

١١/١٤

٢٤/٢٨

بسم الله الرحمن الرحيم

الجامعة الأردنية  
كلية الدراسات العليا

سيد كلية الدراسات العليا

## الحدائثة والنص القرآني

إعداد

محمد رشيد أحمد ريان

إشراف

الدكتور أحمد خالد شكري

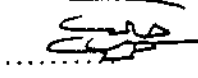
قدمت هذه الرسالة استكمالاً للحصول على متطلبات درجة الماجستير في التفسير  
في كلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية

تموز/1997

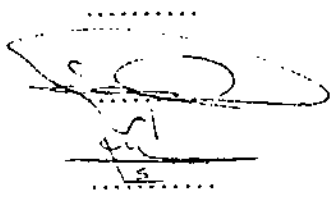
## قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ 23 / 7 / 1997 وأجيزت

### التوقيع

.....  


(مشرفاً)

.....  


(عضواً)

(عضواً)

(عضواً)

### لجنة المناقشة

فضيلة الدكتور : أحمد خالد شكري

الأستاذ الدكتور : مصطفى عليان

فضيلة الدكتور : مصطفى المشني

فضيلة الدكتور : محمد المجالي

## الإهداء

إلى اللذين ما تمنيت حضور أحد مثلما تمنيت حضورهما

والدي

إلى الأب الثاني والمربي الفاضل محفزي لطلب العلم حاضرا وغائبا

أستاذي فضل عباس

إلى التي طال شوقها وانتظارها.....

زوجتي

إلى من تنعقد عليهما الآمال في الإصلاح والتغيير

ولدي عمرو عمار

إلى الذين جاءوا من أقاصي الأرض حبا في القرآن وطلبا للعلم

الطلبة الوافدين

إلى الذين منعهم بغى الظلم وقهر الحبس

إليكم جميعا أهدي هذه الرسالة

## شكر وتقدير

" ومن يشكر فإتما يشكر لنفسه "

عرفانا بالجميل ، وعملا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : " من لا يشكر الناس

لا يشكر الله ... " أتقدم بالشكر الجزيل إلى فضيلة الدكتور أحمد خالد شكري الذي تفضل

بالإشراف على هذا البحث وأيدي ملاحظات قيمة في تقويم اعوجاجه . كما أتقدم بالشكر إلى

كل من ...

فضيلة الأستاذ الدكتور مصطفى عليان

والأستاذ الدكتور مصطفى المشني

والأستاذ الدكتور محمد المجالي

الذين تفضلوا بقبول مناقشة هذه الرسالة ، وإثرائها بالملحوظات القيمة. ولا يفوتني أن أتقدم

بالشكر لأعضاء هيئة التدريس في كلية الشريعة الذين كان لي الفخر أن أتتلمذ على أيديهم .

وأخيرا جزيل الشكر إلى كل من مد يد العون بالمساعدة في إنجاز هذا البحث وإتمامه.

## فهرس المحتويات

ب	قرار لجنة المناقشة
ج	الإهداء
د	شكر وتقدير
هـ	المحتويات
ز	الملخص باللغة العربية
ح	المقدمة
١	تمهيد
	الفصل الأول: في الحدائفة
٨	المبحث الأول: الحدائفة
٨	تعريف الحدائفة
١٦	نشأة الحدائفة
٢٤	نقد الحدائفة
٣٠	المبحث الثاني: -البلادينية (العلمانية)
٣٥	نشأة العلمانية
٤٠	العلمانية في العالم الاسلامي
٥٢	المبحث الثالث تعريف التراث
٥٩	أهمية التراث وضوابط مقترحة للتعامل معه
٦٧	مراعاة التراث
	الفصل الثاني: في النص
٧٠	المبحث الأول النص
٧٢	مراعاة النصوص
٧٥	النص القرآني
٧٥	المبحث الثاني: من خصائص النص القرآني
٩٤	المبحث الثالث ضوابط التعامل مع النص القرآني
	الفصل الثالث شذيات حدائفة جزول النص القرآني
١٠٨	المبحث الأول محمد أركون وعلوم القرآن

١٢٢	المبحث الثاني الحدائث وقضايا قرآنية
١٢٢	أركون وجمع القرآن
١٣٥	أركون والوحي
١٤٥	أركون والأسطورة
١٥٨	أركون والتفاسير
١٦٥	أركون ومعاني القرآن
١٧٠	أركون واعجاز القرآن
١٧٨	المبحث الثالث قراءات تطبيقية
١٧٨	قراءة رقم (١) محمد أركون وآية الميراث
١٩٠	قراءة رقم (٢) محمد أركون وآيات الوصية
١٩٨	قراءة رقم (٣) الجابري وآية الميراث
٢٠٧	قراءة رقم (٤) عبد الهادي عبد الرحمن وآية العدة
٢١٢	قراءة رقم (٥) عبد الهادي عبد الرحمن وآية التعدد
٢١٥	قراءة رقم (٧) نصر أبو زيد والنص القرآني
٢٢٣	الخاتمة
٢٢٧	قائمة المصادر والمراجع
٢٥٢	ملحق رقم ١ (تعريف بـ محمد أركون)
٢٧١	ملحق رقم ٢ (مشروع محمد أركون الفكري)
٢٧٤	ملحق رقم ٣ أ - (أنواع علوم القرآن كما ذكرها السيوطي)
٢٧٨	ملحق رقم ٣ ب - (معطيات الاستشراق وحدوده)
٢٨٠	ملحق رقم ٣ ج - (مقاربة مقترحة لدراسة علوم القرآن من محمد أركون)
٢٨٦	ملحق رقم ٤ (موقف محمد خلف الله من الأسطورة وتفصيل الرد عليه)
٣٠٠	ملحق رقم ٥ (تحليل أركون لسورة يوسف)
٣٠٥	ملحق رقم ٦ (تعريف بالمصطلحات الواردة في الرسالة مرتبة ترتيباً هجائياً)
٣١٣	فهرس الآيات
٣١٥	فهرس الأحاديث
٣١٦	الملخص بالانجليزية

## الملخص

### الحدائثة والنص القرآني

إعداد : محمد رشيد أحمد ريان

إشراف : الدكتور أحمد شكري شابسوغ

تهدف هذه الرسالة إلى عرض فكرة الحدائثة وبيان موقف الحدائثيين من النص القرآني هذا وقد جاءت في ثلاثة فصول وخاتمة.

أما الفصل الأول فقد تناولت فيه تعريف الحدائثة وما يتصل بها من مفاهيم كالتراث والعلمانية ، وبيان الأسس الفلسفية التي قامت عليها وبيان المعنى الإجرائي لها من خلال النشأة التي نشأتها الحدائثة وبينت فيه المواقف من التراث وأهم الضوابط اللازمة في التعامل معه. وفي الفصل الثاني تناولت النص، تعريفاً وتحديداً وبينت المراد من قراءة النصوص ، ثم عرضت للنص القرآني مبيناً أهميته وأهم خصائصه التي لا بد اعتبارها عند دراسته ، ثم أهم الضوابط في التعامل مع النص القرآني.

وفي الفصل الأخير ، كانت الدراسة التطبيقية على مواقف الحدائثيين من النص القرآني ، بدءاً بـ محمد أركون الذي عرقت بمشروعة ومنهجه ، ثم بيان موقفه من أدبيات علوم القرآن ثم موقفه من قضايا تفصيلية كجمع القرآن والنوحى، والأسطورة... ثم تناولت قراءاته لبعض الآيات في القرآن. وبعده انتقلت إلى قراءات تطبيقية عند محمد عابد الجابري ثم عند عبد الهادي عبد الرحمن ، ثم عند نصر حامد أبو زيد .

وفي الخاتمة أثبتت أهم النتائج التي توصلت إليها.

## المقدمة

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه  
ومن تبعهم باحسان إلى يوم الدين وبعد .  
فانه لم يحظ كتاب بالاهتمام مثلما حظي كتاب الله عز وجل، سواء أكان هذا الاهتمام  
من محبيه أم من أعدائه. فمحبوه ، حفوه بالعناية والرعاية ، حفظا له وصونا، وطلبا لمعانيه  
واستنباطا لأحكامه...وأعداؤه هالهم ما كان له من أثر ومكانته في الناس ، فأخذوا يبحثون عن  
مداخل يدخلون منها إليه ، ومطاعن يلمزونها فيه ولكن الله الذي تكفل بحفظه ﴿ إنا نحن نزلنا

الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر: ٩] هيا من أهل العلم من يذب عن حوضه، ويدافع عن  
بيضته.

ولكن جهود أعدائه لم تنقطع بل صارت تأتي في أثواب جديدة وتحت مسميات مختلفة محاولة  
الطعن فيه ، حتى تأثر كثير من أبناء الأمة بما يقولون وصاروا يرددون مثل قولهم عن حسن  
قصد أو سوء طوية. فظهرت فيه أقوال كان لا بد من دراستها، فجاء هذا البحث ليكون خطوة  
وافتتحا لمثل هذه الدراسات.

### مسوغات البحث ومشكلته وأهدافه

أ- المسوغات (أهمية موضوع البحث):

للكتابة في هذا الموضوع عدة مبررات منها :

١- أنه موضوع متصل اتصالا مباشرا بالنص القرآني ويمس قداسته ، هذا من جانب ، ومن

جانب آخر فإن لهداة الحدائثة قطاعا لا يشتميان به من المتقنين المسلمين في العالم العربي

وخارجه.



ح

٢- أن هذا الموضوع لم يحظ للأُن -حسب الاطلاع - بالدراسة والبحث الكافيين، ولم ينل من الرعاية والاهتمام ما يستحقه من قِبَل الدارسين والباحثين. والحاجة ما زالت قائمة إلى دراسة مثل هذا الموضوع.

٣- أن من الذين يخوضون غمار هذا الموضوع يصيبهم الشطط، إفراطاً أو تفريطاً ، رفضاً مطلقاً للحادثة أو اتباعاً لها غافلاً عن عللتها. مما يوقعهم في محاذير ومزالق يحاول البحث بيانها وتجليتها.

ب- مشكلة البحث :

يحاول هذا البحث معالجة مشكلتين قائمتين

أولاهما : وجود ما يمكن أن نسميه بالقطعية المعرفية بين كثير من طلبة العلم الشرعي وبين مناهج المعرفة الحداثية.

ثانيتها : وقد ذكرت في المسوغات : وقوع كثير من المفكرين الحداثيين في أخطاء ومحاذير كان عليهم التنبه إليها في تعاملهم مع النص القرآني.

ج- الأهداف :

من أهداف هذا البحث :

١- التعرف إلى طبيعة المناهج المعرفية الغربية وإلى ما فيها من إيجابيات وسلبيات.

٢- التعرف إلى الموقف من مثل هذه الأفكار والآراء الحداثية من خلال دراستها دراسة موضوعية بإذن الله.

٣- بيان ما وقع فيه كثير من الباحثين والدارسين من الأخطاء ، وما أصيبوا به من خلل في نمط التفكير، والتحذير من مثل هذه الأخطاء.

٤- العمل على رسم المنهج وتحصين النفس ضد هذه الهجمات .

٥- رد الشبهات وما يمكن أن يطرأ حول الإسلام من المغالطات .

- عرض موجز موثق لما قام به الباحثون السابقون في مجال هذا البحث وما يميزه عن غيره

### من البحوث السابقة.

بعد الاطلاع والبحث فيما كتب في هذا الموضوع، لم أجد من تناوله من هذه الزاوية ، زاوية النص القرآني ، وإنما كانت هناك كتابات تشير إلى هذا الموضوع اشارة ككتابي جمال سلطان " دفاع عن ثقافتنا " و " ثقافتنا غزو من الداخل " وكتاب عبد الهادي عبد الرحمن " سلطة النص" أو كتابات تتناول الحداثة بشكل عام ككتاب " الحداثة في منظور ايماني" لعبدنان رضا النحوي.

أو مقالات تخص شخصا بعينه أو دراسات جامعية لدراسة موقف كاتب معين كدراسة محمود البطل " حول مشكلات الحداثة في فكر الامام محمد عبده " .

