أن يوجد الآن؛ فالعدم لا ينتج عنه إلا العدم، والكون المادي لا يمكن أن يكون ذلك الشيء الذي كان موجوداً على الدوام؛ لأنه كان للمادة بداية، وتاريخ هذه البداية يرجع إلى ما قبل ١٢ إلى ٢٠ مليار سنة. ومعنى ذلك أن أي شيء وجد دائماً هو شيء غير مادي.. وهذا يشير إلى وجود كائن عاقل وأزلي خلق كل الأشياء، وهذا الكائن هو الذي نعنيه بعبارة «الله»^(١).

فإذا كانت هذه هي العلاقة بين الله والكون، فما العلاقة بين الكون والإنسان؟

يجيب العلم في منظوره الجديد: «والحياة، أيّاً كان تصورنا لها، تتطلب عناصر ثقيلة، وعملية إنتاج عناصر ثقيلة من الهيدروجين الأصلي تتطلب احتراقاً نووياً حرارياً، وهذا أمر يتطلب بدوره - طبقاً في باطن النجم يستغرق مدة تساوي عدة مرات حاصل ضرب الرقم ١٠ في نفسه ٩ مرات من السنين. ولكن لكي يمر على الكون مثل هذه المدة من الزمن فلا بد من أن يكون له - وفقاً للنسبية العامة - امتدادٌ في المكان يقرب ممّا يقطعه الضوء في حاصل ضرب الرقم ١٠ في نفسه ٩ مرات من السنين. فلماذا يكون العالم إذاً بهذه الضخامة؟ لأننا موجودون فيه!

ومع أن الإنسان ليس مادياً في مركز الكون، فهو على ما يظهر في مركز الغاية من خلقه.. والكون الذي يستهدف ظهور الإنسان يستلزم - بداهة - وجود عقل يوجهه؛ لأن المادة لا تستطيع من تلقاء نفسها أن تهدف إلى أي شيء، ومن هنا فالنظرة الجديدة تقود مرة أخرى إلى الاعتقاد بوجود عقل يوجه الكون بأكمله، وجميع نوايس الطبيعة، وجميع خواص المادة؛ إلى غاية، ونحن نطلق على هذا العقل اسم «الله»^(٢).

(١) المصدر السابق ص ٦٤، ٦٥.

(٢) المصدر السابق ص ٦٦-٦٩.

ثانيًا: والله كما أعلى شأن الإنسان قبل أن يخلقه بأن هيا له الكون، كذلك أعلى شأنه عند خلقه، فخلقه سبحانه بيده، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ ۖ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ، سَاجِدِينَ ۖ﴾ [ص: ٧١-٧٢].

ثالثًا: وكما أعلى الله من شأن الإنسان قبل خلقه، وعند خلقه، كذلك أعلى الله من شأن الإنسان بعد خلقه، وإلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۖ﴾ [الإسراء: ٧٠]، والفضل العظيم أن شرع له دين الإسلام وارتضاه له دينًا، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُّورٌ رَّحِيمٌ ۖ﴾ [المائدة: ٣]. فالإسلام هو المنهج الوحيد القادر على بناء حضارة حقيقية للإنسان؛ لأنه منهج الله خالق الكون والإنسان، لا تلك الحضارة الزائفة التي أهدرت كرامة الإنسان لحساب فئة من البشر، تسلطت على الرقاب، وتاجرت بالأعراض، وولغت في الدماء بغير حق، وصادرت على العقول.

الشبهة الثالثة: القرآن منتج ثقافي تشكّل في ثقافة بعينها

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن النص في حقيقته وجوهره (منتج ثقافي). والمقصود بذلك أنه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا»^(١).

«إن اللغة- فيما ذهب دي سوسير- كذلك تقاوم التغيير، وتسعى للشبات هي ظاهرة اجتماعية جماعية، لكن الكلام- الذي هو الاستخدام الفردي للغة- هو الذي يحدد اللغة ويطورها؛ وهكذا أدرك «دي سوسير» من خلال تفرقة المعروفة بين «اللغة» و«الكلام»- أو بين الاجتماعي والفردي في اللغة- بعض عناصر الصراع الأيديولوجي في الحياة الاجتماعية على أرض اللغة، فهناك نصوص تنطقها «اللغة»، وتلك هي التي تسمّى نصوصًا على سبيل المجاز والتساهل، وهناك نصوص لديها «كلام» تريد أن تنطقه من خلال «اللغة».

وإذا كان الحديث عن النص القرآني كلام الله فهو بامتياز نصٌ يمتلك «كلامًا» وليس نصًا تنطقه «اللغة»، وإن كان يستمد مقدرته القولية أساسًا من «اللغة»، ومرة أخرى المقصود بمقدرته «القولية» مقدرته من حيث هو نصٌ موجّه للناس في سياق ثقافة بعينها، وليس المقصود مقدرته من حيث طبيعة المتكلم به الله ﷻ، وهذا شيء لازم حتى لا يزايد علينا المزايدون الذين تنطق اللغة من خلاهم ولا يمتلكون كلامًا يقولونه من خلال «اللغة»^(٢).

(١) «مفهوم النص» ص ٢٧.

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٨٦.

ويقول: «النص القرآني يستمد مرجعيته من «اللغة»، لكنه «كلام» في اللغة قادر على تغييرها، وإذا انتقلنا إلى «الثقافة» - مدلول اللغة - قلنا إن هذا النص «منتج ثقافي» لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك، لذلك فهو «منتج» يتشكل لكنه في الوقت نفسه - من خلال استثمار قوانين الدلالة - يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضًا. هذا بالضبط ما قلته في كتاب «مفهوم النص»، وقلت مثله بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث، وهذا هو مفهوم «التاريخية» في مجال النصوص عمومًا، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص»^(١).

الجواب:

تتهاولى هذه الشبهة تحت قذائف الحق الآتية:

أولاً: إن القول بأن القرآن «منتج ثقافي» هو الوجه الآخر للقول ببشرية القرآن، أو أنسنة القرآن، فهما وجهان لعملة واحدة، وكلُّ وجهٍ يؤدي للآخر، فقولهم إن القرآن منتج ثقافي يعني عندهم أنه تشكل في واقع جماعة من البشر، في مرحلة تاريخية معينة، وثقافة خاصة بتلك الجماعة في هذا المكان والزمان. والقرآن «تأنسن» منذ أن نزل بلغة البشر، تلك اللغة التي تنتمي إلى الثقافة باعتبار أن اللغة هي الدال والثقافة هي المدلول، فإذا نزل القرآن بلغة العرب فهذا يعبر بالمقام الأول عن ثقافة المتخاطبين بتلك اللغة. وقد تأخذ بعض القراء الدهشة إذا ما علموا أن فكرة بشرية القرآن وعلاقته بالثقافة التي نزل فيها ليست من ابتكار أو ابتداع أولئك المعاصرين، وإنما هي - وغيرها - نتاج شيطاني برز على ألسنة المستشرقين وأعداء الإسلام، وتلقفته أقوام من جلدتنا يتكلمون بالسنن ويتزيئون بزينا، قد مالت أفئدتهم كما مالت عقولهم لأسانذتهم المستشرقين، الكافرين بالله ورسوله ﷺ، فنقلوا تلك الفكرة بعد إعادة صياغتها لتناسب البيئة التي ستلقي فيها، والتي تدين بدين الإسلام.

يقول الدكتور محمد البهي في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي"^(١)، والذي صدرت طبعته الأولى سنة ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، أي قبل أن يهذي معاصرونًا بافتراءاتهم: «تعرض فكرة «بشرية القرآن» في إحدى صورتين:

الصورة الأولى: أن القرآن «انطباع» في نفس محمد ﷺ نشأ عن تأثيره ببيئته التي عاش فيها، بمكانها وزمانها، ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية.

والصورة الثانية: أنه "تعبير" عن الحياة التي عاش فيها محمد ﷺ بما فيها المكان والزمان، وجوانب الحياة الاقتصادية والسياسية والدينية والاجتماعية.

وإحدى الصورتين ملازمة للأخرى، فإذا كان القرآن انطباعًا منبثقًا من البيئة فهو يعبر عن ذات هذه البيئة، وبالعكس إذا كان تعبيرًا عن البيئة فقد انطبع أولاً بلا شك في نفس قائله قبل أن يعبر به وقبل أن يقوله!!

ويتوقف اختيار إحدى هاتين الصورتين على الأخرى لدى الكاتب الذي يرى "بشرية القرآن" على أحوال البيئة التي يعلن فيها الكاتب الرأي.

فإذا كانت بيئة أجنبية غير مسلمة: أمكن مواجهتها بالصورة الأولى وهي أن القرآن انطباع نفسي!! أما إذا كانت بيئة إسلامية: فيقتضي هذا الأمر أن يتبع فيها أسلوب اللّف والمداورة، والصورة الثانية هي الأليق بهذا الأسلوب، وهي أن القرآن يعبر عن الحياة الجاهلية- أي حياة ما قبل الإسلام- أصدق تعبير!!

الصورة الأولى:

ولا أريد هنا أن أنقل عن أي مستشرق عبري عن «بشرية القرآن»، بل سأؤخر واحدًا يعد مثلاً للاتزان بينهم، وهو المستشرق الانجليزي «جب»، أستاذ الدراسات العربية

بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية. وسنرى من النصوص التي نقلها عنه من كتابه «المذهب المحمدي» أنه أثر الصورة الأولى بأسلوب يبدو فيه تجنب للألفاظ النابية فيما يحكيه عن الرسول، وتجنب الصراحة المكشوفة فيما يريد أن يودعه في نفس القارئ.. وملخص ما يقوله «جب» حتى الآن هو:

- أن «مكة» كانت فيها حضارة وزعامة، ولم تكن أرضاً جرداء، ولم يكن سكانها حفاة غلاظاً، بل كانت لديهم فطنة وملكة في السياسة، ومعارف واسعة بالناس والمدن على السواء.