أما ما يتصل مباشرة بالنص القرآني فلم أجد من بحث هذا الموضوع أو خصه بالدراسة كما ذكرت.

### منهجية البحث والمراحل الزمنية لانجازه:

أ- المنهجية :

١- عرض مجمل وموجز لأفكار الحداثيين وارانهم عرضا موضوعيا ، ثم تفصيل قراءاتهم المتصلة بالنص القرآني ودراستها بالتفصيل.

٢- تناول المواقف العلمية والتعامل معها بموضوعية وتجرد من التصورات والمفاهيم المسبقة فلا يتم اسقاط هذه بمفاهيم على النصوص.

٣- اتباع المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد إلى بيان الآراء والمواقف ثم العمل على دراستها دراسة نقدية.

٤- تركز البحث في الجانب التطبيقي منه حول القراءات الأركونية للنص القرآني وذلك

لسببين:-

ي

أ- أن أركون هو الوحيد الذي أكثر من تناول النص القرآني بوصفه المرحلة الأولى من

مراحل الفكر الإسلامي ، فكان في أكثر دراساته يطرق هذا الموضوع.

ب- أن البحث قبل إقراره كان مخصصاً لهذه القراءات غير أن بعض الأساتذة الكرام قد

أشاروا بأنه لا بد أن تشمل هذه القراءات غيره. ولهذا ربما يلحظ القارئ أنه لا يوجد تطابق

تام بين العنوان والمضمون ولولا ضيق الوقت وضرورة الانتهاء من متطلبات الدراسة

لعمل الباحث على التصرف في الدراسة بما يحقق التطابق وذلك بناءً على توجيه الأساتذة

المناقشين.

٥- من أهم منطلقات البحث أن النص القرآني نص مقدس إلهي معجز، وهذه نقطة جوهرية

لا بد منها في مثل هذه الأبحاث.

٦- من أهم منطلقات البحث كذلك أن أي قراءة- بقطع النظر عن نتائجها- هي قراءة جديدة

بالنظر والبحث والمنافشة وفق الأسس العلمية.

٧- لم يكن من أغراض البحث إطلاق أحكام قيمية على الأشخاص ، أو محاولة الدخول إلى

النوايا وخفايا النفوس ، وإنما كان المهم ما استطاع النصوص نفسها، ومحاولة القراءة ،

عما بين النص أو بلغة الحدائين - ما يحجبه النص. ولذا يغيب عن منهج البحث إطلاق

أحكام الكفر والإيمان وغيرها.

٨- أعرض الباحث عن إدراج ما تم بحثه أو مناقشته في الدراسات العلمية السابقة، واكتفي

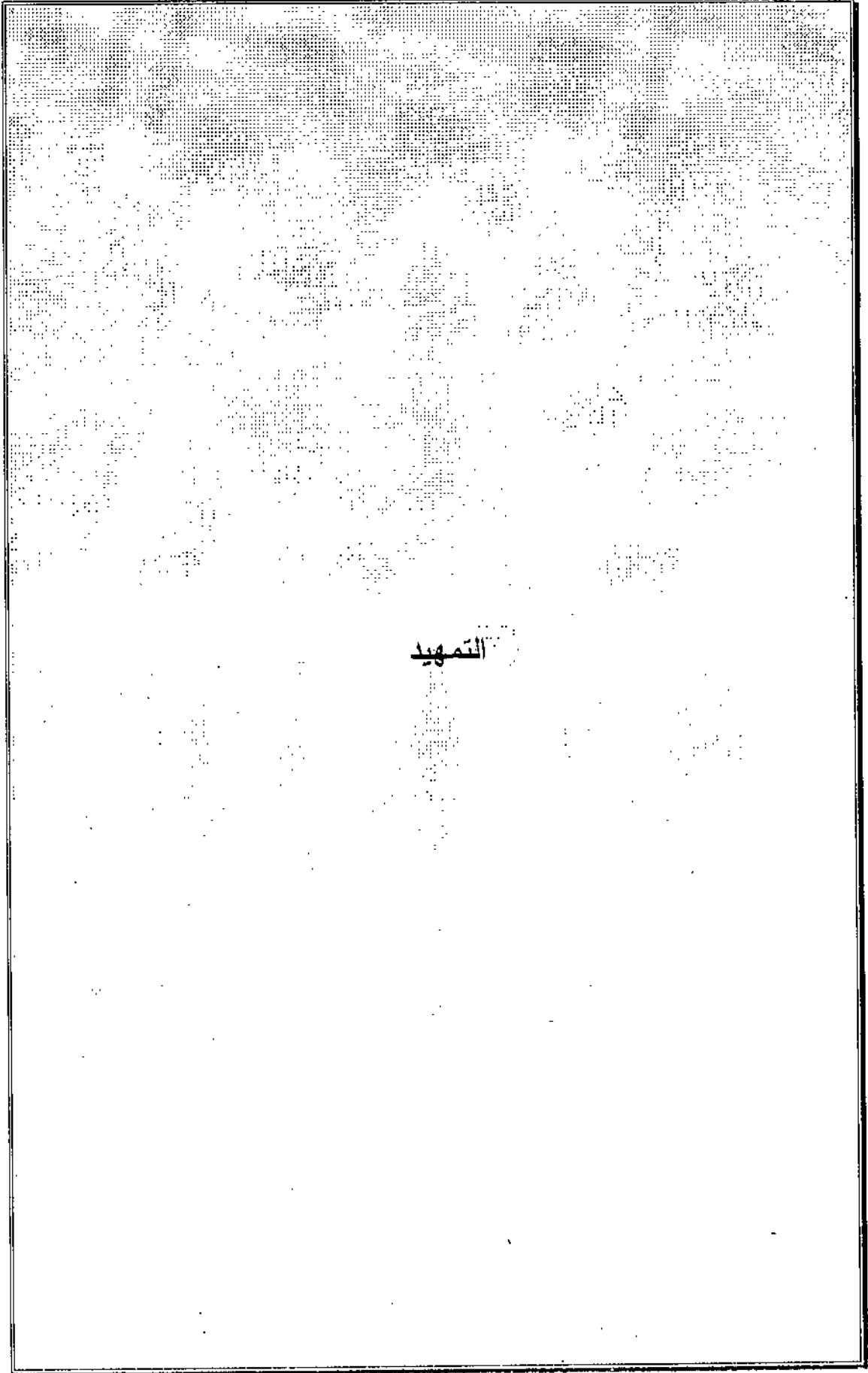
بالإشارة إلى مواطنها لا سيما إذا كان يتبنى وجهة النظر بكاملها.

٩- عمل الفهارس للاحاديث والآيات الواردة في هذا البحث، وترتيبها وفقاً لأنظمة الفهرسة

المتعامل به

١٠- توثيق النصوص توثيقاً علمياً، وفقاً لأسس التوثيق المعتمدة في الجامعة الأردنية.

١١- عمل ملحق خاص ببيان المصطلحات الحدائية الواردة في البحث. وملاحق أخرى لبعض



التمهيد

## التمهيد

الحمد لله الذي أنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم كتاباً قيماً غير ذي عوج لا شبهة فيه ولا ارتياب. وأشهد أن لا إله إلا الله الذي تمت كلماته، وعمت مكرماته ، ولم تنقطع نعماته ، وأشهد أن سيدنا وحبیبنا محمداً صلى الله عليه وسلم عبده الذي ختمت به نبواته خير البرية ، وأفصحهم لساناً وأحسنهم بياناً ، وعلى أصحابه الأخيار ومن اقتدى ببيداهم إلى يوم الدين . وبعد ، فإن عاقلاً لا ينفي فضل العلم أو يدفعه أو يخالف فيه ، وفي أنه أحق الفضائل بالتقديم وأولها بالتعظيم ، وأعلاها منزلة ، وأشرفها مكانة . إلا مفاضلةً فيما بين فنونه وأقسامه . وإنه مما اتفق عليه كذلك أن شرف العلم من شرف موضوعه ، ولذا فإن أشرف العلوم ما اتصل بكتاب الله سبحانه تفسيراً وبياناً وكشفاً عن أسرارهِ ودفعاً لأوهام أعدائه وشبهات نقساده . فكان اهتمام العلماء بهذا النص وعنايتهم به من جنس عنايته بهم .

فهو لم يكذب ينزل على أعظم الخلق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حتى تحول بفعل قوته وسر إعجازه إلى ظاهرة فريدة ، وشكل نقطة مركزية تتمحور حولها ، وتدور في فلكها كل ما عداها من النقاط ، وصار منطلقاً منه تنطلق الأفكار وإليه تعود . وبميزانه توزن الآراء ، وبمساره تختبر الاجتهادات .

وما أن صار له امتداده في القلوب حتى فرض امتداده في المجتمع فعمل على كسر مسار التاريخ ، ومثل انعطافة تاريخية وحداً فاصلاً بين نمطين من التفكير والتكوين العقلي ، أحدهما مبني على أساس من الخرافة والانحراف والتقليد الأعمى وصفه القرآن نفسه (بالظلمات) ظللمات الجهل والسلوك ... والثاني - شكه القرآن نفسه ليكون مبنياً على عقلانية فريدة من نوعها،

ليست من نمط الأفلاطونية أو الأرسطية ولا من نمط الديكارتية أو الهيجلية أو الكانطية<sup>(1)</sup>، وإنما هي عقلانية ذات أبعاد وأطر خاصة لم يحددها البشر أنفسهم وإنما حددها لهم نصر عظيم جاء ليعيد تشكيل تلك العقلية ويستبدلها بهذه فكان بذلك نصاً فرقاناً .

ولأن هذا النص الظاهر لا يتقضي عجائبه ، ولا يخلق على كثرة الرد ، فإنه لم ينقطع عن الدلالة ولم يتوقف تأثيره في المجتمع . وكان من آثاره ذلك الاهتمام العظيم به ، تأويلاً له واستنباطاً لأحكامه، رغبة في التزام منهجه وتطبيق أحكامه ؛ فهو الشريعة والمنهاج الذي آتاه الله سبحانه نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم . فسجل التاريخ مئات بل آلاف من المصنفات المتصلة بهذا النص العظيم من أمهات التفاسير وكتب الإعجاز وفضائل القرآن .

غير أن عوارض أصابت جسد الأمة الإسلامية ، وآفات نخرت فيه قد حالت دون ديمومة هذا الازدهار ، ولم يقتصر الأمر على جانب العلوم القرآنية خاصة، بل إنه عارض مسّ العلوم الإسلامية بعامة حتى صار يصح أن توسم بأنها أزمة ، لا في التصنيف وكمه ، ولكنها في نوع المصنفات ، قد ظهرت معالمها مع ظهور الفتاوى بوقف الاجتهاد وإغلاق بابها ، فقد لا يكون من المغالاة أن نقول:- "إن إغلاق باب الاجتهاد وتوقيف العقل المسلم والحكم على الأمة بالعقم والسكته العقلية، ومحاصرة خلود الشريعة وامتدادها باجتهد بشرى محدود القدرة والرؤية ومحكوم بعوامل الزمان والمكان ، كان وراء كل الإصابات العقلية والفكرية والثقافية جميعاً التي يعاني منها المسلم اليوم .

فعملية تسكير الأبصار وتوقيف الاعتبار ... وإلغاء الامتداد بالتفكير والعطاء ... جعل الأمة عالة على غيرها ، حيث لم يتوقف الاجتهاد الفقهي فقط ، الذي توهمنا أننا أغلقنا بابها ،

<sup>(1)</sup> عنت بالعقلانية هنا معناها العام ولم أقصد معنى فلسفي محدد.

وإنما توقف العقل والمجاهدات الفكرية على مختلف الأصعدة، وساد الأمة وباء التقليد الجماعي، والمحاكاة والاستتفاع الحضاري، حيث لا يمكن أن نتصور تقدماً في جانب من الفكر بعد أن أصيب عقل صاحبه بالشلل " (١) فهذه واحدة من أكبر الإصابات التي لحقت بالعقل المسلم، وظهرت نتائجها بشكل واضح.