- وأن حياة «محمد» كانت حياة مكية خالصة، بما فيها نشأته ودعوته وصراعه، فهي حياة محدودة بظروف الزمان والمكان!

- وأن «القرآن» ليس جديداً كله على العرب «المكيين»، وأن ما فيه من مسيحية لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية، وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدى اليهودية المعروفة في «المدينة».

- و«القرآن» كما يريد «جب» أن يقول إذاً هو من عمل «إنسان»: إنسان معين هو «محمد»، عاش في حياة خاصة وهي حياة «المكيين»، وتبلورت حياته الخاصة هذه فيما قاله فيه!!

الصورة الثانية:

أما الصورة الثانية للرأي القائل ب«بشرية القرآن»، وهي أنه تعبير عن الحياة التي وجد فيها «الرسول»، وهي حياة ما قبل الإسلام، فيحكيها كتاب «الشعر الجاهلي». ولعل إهداء الكتاب وقت نشره إلى صاحب السلطة الحكومية في ذلك الوقت يشعر بأن الفكرة التي تروى فيه ليس لها مكان في الجو الإسلامي الخالص، ولذا تحتاج لشيء من حماية السلطة السياسية!

يقول المؤلف في إهداء الكتاب: إلى صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا:

سيدي صاحب الدولة:

كنت قبل اليوم أكتب في السياسة، وكنت أجد ذكرك والإشادة بفضلك راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء.

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجامعة، وإذا أنا أراك في مجلسها كما كنت أراك من قبل: قوي الروح، ذكي القلب، بعيد النظر، موفقاً في تأييد المصالح العلمية توفيقك في تأييد المصالح العملية السياسية..

فهل تأذن لي في أن أقدم هذا الكتاب، مع التحية الخالصة والإجلال العظيم!

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦ طه حسين

قدم المؤلف كتابه «الشعر الجاهلي» إلى «صاحب الدولة»، رجل الحكم والنفوذ إذ ذاك، على عادة المؤلفين في عهد الركود الفكري في تاريخ التأليف الإسلامي، قصداً إلى الترويح والحماية! والنفس التي تحب الحق في واقع الأمر، تقدم البحث إلى راغبي المعرفة وطلاب العلم، لا إلى رجل السياسة وقت توليه السلطة! وشتان بين الحق والسياسة، الحق يكشف عن الخداع، والسياسة تصطنع الخداع!

فكرة كتاب «الشعر الجاهلي»:

يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة هي: أن الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب قبل ظهور الإسلام، أي لا يمثل الحياة التي عاش فيها الرسول قبل الرسالة، فهو في مجلته يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة وخشونة، وبعيدة عن التمرس السياسي والنهضة الاقتصادية، والحياة الدينية الواضحة! مع أن حياة العرب في الجاهلية كانت حياة حضارية، والعرب كما يقول المؤلف (ص ٢٢-٢٣): «لم يكونوا على غير دين، ولم يكونوا

جهّالاً ولا غلاظاً، ولم يكونوا في عزلة سياسية واقتصادية بالقياس إلى الأمم السابقة الأخرى.. كذلك يمثلهم القرآن!».

ومعنى هذا القول، كما يريد المؤلف أن يفهم قارئه، أن القرآن انطباع للحياة القائمة في وقت صاحبه وهو النبي.. وهو يمثل لذلك بيئة خاصة في عقيدتها ولغتها وعاداتها، واتجاهها في الحياة، وهي البيئة العربية في الجزيرة العربية!.. وما في القرآن من عقائد لا يمثل إلا عقائد تلك البيئة، فحديثه عن النصرانية هو حديث عن نصرانية العرب، وحديثه عن مودة النصارى - في مقابل اليهود من المسلمين - في قوله: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ [المائدة: ٨٢]، حديث يرجع إلى أن احتكاك المسلمين بالنصارى كان طفيفاً، على العكس من احتكاكهم باليهود فقد كان قوياً.

هكذا يعلل صاحب كتاب «الشعر الجاهلي» على نحو ما يعبر في قوله (ص ١٨):

«وأما يهودية اليهود فقد ألبت عليه مجاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً، ثم انتهت إلى الحرب والقتال!! وأما نصرانية النصارى فلم تكن معارضتها للإسلام إبان حياة النبي قوية قوة المعارضة الوثنية واليهودية.. لماذا؟ لأن البيئة التي ظهر فيها النبي لم تكن بيئة نصرانية، وإنما كانت وثنية في مكة، ويهودية في المدينة.. ولو ظهر النبي في الحيرة أو في نجران للقي من نصارى هاتين المدينتين ما لقي من مشركي مكة، ويهود المدينة».

الفرق بين الكتابين في عرض فكرة بشرية القرآن:

- أن أحدَ الكتابين في وصفه للقرآن، وفي وصفه لصلة القرآن بالعرب يقول: فيه (أي القرآن) أخذٌ من الوثنية العربية.. وفيه أخذٌ من المسيحية العربية.. وفيه أخذٌ من اليهودية العربية.. وهذا الكتاب هو كتاب «المذهب المحمدي»..

- بينما الكتاب الثاني في تحديد هذه الصلة - وهو كتاب «الشعر الجاهلي» - يذكر فيه أن القرآن: فيه ردُّ على الوثنية العربية.. وفيه ردُّ على المسيحية العربية.. وفيه ردُّ على اليهودية العربية. وطالما حدّد الكتابان القرآن بالبيئة العربية، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقاً أصيلاً بينهما؛ لأن التعبير بأنه «أخذ» من المسيحية واليهودية قصد التمهيد إلى الحكم بأن القرآن لم يكن كله جديداً على العرب، وهذا عين ما قصده التعبير بأنه «رد». وبيئة الكاتبين هي التي أدّت إلى كلٍّ منهما بالاختلاف في التعبير على نحو ما رأينا.

والآن قد عرفنا مدى الصلة الوثيقة بين «التجديد» في فكرة «بشرية القرآن»، وبين مصادر هذه الفكرة في الغرب عند المستشرقين، فإن ذلك يؤكد أن «التجديد» هنا كما أسلفنا عبارة عن أخذ من الغرب في كل شيء، وهو أخذ أعمى، وفي غير احتياط..

وهذه الصلة التي كشفها الدكتور محمد البهي بين حملة لواء «التجديد» المزعوم، وبين أساتذتهم من المستشرقين، من خلال موازنة بين كتاب طه حسين وكتاب المستشرق جب، تكشف لنا عن مصدر تلك الزبالة الفكرية للعصرانيين.

والحقيقة أنهم لم يخفوا هذا المصدر، بل أكدوا على أنهم امتداد لأسلافهم، أمثال طه حسين، وحتى أخذهم عن المستشرقين لم يخفوه، وأنّى لهم هذا وهُم الذين وهبوا تلك الشهادات والألقاب التي يحملونها، كما وهبوا لطه حسين وأمثاله.

ولم يغفل الدكتور محمد البهي عقب عرضه لفكرة بشرية القرآن في الكتابين المذكورين أن يهدم الفكرة من أساسها بآيات من القرآن الكريم، يقول الدكتور البهي:

«أما القرآن الكريم نفسه فنقرأ فيه قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لِنَاسٍ ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (٢) وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٣) ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴿[الجمعة: ٢-٤]. والقرآن في ذلك يعنيه ثلاثة أمور:

- أن الله أرسل رسولا أمياً يتلو آيات الله.
- وأنه أرسله بالتزكية والتعليم والحكمة لقوم أميين، وكانوا قبل نزول القرآن في ضلال مبين.
- وأن رسالة هذا الرسول الأمي ليست مقصورة على هؤلاء القوم الضالين، بل تتجاوزهم إلى آخرين بعدهم، لما يلحقوا بهم.
- وهذا الذي تفيدته الآية الكريمة على هذا النحو يدل على:
- أن العرب خاصة كانوا في ميسس الحاجة إلى الرسالة الإلهية لما كانوا عليه من ضلال مبين.
- وأنهم لم يكونوا أصحاب حضارة ومعرفة بالصورة التي يصورهم بها الكتابان السابقان.
- وأن رسالة الرسول ﷺ ليست رسالة محلية ولا مقيدة بمكان أو زمان أو جيل ﴿وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لِمَا يُلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [الجمعة: ٣].
- والقرآن أيضاً يقول: ﴿وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ [النمل: ٦]، ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبِ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: ٥٠].
- وإذ يقول القرآن هذا وذاك، ويقول كثيراً غيره، يقرر تقريراً واضحاً وحي القرآن، ووصفه الرسول ﷺ كرسول بُعث للناس كافة بهداية واضحة.
- ثانياً: لا معنى لانتفاء النص لثقافة بعينها سوى أن المتكلم - قائل النص - يخضع للافاق الخاصة بقومه، المحدودة بحدود الزمان والمكان، أما تأثر النص بثقافة المخاطب فهو في الحقيقة لعب بالألفاظ؛ لأن النص يتأثر بثقافة المتكلم - قائل هذا

النص - ومن ضمن مكونات تلك الثقافة ما تكون لدى المتكلم من تصور معرفي خاص بالمخاطب، والذي على أساسه توجه إليه الخطاب، وقد يكون المتكلم مصيباً في تصوره أو مخطئاً، ولكن النص بأي حال لا يمكن أن يكون ناتجاً من واقع المخاطب، هذا إذا كان المخاطب ينتمي إلى ثقافة تختلف عن ثقافة المتكلم، أو بعبارة أخرى إذا اختلفت البيئات، أمّا إذا كانت بيئة المتكلم والمخاطب واحدة، والخلفية المعرفية متجانسة، فحينئذ نستطيع أن نقول إن دراسة هذا النص قد تعطينا معرفة نسبية لبعض المكونات الثقافية التي تشكل هذه البيئة، ولكن تظل تلك المعرفة محكومة بأفق المتكلم، وشخصيته الخاصة.

ويظل هذا الفارق بين ثقافة المتكلم كفرد في المجتمع، وبين ثقافة المجتمع بشكل عام، مؤثراً في النص، ولا أحد يستطيع أن يدعي أنه يمكن التعرف على ثقافة المجتمع من خلال دراسة نص واحد أو عدة نصوص، وإنما هذا يتطلب دراسة مجموعة كبيرة من النصوص، ودراسة مكانة قائلها في المجتمع، من أجل تحديد نقاط الاشتراك والاختلاف بينها، ومن ثم يمكن الخروج بصورة واضحة وعملية عن ثقافة ذلك المجتمع.

وسواء اختلف بيئة المتكلم عن بيئة المخاطب أو اتحدتا، فإن النص تابع لقائله ومعبر عنه، نعم قد يراعي النص أحوال المخاطبين - وقد لا يراعيها - ولكن المراعاة شيء والتعبير عنه شيء آخر، فلا أحد يعبر عن وجهة نظره تجاه هذا الغير دون أن يعبر عن نفسه أيضاً عندما يتكلم عن غيره.

إذاً، مستوى معرفة المخاطبين لا يحكم على النص بأي حال من الأحوال، ولا يكون النص تعبيراً عن ثقافتهم أبداً. كل ما هنالك أن النص إذا أراد قائله أن يكون مفهوماً لدى المخاطبين - ولو على سبيل الإجمال - فيجب أن يكون مراعيًا لمستواهم الفكري، لا معبراً عن ثقافتهم بمختلف جوانبها.

ونحن نرى في محيطنا خطابات عدة، منها ما يكون هدفه إرضاء مشاعر المخاطبين، ومنها ما يكون مثيراً لغرائزهم، ومنها ما يكون مرشداً لهم وتوجيهاً لسلوكهم، ومنها ما يكون للعامة ولا يضيف جديداً للخاصة، ومنها ما يكون للخاصة ولا يفهم العامة منه شيئاً، وإن كتب بنفس حروف لغتهم، ولكن بمستوى معرفي لا يصلون إليه، وكلُّ هذا محكوم بعلم المتكلم بالمخاطبين، وقدرته على استعمال قوانين اللغة لتحقيق الهدف من الخطاب، إلا أن أبرز ما ينبغي الإشارة إليه هو أن هذا التعدد في مستويات الكلام لا ينفي وحدة اللغة، أي أن اللغة وإن مثلت إطاراً مشتركاً يربط بين المتكلم والمخاطب، ولكن التعبير من خلالها أو صياغة كلام باستثمار مفرداتها مرهون بالمتكلم وحده؛ لأنه هو الذي يستعمل تلك اللغة كأداة لتوصيل مراده إلى المخاطب، وفصاحة المتكلم تتمثل في الاستخدام الأمثل لمفردات اللغة وقوانينها، لإيصال ما يريده بدقة إلى عقول المخاطبين.

والقرآن كلامٌ الله أنزله على رسوله ﷺ ليعلم العباد عن ربهم، أسمائه وصفاته، وفعله وأمره ونهيه، بل وليعلموا عن أنفسهم وما يصلحهم ما لا يعلمون ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]. فالقرآن أنشأ ثقافة الإسلام - إن جاز التعبير - التي تقوم على أسسٍ غير تلك الأسس التي قامت عليها ثقافة المخاطبين.

والإسلام لا يتغير بتغير البيئات؛ لأنه خاطب ما لم يتغير في الإنسان، وبهذا يكون القرآن قد راعى حال المخاطبين الأول، كما راعى حال المخاطبين المتأخرين عن عهد النبوة، فالكل مخاطب بالقرآن، والذي يحصر القرآن في ثقافة العرب بعينها، فقد وقع بين أمرين لا ثالث لهما: إما أن يقول إن غير العرب غير مخاطبين بالقرآن، وبهذا يكون قد خلع ربة الإسلام من عنقه؛ لأن هذا الكتاب ليس كتابه، أو يقول إن القرآن ما راعى أحوال المخاطبين بعد عهد النبوة، وبهذا يكون قد طعن في القرآن، وفي علم الله تعالى الذي يعلم حال المخاطبين إلى يوم القيامة، وحال هذا الطاعن معروف، ومكانه من الإسلام معلوم، فلا يقول ذلك مسلم إلا بعد أن يكون غير مسلم.

ثالثاً: دليل آخر حاسم يبرز امتلاك المتكلم للنص، ويبطل القول بأن القرآن منتج ثقافي، وأن الواقع هو الذي قام بتشكيله، هذا الدليل هو إعجاز القرآن لفصحاء العرب، وتحديهم أن يأتوا بسورة من مثله، بل واجزم بأنهم عاجزون عن ذلك، مع أن اللغة المستخدمة هي نفس لغتهم بحروفها وكلماتها وأساليبها، وهنا وقفان:

الأولى: أن اللغة أداة اتصال بالمقام الأول، وأن اللغات تتفاضل فيما بينها من جهة أدائها لتلك الوظيفة، وأن الله اختار اللغة العربية لتكون لغة الرسالة الخاتمة، مما يعني أنها بلغت الغاية، واحتلت الصدارة بين لغات الأمم غير العربية، وهذا ما يشهد له التاريخ والواقع ﴿وَكُنِيَ بِاللَّهِ شَهِيداً﴾ [النساء: ٧٩].

والثانية: أنا الله تكلم بتلك اللغة ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾ [النساء: ٨٢]، ورسوله ﷺ تكلم بها، ولكن ليس كما كان يتكلم قومه الذي عاش بينهم، ولكنه أوتي جوامع الكلم. وكل هذا لا يعني تفاضل النصوص بتفاضل قائلها فحسب، بل يعني افتراق الوحي عن كلام البشر شكلاً وموضوعاً.

رابعاً: القول بأن القرآن منتج ثقافي يقتضي فاعلاً منتجاً له، وتحليل العبارة يقتضي ثلاثة احتمالات لذلك الفاعل:

الأول: أن البشر هو الذي أنتجه، وهذا كفر بين لا يجرؤ أحد ممن ينتسب إلى الإسلام على الجهر به؛ لأنه بذلك يكون قد أعلن خروجه عن دين الإسلام، بجحده أن القرآن كلام الله.

الثاني: أن الثقافة التي نزل فيها القرآن هي التي أنتجته، وهذا لا يقوله عاقل؛ لأن السؤال عن الفاعل العاقل الذي تكلم بهذا الكلام، إما أن يكون الله أو يكون غيره؟! فإن قال غيره فقد سبق ذكر حكمه، وإن قال الله فلزم ما يأتي.

الثالث: أن الله هو الذي أنزله على رسوله ﷺ، وهذا ما يعترفون به ولا يستطيعون غيره، وعندئذ يبحث عن المقصود بنسبته إلى الثقافة، وجوابهم أنه تشكل في الواقع الذي

عاشه العرب، ذلك الواقع الذي يحمل كلّ المفاهيم الثقافية للعرب، وهذا يقتضي منّا إسقاط كل ما يتعلق بثقافة مضي عصرها وفني رجالها.

والسؤال: هل يعني هذا إسقاط الدين ونبذه؛ لأنه لا ينتمي إلى عصرنا؟

وجوابهم: لا.. بل يعني انتقاء من الدين ما يناسب ثقافتنا وعصرنا.

وهذا عين ما قام به اليهود من الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر، كما قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥].

خامساً: القول بأن القرآن منتج ثقافي اصطبغ بالثقافة المرتبطة باللغة العربية لا يستقيم، بل يتناقض مع نفسه. ووجه التناقض أن الثقافة مردّها إلى النشاط الإنساني، الذي يختلف بطبيعته من مجتمع لآخر، بخلاف الإسلام، الذي هو دين اتضحت معالمه، وظهرت أحكامه للعالمين، ومرده واحد هو الوحي - قرآن وسنة - فأَي الأمرين أحق بالاختلاف والتعدد.. الثقافة أم الإسلام؟! وأي ثقافة تلك التي انطبعت في القرآن ثقافة قريش أم اليمن أم الطائف أم المدينة؟!!

يقينياً، تعددت الثقافات للناطقين بلسان العرب، وأي ادّعاء بأن القرآن نزل بإحدى تلك الثقافات يعني أن باقي الثقافات ليست ملزمة بكل ما في القرآن - جرياً على زعمهم - وهذا ما أبطله التاريخ، وهكذا يبطل الادّعاء بأن القرآن منتج ثقافي.

سادساً: تقسيم الخطاب القرآني إلى معرفي وأيديولوجي تقسيم ليس عليه دليل، وليس له حدود، والهدف منه يتناقض مع حقيقته. فالهدف من هذا التقسيم إسقاط ما يدخل ضمن المعرفي باعتباره وصفاً لواقع العرب وليس ارتباطاً بواقعنا، مما يعني إسقاط الأحكام الشرعية بحجة أنها أحكام تاريخية.

ووجه التناقض أن الأحكام الشرعية - أي الأوامر والنواهي والتخيير - هي الإطار العقلي لصياغة الأيديولوجية - على حد تعبيرهم - وتلك الأيديولوجية هي الجزء الذي

اعتبروه المميّز للخطاب القرآني، الذي أعاد به تشكيل الثقافة، والذي من أجله قالوا عن القرآن أنه منتج ثقافي، فكيف يمكن إسقاط حكم شرعي، وهو يستحيل عقلياً أن يكون من ذلك المعرفي الذي ادَّعوا وجوده في القرآن.

فعلى مذهبهم يكون إسقاط أو تبديل الأحكام الشرعية هو تبديل في أيديولوجية الإسلام، أو بعبارة أخرى تبديل لدين الله ولكلماته الشرعية.