شكلت هذه الأزمة ما يمكن أن نعدّه انقطاعاً معرفياً وتاريخياً مع فترة الازدهار الأولى، تمثل هذا الانقطاع في تقلص الإنتاج الإبداعي إلى أدنى مستوياته ولولا شذرات من هنا وهناك لأمكن الجزم بوصف هذا الانقطاع انقطاعاً تاماً.

وامتدت الأزمة، واستمر الانقطاع حتى الآن، بل إن هذا الوضع صار أكثر تأزماً في الفترات الأخيرة منه في الأولى.

هذا الوضع المتأزم في العالم الإسلامي وفكره زامنه نوع من النهضة والتقدم في الثقافة الغربية (الأوروبية تحديداً)، وينوع من المقايسة والمقارنة التي - لا بد منها أحياناً - لمح أرباب الفكر في العالم الإسلامي أن ثمة بوناً شاسعاً في مستويات التقدم والتحديث وفي نتاجات الفكر والمناهج. وتنبهوا للأزمة، وشعروا بخطورتها، وبضرورة البحث عن مسبباتها ومظاهرها وأسباب علاجها.

وتباينت الآراء واختلفت التوجهات في ذلك تباين المنطلقات وتفاوتها. كما أنهم تفاوتوا في القرب والبعد من وجه الصواب في التحليل. فقائلون بأن الأزمة أزمة في الاعتقاد، حيث عدم صفاء العقيدة. ولا بد عندها من العودة إلى منهج السلف وعقيدتهم، والبسء بهذه (أي العقيدة) هو المنهج السليم.

(١) عمر عبيد حسنة، مراجعات في الفكر والدعوة والحركة، ط أول، ١٩٩١، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٩٦.

وقائلون بأن الأزمة كامنة في الفكر لا في الاعتقاد ، حيث ضبابية الرؤية وعدم توفر

إطار فكري شامل ... ولذا لا بد من البحث عن تأطير الفكر الإسلامي وتحديد له.

وفريق ثالث يرى أن الفكر الإسلامي موجود ولا خوف من هذا الجانب وإنما الأزمة

كامنة في مناهج هذا الفكر أو ذلك<sup>(١)</sup> . لذا فإن الذي ينبغي هو البحث عن أفضل المناهج

وأكثرها تحقيقاً للغاية ، وتعددت طروحات هذا الفريق في تحديد العلاج الأمثل لهذه الأزمة . وكان

من أبرزها خطان رئيسان:

-أحدهما: خط يقترح العمل على أسلمة المعرفة ومناهجها ، والعمل على تأصيل المناهج

والعودة إلى الخطاب النبوي (الكتاب والسنة) مرتكزاً أساسياً ومنطلقاً لكل محاولة من محاولات

التقدم والنهوض . وعلى الرغم من تفاوت الرؤى وتعدد الاجتهادات ضمن هذا الطرح إلا أنه

يمكن أن نجعلها جميعاً ضمن خط واحد لتشكل - مجتمعة - نسيج الخطاب الأصولي<sup>(٢)</sup> - إذا

صح هذا الإطلاق -.

-ثانيهما: وفي المقابل برزت طروحات مختلفة متباينة في أصولها ورؤاها غير أنها

تلتقي على أرض واحدة في مناهضتها الخطاب الديني بعامه - والأصولي بخاصة- وقد نحل كل

طرح من هذه الطروحات لنفسه اسماً براقاً، مغايراً في الغالب لما هو عليه في الواقع، ويمكن أن

نشملها كلها في نسيج واحد يطلق عليه أسم خطاب الحداثة . ولعل التقاءها هذا في مناهضة

<sup>(١)</sup> أنظر طه حابر العلوان ، الأزمة الفكرية المعاصرة تشخيص ومقترحات ، ط ثانيه ١٩٩٢ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

وأنظر عبد الحيد أبو سليمان، قضية التوجيه في الفكر الإسلامي ، المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي ، ط ثانيه ١٩٩٥ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١/١١٥ .

<sup>(٢)</sup> يعنى الخطاب الأصولي الخطاب الإسلامي ، مقابل للحضرة العلماني أو القومي ، لأنه يقوم على أسس دينية ويعتمد القرآن والسنة مرجعاً هامياً له ويمتلك حركات الدعوة الإسلامية القائمة محتمة.



الأصولية جعل من العسير - أحياناً - التفريق بينها ، بل إن من الناس من عدها كلها أوجهها مختلفة لطرح واحد ولكنه تارة يتلبس لباس العلمانية ، وتارة لباس الماركسية وثالثة القومية ...  
وضمن هذه الطروحات برز طرح يرفع راية تجديد الفكر الديني (الإسلامي) وحصر العلاج في باب وحيد وهو باب التحديث .

وأصحاب هذا الطرح على اختلاف منطلقاتهم يرون -على خلاف الطرح الأصولي- أن العلاج كامن لا في أسلمة المعرفة ، بل في تحديث الإسلام بمعنى أنه لا بد من صياغة إسلام جديد ملائم ومتساق مع الطروحات الحداثية . هذا التحديث الذي لا بد منه يقتضي منا ، أولاً ، وقبل كل شيء القيام بإعادة تقييم التراث العربي الإسلامي الذي منه يتشكل الفكر الإسلامي بعامته وفيما يرى بعضهم قصر التراث هنا على المنجزات البشرية التي أنجزتها العقول الإسلامية المختلفة على مرّ العصور الإسلامية من آراء في التفسير والفقه وأصوله والتاريخ والشريعة ... يرى آخرون أن التراث يراد به ما هو أكثر شمولاً ؛ أي أنه يضم إلى ذلك في القرآن والسنة . ويرون كذلك أنه إذا أراد المسلمون الوصول إلى مرحلة مرضية من التقدم والحداثة، فإنه ينبغي علينا أن نبدأ عملياتنا النقدية لذلك التراث بدءاً من هذا الخطاب النبوي وبالذات نصه التأسيسي الأول (القرآن) بما تعنيه هذه الدراسات من نزع لهالة القداسة المحفوف بها هذا الكتاب ، وبما تعنيه كذلك من تحجيمه وردّه إلى مجرد نص لغوي لا صفة دينية له .  
ولا يخفى ما في هذا الطرح من تأثير بالمناهج الغربية (الأوروبية على الخصوص) حيث النظر إلى الغرب المنتصر المتفرد بمنظار المهزوم الضعيف الذي يريد التفوق على الغرب أو الوصول إلى مستواه في أقل الأحوال. ولذا فإن احتذاء حذوهم ، وإتباع سنتهم ، أمر لا بد منه - في رأي هؤلاء - للوصول إلى ما وصلوا إليه .

وإذا كان الغرب قد تناول جميع النصوص المتداولة لديه - حتى الدينية منها - بعين النقد والتحليل وتوصلوا إلى ما توصلوا إليه من بشرية هذه النصوص وعدم استحقاقها القداسة الموصوفة بها بما فيها الكتب المقدسة (التوراة والإنجيل) فإننا لابد أن نتبع نفس المسار . حتى فيما يخص النص القرآني . وعندها لابد من خرق السياج المقدس والهالة الخاصة به وتحطيمه، ولابد من القيام بزحزحات في الوعي الجماعي الإسلامي تعمل على كسر المسلمات الدينية القارة في المتخيل الجماعي الإسلامي حول التاريخ الإسلامي أو حول القانون الإسلامي أو حول النص القرآني نفسه ، هذه الزحزحة هي ذاتها التي ستسمح لنا - من وجهة النظر هذه - بالوصول إلى استعادة أمور كثيرة من ساحة اللامفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه في المخيال الإسلامي . ويجب أن يطرح هذا الأمر بقوة إذا كان لابد من التوصل إلى فكر نقدي حر يوصلنا إلى ما وصل إليه الغرب . ويقطع النظر عما سيوصل إليه هذا الطرح من نتائج تمس الفكر الإسلامي أو حتى تمس النص القرآني ذاته .

وهذه الأقوال تفوق في خطورتها الأقوال السابقة ؛ فهي تصدر عن ينتسبون إلى الإسلام ويصفون أنفسهم بأنهم (مفكرون مسلمون) . كما أنها إنما تصدر عن يزعم أنه يسعى لحماية القرآن والدفاع عنه ، زاعمين أنهم أبناءه وحماته ، وما هم - في حقيقة الأمر - إلا جناة لاحماسة وأعداء لا أبناء ، وكم من زاعم أنه من دعائها وما هو في الحقيقة إلا من نعاتها .

فتوجيت النية ليكون هذا البحث لبنة في بناء دراسة نقدية ذات طابع علمي لمثل هذه الطروحات مبينة محاسنها ورادة شبهاتها وكاشفة عن زيف نتائجها . مع محاولة للالتزام بالنزاهة العلمية والحيدة قدر الإمكان ، وتجنب لليزي والعاطفه والحماسة إلا حماسة تظهر لقوة دليل أو

انتصارا لكتاب الله سبحانه أو يظهرها عناد مكابر وجحوده ، رغم انكشاف الشبهة ، وظهور  
الحجة ، والحق أحق أن يتبع .

وإلى الله تعالى أرغب في التوفيق والعصمة ، وإليه أبرأ من الحول والقوة وأسأله يقينا  
يملأ الصدر ، ويعمر القلب ، وإليه أتوجه بخالص النية في التوكل عليه ، عسى أن يتقبل مني  
وأنه من وراء القصد .

## الفصل الأول

### في الحدائفة

المبحث الأول- تعريف الحدائفة

المبحث الثاني- اللادينية (العلمانية)

المبحث الثالث- التراث

## المبحث الأول

### تعريف الحداثة

إن كثيرا من المفاهيم والمصطلحات التي انتشر استعمالها في العصر الحديث ما زالت مفاهيم ومصطلحات منقولة إلى اللغة العربية ، غير أصلية في اشتقاقها بل إن كثيرا من هذه المفاهيم لا نكاد نجد بين معناها الاصطلاحي - الذي وضعت له - وبين المعنى المعجمي اللغوي صلة ، ومنها مصطلحات نقلت إلى العربية ولها في الاشتقاق أصل ، غير أن بين معناها الاصطلاحي وبين المعنى الاشتقاقي بونا وفرقا من هذه الأخيرة مصطلح الحداثة ترجمة للمصطلح الإنجليزي " Modernity " .

### الحداثة - لغة -

الحداثة مصدر الفعل " حدث " يقال : حدث حدثا وحادثة (١) والحاء والذال والهاء تسدل على أصل واحد وهو كون الشيء بعدد أن لم يكن (٢) ومنه " الحديث " : الطري من الثمار ، " والأحداث " : الأمطار في أول السنة (٣) والحديث : الجديد من الأشياء ضد القديم . وصار صفة يوصف بها كل شيء قريب العيد والمدة (٤) . والحديث السن : القريب المولد . وحادثة السن كناية عن أول العمر . ويقال للكلام حديثا ؛ لتجدده وطراءته (٥) . ولم ترد كلمة حداثة في القرآن الكريم بهذه الصيغة وإن وردت بصيغ أخرى وفي مواضع متعددة من كتاب الله

(١) الزبيدي ، عمدة مرتضى الحسيني ، تاج العروس ، تحقيق عبد الكريم الغرناوي وآخرين : ط ١ ، ١٩٦٧ ، مطبعة حكومة الكويت .

٦١١/١

(٢) ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكريا ، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط ١ ، ١٩٧٩ ، دار الفكر . ٣٦/٢

(٣) الزبيدي ، تاج العروس .

(٤) ابن منظور ، جمال الدين ، لسان العرب ، مكتب تحقيق التراث ، ط الثالثة ، ١٩٩٣ ، دار إحياء التراث . ٢٦٦/١٥

(٥) السمين الخليلي ، أحمد بن يوسف ، عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ، تحقيق محمد التوحي ط ١ ، ١٩٩٣ ، عالم

الكتب . ٣٤٤/٤

تعالى، فقد جاءت بصيغة "تحدث"، "أتحدثونهم"، "حدث"، "أحدث"، "يحدث"، "حديث"، "أحاديث" و"محدث" (١).

أما في حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقد وردت هذه الصيغة بالإضافة إلى صيغ أخرى كثيرة، فقد جاء في حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: - "لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ... " (٢). وفي رواية عند الإمام أحمد عن عائشة - رضي الله عنها - تحدث عن وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم: - " ... فمن سفهي وحداثة سني أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قبض وهو في حجري ثم وضعت رأسه على وسادة وقمت ألتدم مع النساء وأضرب وجهي" (٣). ويلحظ مما سبق في تعريف الحدائفة وورودها في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم (٤) أنها لم رد إلا مضافة إلى اسم كما أنها لم يكن يراد بها المعنى الذي تستعمل فيه الآن، بل الدلالة على قرب العهد والزمن. ومن خلال تتبع هذا اللفظ في معاجم اللغة يلحظ قلة استعمال العرب هذه الكلمة، وإلا لكان لهم في بيانها شأن آخر.

وهاتان الملحوظتان تؤكدان ما ذكر من أن هذا المصطلح (بهذا المعنى) منقول إلى اللغة العربية وليس أصيلاً فيها.

٤٨٢٥٥٠

- (١) انظر محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مؤسسة مناهل العرفان / بيروت. مادة (حدث).
- (٢) رواد الحارثي، محمد بن إسحاق، الجامع الصحيح، ط ١، ١٩٩٢، دار انكبة العلمية، كتاب الحج باب فضل مكة وبياتها ج ٢ / ٤٩٠، ومسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، ترفيد محمد فؤاد عبد الباقي، ط ٢، ١٩٧٨، دار الفكر، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها. حديث رقم (٣٢٢٧) ١ / ٢، ٩٦٨. والسائي، أحمد بن محمد، السنن، تحقيق د. عبد العفاز السدري، ط ١، ١٩٩١، دار انكبة العلمية. كتاب الحج، باب بناء الكعبة. حديث رقم (٣٨٥٥)، ٣٩١ / ٢، والدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، تحقيق موانز زمري، ط ١، ١٩٨٧، دار انكبات العربي، كتاب الحج، باب الحجر من البيت ١٠ / ٧٦، ورواد الإمام أحمد، المسند. مكتبة إسلامي، ٥٧ / ٦.
- (٣) المسند ٦ / ٣٧٤. هذا وقد ورد الخبر في عدد كبير من الأحاديث وصيغ مختلفة: "حدثت، حدثت، محدثات، حدائث ...". راجع المعجم المفهرس لألفاظ الحديث الحديث حديث.
- (٤) عيت هنا وورودها فيما وصلت إليه من لأحاديث ولا أقول إنني استقصيت كل حديث رسول الله.

## الحدث - اصطلاحاً - :

أما من الناحية الاصطلاحية فقد تباينت آراء الباحثين وأقوالهم في تعريف " الحدث " فبعضهم يحضر مفهوم الحدث في التجديد في ميداني الفن والأدب ، يقول صاحب قاموس الهادي إلى لغة العرب : " الحدث كلمة منقولة عن الكلمة الإنجليزية " recentness " أو " modernity " .... والحدث في الفن والأدب هي النزوع إلى التجديد " (١) ، ويقول صاحب قاموس " لغة العرب " : " والحدث مذهب أدبي يدعو إلى التجديد خصوصاً في الشعر " (٢)

وهذا حصر ضيق للمفهوم ؛ فالحدث مفهوم اكتسب - جراء استعماله المكرور - معنىً فضفاضاً يجعله عصياً على التحديد يسيراً في الآن نفسه (٣) ؛ ذلك أننا يمكن أن نفهم الحدث على أنها " عملية تجميع وتفاضل اجتماعي وثقافي تدفعنا سلسلة من الأحداث ... وتشمل هذه الأحداث والحركات حركة التصنيع ، وحركة استقلال الفن ، وحركة التحول الديمقراطي في ظل التحول الرأسمالي والمنازعات والمداومات الدائرة حول سيادة المجتمع على الدولة ، وسيادة الأشخاص واستقلالهم .... " (٤) . وهذا الفهم للحدث يرتبط بالقضية الأوسع ، قضية فلسفة علم الإنسان وأصله ( Anthropology ) . (٥) " فالحدث أكثر من التجديد ، وإن كان التجديد مظهراً من

(١) انكري ، حسن سعيد ، الهادي إلى لغة العرب ، ط أولى ، ١٩٩١ ، دار لبنان ، بيروت . ٢٢٥/١

(٢) جورج ميري عبد المسيح ، لغة العرب ، ط أولى ، ١٩٩٣ ، مكتبة لبنان ، بيروت . ٢٦٨/١

(٣) الاستعمال المكرر يجعل المصطلح يسيراً على التداول . لأنه يصبح أوسع انتشاراً ، ويصير متداولاً من قبل الكثير مما يجعله مشهوراً ومعروفاً . ويجعله عصياً ؛ لأنه

يستعمل في مواضع مختلفة وسياقات متباينة مما يعضيه معانٍ ومدلولات متباينة تحسب بركات الاستعمال

(٤) الحوي ، عدنان علي رضا ، نقول نظرية الحدث . ط ثانية . ١٩٩٢ ، دار الحوي ، رياض ، ص ٤٣ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٣ .

مظاهر الحدائثة ، .... والحدائثة ثورة فكرية ، وليست مجرد مسألة تتصل بالوزن والقافية ، أو بقصيدة النثر أو نظام السرد .....<sup>(٦)</sup>

وهكذا يتبين أن الحدائثة - مفهوماً - لا تتحصر في كونها نزعة للتجديد في الأدب والفن، وإن كانت تلك بدايتها ، وليست الحدائثة مفهوماً اجتماعياً أو سياسياً أو تاريخياً يحصر المعنى ، وإنما " نمط حضاري غربي شامل ، ونظام معرفي متكامل . "

يقول الفيلسوف الفرنسي هنري لوفيفر : " الحدائثة حركة لا يمكن شجبها بكاملها والانتماء إليها بشكل غير مشروط ، وإنما محاولة طرقها على هيئة تساؤل " (٧) .

ويقول رولان بارت : " الحدائثة إنجاز معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه"<sup>(٨)</sup>. أما محمد أركون فيعرفها بأنها " الموقف المتوتر واليقظ الذي نقفه الروح البشرية أمام الواقع والتاريخ الذي يولده البشر في المجتمع ... " (٩) . و يعرفها كمال أبو ذيب بأنها " وعي الزمن بوصفه حركة تغيير ... و أنها طرح للأسئلة القلقة التي لا تطمح إلى الحصول على إجابات نهائية بقدر ما يفتتها قلق التساؤل وحمى البحث، إنها جرثومة الاكتناه الدائب و القلق المتوتر..."<sup>(١٠)</sup> و تعرفها خالدة سعيد بأنها " إعادة نظر في المراجع والأدوات و التقييم و المعايير ..."<sup>(١١)</sup>.

حامد سعيد ، الملامح الفكرية للحدائثة . مجلة بصائر جلد ٤ ، عدد ٣ ، ١٩٨٤ ، ص ٢٥ .

(٦) عبد الله عبد الحادي ، التراث والحدائثة وسبوح في الفكر العربي المعاصر ، مجلة الفلسفة العربية ، عدد ٣ ، عدد ٢ ، ١٩٩٣ ، ص ٧ .

تغلا عن " ما الحدائثة ؟ ترجمة كاشف حنياد . بيروت : دار اس رشيد ، ١٩٩٣ . ص ٨ .

(٧) الجبوري ، عدنان علي رضا ، الحدائثة في منظور إنبار ، ضعة ثالثة ، ١٩٨٩ ، دار التحوي . بيروت .

(٨) محمد أركون ، الإسلام والتاريخ والحدائثة . مجلة الوحدة . عدد ٥٢ ، ١٩٨٩ ، ص ١٩ .

(٩) كمال أبو ذيب ، الحدائثة ، السلطة ، النص . مجلة بصائر ، جلد ٤ ، عدد ٣ ، ١٩٨٤ . ص ٣٥ .

(١٠) خالدة سعيد ، مرجع سابق . ص ٢٦ .



و الحداثة - كما يقول الشرفي - مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الأكثر تقدماً في مجال النمو التكنولوجي (التقني) و السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي... (١). وهكذا اختلفت الرؤى في تحديد مفهوم الحداثة ، بحسب استعمال الأطراف لها اختلافاً وصل إلى حد التعارض و التناقض بل التصارع ، مع ادعاء كل طرف حب الحداثة في محاولة توظيفها لخدمة أهدافه و استراتيجياته ، فقد دفع هذا الاختلاف بعضهم إلى القول بأنه ليست هناك حداثة واحدة بل حدائث ، و بعضهم إلى الاعتراف بالعجز عن تحديد مفهوم الحداثة (٢) و تعريفها. وساعد على ذلك امتداد هذا المفهوم في ظلاله و معانيه ليشمل أكثر مما هو مقرر في الدلالة المعجمية اللغوية، من خلال الاعتبارات النظرية و الإجرائية لهذا المفهوم . إن هذه التعريفات - كلها و غيرها كثير - ، على أهميتها ، ما هي إلا إضاءات و بيان لبعض جوانب الحداثة و مزاياها ، و ما هي إلا وصف خارجي للحداثة ، عدا عن كونها مجرد وجهات نظر فردية يبحث كل منها جزءاً من الظاهرة . و الجانب الذي تضيئه هذه التعريفات في الحداثة أنها حركة تغيير ... تؤثر ... أسئلة قلقة ... محاولة للوعي و المعرفة ... انفجار معرفي ... إلا أن هناك جوانب أخرى في الحداثة لا بد من استكمالها لتكتمل الصورة ، وليتمخض عن اجتماعها تعريف نقدي لمفهوم الحداثة .

فالحداثة إضافة إلى هذا كله انقطاع معرفي ؛ " ذلك أن مصادرهما المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث ، في كتب ابن خلدون الأربعة ، أو اللغة المؤسساتية و الفكر الديني ، وكون الله مركز الوجود ، وكون السلطة الدينية ، هي مدار النشاط الفني ، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي ، انقطاع لأن مصادرهما المعرفية هي اللغة البكر الحداثة انقطاع؛ لأن مصادرهما

(١) عبد المحيد الشرفي ، الإسلام و الحداثة ، ص ثمانية ، ١٩٦١ ، الدار التونسية للنشر ، ص ٢٤ .

(٢) انظر الجاردي ، محمد عابد ، التراث و الحداثة ، ط أول ، ١٩٩١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ص ٦ .

المعرفية هي اللغة البكر والفكر العلماني وكون الإنسان مركز الوجود وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية" (١). وهي ليست انقطاعاً فحسب، بل هي ثورة على التراث ، و صراع مع الماضي لإثبات الجديد فهي " ترتبط بصورة عامة بالانزياح المتسارع في المعارف ، وأنماط العلاقات والإنتاج على نحو يستتبع صراعاً مع المعتقدات ... " (٢). وهي تعني "الإيمان الراسخ بالتطور الاجتماعي والتكسر للتقاليد الماضية" (٣) وتعني "الهدم التقدمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة في الأدب الرومانسي والطبيعي" (٤).

" وأن نكون من أبناء الحداثة - كما يقول أحدهم - يعني أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بالمغامرة والقوة والمتعة، والنمو والقدرة على تحويل أنفسنا والعالم ، كما أنه - وفي الوقت نفسه - يحمل تهديدا بتدمير كل ما لدينا ، كل ما نعرفه ، وكل ما نكونه ، إن البيئات والتجارب الحديثة تخترق حدود الجغرافيا والأمم ، جميع حدود الطبقات والدول ، جميع حدود الأديان والأيدولوجيات ... فالحداثة تقذف بنا في دوامة التحلل والصراع والتناقض والغموض والألم الشديد بصورة أبدية ، وأن تكون حديثاً ، يعني أن تكون جزءاً من عالم " كل ما هو صلب فيه يغدو أثيراً - كما يقول ماركس - " (٥). والحداثة هي التحولات العظيمة في مجرى التراث وكسر الجمود الذهني والفعلي ، هي الحركة المستمرة في مواجهة الثقافة السائدة التي - على حد تعبير عبد الحميد جيدة - " تحشي أفئدة الناس موروثة مهلهلا لا فائدة منه... " (٦).