المبحث الرابع

نقض مفهوم التاريخية

يشتمل على:

الشبهة الأولى: خلق القرآن يعني أن الوحي واقعة تاريخية.

الشبهة الثانية: لا تناقض بين التاريخية وصلاحية القرآن لكل زمان.

الشبهة الثالثة: النصوص الدينية تاريخية تنطلق من التصورات الثقافية للعرب.

الشبهة الرابعة: يجب إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية.

الشبهة الأولى: خلق القرآن يعني أن الوحي واقعة تاريخية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني في التحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني من ثنائية الله والإنسان، أو المطلق والمحدود. الوحي في هذا الفهم تحقيق «لمصالح» الإنسان على الأرض؛ لأنه خطاب للإنسان بلغته.

وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته - التي ربما غابت عن المعتزلة - نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي. وبما هو تاريخي فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه لا يتضمن معنى مفارقاً جوهرياً ثابتاً، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله. على العكس من ذلك يفضي مفهوم قدم "الكلام الإلهي وأزليته" - المفهوم الذي تمسك به محمد عبده ضمناً - إلى تثبيت المعنى الديني بما هو معنى مفارق أزلي قديم قدم الذات الإلهية»^(١).

ويقول المستشار محمد سعيد العشماوي: «كان لنزول القرآن منجماً أي مجزئاً، آية أو أكثر بعد آية أو أكثر، حدثاً إثر حدث، وواقعةً بعد واقعة؛ قصدٌ مهمٌ للغاية. ففضلاً عما في ذلك من مواجهة الوقائع المتغيرة والنازلات المتجددة، فقد كان يعني حركة الوحي في التاريخ، بما يلحُّ على مفاهيم الوقتية والزمنية والتاريخية والمكانية. لكن إسقاط هذه

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٣٣، ٣٢.

المفاهيم كان يتنكّب الفهم السليم عن حركية الألوهية، وهو ما يتأكد من الآية ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩] كما أنه يصبُّ الاعتقاد في قالب جامد، مفاده أن الآيات القرآنية هي كلام الله الأزلي، الأمر الذي تأدّى إلى تشبث المسلمين بمفاهيم وتفسير الآيات، باعتبار أنها خارج مجال الزمان ونطاق المكان، في فضاء سرمدي، بما انتهى لزومًا وضرورة، إلى بعدهم عن الواقع ونأيهم عن التاريخ، وتعلقهم بما هو بعيد عن الواقع (غير واقعي) مقطوع من التاريخ (غير تاريخي)، وقد أثبت العلم والقول أن الأزلية والأبدية، وبالتالي سرمدية الآيات، وهمٌ في وهم، كان نتيجة للجهل وعدم تقدم العلم. ذلك أن الفيزياء الحديثة، ومنها نظرية النسبية التي نشرها أينشتاين عام ١٩١٦، ثم تأكدت بالتجارب المعملية والواقعية، أكدت أن الزمان دائري، يرتبط فيه الأبد بالأزل، وكل لحظة فيه هي الأبد وهي الأزل، بما يعني أن الحاضر يكون أبدًا ويكون أزلاً، وأن الواقع الحالي يدخل في هذا وفي ذاك»^(١).

ويقول: «ونظرًا لفهم أكثر المسلمين الزمان على أنه أزَلْ سقط منه التاريخ فصار إلى ماضي وحاضر ومستقبل، يلتئم مرة أخرى في الأبد، فإن ذلك يؤدي - مع الإيمان بأن القرآن تنزيل من عند الله وأنه كلمة الله - أن تعد آيات القرآن أزلية، موجودة مع الله قبل الخلق، فتتفني منها التاريخية والحركية والزمنية والمكانية، وكان هذا هو جوهر مسألة خلق القرآن التي قال بها المعتزلة واعتنقها الخليفة المأمون وفرضها على المسلمين، وتسببت في محنة استطالت حتى عهد المتوكل، الذي جاء بعد المعتصم ثم الواثق، أي أن المحنة ظلت خلال حكم ثلاثة خلفاء.

تعلّق المسلمين بنصوص أزلية غير تاريخية وغير مكانية وغير حركية، جعلهم ساكنين في سرمدية لا تتحرك، سجناء نسيج من الألفاظ والقواعد التي أخذت منها والمذاهب

(١) «وقتيّة الأحكام في كثير من آيات القرآن» مقال للمستشار محمد سعيد العشراوي في موقع شفاف الشرق الأوسط على الشبكة العنكبوتية بتاريخ ٢ يناير ٢٠٠٥.

التي صدرت عنها، مما عزلهم تمامًا عن التاريخ وقطعهم كلية من الحركة فانحبسوا في خيال لا يريم، غرباء في الأمكنة غرماء في الأزمنة»^(١).

الجواب:

اشتهر عن أهل الأهواء الاستدلال بمقدمات باطلة، ومنهم من تصحح مقدمته ويكون استدلاله باطلاً، كأن لا يوجد تلازم بين المقدمة والنتيجة. ومن نوادر العصرانيين ومآسيهم أنهم جمعوا بين أسباب الضلال، وعزّ عليهم أن يتركوا باباً من أبوابه دون أن يدخلوه، ومثال ذلك استدلالهم على مفهوم التاريخية بخلق القرآن.

فمقدمتهم التي هي خلق القرآن باطلة، وقد تبين بطلانها حتى لم يبق مجال للكلام عليها، واستدلّاهم كذلك باطل؛ إذ لا تلازم بين القول بخلق القرآن وبين مفهوم التاريخية المبتدع، وبيان ذلك من عدة طرق:

أولاً: إن المعتزلة القائلين بخلق القرآن لم يدر بخلدهم مفهوم التاريخية أصلاً، دلّ على ذلك أنه لم يطرح للنقاش، لا على سبيل التأييد، ولا على سبيل المعارضة؛ بل إن العصرانيين ذاتهم اعترفوا بذلك ولم ينكروه، يقول نصر أبو زيد: (وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته - التي ربما غابت عن المعتزلة - نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي)^(٢).

ثانياً: تصور أن القول بنفي خلق القرآن يعني القول بأزليته تصور فاسد، أظهر الجهل بمعتقد المسلمين الحق، الذي ينفي أزلية القرآن كما ينفي خلق القرآن، فالقرآن كلام الله، والكلام من الصفات الذاتية الفعلية.

(١) «آيات القتال تتعلق بظروف وقتية» مقال للمستشار محمد سعيد العشماوي على موقع شفاف الشرق الأوسط على الشبكة العنكبوتية بتاريخ ١٢ يناير ٢٠٠٥.

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٣٢.

ثالثًا: نفي أي وجود للقرآن قبل نزوله - وهو غايتهم - بتبني مقولة خلق القرآن تمهيد غير لازم للقول بتاريخية القرآن؛ فأرزاق العباد، وآجالهم، وأعمالهم مسطرة قبل خلقهم، وهو العليم ﷻ، فلا يمتنع الوجود السابق للقرآن لإحاطة علم الله ﷻ ﴿وَسِعَ رَحْمَتِي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [الأنعام: ٨٠].

أي أن القول بخلق القرآن لا ينفي الوجود السابق للقرآن، وما كانوا يحتاجون للقول بتلك الضلالة كمقدمة لضلالهم، لكنه الخذلان أعادنا الله من الضلال والخذلان.

رابعًا: ومع الفرض الجدلي بأنه لا وجود سابق للقرآن فهذا لا يستلزم القول بتاريخيته؛ لأن ديمومة الأحكام الشرعية إلى يوم القيامة أو عدمها مرتين بإرادة الله ﷻ الشرعية، إن يشأ خصّها بزمان ومكان، وإن شاء أطلقها ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣].

خامسًا: لا يتفق العصرانيون في تلك المقدمة كتمهيد لتأصيل مفهوم التاريخية، بل إن أكثرهم يتجاهلها، بل بعضهم كالدكتور حسن حنفي يؤكد على تجاهل كل ما يتصل بمصدر الوحي، والوقوف فقط على تاريخيته، يقول الدكتور حسن حنفي: «لا يهمننا طريقة الاتصال: الوحي أو من وراء حجاب أو بالرسول، أو بالخيال في النوم أو في اليقظة، المهم الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد»^(١).

ويقول: «لا يوجد «دين في ذاته» بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقًا للحظة تاريخية قادمة؛ لذلك تحاشينا استعمال لفظ «إسلامية» كوصف للحضارة؛ لأنه لفظ ديني والقضية حضارية بالأصالة، تفرض أسلوبها العلمي الذي يمكن التعامل به مع عديد من الباحثين. وفي حالات الاضطراب القصوى فإن أمثال هذه الألفاظ الدينية لا تدل على أي معنى ديني، بل تعني وصفًا حضاريًا صرفًا

(١) «من العقيدة إلى الثورة» (٤/ ٢٣-٢٤).

أي الحضارة التي نشأت حول الإسلام باعتباره مُعطىً تاريخياً وليس باعتباره دينياً، ولا يعني كونه معطىً تاريخياً إنكاراً للوحي، فالإسلام هنا واقعة حضارية حدثت في التاريخ، ويهمننا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من أين أتى، تهمننا حضارته بعد حدوثه بالفعل»^(١).

(١) «التراث والتجديد» ص ٢٤-٢٣.

الشبهة الثانية: لا تناقض بين التاريخية وصلاحية القرآن لكل زمان

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية؛ لأن كل الأفعال الإلهية أفعال «في العالم» المخلوق المحدث، أي: التاريخي، و«القرآن الكريم» كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات لأنه آخرها.

وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضارية - والجاهلة للأسف - على مفهوم «التاريخية»، أصحاب النوايا الحسنة في رفض مسألة «التاريخية» ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ «عموم الدلالة» الأمر الذي يفضي في زعمهم إلى اعتبار «القرآن الكريم» من «الحفريات» التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول.