(١) كمال أبو ديب ، ص ٣٧ .

(٢) خالد سعيد، الملامح الفكرية، مرجع سابق . ص ٢٥ .

(٣) مالكوم برادبري ، رحيمس مكفارلين . الحداثة ، ص ٢٥ .

(٤) الحداثة ص ٢٦ والعبارة للنان (أورنيكا كاسيت ) .

(٥) مارشال بومان ، حداثة التحلف ، مؤسسة عيال للدراسات ، قبرص ، ط أولى ، ١٩٩٣ ، ص ٧ .

(٦) عبد الحميد جيدة ، الأصاله والحداثة في تكوين الفكر العربي النقدي الحديث ، دار الشمال ، لبنان ، نقلاً عن مجلة النضال السعودية،

فالحداثة ، إذن ، تمثل حالة صدام ، وصورة من صور المعارضة " معارضة ثلاثية الأبعاد ، معارضة للتراث، ومعارضة للثقافة البرجوازية بمبادئها العقلانية ومعارضة لذاتها كتقليد أو شكل من أشكال السلطة والهيمنة. أي أنها لا تمثل انفصلاً عن الماضي ورفضاً لمقاييسه الثابتة فحسب، بل ثورة دائمة أبدية في تطورها المستمر إلى قيم أو أشكال وأساليب تعبيرية جديدة" (١).

هكذا تمثلت الحداثة - الأوروبية - منذ بداياتها في الصراع مع المؤسسات الدينية وقوانين الكنيسة والتقاليد الاجتماعية والمفاهيم الموروثة ... إنها الحداثة التي تمحورت في صراع الدين/الدولة ، المطلق/ الإنسان... (٢) . وفوق هذا وذاك الحداثة شكل من أشكال العلمنة، أو العلمنة شكل من أشكالها ؛ فهي - كما مر سابقاً - عملية تجميع وتفاضل اجتماعي ... في ظل التحول الرأسمالي والنزاعات والمداورات الدائرة حول مفهوم سيادة المجتمع على الدولة ، وسيادة الأشخاص واستقلالهم ، وهي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفلسفة علم الإنسان التي أعيدت صياغتها لتدل على العلاقة بين الإنسان وبين عالمه الخاص ، فيصبح - بذلك - الموضوع الإنساني ذاتي التعريف مستغنياً عن مصادر خارجية عنه ... وتبصير الإنسان مركز الوجود وليصبح الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني والفكري ... (٣). كما أن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر - كما مر - وهذا كله إنما يشير إلى أن أحد جوانب الحداثة أتيا عملية علمنة. وبهذا يتأكد قول محمد أركون : - " فالعلمانية ، إذن ، بالمعنى الإيجابي والمنفتح للكلمة - حسب رأيه - هي إحدى منجزات الحداثة الكبرى ومكتسباتها الأكثر عطاء ... " (٤) .

عدد ٩ ، سنة ١٩٧٨ ، مقالة للمؤلف نفسه .

(١) إختارات نظرية ، مرجع سابق ، ص ١٦ .

(٢) خالدة سعيد ، الملامح الفكرية ، مرجع سابق ص ٢٧ .

(٣) وهذا أحد أهم الأسس والمعقدات العلمانية كما سيأتي بيانه في سحتنا إن شاء الله .

(٤) محمد أركون ، العلمنة والدين ، ترجمة هاشم صالح ، ط أول ، ١٩٩٠م دار الساقي ، بيروت / لندن .

ومن هذه الإضاءات المسلطة على الحدائة يمكن صياغة تعريف لها بأنها محاولة الإنسان المعاصر رفض النمط الحضاري القائم، والنظام المعرفي الموروث واستبدال نمط -جديد معلمن- تصوغه حصيلة ( خليط ) من المذاهب والفلسفات الأوروبية المادية الحديثة به، على كافة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية.

## نشأة الحداثة

لا بد - قبل البدء في الحديث عن نشأة الحداثة - من التمييز بين مستويين من مستويات الحداثة ، الحداثة على المستوى الغربي (الأوروبي) ، والحداثة على المستوى العربي والإسلامي، ذلك أن الحديث عن هذه الأخيرة ، موضوع هذا البحث مشروط منطقياً بالحديث عن وجود مسبق للأولى الغربية .

### الحداثة الغربية

ولكي يتسنى حصر الموضوع (والإمساك بشيء واسع) على حد تعبير بيرمان (١) كان لا بد من تقسيم تاريخ الحداثة الغربية إلى ثلاث لحظات حدائية (٢) هذه اللحظات ليس بينها حدود زمنية فاصلة بشكل قاطع، ولا يمكن التعامل معها بهذه الحدية، كما أنه ليس بينها (قطيعة) بالمعنى الكامل لهذه الكلمة ، وإنما هو تقسيم منهجي لیتسنى تناول الموضوع ودراسته .

فعلى الرغم من تأخر مفهوم الحداثة في الظهور حتى منتصف القرن التاسع عشر وظن الكثيرين أن هذه هي لحظة قيام الحداثة ، فإن من الكتاب من يرجع جذور الحداثة - عالمياً - إلى فترة متقدمة من الزمن انطلاقاً من ازدواجية (القديم / الحديث) ، وانطلاقاً من التحليل اللغوي لكلمة Modern التي تعني في جذورها الإغريقية اللاتينية (الآن توا) . وهذا الرأي يفقد هذا المصطلح - حقيقة - الدلالات الاصطلاحية الخاصة به ، لأن أولى اللحظات الحدائية -

(١) بيرمان/ حداثة التحلف، ص ٨.

(٢) انظر كثير من الباحثين على هذا التقسيم منهجياً بيرمان في حداثة التحلف ص ٨، وبالاندبية في مقابلة أحرارها مع هاشم صالح بعنوان

(السلطة والحداثة) ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد ٤١، ١٩٨٦، ص ٣١

مراحل الحداثة كما يحلو لجورج بالندييه أن يسميها ( ١ ) - تمتد من أوائل القرن السادس عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر ، أي عصر ظهور البروتستانتية ( ١٥١٣ ) وعصر النهضة الأوروبية ، الذي يمثل البدايات الأولى لممارسة حياة الحداثة في مظاهرها الأولية ( التغيير الاقتصادي و الاجتماعي ... ومجاوزة الأزمة الناتجة عن عجز القرون الوسطى وتخليها الفكري ) . وفي هذه المرحلة تجلت أسماء وبرز مفكرون من أشهرهم روسو الذي يقال إنه أول من لجأ إلى استعمال مصطلح Modernity ( ٢ ) ، وهناك ديكارت الذي يعد بحق الأب الروحي لعصر النهضة وبقي منهجه التشكيكي مهيمناً رداً من الزمن على القارة الأوروبية ، بل امتد ليشمل غيرها ، وتمثلت معالم المنهج في ثلاثة مظاهر رئيسة :-

- استبدال علم تكون فيه درجة اليقين تماثلها في اليقين الرياضي بالعلم غير الدقيق .

- ثم استخلاص التطبيقات العملية لهذا العلم .

- وأخيراً وضع هذا العلم و اعتباره مفتاحاً لحل النزاع الذي كان دائراً - وقتها - بين العلم

والدين ( ٣ ) .

وبرزت أسماء أخرى كثيرة كان لها أثرها على هذه المرحلة من أمثال بيكون وهوبز

وهيوم وكان عمانويل كانط الذي يعد من أكبر فلاسفة أوروبا الحديثة وأكثرهم تأثيراً وهو مؤسس

المنهج العقلاني في أوروبا .

أما اللحظة الحداثية الثانية - المرحلة الثانية من مراحل الحداثة - فهي التي تبدأ مع

نهايات القرن الثامن عشر ، حيث بدأت تتكشف بوضوح أفكار الحداثة ، وبدأ الجمهور الأوروبي

( ١ ) السلطة والحداثة ، مرجع سابق ص ٣١ .

( ٢ ) حداثة الخلف ، ص ٨ .

( ٣ ) المرجع السابق ، ص ٩ .

( ٤ ) د . جميل قاسم ، الإسلام والحداثة الفكرية ، مجلة الوحدة ، عدد ٨٦ ، ١٩٩١ ، ص ٤٤ .

- المخضرم - يدرك معناها ؛ فهو جمهور عاش مرحلة ما قبل الحداثة ، ويعيش الآن مرحلة الحداثة مما يساعده على ملاحظة الفرق بوضوح ، هذه المرحلة تميزت بازدهار الفلسفة العقلانية التي أسسها كانط ثم جاء هيجل ليبرزها ويؤكد لها ( ١ ) والتي أدت إلى انفجارات سياسية كبرى ، توجت بالثورة الفرنسية الكبرى المسبوقة بالثورة الإنجليزية ، وإعلان حقوق الإنسان ... و الديمقراطية ... والحرية ، والتي تشكل - مجتمعة - معالم المنهج الليبرالي .

وفي المرحلة الثالثة من مراحل الحداثة ، الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر حتى ثمانينات القرن العشرين "عرفت الحداثة تحولات جذرية نقلتها من سياقاتها الإبداعية الناقدة إلى مستوى بنية استقبال لما تفرزه أجهزة وبرامج وأنساق تديرها أيد لا مرئية ولكنها من الخطورة بمكان ... " ( ١ ) .

غير أننا يمكن أن نضيف لحظة رابعة - مرحلة رابعة - من لحظات الحداثة حيث بدأت الحداثة نفسها تتعرض للنقد الشديد ، بل الرفض والتراجع في الخطى فيما يعرف الآن بمرحلة ما بعد الحداثة ( ٢ ) . وتبدأ من خمسينيات القرن العشرين حتى أيامنا هذه ؛ حيث ثورة الحاسوب وتكنولوجيا الاتصالات وعولمتها ...

### الحداثة العربية

أما عن الحداثة في العالم العربي الإسلامي ، فهناك من يمتد بها إلى تخوم العصر الإسلامي الوسيط ( عهد الدولة العباسية ) ، لا سيما في مجال الأدب و الشعر ؛ حيث الأساليب

( ١ ) مع اختلاف بين في صيغة كل منهما .

( ٢ ) اعتبارات نظرية ، ص ١٤ .

( ٣ ) انظر عبده عند اللاوي ، التراث والحداثة . ص ١٦ .

الأدبية الحديثة لشعراء العصر العباسي (١) . وهناك من يذهب إلى أبعد من ذلك عابدا لحظة الرسالة النبوية هي أولى لحظات الحداثة العربية ، ثم تتلوها لحظات أخرى متمثلة في الحركات السياسية اللاحقة (٢) .

غير أن هذا الرأي يفقد المصطلح الدلالات المعرفية ويسقط عنه الحمولات المعرفية الخاصة به (٣) . وبعبارة أخرى فإن الحداثة ظاهرة تاريخية، لا بد من أن تكون - ككل الظواهر التاريخية - مشروطة ومحدودة بحدود زمنية .

ويمكن القول : إن الحداثة العربية إنما بدأت مع أواسط القرن التاسع عشر (٤) . هذه الفترة التي كان العالم العربي والإسلامي يزرح فيها تحت سطوة الاستعمار (٥) ، ويعاني من الفرقة و الضعف و الانهزام والتبعية .

وهي فترة تشكل في التاريخ الإسلامي منعطفا حادا بل ردة ظاهرة حيث تحول العنصر المسلم إلى عنصر متأثر متلق محمل بعد أن كان عنصرا فاعلا مؤثرا إيجابيا : تحول إلى عنصر مستهلك بعد أن كان منتجا ... إلى تابع بعد أن كان قائدا . وفي ظل هذه النفسية - نفسية المتلقي التابع ، المستهلك - بدأ العالم العربي - والإسلامي بعامه - بالتعرف إلى الحداثة ، في مظاهرها

(١) انظر - علي سيب المثلث - أدونيس على أحمد سر لسان - في أعمال مؤتمر روما ١٩٦١ ص ١٧١ نقلا عن أحسانة والحداثة ص ٢٧١ .

(٢) ومن هؤلاء ، محمد اركون ، هانس صاع ، جميل قاسم ... وهذا إذا أخذنا بالمعنى الخرد للكلمة والذي يدل على لحظة رمائية تمثل تحولا ظاهرا في مسار شيء ما .

(٣) انصارت نظرية ص ١٥ .

(٤) وهي بذلك تتزامن مع اللحظة الحداثية الأوروبية الثالثة - كما يلاحظ - .

(٥) امتدت فترة الاستعمار العسكري في العوا العربي من بدايات القرن التاسع عشر إلى المنحظة الراحنة ، إلا أن الاستعمار وإن زال في صورته العسكرية عن أكثر الأقطار العربية ... إلا أنه ما زال حاثما فيها صورة التبعية الاقتصادية والثقافية حتى الآن . وهنا يؤكد الباحثون أن المغرود يكون في وضع نفسى يصعب عليه فيه الاحتمار بل إنه يأخذ عن الغريب أسوأ ما عنده من مظاهر . انظر محمد محمد حسين ، أزمة العصر ، ط الثالثة ، ١٩٨٧ : مؤسسة الرسالة ، ص ١٥ .



المتفوقة ، عسكريا واقتصاديا وإداريا وتقنيا... أي من خلال الأشياء القابلة للتصدير بسهولة ووفق ما يخدم مصالح المستعمر .

وبهدف ضمان استمرارية الهيمنة و السيطرة على هذا الموقع الإستراتيجي الهام من كل الجوانب ، سعى المستعمر إلى فرض قيمه ومبادئه ، لزرع وتثبيت النمط الحضاري الخاص به في هذه البلاد ، بكل أشكال التواصل الممكنة من تأثير ثقافي ... وابتعاث ... .

وبعيدا عن ملاسبات هذا الموضوع وتشابكاته ، وإذا كان لا بد من تحديد إطار زمني أدق لحركة - ظاهرة - الحداثة العربية ، فإنه يمكن القول إنها بدأت مع بدء ما يسمى بـ ( حركة النهضة العربية الإسلامية ) المتمثلة في ( رفاة رافع الطيطاوي ، الأفغاني ، عبده ... ) وهو ما أشار إليه المؤرخ الإنجليزي ديزموند ستيوارت في تأريخه للحداثة العربية (١).

وامتدت الحداثة بعد ذلك حتى عصرنا الحاضر مروراً بأسماء كان لها دور فاعل وأثر واضح منها - على سبيل المثال لا الحصر - سلامة موسى الذي دعا إلى التبعية بوضوح ، ودعا إلى قطع الصلة مع الماضي و الأرض والدين و تقليد الغرب بشكل تام ... وفرح أنطون وعلي عبد الرازق وطه حسين وشبلي شميل ، وحسين مروة وصادق العظم وصولاً إلى الطبيب تسيزيني ، وعبد الله العروبي وحسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون ، ومطاع صفدي وهشام شرابي وهشام جعيط ، ... على اختلاف في الرؤى والمنهجيات عند كل منهم (٢).

هذا وإن كانت أهم العناصر التي تمثل الحداثة في واقع حال الأمة العربية ، الإسلامية - كما بينها محمد برادة - متمثلة في تجذر التبعية وإخفاق مخططات التنمية وتفاقم الفقر والبؤس والاستغلال في الجانب الاقتصادي، وفي صيرورة الدولة غاية في حد ذاتها، وتحولها إلى أداة

(١) الإسلام والحداثة العكبة ، ص ١٧ .

(٢) للمزيد حول مساهم المذكورين أعلاه . انظر نسخة المشروع الحضاري ، مرجع سابق ص ٥٣٣ - ٧١١ .

لقمع الشعوب ، وحماية المصالح الفردية البرجوازية في الجانب السياسي ، وتقويض البنى الفكرية والفنية التقليدية ، وتشابك خليط الثقافات المستجلبة ، عبر وسائل الإعلام التقنية الجماهيرية ومنتجاتها المدعمة للنموذج الثقافي الحداثي الغريب في الجانب الثقافي (١). فإنها تتجسد كذلك في الانبهار بالغرب وإنجازاته ، والدعوة إلى الذوبان في الحضارة الغربية بكل إنتاجاتها المادية والفكرية (٢)، وتتجسد كذلك في محاولة تجاهل خصوصية الفكر العربي الإسلامي ، ومحاولة نزع القدسية عن مصادره المعرفية جميعها .

كما أن الحداثة العربية لم تتشكل بصورة مرحلية - كما هو الحال في الحداثة الغربية - بل جاءت فيها هذه المراحل متشابكة متزامنة ضمن مرحلة تاريخية واحدة ، وفي ظل غيبة الشروط التاريخية المرافقة لسيرورة ( تحولات ) الحداثة الغربية . وغيبة التسلسل الزمني عنها.

وليس هذا الفرق الوحيد ؛ ففي أوروبا انطلق التحديث من الوجود الاجتماعي أولاً ، من وسائل التعامل مع الطبيعة، وبتحديد أدق عبر الانتقال من الحرف اليدوية، إلى التصنيع الجماعي، أي في الجانب المادي أولاً ثم شق طريقه إلى فلسفة الفكر الاجتماعي الحاضنة لكل العلوم الاجتماعية آنذاك . أما في الأقطار العربية فقد انطلق التحديث من ميدان الفكر الاجتماعي ولسم يشق طريقه إليه عبر الوجود الاجتماعي ( الجانب المادي ) (٣). وفرق آخر وهو بما أن الحداثة

(١) اعتمادت نظرية ص ١٧ تصرف .

(٢) كما مع رفاة الطيطاري وضع حسرت في سيرر مثل .

(٣) فالج عبد الجبار : الحداثة والتقليد ، مجلة منة الحرة ، عدد ٢٥ ، ١٩٩٢ ، ص ٩٨ .

قد تم ترحيلها من بيئتها وسياقها إلى بيئات وسياقات أخرى ، فإن تناقضاتها وإشكالياتها تتخذ وجوها مغايرة ، وتعبيرات مختلفة خاصة في الأقطار ذات التقاليد و الثقافات العريقة (١).

ومن هذا كله يتبين أن الحداثة العربية التي ظهرت إلى الوجود منذ بداية الخمسينيات (٢) أو قبلها بقليل هي حداثة تقليدية (٣) . ليس منذ الخمسينيات فحسب ، بل منذ بداياتها الأولى هي مظهر من مظاهر التبعية والتقليد ؛ " فقد كان الغرب وإلى عهد قريب وربما إلى الآن - وربما إلى الآن - بعيدا عن التحليل التاريخي النقدي المرتبط بالمناهج العلمية والعملية ، وكان التسليم بنموذجية الغرب ومحاولة استلهاام تلك النموذجية ، حتى عند المفكرين الدينيين الذين أرادوا التدقيق بين التقليد و التجديد ، بين الأصالة والحداثة... " (٤) ومما هو جدير بالذكر أن هذا التوجه الحداثي في الواقع العربي ، قد تمثل في ثلاث مدارس رئيسة هي :-

١. المدرسة العلمانية وشعارها التحديث والعلمنة ، ومن أهم روادها طه حسين ، علي عبد الرازق ، لطفي السيد ، محمد حسين هيكل ...
٢. المدرسة المنادية بالتغريب والرافضة لروح التوفيق الإسلامي الغارقة في التبعية ويمثلها سلامة موسى ، شبلي شميل ، فرح أنطون ...
٣. المدرسة المنادية بالدعوة القومية الداعية إلى إنشاء الدولة على الأساس القومي وأبرز من مثلها :ساطع الحصري . وقسطنطين زريق (٥).

(١) اعتبارات نظرية ص ١٦ ، و أي قطر أعرف حصرة و ثقافة من العالم الإسلامي ؟ .

(٢) نلاحظ التزامن مع مرحلة ما بعد الحداثة .

(٣) الحداثة و التقليد ص ٩٩ .

(٤) اعتبارات نظرية ص ١٦ .

(٥) صعوت حاتم ، الليبرالية العربية ، الوحدة . عدد ٣ - ١٩٨٤ ، ص ٣٤ نقلا عن الخطاب العربي المعاصر ص ٥٣ . وأنظر فلسفة

المشروع الحضاري ، مرجع سابق عرصد متحلا لانجازات الإصلاح المعاصرة .

أما عن المدارس الأخرى وأشهرها المدرسة التوفيقية ( مدرسة الأفغاني - محمد عبده )  
 فيمكن أن تخرج من دائرة مدارس الحداثة لأنها ، وإن حاولت التوفيق بين الإسلام و الحداثة فهي  
 إنما أرادت بذلك الدفاع عن الإسلام وبيان عدم أفضلية الحداثة الغربية عليه . وانطلقت في  
 مناهضتها للغرب من المنطلقات الإسلامية ، وشكلت خطابا يقف على قاعدة إسلامية . ومن  
 الجدير بالذكر أن منير شفيق قد عمل على حصر الاتجاهات الفكرية في العالم الإسلامي  
 المعاصر في إتجاهيين رئيسين ثانيهما هذا الاتجاه التلفيقي والذي حاول التوفيق مع الحضارة  
 الغربية مع وقوفه على أرض إسلامية <sup>(١)</sup> .

<sup>(١)</sup> منير شفيق : الفكر الإسلامي المعاصر وتحدياته . ط ٣ نالدة دار البزاق ، تونس ، ص ٧١ . أما الاتحاد الأول فهو الاتحاد الذي كان -  
 مع وقوفه على أرض إسلامية - معتمدا على أصول ومبادئ إسلامية مُعالجة مختلف نواحي الحياة . ويمثله العديد من الأسماء مثل عبد الكريم  
 الخطيب والقسام والبنّا والمردودي وقطب وغيرهم - رحميم الله جميعا - .

## نقد الحداثة

إن التمعن في نظريات الحداثة ونماذجها الفكرية ، المتمثلة في أطروحات الحداثيين ومقولاتهم و مؤلفاتهم ، والتدبر في التمثل الواقعي لهذه النظريات ، يكشف عن عسدد من الملاحظات والمآخذ والإشكالات تعاني منها هذه النظريات معاناة وصلت إلى حد التسبب في تقويضها في منشأها، وظهور مصطلحات ومفاهيم جديدة مثل (فضاء ما بعد الحداثة) (نقد الحداثة) ... (١)

ولعل هذه الملحوظات تساعد على تفسير فشل نظريات الحداثة ؛ كونها تعد أهم العوامل الموضوعية والتاريخية لانهيار الحداثة .

(١) ومن أهم الملحوظات في هذا الصدد أن الصدد أن الحداثة - كما مر بيانه (٢) - لا تشكل في حد ذاتها نسقاً معرفياً نظرياً ، ذا أبعاد وحدود خاصة به ، وإنما هي خليط نتج عن مذاهب وحركات وأنساق فكرية وفلسفية مختلفة (٣) . علاقتها التشابه حيناً والاختلاف والتناقض أحياناً . مما تسبب أيضاً ، وإلى جانب عوامل أخرى ، بصبغ هذا المفهوم ووسمه بالغموض وعدم الوضوح وعجز الكثيرين عن الوصول إلى تعريف متفق عليه لهذا المفهوم . مما نتج عنه الملحظ التالي .

(١) انظر علي حرب ، مصطلح ما بعد الحداثة . نخلة المنطق عدد ١١٤ سنة ١٩٩٦ ، وكذلك ظهر كتاب نقد الحداثة (ألبن تورين) وقد نشر ترجمته على حلقات نخلة المنطق عدد ١١٦-١١٧ .

(٢) انظر ص من البحث .

(٣) وهذه التركيبة التي تبدو في الخطاب الغري - حول مفهوم التقدم - نموذجاً واحداً متجانساً تتناسق مكوناته و تترابط وتشابك مع بعضها البعض ، حتى تحول بفعل الزمن إلى تركيبة أمبولوجية هذه التركيبة تنصف بالتناقض كما سبق في الفظة الثانية .