وهؤلاء يخلطون عن جهل لا شك فيه بين أنماط مختلفة من «الدلالة»، ولا يدركون أن للدلالة اللغوية قوانين تختلف عن قوانين أنماط الدلالات الأخرى. وإذا كنا حتى يوم الناس هذا ما نزال نجد متعة في نصوص أدبية وشعرية تاريخية مضى على عصر إنتاجها أكثر من خمسة عشر قرناً من الزمان، فما ذلك إلا لأن هذه النصوص ما تزال قادرة على التواصل معنا دلاليًا عبر تلك العصور الطويلة.

والأمر كذلك بالنسبة لنصوص إبداعية بشرية، فهل يمكن تصور أن دلالة النصوص الدينية التي نالت ولا تزال من الحفاوة والتعظيم والتوقير بالدراسة والبحث من مختلف جوانبها غير قادرة على مخاطبة الإنسان والتواصل معه دلاليًا؟! ^(١).

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ٧٥.

ويقول خليل عبد الكريم: «هكذا يثبت في أمهات كتب السنة الرفيعة الرتبة أن محمداً ﷺ صاحب الشريعة، تعامل مع الظواهر الطبيعية التي ذكرناها بطريقة تتسق مع المجتمع الذي نشأ فيه والبيئة التي عاش بين جنباتها، مما يؤكد أن معطيات الشريعة الإسلامية حتى في مجال شديد الحساسية (العبادة) هي معطيات تاريخية تأثرت بالبيئة التي ظهرت فيها والمجتمع التي وردت فيه، وأنها اتفقت مع مدارك المخاطبين الذين توجهت إليهم دون تعالٍ أو تجريد.

ولكن لماذا نؤكد هذه الحقيقة التي يتعمى عنها غالبية الباحثين في حقل الإسلاميات في الوقت الراهن؟ نفعل ذلك لبيان خطأ منهجهم وخاصة "النصوصيين" منهم الذين يتجمدون على النصوص ويتعاملون معها بطريقة تجريدية لا زمكانية، تصر على نزعها من ملابس ورودها مما يوقع المسلمين حالياً في حرج وضيق شديدين، فإما أن يتغافلوا أو حتى يتعاموا عنها أو يأولونها تأويلاً منكرًا يرفضه العقل والعلم معاً، أو يلجأوا إلى ما يسمى في كتب الفقه بـ "الحيل الشرعية"، وكل هذا يسيء إلى "النصوص المقدسة" أبلغ إساءة، في حين أن تبني النظرية التاريخية للنصوص يعطيها المرونة اللازمة، وذلك باستعارة القيم والمبادئ التي تنضوي عليها، وأن العبرة في نهاية المطاف بالمعاني لا بالمباني»^(١).

الجواب:

«العقائد والتشريعات خارج خانة الثوابت، فالعقيدة عبارة عن تصورات مرتبهة بمستوى الوعي وتتطور مستوى المعرفة في كل عصر»^(٢)، أما الأحكام والتشريعات فهي جزء من بنية الواقع الاجتماعي، في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها - وتجدد دلالتها من ثم - من واقع ما أضافته، بالحذف أو الزيادة، إلى الواقع

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (١) ص ١٨٨، ١٨٩.

(٢) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٣٤.

الاجتماعي الذي توجَّهت إليه بحركتها الدلالية الأولى. وبتلك القراءة العصرية يمكن إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكامًا تاريخية تصف واقعًا أكثر مما تضع تشريعًا»^(١).

تلك هي غاية مفهوم التاريخية قد صاغها أولئك العصرانيون في كلمات لا مواربة فيها ولا غموض، باستثناء كلمة تتجدد دلالتها؛ فهي محاولة لتمرير تحريف الدلالة وتبديل الشرائع تحت شعار التجديد المفصوح.

وبعد هذه الكلمات لا تجدي أية محاولة لاستغفال القارئ عندما يصرخون ويقولون: «إن الرافضين لمفهوم التاريخية هم أصحاب نوايا حسنة، ولكن لا يفهمون أن هذا المفهوم لا يهدم مبدأ عموم الدلالة، ولا يجعل «القرآن الكريم» من الحفريات التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول. ومن يقول ذلك فإنها يخلط بين أنماط الدلالات المختلفة»^(٢).

والسبب في عدم جدوى هذه المحاولة أن هدم مبدأ عموم الدلالة لا يكون فقط بجعل القرآن من الحفريات، فأكثر الناس قد يسلمون بأن أصحاب مفهوم التاريخية لا يجعلون القرآن الكريم كالحفريات، ولكنهم لا يسلمون بأنهم لا يسقطون أكثر التشريعات - والعقائد - بدعوى تاريخيتها، وهذا كافٍ في هدم مبدأ عموم الدلالة؛ لأن معنى أن الدلالات التاريخية لم تعد تصلح لعصرنا، وأنه لا بد من تجديدها، يعني أن تلك الدلالات ليست عامة، فأين مبدأ عموم الدلالة حينئذ؟!

إذًا، هذا الكلام يحمل بين طياته تناقضين كبيرين:

الأول: في الجمع بين القول بإسقاط الأحكام، وبين القول بعموم دلالتها.

والثاني: تناقض بين القول بعموم الدلالة واستنكار هدمه، وبين القول بنفي عموم الدلالة وشمولها، لا سيما عند الحديث عن فصل الدين عن الدولة.

(١) المصدر السابق ص ١٣٩.

(٢) المصدر السابق ص ٧٥.

فالدكتور نصر أبو زيد دافع هنا عن مبدأ عموم الدلالة، ثم نقضه في موضع آخر. فهل نعتبر الدفاع عن عموم الدلالة تراجعاً عن القول السابق نفسه، وعندئذ يكون الدكتور وقع فيما أخذه على طه حسين ومحمد عبده؟! أم نعتبر أن هذا الدفاع للتقية والخداع وذر الرماد في العيون، جنباً عن المواجهة، وإفلاساً في الأدلة؟!

ثم إن جعل العقائد والتشريعات خارج خانة الثوابت يطرح سؤالاً ملحاً: ما هي الثوابت إذًا؟ فلا يوجد عاقل يستطيع أن يقول إنه لا ثوابت، وإن الدين كله من المتغيرات؛ إذ إن المتغيرات لا تشكل ديناً، ولا بد لكل منهج ونظام حياة - وهو المقصود بالدين - أن تكون له ثوابت وأصول.

فما هي تلك الأصول إذن إذا كانت معرفة ذات الله وأسمائه وصفاته وأفعاله واستحقاقه للعبادة - وهو ما يسمى بالعقيدة - من المتغيرات؟!

وما هي تلك الثوابت إذن إذا كان من المتغيرات، التي تخضع لظروف كل عصر، تحريم الخمر والربا والزنا والخنزير والميتة، وأنصبة الموارث، وأحكام الزواج والطلاق، والقضاء والجنايات، والبيع، وغير ذلك من تشريعات الإسلام المجمع عليها؟!

إن كل عقيدة أو تشريع أجمع عليه الصحابة، وعلماء الأمة من بعدهم، هو من ثوابت هذا الدين، التي لا يجوز لأحد يريد أن يحتفظ بوصف الإسلام أن يشكك فيها؛ لأن الله الحكيم العليم لا يضلّ الصحابة ومن بعدهم، ولا يلبس على الناس دينهم، ولا يترك المسلمين العصور تلو العصور وهم على شيء ليس من دين الله.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أكثر أدلة الشرع من المحكمات التي لا تحتل في الفهم إلا وجهاً واحداً، ولهذا سميت «أم الكتاب»، فلا يجوز العدول عنها إلى غيرها من الأدلة المتشابهة في الفهم، وإلا كان هذا دليلاً على ما في القلوب من زيغ وضلال، كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [آل عمران: ٧].

وبغض النظر عن التناقض في أقوال الدكتور نصر أبو زيد، فإن ثم تناقضاً آخر بين كلامه - ومن اتبعه كخليل عبد الكريم - وكلام غيره من العصرانيين كالـدكتور محمد أركون الذي يرفض فكرة استحضر النصوص القرآنية في الواقع المعاش؛ لأنها نصوص تاريخية ارتبطت بالزمان والمكان التي نزلت فيها، يقول الدكتور محمد أركون: «وأمّا التلاعب الثاني: فيتمثل في التسليم بوجود استمرارية بنيوية وتمثلية معنوية ما بين الزمكان الأولي والأصلي التي لفظت فيه الآيات والأحداث لأول مرة وبين الزمكانات المتغيرة (الظروف المتغيرة) التي يستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصاً. هنا يتم الانتقال من حالة الكلام الحي المتفجر المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تختزل ولا تعاد - أقصد تجربة النبي الذاتية، أو المصاحبة لعمل جماعي محدد (تجربة النبي وأتباعه التاريخية)، إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابياً. ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى وأعمال أخرى وأزمنة أخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة»^(١).

وعلى الجانب الآخر، يقف المهندس محمد شحرور في مواجهة إخوانه العصرانيين القائلين بتاريخية النصوص، فيشن عليهم حرباً لا هوادة فيها، مع أنه يؤمن بالتاريخية، ولكنها يحرصها في تاريخية الدلالة لا النص، يقول المهندس محمد شحرور: «مسألة تاريخية النص في مواضيع مثل ملك اليمين والجزية، وهي مسألة عريضة الجوانب شائكة المداخل والمخارج يطول الحديث فيها حتى يكاد لا ينتهي. فالمشكلة عند القائلين بتاريخية النص مشكلة خطيرة، تمس مصداقية الوحي وحصوله فعلاً من جهة، وتحول التنزيل الحكيم بالمحصلة إلى أثر تراثي يخضع لمتطورات التاريخ ومستجداته إبطالاً وإلغاءً، وتمسح صفة الثبات عن النص القرآني، وتعارض مقولة إن التنزيل الحكيم الموحى كرسالة سماوية صالح فعلاً وحقاً لكل زمان ومكان.