(٢) عانت الحداثة من التناقض الداخلي الذي " هو سمة مميزة - منذ البداية - لها ، مفهومياً وصيغةً حضارية ، وقد أخذ هذا التناقض منذ الستينيات من هذا القرن أبعاداً عملاقة ، قلبت العلائق في كل المجالات ... " (١)

وهذا التناقض الملتصق بها في مراحلها - جميعها - كما يقول محمد برادة - يتيح الخروج من شرنقة النموذج الحداثي المغيب لإرادة الإنسان ، والمنفرغ للقيم من محتواها... (٢)

وبسبب من هذا الغموض و التناقض في مفهوم الحداثة شاعت الفوضى ونسفت القيم والمعايير القديمة - جميعها - مما انعكس على طبيعة الفرد الغربي (الحداثي) وأوقعه في دروب الحيرة والشك والتخبط ، فاقداً إيمانه بكل شيء ، بل انعكس ذلك على الاضطراب حتى صار سمةً مميزة للمجتمع نفسه ، تظهر في اضطراب الموازنة بيسن دور الفرد ودور المجتمع مثلاً... (٣)

(٣) وفي إطار دعوة الحداثة إلى العلمنة التي هي إحدى خصائصها - كما مر آنفاً - (٤) كانت الدعوة إلى نزع إطار القدسية عن كل مقدس في العالم وفي التاريخ ، فلا وجود للمقدس ، ولا مكان للحرام في معرض الدراسات الحداثية النقدية . بل إن دينامية الحداثة كانت تدفعها إلى الولوج في كل مدخل من غير التوقف عند حد معين ، فكل شيء مباح ، ولا شيء ينجو

(١) اعتبارات نظرية ص ١٤ والصواب القرن أبعاداً عملاقة .

(٢) اعتبارات نظرية ص ١٦ .

(٣) د. وليد قصاب ، الحداثة العربية مفهومياً و حقيقتياً ، مجلة كلية الدراسات الإسلامية و العربية ، الإمارات عدد ٦ سنة ١٩٩٣ .

ص ٢٠٢ ، تصرف .

(٤) انظر ص ١٥ من البحث .

من دراساتها العلمية....<sup>(١)</sup>

٤) ومن إشكالاتها أيضا أن أحد أهم أهدافها ، تمثل في محاولة تفويض أسس الميتافيزيقا ( الغيبيات )؛ خصوصا فترة استنادها إلى فلسفة عصر التنوير ، " التي قامت - أصلا - حركة نقدية معادية للدين ، محاربة للسلطة الكنسية - التي كانت مهيمنة آنذاك - مناصرة لسلطة العقل المطلق <sup>(٢)</sup> ". فجاءت محاربة الميتافيزيقا ضرورة باعتبارها وهما اخترعه الإنسان ولا بد من زواله مع تقدم العلم والعقل ؛ لأن استمراره يشكل عائقا أمام الحرية والعقلانية . والإنسانية ....<sup>(٣)</sup>

٥) كما أن استعمال المصطلح ، إضافة إلى تشتته والاختلاف في تحديده ، يبقى له أثره من حيث ارتباطه بالمشاعر ، حتى إنه ليوهم بوجودنا في زمن حديث كل الحداثة ، وأن التاريخ المعاصر هو منبع أهميتنا ، وأنا - على حد تعبير برادبري ومكفارلين نتاج " سيناريو " الحاضر وليس الماضي ، وأن الحداثة هي حالة ( طازجة ) من حالات التفكير الإنساني <sup>(٤)</sup> . كما أن هذا المصطلح يوحى - عند استعماله مسبقا - بالموقف الذي ينبغي أن يتخذه الإنسان المعاصر من كل مسألة معرفية يعالجها هذا المفهوم <sup>(٥)</sup> .

٦) ومن مثالب الحداثة - كذلك - أنها تنظر إلى الإنسان المعاصر على أنه يعيش حالة من الاستلاب في الشخصية . هذا الاستلاب أحدثته الأديان والتقاليد ، فكان لا سبيل إلى

(١) المرجع السابق ص ٢٠٣ . نصرف .

(٢) هــاء جمع ، أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي الإسلامي ، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد ٣٧ ، ١٩٨٦ ، ص ٢٠ .

(٣) فادي إسماعيل ، الخطاب العربي المعاصر . ص ١٦٩٢ المعيد العالمي للفكر الإسلامي ، ص ٣٩ .

(٤) الحداثة ، ص ٢٣ .

(٥) المرجع السابق ص ٢٢ .

تخليصه من هذا الاستلاب - من وجهة نظر الحداثة - إلا عن طريق التحرير الكامل له من كل عرف ، وإعلاء قيمة الفرد ، ومنحه الحرية المطلقة بحيث يصبح مدار الكون ومحوره ، وصاحب الحق في التشريع... (١) - فكانت معاداة الحداثة للأديان والقيم و العادات و التقاليد - جميعها - وبدأ ذلك أداة لتحرير هذا الإنسان ، ثم تحول خاصية من خصائصها التي لا تتفك عنها .

(٧) ويؤخذ على الحداثة أيضا أنها حولت الأدب وجعلته بلا غاية ، وجرده من وظيفته ، ونأت به عن الواقع مثل نأيتها به عن الماضي ، ونفرته من المنطق والعقل والوعى والشعور، وصرفته عن المجتمع وقضاياه ومشكلاته ، وزهدته في الوضوح وحبسها إليه الإلغاز والتعمية والترميز والغموض... (٢)

(٨) كما أن نظريات الحداثة ، تعاني من ثنائيات النظرة كالتقليد/الحداثة ، الدينية/العلمانية ، وتعاني من ادعاءات الحتمية و التقديرية وكونيتها . وأن المجتمع التقليدي مجتمع سكوني لا تاريخي، وتعاني من نزاعات مذهبية كامنة في النظريات الفرضية للحداثة... (٣)

كل هذا أدى إلى ظهور نوع من التمرد على الحداثة ورفضها في مسقط رأسها فظهرت تيارات نقد الحداثة ومصطلح " ما بعد الحداثة، تدليلا على رفض المناهج الحداثية ولفظها، وليس - كما يتوهم - استمرارا في مراحل أكثر تطورا...وما هذا إلا دليل على انهيار الحداثة. وفي

(١) احداثة العربية ، معجمها و حقيقتها ص ٢٠٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٤ ، و يؤكد هذا ما جاء في كتاب (الحداثة) من مصوص حول لا واقعية الأدب الحديث و فوصيته و تفككه: ص ٢٥ و لم أنظها حينية الإطالة ، و لأخر لا أتيسر موضوع البحث وقد استشرى هذا الأمر حتى مات الأدب الحديث لا يعتمد ولا يعترف به إلا إذا كان متحذا شكلا من أشكال الغموض .... و لم يقتصر ذلك على الأدب بل تجاوزه إلى حفل الفن و الفكر و الفلسفة (٣) الخطاب العربي المعاصر ص ١٣٥ ومن هذه النزعات الأيديولوجية أن جميع المجتمعات تتجه نحو نمط الإنتاج الرأسمالي ، وإن التطور المادي و التنظيمي و حتى الثقافي (الفكري) يبدأ من الدول الرأسمالية الغربية ثم ينتشر باتجاه الدول التقليدية ...



الوقت الذي يفرغ فيه الفكر الغربي من الحداثة وتداعياتها، تأخذ الحداثة تنفسي في واقعنا العربي الإسلامي، بدءاً بالأدب، حيث بدعة الشعر الحر الذي لبس جبة الحداثة الغربية واغترف من منابعها المختلفة على غير بصيرة ولا هدى وانتهاءً بالفكر و التربية وعلوم الاجتماع على اختلافها... (١). ولم تخل الحداثة العربية من تناقضات وإشكالات سالفتها (الغربية) بل إضافة إلى كل تلك التناقضات و الإشكالات، كان لها إشكالاتها الخاصة بها، أصابها ما لم يصب الأوروبية، لطبيعة النشأة التاريخية لها. ومن ذلك:

-محاولاتها استلهام النموذج الغربي -كما مر بيانه- مع تجريده -أي النموذج الغربي- من صفته التاريخية وهي أمر لازم حتى تكتمل الصورة وتتضح الرؤية. النموذج " الذي تم تأويله من قبل النخب الحداثية المحلية -والتعامل معه انطلاقاً من حاجاتها الخاصة، ففي السطرة، ومجابهة النموذج التاريخي الإسلامي، و محاولة نفيه و التخلص منه (٢) " باعتباره نداً و منافساً قويا على الساحة السياسية و الفكرية ...

و هكذا غيب الحداثيون و النهضويون تاريخية المفهوم، ولم يبحثوا في دلالاته الفلسفية، وما وراءه من مقاصد و أهداف و تجارب مجتمعية ذات شروط مادية معينة هي ظروف تكونها الخاص بها في الزمان و المكان (٣). مما أوهم " بأن المواقف يحكمها التطابق لا التباين والتشابه لا الاختلاف (٤) ". والواقع خلاف ذلك؛ ففي حين أن الحداثة ثورة على التقليد - بحكم طبيعتها، جاءت الحداثة العربية غارقة في التبعية و التقليد... ومهما حاول المحاولون رد الحداثة التي تسود أدينا المعاصر إلى أصول تراثية، فإنه اجتهاد باطل لا يثبت على التحقيق العلمي ...، فلم

(١) الحداثة مفهوماً و حقيقتياً، ص ٢١٣، نصرف.

(٢) الخطبات العروى معاصر ص ١٢٤. وانظر: ستانج عبرة، الأدب والصراع الحضاري، ط الأولى، ١٩٩٥، دار المعرفة، دمشق، ص ١٦.

(٣) الخطبات العروى معاصر ص ٥٢.

(٤) مصطفى حلال، ثنائية التفكير في فكر حيز أنديس النورسي، مجلة الوحدة عدد ٣١-٣٢، ١٩٨٧، ص ٨٥ (الخطبات).

يعرف تراثنا - في يوم من الأيام - مفهومًا للحدث على النحو الذي تطرحه اليوم أقلام رواد الحدث المعاصرة؛ إذ لا يخفى على أحد أنه مفهوم غربي مغترفه من تلك الحدث الأوروبية ... وهو بعيد كل البعد عن تراثنا العربي الإسلامي الأصيل ... (١) .

أما على صعيد تحليلات الحدثين و تفسيراتهم للهزيمة و التخلف القابع فيهما الواقع العربي الإسلامي ، فقد غيب الحدثيون - بقصد أو بغير قصد - تحديد الجهة التي تتحمل المسؤولية - منطقياً و بالدليل - عن هذا التخلف ، وألقوا باللائمة على تخلي الله - سبحانه وتعالى عما يقولون - عن العرب أو اتهام التقاليد العربية أو ... (٢) .

- وأخيراً وفي تقييم الحدث العربية ، وبعد عقود من الزمن متتالية من أوهام النهضة و التقدم و الحدث لا يظهر إلا نموذج مسخ من ذلك النموذج الأوروبي يتعارض معه بل يكاد يناقضه في جميع جوانبه ؛ فالسيادة الوطنية تحولت - عندنا - إلى تبعية عالمية شاملة ، و الشرعية الداخلية تحولت إلى حكم القوة ،... " وأصبحت دولة البناء القومي دولة خراب قومي ، و دولة المجتمع و الأمة دولة العداة للمجتمع و القهر للأمة " على حد كبير برهان غليون - (٣) .

(١) الحدث مفهومياً و حقيقتياً ص ٢١٣ .

(٢) نحلة و هبة ، أحداث المصكرين العرب ص١ - هزيمة حزيران ٦٧ ، المستقبل العربي ، عدد ٨٠ ، ١٩٨٦ ، ص ٣٨ وهذه التفسيرات الواقعية - من وجهة نظر الكاتب - تؤدي إلى تفسيرات نفسية سلوكية كالإنكسالية المفرطة على الله ، و عدم أخذ المبادرة ... و تفسيرات فسيحة أخلاقية كاحتقار المرأة ، و سب ... و روح القبيلة ... و تفسيرات اجتماعية سياسية . ترد اضرحة إلى أسباب وصعبة تتصل بالقرارات الواهية ... وانعدام الثقة ... ، ثم تأتي التفسيرات المعرفية و فشل الإعلام و حيل العرب لحقيقة اليهود ...