(١) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٨٦.

مشكلة القائلين بتاريخية النص هي أنهم يعتبرون التطبيق التاريخي للنص والفهم النسبي للنص؛ هو النص بذاته. وكأنهم يقولون إن ما نطبقه ونفهمه اليوم من كتاب الله تعالى هو ذات الكتاب، ليصلوا بعدها إلى استحالة صلاحيته - التي نؤمن نحن بها - لكل زمان ومكان.

لقد انطلقوا من هذه الأرضية في النظر إلى مسألة ملك اليمين والجزية، فاعتبروا أن ملك اليمين حسب منظور التطبيق والفهم التاريخي هو الرق، وأن الجزية أتاوة قهرية إذلالية يفرضها الفاتح على المغلوب، ووصلوا إلى أن آيات ملك اليمين أصبحت لاغية بالضرورة بفعل حتمية التطور التاريخي وإلغاء الرق، وإلى أن آيات الجزية أصبحت لاغية بالضرورة بعد أن صرنا مغلوبين.

ولقد كان يمكن لهذا أن يكون صحيحاً لو كان النص القرآني تراثاً، لكنه ليس بتراث، إنه نص ثابت موحى، تعهد تعالى بحفظه، ولو كان الفهم والتطبيق التاريخي والنص شيئاً واحداً، لكنهما عندنا شيئان مختلفان^(١).

ويقول: «إن أسباب النزول إن صحت تبين تاريخية الفهم والتفاعل الإنساني مع آيات التنزيل في زمن التنزيل، أما نحن فلا تعيننا هذه الأسباب في شيء؛ لأن النص القرآني كينونة في ذاته، مغلق ذاتياً، ومكتف ذاتياً؛ ولأن فهم هذا النص هو التاريخي، أما النص ذاته فلا»^(٢).

(١) من أرشيف الأسئلة والأجوبة على موقع الدكتور شحرور.

(٢) () «نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي» ص ٩٤.

الشبهة الثالثة: النصوص الدينية تاريخية تنطلق من التصورات الثقافية للعرب

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محددة هي فترة تشكلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية، بمعنى أن دلالتها لا تنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعد جزءاً منه.

من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل، وتدخل في مرجعية التفسير والتأويل تلك كل علوم القرآن، وهي علوم نقلية تتضمن كثيراً من الحقائق المرتبطة بالنصوص، بعد إخضاعها لأدوات الفحص والتوثيق النقدية. ومن أهم تلك العلوم اتصالاً بمفهوم تاريخية النصوص: علوم «المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ».

وليس معنى القول بتاريخية الدلالة تثبيت المعنى الديني عند مرحلة تشكل النصوص، وذلك أن اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنة ثابتة بل تتحرك وتتطور مع الثقافة والواقع. إذا كانت النصوص - كما سبقت الإشارة - تساهم في تطوير اللغة والثقافة، من جانب أنها تمثل «الكلام» في النموذج السوسيري، فإن تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز، وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض أمثلة من النص الديني الأساس وهو القرآن:

تتحدث كثير من آيات القرآن عن الله بوصفه ملِكًا (بكسر اللام) له عرش وكرسي وجنود، وتتحدث عن القلم واللوح. وفي كثير من المرويّات التي تنسب إلى النص الديني الثاني- الحديث النبوي- تفاصيل دقيقة عن القلم واللوح والكرسي والعرش، وكلها تساهم- إذا فُهمت فهماً حرفياً- في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي المشاهد المحسوس، وهو ما يُطلق عليه في الخطاب الديني اسم: «عالم الملكوت والجبروت». 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 يصّر الخطاب الديني في بعض اتجاهاته على تثبيت المعنى الديني عند العصر الأول، رغم تجاوز الواقع والثقافة في حركتها لتلك التصورات ذات الطابع الأسطوري. إن صورة الملك والمملكة بكل ما ساندتها من صور جزئية تعكس دلاليّاً واقعاً مثاليّاً تاريخيّاً محدداً، كما تعكس تصورات ثقافية تاريخية، والتمسك بالدلالة الحرفية للصورة- التي تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع- يعد بمثابة نفي للتطور وتثبيت صورة الواقع الذي تجاوزه التاريخ. وعلى النقيض من الموقف التثبتي يكون التأويل المجازي نفيّاً للصورة الأسطورية، وتأسيساً لمفاهيم عقلية تحقيقاً لواقع إنساني أفضل^(١).

ويقول الدكتور محمد أركون: «إذا كانت الإمكانيات الحالية للبحث التاريخي تتيح لنا أن نعيد القرآن بشكل علمي لا يدحض إلى قاعدته البيئية والعرقية- اللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي- وأن عليه بالتالي أن يغيّر مكانته المعرفية، فإن ورشة جديدة من العمل تنفتح أمامنا»^(٢). ويقول: «إن القراءة التاريخية المحضنة للقرآن تعيد لنا الظروف الواقعية لمعاصري

(١) «نقد الخطاب الديني» ص ٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ٥٦، ٤٧.

النبي الذين قاموا برود فعلهم على الآيات المتتالية، ولكن ضمن تسلسل زمني ليس من السهل التوصل إليه أو التأكد منه»^(١).

ويقول: «إذا ما قبلنا بهذه القراءة التاريخية المحضة لسورة الحجرات، فإنه يمكننا أن نترجم كلمة «إيمان» العربية: بفعل الإخلاص والوفاء، أي الإخلاص (actede fidelite) لعهد أو اتفاق يربط بين جهتين أو طرفين. ويمكننا أن نترجم كلمة إسلام بفعل الطاعة، أو بتقديم الطاعة لفئة اجتماعية - سياسية أو دينية كانت في طور التأسيس أو التماسس (أي التحول إلى مؤسسة). وأما الصيغة الفعلية «آمن» فتعني ضمان الأمان للطرف الآخر: أي عدم الإخلال بالعهد الذي أخذناه من قبل. مصطلح «التوكل» أي: تسليم النفس كلياً لله. وهذا التسليم علامة على الثقة بكائن ليس فقط ذي مصداقية، وإنما هو جدير بكل آيات العباداة والشكر والطاعة. ولكن ينبغي ألا ننسى أن الإخلاص المحدد على هذا النحو لا يتشكل مباشرة وفقط بالقياس إلى إله لا يزال هو في طور التشكل وتأسيس الذات أو الشهادة على ذاته. فهذا التصور النقي أو المنقي للإيمان لن يفرض نفسه إلا فيما بعد بزمان طويل: أي بعد أن يحصل ذلك العمل البطيء والطويل الذي أدى إلى تسامي «كلام الله» عن طريق التجارب الصوفية، وتقنيات العقائد الإيمانية لكبار رجال الدين، وتحديد أو بلورة الأحكام الشرعية. وكل هذه الأشياء تضافرت فيما بينها لكي تلغي تاريخية الخطاب القرآني أو تمحوها محوًا؛ وعندئذ أصبحوا يقدمون الخطاب القرآني لكي يُتلى ويُقرأ ويعاش، وكأنه الكلام الأبدي الموحى به من قبل إله متعال^(٢)»^(٣).

(١) المصدر السابق ص ١٣٥

(٢) تعليق المترجم هاشم صالح: هنا يبلغ أركان الذروة في الكشف عن تاريخية ما جرى حقيقة. ولا ريب في أن هذا الكشف يصعق حساسية المؤمن التقليدي أو يصيبها في الصميم؛ فهو لا يستطيع تحمّل الكشف عن تاريخية ما قدّم نفسه كمتعال يتجاوز التاريخ طيلة قرون وقرون، هنا تكمن الشحنة التحريرية الهائلة للبحث التاريخي عندما يُطبق على النصوص التأسيسية؛ فكل ما فعله المسلمون الأوائل لطمس تاريخية القرآن نجد أنفسنا مضطرين اليوم للقيام بمسار معاكس تمامًا له: الكشف عن تاريخية النص القرآني، من هنا نقطة الانطلاق الأولى لتحرير الوعي العربي - الإسلامي.

(٣) «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» ص ١٤٦، ١٤٥.

ويقول خليل عبد الكريم: «نحن نؤمن بتاريخية النصوص وبربطها بأسباب ورودها وبالفترة الزمنية التي ظهرت فيها وبالبيئة التي انبثقت منها وبالمجتمع الذي ولدت فيه، بل وبالظروف الجغرافية التي واكبتها وبالدرجة الحضارية للمخاطبين بها وبمداهم المعرفي وأفقهم الثقافي، مع الوضع في الاعتبار أن النصوص ذاتها ذكرت صراحة أنها تتوجه إلى أمة أمية»^(١).

ويقول: «نحن لا نؤمن بأنظمة «البيعة» و«أهل الحل والعقد» و«أهل الاختيار» و«مجلس الشورى» و«ولاية العهد» و«ولاية التغلب».. الخ، فلقد أدت دورها في زمن كانت متوافقة معه وملائمة لموجباته واندثرت بحسناتها وسيئاتها، بمناقبها ومثالبها، والذين ينادون بعودتها هم المتشددون للفترة الذهبية التي انقضت إلى غير رجعة، والذين لا يدركون المتغيرات التي طالت بلاد المسلمين من المحيط إلى الخليج ومن الشمال إلى الجنوب سواء في داخل مجتمعاتهم أو أوضاعهم الدولية، والذين ليست لهم نظرة مستقبلية بل هم يغمضون عيونهم عن الطفرات التي تحدث يومياً في العلوم التجريبية بل والإنسانية وفي وسائط الاتصال التي تجعل العيش في أوهاام الماضي ضرباً من الانتحار وطريقاً إلى الانقراض»^(٢).

ويقول المهندس محمد شحرور: «وفي هذا المقام يجب علينا أن نميز بين مصطلحين يقع الالتباس بينهما وهما الأصالة والسلفية، فالأصالة لها مفهوم إيجابي حي، أما السلفية فهي عكس ذلك تماماً، السلفية كما نفهمها هي دعوة إلى اتباع خطى السلف بغض النظر عن مفهوم الزمان والمكان، أي أن هناك فترة تاريخية مزدهرة مرت على العرب استطاعوا فيها حل مشاكلهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، واستطاعوا أن يبنوا دولة قوية منيعة، استطاعت تحقيق العدالة بمفهومها النسبي التاريخي، وبالتالي فإن هؤلاء السلف

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١٠٨، ١٠٩.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٤.

هم النموذج، ويجب علينا أن نتبع خطاهم ونقلدهم ولا نخرج عن نمطهم؛ فالسلفي هو إنسان مقلد، إضافةً إلى أنه قد أهمل الزمان والمكان واغتال التاريخ وأسقط العقل.

ويعيش السلفي في القرن العشرين مقلداً القرن السابع، والتقليد مستحيل لأن ظروف القرن السابع تختلف عن ظروف القرن العشرين، فمهما حاولنا الرجوع إلى القرن السابع لا يمكننا أن نفهمه كما فهمه أهله الذين عاشوه فعلاً، لأننا نرجع إليه من خلال نص تاريخي فقط. ولهذا السبب وقع السلفي في فراغ فكري وصل إلى حدّ السذاجة، فقد ترك القرن العشرين عمداً ليعجز في الوقت نفسه عن أن يعيش القرن السابع كما عاشه أهله، فوقع في شرك الغراب الذي أراد أن يقلد صوت البلب فلم يستطع، ثم أراد أن يرجع غراباً فنسي، فبقي في حالة عدم التعيين، فلا هو غراب ولا هو بلبل»^(١).

الجواب:

من أهم الطرق التي يستدل بها على فساد قول ما أو صوابه أن يتم وضع تصور كامل لهذا القول حتى يمكن الحكم عليه، ومن الأقوال ما يكون تصورها كافٍ في بيان فسادها، ومن هذه الأقوال: جعل العقائد مرتبطة بمستوى الوعي وتطور مستوى المعرفة في كل عصر، وجعل التشريعات جزءاً من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة تاريخية محددة لا يتعدها.

فإذا كان التصور القائل بأن الله مَلِكٌ له عرش وكرسي، وله جنود من الملائكة وغيرها، يأمر وينهى ويعاقب هو تصورٌ مرتبطٌ بمستوى المعرفة السائد عند العرب، والقرآن تنزل عليهم ووضع هذا التصور الذي يتلاءم مع عقولهم، فهذا يلزم منه أمران:

الأول: أن هذا القرآن نزل من أجل العرب دون غيرهم من الأمم التي كانت تعيش في زمانهم؛ لأن الروم والفرس والعرب والحبشة وغيرهم لم يكونوا على نفس المستوى من المعرفة والوعي، فهل القرآن حقاً خاصٌ بالعرب دون غيرهم؟!!

الثاني: أن هذا القرآن لم ينزل لنا؛ لأنه لا يتناسب مع زماننا، فهو لم يجعل الله قائداً أعلى للقوات المسلحة، ولم يجعل له مجلساً للشعب ومجلساً للشورى، فهذا هو مستوى الوعي والمعرفة السائد لدينا.

وأية محاولة للجمع بين القول بأن القرآن نزل مقيداً بمستوى المعرفة في عصره، ومقيداً بمجتمع معين في مرحلة تاريخية معينة، وبين الاعتراف بأن القرآن هو كتاب المسلمين في القرن الحادي والعشرين، ستكون محاولة للجمع بين النقيضين، الذي تحيله العقول.

ومن ثم فأصحاب هذه الشبهة أمام خيارين: إما أن يكون القرآن كتاباً للعرب وكتاباً لنا، فلا بد كما راعى أحوالهم ومستوى معرفتهم أن يراعى أحوالنا، وإما أن يكون كتاباً للعرب من دوننا قد راعى أحوالهم ومستوى معرفتهم، ولم يُلَقْ بالاً بأحوالنا ومستوى معرفتنا!

والاختيار الأول هو اختيار المسلمين، ولا مكان للشبهة معه، والاختيار الثاني هو اختيار غير المسلمين، وهو لازم كلام أصحاب الشبهة، فهل يلتزموه؟!

الشبهة الرابعة: يجب إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية

بيان الشبهة:

يقول الدكتور نصر أبو زيد: «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 بالشياطين والجن والسجلات التي تدوّن فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط، إلى آخر هذا كله من تصورات أسطورية.

وإذا انتقلنا من مجال العقائد والتصورات إلى مجال الأحكام والتشريعات نجد الخطاب الديني يصر على التمسك بدلالاتها الحرفية، دون إدراك للفارق بين ما قبل النص وبين ما أحدثه النص من تطور في مجال الأحكام والتشريعات.

الأحكام والتشريعات جزء من بنية الواقع الاجتماعي في مرحلة اجتماعية تاريخية محددة، ويجب أن تقاس أحكام النصوص الدينية وتشريعاتها - وتتحدد دلالاتها من ثم - من واقع ما أضافته - بالحذف أو الزيادة - إلى الواقع الاجتماعي الذي توجهت إليه بحركتها الدلالية الأولى.

من هذا المنظور تتحدد دلالة النصوص، ويتحدد تبعاً لذلك رصد اتجاه حركتها الذي يحدد بدوره اتجاه حركة الاجتهاد في مجال التشريعات والأحكام»^(١).

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٣٤-١٣٦.

ويقول: «وفي تقديرنا أن العودة للسياق الاجتماعي الخارجي، السياق المنتج للأحكام والقوانين وتحديد أحكام النص على ضوءها، يمكن أن يمثل دليلاً هادياً، لا لفهم الأحكام فقط، بل يفتح باب الاجتهاد لتطويرها على أساس تأويلي منتج.

وإذا قرأنا نصوص الأحكام من خلال التحليل العميق لبنية النصوص - البنية التي تتضمن مستوى المسكوت عنه - فربما قادتنا القراءة إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية، كانت تصف واقعاً أكثر مما تضع تشريعاً»^(١).

ويقول الدكتور محمد أركون: «ولكن من الضروري القيام بالتمهيد لتحرياتنا واستكشافاتنا اللاحقة، وتبيان كيف أن مؤلف «الرسالة» قد ساهم في سجن العقل الإسلامي دخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية. في الواقع، إن الإمام الشافعي بترسيخه للمحكمة (أو المحاجة) القانونية المطبقة على النصوص القطعية من قرآن وحديث، هذه النصوص المقطوعة عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمن الإمام الشافعي في آن؛ أقول إذ فعل ذلك فإنه قد أراد الخط من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان. كانت هذه الاجتهادات ستستوعب التراثات المحلية الحية السابقة على الإسلام وتبتعد قليلاً أو كثيراً عن المعيار الأصلي النموذجي والمثالي. ولم يكتفِ بشحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية، وإنما جعله متعالياً مقدساً عن طريق تقنيات الاستدلال، أي: استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموع نصية ناجزة إلهية أو نبوية. كان جوزيف شاخت قد بين كل ذلك (كل هذه الآلية والتقنية) بشكل واضح وبرهن عليه. بقي علينا نحن استخلاص النتائج والتوجهات التي تطبع بها منهجية الإمام الشافعي العلاقة بين الحقيقة والتاريخ»^(٢).

(١) «النص والسلطة والحقيقة» ص ١٣٩.

(٢) «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ٧٤.

ويقول خليل عبد الكريم: «إذا كانت النصوص نفسها تناسخت [نسخ بعضها البعض. أ.هـ.] خلال عشرة أعوام أو يزيد قليلاً هي عمر التجربة اليثرية أو تجربة المدينة، نحن نعلم أن بعض الفقهاء، قال إن سورة المزمل وهي مكية فيها نسخ وأنها نسخت بعد ذلك بالصلاة التي شرعت أيضًا في مكة، ولكن هذا نادر والنادر لا يقاس عليه والنسخ المعول عليه ومدار النقاش هو الذي تم في الحقبة المدنية. أ.هـ.] فكيف تستسيغ العقول رفض مبدأ أو نظرية التاريخية»^(١).

ويقول: «نخلص من ذلك إلى أن الحجاب سمة اجتماعية طبقية وليس أمرًا شرعيًا دينيًا. وليس «الحجاب» صاحب النشأة الطبقية الوحيدة في الإسلام، بل هناك أمور أخرى نذكر منها على سبيل المثال: الأمة (المملوكة) المتزوجة من حرٍّ لها يوم واحد في حين أن زوجته الحرة لها منه يومان، وطلاقها - أي الأمة - مرتان، في حين أن طلاق الحرة ثلاث طلاقات، وحدُّها (عقوبتها) في حالة ثبوت الزنا عليها نصف حد (عقوبة) الحرة البكر، وليس عليها رجم إن كانت متزوجة، ولا ملاعنة.

هذا ما يدعونا إلى القول إن هناك من الأوامر والنواهي في الإسلام بداهة - باستثناء أساسيات الدين، وهي أعمدته وأركانه الخمسة التي بني عليها - ما ارتبط تمامًا بالأوضاع الاجتماعية التي كانت سائدة بل مهيمنة آنذاك. والآن وقد تغيرت البيئة والتقاليد والأعراف والدرجة الحضارية والمعرفية والثقافية فقد آن الأوان لإعادة النظر في تلك القواعد والأحكام بما يتلاءم والمستجدات الجذرية في المجتمع الحديث، ولا ينال من هذا النظر أن تلك القواعد والأحكام وردت بها نصوص أمرة وصريحة ومع ذلك دفعت ظروف تقدم المجتمع وحركته إلى الأمام إلى تجاوزها وعدم العمل بها بعد أن غدا ذلك مستحيلًا استحالة مطلقة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: الرق وتقسيم الغنائم

(١) «نحو فكر إسلامي جديد» (٢) ص ١٠٨، ١٠٩.

وصلاة الخوف ونصيب المؤلفة قلوبهم والأشهر الحرم... الخ، وفي نطاق الأحوال الشخصية: الظهار والملاعة والإيلاء.

هذه كلها- كما ذكرنا- جاءت بها نصوص أمرة وصريحة ومع ذلك تعطلت ولا يُعمل بها بعد أن قهرت ظروف تقدم المجتمع المسلمين قهراً على ذلك، فلماذا إذاً لا يُعاد النظر في غيرها من القواعد والأحكام بعد أن أصبحت حجر عثرة، وأخذ المسلمون يتجاوزونها عن طريق ما يسمى بـ«الحيل الشرعية»^(١).

ويقول الدكتور حسن الترابي: «إن هذه الأحكام أصبحت تاريخية لا تناسب عصرنا، ولن نقطع يد السارق ولن نعاقب الزاني العقوبة الواردة في القرآن»^(٢).

ويقول المستشار محمد سعيد العشماوي: «إن قبول المؤمنين للتشريع [على عهد الرسول ﷺ] انبنى أساساً على الإيمان بالله- سلطة التشريع-، وبعد وفاة النبي ﷺ انتهى التنزيل، ومع انعدام الوحي وقف الحديث الصحيح فسكت بذلك السلطة التشريعية التي آمن بها المؤمنون، والتي كانت الأساس في قبولهم للتشريع، وبعد ذلك كان من اللازم أن يفهم الخلفاء ويدرك الفقهاء؛ أن الشرعية انتقلت إلى الأمة الإسلامية، فأصبحت هي أساس الشرعية في الخلافة والإمامة والرياسة والوزارة والتشريع والأوامر والأحكام»^(٣).

ويقول: «القاعدة القانونية- سواء كانت حكماً للمعاملات أو حكماً تشريعياً- إنما تهدف أساساً إلى أحد أمرين: إما تعديل أوضاع عامة أو تغيير علاقات قانونية أو تبديل روابط اجتماعية، وإما إلى حكم الوقائع الجارية وتنظيم المعاملات اليومية.

(١) نحو فكر إسلامي جديد (١) ص ٢٠٨.

(٢) مجلة (دير شبيغل) الألمانية في [١٧/٤/١٩٩٥]، وانظر: «حسن الترابي آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة» لمحمد الهاشمي الحامدي، دار المستقلة، لندن ١٩٩٦، ومقال «نظرات شرعية في فكر الدكتور حسن الترابي» بقلم سليمان بن صالح الخراشي على موقع صيد الفوائد على الشبكة العنكبوتية.

(٣) انظر: «معالم الإسلام» ص ١١٧، ١١٨-١٢١، ١٢٠.

فإذا كانت القاعدة تهدف إلى تعديل أوضاع عامة أو تغيير علاقات قانونية أو تبديل روابط اجتماعية؛ فإن كل أثر لها ينتهي بمجرد حدوث التعديل أو تمام التغير أو اكتمال التبديل، وتصبح من ثم حكماً تاريخياً ليست له أية قوة ملزمة أو أي أثر فعال.. وأوضح مثل هذه القواعد: القاعدة التي نصَّ عليها القرآن بإعطاء نصيب من الصدقات إلى المؤلفة قلوبهم..

وإذا كانت القاعدة من جانب آخر ترمي إلى حكم الوقائع الجارية وتنظم المعاملات اليومية، فإنها عادة ما تكون حكماً مناسباً لظروف وضعها وزمان تطبيقها، ثم يحدث بعد ذلك أن تنشأ وقائع جديدة أو تقع ظروف مستحدثة تضيق عنها القاعدة فلا يمكن لها أن تحكم موضوعها أو تضبط إجراءاتها»^(١).

الجواب:

«لابد من تقرير مدخل هام نرى ضرورة تقريره ابتداءً قبل الدخول في الجزئيات والتفاصيل، ويتمثل هذا المدخل في الإجابة على هذه الأسئلة:

هل نحن مسلمون؟ هل نرضى بالله رباً وبالإسلام ديناً ومحمداً ﷺ نبياً ورسولاً؟ هل نعتقد بعصمة محمد ﷺ فيما يبلغه عن ربه؟ هل نعتقد أن الكتاب والسنة هما الحجة القاطعة والحكم الأعلى؟ هل نؤمن بوجوب ردّ ما تنازع الناس فيه إليهما؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة يعدّ مقدمة ضرورية لمناقشة هذه الدعوى، وكافة الدعوى الواردة في هذا الفصل.

إذا آمنا بحجية القرآن والسنة وبعصمة محمد ﷺ فيما يبلغه عن ربه توجهنا في المناقشة إلى سوق الأدلة الشرعية التي تبين عَوَارَ هذه الدعوى وبطلانها، والغرض أن هذه الأدلة مسلمة من الفريقين.

(١) انظر: «الربا والفائدة في الإسلام» ص ٥٦، ٥٥.

أما إذا كنا نناقش قومًا لا يدينون بهذه الأصول وينطلقون من هذه الثوابت، فلا وجه للدخول في تفاصيل الشريعة مع قوم لا يؤمنون ابتداءً بالعقيدة، ولا معنى للمنازعة حول الفروع في حين أن الأصول لا تزال عندهم موضعَ نظر ومكابرة، وتكون المناقشة ابتداءً حول إثبات صحة هذه الأصول»^(١).

لذا فإنه لا يمكن الجواب عن هذه الشبهة حتى يتم استبيان موقف أصحابها: هل القرآن والسنة ملزمان لنا بالألفاظهما؟ وهل يجوز لنا الخروج عن شريعة الإسلام التي هي مجموع ما دلّت عليه هذه الألفاظ من أحكام؟

فإن أجابوا عن السؤال الأول بنعم ستكون الإجابة عن الثاني بلا، وحينئذ لن يكون هناك مجالٌ للحديث عن تاريخية الأحكام؛ لأننا سلمنا بأن هذه الأحكام لازمة لنا.

وإن أجابوا عن السؤال الأول بلا، لزم أن تكون الإجابة عن الثاني بنعم، وحينئذ أيضًا لن يكون هناك مجالٌ للحديث عن تاريخية الأحكام؛ لأن الذين جاؤوا بتلك الإجابة ليسوا مسلمين ما داموا قد اعتقدوا جواز الخروج عن شريعة الإسلام، وليس من العقل الحديث معهم حتى يعودوا إلى دين الإسلام، ويتوبوا إلى الله صاحب الخلق والأمر ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤].

وليس هذا على سبيل المبالغة؛ فإن محاولة طرح فكرة أن بعض الأحكام التي شرعها الله على لسان رسوله لم تعد صالحة لزماننا تُعد طعنًا في علم الله الذي وسع علمه كل شيء، كما تطعن في حكمة الله الذي جعل كتابه دستورًا - إن صح التعبير - خاتماً يتعبد به الناس إلى يوم القيامة.

وفتح باب المجاز على قواعد العصرانيين المحدثه دون قواعد أهل اللغة - أهل هذا الاصطلاح - هو في حقيقته هدمٌ لبنيان الدين وتحلل من شرائعه؛ فضلاً عن أن من

(١) «تحكيم الشريعة ودعاوى العلمانية» للدكتور صلاح الصاوي ص ١٢١-١٢٢.

لوازمه الباطلة أن يُلبَّسَ الله على عباده؛ لأن المجاز المبني على المستوى المعرفي المختلف من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى يختلف فيه الناس، بخلاف المجاز المبني على قواعد أهل اللغة والذي تنحصر احتمالاته في استعمالات أهل العربية، وهذا الاختلاف يضاد المقصود من البيان وهو الإفصاح الواضح عن المراد.

وليس أدلّ على هذا الاختلاف من اختلاف العصرانيين أنفسهم في حدود استعمال هذا المجاز المزعوم، فمنهم من ابتعد به عن أركان الدين كخليل عبد الكريم، ومنهم من اقتحم به كلّ ما ينسب إلى الدين بما في ذلك الأركان الاعتقادية من الدين كالدكتور نصر أبو زيد، بل إن منهم من صرح بانتقاد بمعيارية الكتاب والسنة واعتبارهما المرجعية المطلقة كما فعل الدكتور محمد أركون، ولا أدري أي نظام أرضي هذا الذي يقبل برفض مرجعيته، فضلاً عن أن يكون هذا النظام هو النظام الرباني؟!

إن الدعوى لإسقاط بعض الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية هي في حقيقتها دعوى للتحاكم إلى عقول أولئك العصرانيين من دون الله، بعد هدم كل ما قام على كتاب الله وسنة رسوله من علوم كالفقه وأصوله؛ وأي بنيان هذا الذي سيقوم - بعد نبذ شريعة الإسلام المستقرّة طوال تلك القرون - على عقول أولئك الذين ولّوا وجوههم شطر الرجل الغربي المتطاول في البنيان المنحط في الإيمان؟! وبعد أن كان الحديث عن قراءة الكتاب والسنة يصبح الحديث عن قراءة اجتهادات أولئك العصرانيين، ولا أدري لماذا تكون قراءة هذه الاجتهادات بريئة من تلك الاشكالات المدعاة في قراءة الكتاب والسنة؟!

ومن سخف الكلام تبرير نقض عرى الإسلام احتجاجاً بتناسخ بعض الأحكام، ومن ذا الذي سيأتي بخير منها أو مثلها كما وعدَ مَنْ هو على كل شيء قدير، قال تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٦]؟!