(٣) برهان غليون ، الدولة و النظام العالمي لتقسيم الشرق ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ١٠٦ ، ١٩٨٧ ، ص ٢٧-٢٨ .

## المبحث الثاني اللاينية (العلمانية)

إن ارتباط مفهوم العلمانية بالحدائفة ، وكونه واحداً من أهم المنجزات الكبرى . كما مر سابقاً جعل لزاماً علينا استيضاح هذا المفهوم وبيان المراد به ونشأته ، ذلك أن هذه المفاهيم لا يمكن لها ، إجرائياً ، أن تتفصل بل إنها تتكامل ويتم بعضها بعضاً لتشكل في النهاية ، شبكة الخطاب التنويري المعاصر ، وتؤسس قاعدة هذا الخطاب . وإذا كان تعريف الماهية كما يسميه أهل المنطق - لا يفني بالعرض ، فإنه لا بد من بيان النشأة التاريخية والجنور الفلسفية لقيام المفهوم ، وكذلك التطورات التي لحقت به تاريخياً .

### العلمانية لغة :

وخلافاً للخطأ الشائع ، فإن كلمة علمانية غير مشتقة من العلم ، فلقد شاع ، وما زال شائعاً ، أن العلمانية بكسر العين نسبة إلى العلم<sup>(١)</sup> . وهذا الاشتقاق على فرض صحته، لا تساعد اللغة على قبوله حيث أن النسبة إلى العلم هي "علمي" أما زيادة الألف والنون في الاسم المنسوب فلا تكون إلا سماعاً مثل رباني ... غير أن مثل هذه العبارات قد انتشرت في عبارات المحدثين كقولهم عقلاني ... نفساني ... جسماني ...<sup>(٢)</sup>.

(١) يتر غني (عشوائية) بكسر العين غير المعتمدة في كتابه . العلمانية من منظور مختلف . حيث يقول " العلمانية - بكسر العين - إحد هي انعارة المعتمدة في هذا الكتاب" . ص ١٢ . وتر يهدف إلى ذلك أيضاً أحمد الحاضوه في مقالة له بكريميا لورد على الشيخ عبد الله العلاوي بعنوان العلمانية بكسر العين لا علمياً . تقدم العدد ٢٠٠٢ ، ص ١٤٩ ، ص ١٧ .

(٢) الفرضاني يوسف . العلمانية والإسلام ربحيا لوحده . ج ١ ، ص ١٩٨٧ ، دار النسخة ، القاهرة ، ص ٤٨ . غير أن نسبة من يذهب إلى أن هذه النسبة مساسة مرتبطة بالحقس العمري عربي . انظر الحاضوه . ص ٤٨ .

وأما اللفظ الصحيح لهذه الكلمة فهو عِلْمَانِي بفتح العين واللام لتكون مشتقة من العالم ، والعِلْمَانِي هو من ينتسب إلى العالم أو العالمين في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب ، وبذلك يقابل هذا الاشتقاق العربي المستحدث ، الاشتقاق اليوناني اللاتيني لكلمة "Laicus" والتي تعني العَامِي أو ابن الشعب<sup>(١)</sup>. وعليه ، تكون (العلمانية) حركة معنية بدور الإنسان في العالم وتأكيد استقلالية العقل الإنساني في سيرورة توظيف الإنسان العقل في أي من المجالات التي يوظفه فيها ، والأهم من ذلك أنها معنية بجعل دور الإنسان في هذا العالم . مشتملاً على اكتشافه - باستقلال عن الدين - الغايات التي يجدر به تحقيقها في هذا العالم ، والوسائل القمينة بتحقيقها ... فالعِلْمَانِي ، على هذا الأساس ، ليس بالضرورة أن يكون علمانيا ، إذ إن الأخير هو من يتخذ من المعرفة العلمية - كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية بخاصة - نموذجاً لكل أنواع المعرفة<sup>(٢)</sup>.

إذن ، هناك بون شاسع بين هذا المصطلح ، ودلالاته التي وضع لها ، وبين العلم ؛ فإن نسبة هذه الحركة إلى العلم فيها تجوز وعدم دقة ومجانبة للمنهج العلمي ، بل فيها إيهام وتغريب بمن يترجم لهم هذا المصطلح ؛ تجنباً أو محاولة لتجنب - حالة الصدام المتوقعة مع الجماهير.

وإذ كان هذا المصطلح "لا يعياً - شأنه في ذلك شأن كثير من المصطلحات - بالدلالة اللغوية الأصلية للاشتقاق اللغوي، بل هو أقرب إلى الرموز الفكرية التي تختزل معاني ودلالات وإيماءات متعددة ، لها تاريخها وتحولاتها وارتباطاتها بمذاهب فكرية أدبية"<sup>(٣)</sup> إذا كان كذلك فلا بد

(١) انظر جورج ضرابيني ، الموسوعة الفلسفية العربية ، مادة علمانية ، تحرير مع زيادة ، ط . ١٩٩٠ ، وانظر

LEWIS CHARLTON AND SHORT CHARLES. A LATIN DICTIONARY. 1ST ED

١٩٧٩. OXFORD. p. ١٠٣٠.

وهكذا يكون المنضمون الحقيقي للمصطلح برج القدسية عن نشاط ممارسة الدولة والحكام وإحصاءها لمساقمة العتبية والمسئولية

والمخاضة البشيرية . برهان عبيد نقد السياسة . الدين والدولة ، ط ثانية ١٩٩٣ . المؤسسة العربية للدراسات بيروت ص ٢٣

(٢) انظر عادل دناهر . الأسس الفلسفية للعلمانية . ط أول ١٩٩٣ م . دار الساتي بيروت . ص ٣٨ .

(٣) جمال سنيان . ثقافة القرار ، ص ٢٩ .

من الانتقال إلى بيان المعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم ، وتعريفه بما يوضحه ويزيل ما أحاط به من لبس وغموض ، وهذا يقتضي التعامل مع مستويين من المعاني ، مستوى المعنى الإجرائي ، ومستوى المعنى الفلسفي .

أما عن المعنى الإجرائي فهو يبين الأغراض التي من أجلها نشأت العلمانية وتطورت . والمتمثلة - بشكل رئيس - في فصل الدين عن الدولة ، بل فصله عن جميع شؤون الحياة . وهذا ما أورده الموسوعة البريطانية في تعريفها لكلمة "Secularism" بأنها : "حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها"<sup>(١)</sup>. وأورده المعجم الدولي الجديد الثالث حيث عرفها بأنها "اتجاه في الحياة أو في أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة"<sup>(٢)</sup>. وهذا المعنى - الإجرائي - إنما يعطينا إضاءة على هذا المفهوم تساعد على تبيينه وكشف حقيقته وجوهره .

إن تجاوز العلمانية فصل الدين عن الدولة إلى ما هو أكثر من ذلك ، إلى فصل الدين عن الحياة بكاملها ، يقودنا إلى الجانب الثاني في معنى العلمانية ، الجانب الفلسفي الذي يقوم على أساس أن العلمانية : "نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية

The New Encyclopedia Britannica ١٥<sup>th</sup> ed. Vo.١٠٠. p.٥٥٤.

(١) انظر:

Webster third New International Dictionary ١٩٨١. springfield. massachusetts.

(٢) انظر:

U.S.A. P. ٢٠٥٣

The oxford English Dictionary. ٢ed . ١٩٦١. Vo.IX. p.٣٣٠.

وانظر:

والخلفية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين<sup>(١)</sup> وهذا ما أراده شبلي العيسمي حينما عرف العلمانية بأنها: "جملة التدابير النظامية والقانونية، جاءت وليدة الصراع الطويل والشديد بين السلطتين الدينية والزمنية في أوروبا، واستهدفت فك الاشتباك بينهما، واعتماد فكرة الفصل بين الدين والدولة"<sup>(٢)</sup>. إن هذا التعريف - بالمعنى الفلسفي - يتجاوز

ذلك الموقف الأول الذي يعرف العلمانية بمعناها الإجرائي؛ يتجاوزها ليعرفها ببيان الأساس لاصدره للند  
المعرفي الأخير الذي من أجله يوظف هذا المفهوم. مما يعني أن العلمانية، على هذا التوجه<sup>فلسفي</sup> تفترض أن تكون المعايير التي ينبغي أن يخضع لها الإنسان في تعامله مع الإنسان وتنظيمه لشؤون حياته معايير دنيوية لا دينية، بشرية إنسانية لا إلهية. وهي بذلك تفترض سيادة الإنسان على نفسه، وتفترض مصدرية العقل البشري للمعارف البشرية واستقلاليتها عن كل مصدر آخر (إلهي) "وتفيد إدارة الرأسمال الفكري وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه"<sup>(٣)</sup>.

والعلمانية بهذا المعنى المذكور، وإن كانت تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، فإنها لا تنكر وجود علاقة تاريخية بين الدين والدولة، وإنما الذي تنكره وجود علاقة مفهومية ضرورية بينهما. بمعنى أن العلاقة بين الدين والدولة، وبين الروحي والزمني - بشكل عام - إنما هي علاقة تشكلت نتيجة لأسباب واعتبارات تاريخية أو اجتماعية أو سيكولوجية...<sup>(٤)</sup> مما يعني،

<sup>(١)</sup> إن أنسرى دبلن لصناديق فصل الدين عن الدولة هو نساك العبارة المتداولة بسلا عن المسيح "أعسط ما يفهم لغيره. وما لله لله" إنجيل متى: ٢٣: ٢١. وهذه العبارة علاوة على سقوطها لما تحمل من معنى التبرك. فإنه لا يفهم بها، وخاصة بعد وضعها في سياقها التاريخي الذي انتزعت منه وترت، ما فهمت الكيسة. أما الدليل الآخر فهو ما سبب إلى سيدها عيسى عليه السلام "منكفي ثبت من هذا العالم" إنجيل يوحنا: ١٨: ٣٦. ويقال فيها ما قيل في سابقها. يحفظ هناك الدليلان السداد تقدم عبيها هذه المقولة. انظر سفر الخوالي العمانية من ٦٦-٦٨. وانظر محمد عبده في الرد على مرجح أنطون، خصوص فديسة في موعود متعدد، سفر الحوار. عدد ١٥، ١٤٨٩، ص ١٤٦. وانظر محمد عبادة، الإسلام والعروسة والعصاية، ط أول، ١٩٨١، دار الوحدة، بيروت. وهكذا يكون المضمون الختفي لمصطلح هو ذرع القدسية عن ممارسة الدولة والحكام.

<sup>(٢)</sup> عسي العيسمي. العمانية والدولة الدينية. ط أول، ١٩٨٦، دار الشؤون الثقافية العامة. بغداد. ص ١٦.

<sup>(٣)</sup> رهاغ عيون. نقد السياسة ص ٣٣٢.

<sup>(٤)</sup> عادل ضاهر. الأسس الفلسفية ص ٧٤.

بالضرورة ، أنها علاقة رهينة بأسبابها ، فإذا ما تكشفت الأسباب وانتفت هذه العلاقة ، انتفت أهمية وجود الدولة . وهي ، إذن ، علاقة تاريخية ظرفية ، متصلة بتلك الحقبة من التاريخ ، ولا يجب ، بالتالي ، السعي لتكرار تلك العلاقة وإعادة بنائها ، في ظل شروط مختلفة مثل الشروط التي يحيا بها الواقع المعاصر . ولكن إلى أي مدى يصدق ، منطقيا ، أن العلاقة بين الروحي والزماني ، بين الدين والدولة علاقة تاريخية ، لا علاقة مفهومية ضرورية !؟

ومما يستفاد من هذا التعريف - أيضا - مسألة استقلالية العقل الإنساني عن المعرفة الدينية ، وإمكانية توصله - باستقلال عن المعرفة الدينية - إلى تنظيم شؤون حياته السياسية والإدارية والاقتصادية والاجتماعية ... وأن العقل يجد أساسه المعرفي النهائي في المعرفة العلمية لا الدينية<sup>(١)</sup> .

(١) هذه القضية الفلسفية ما هي في حقيقة الأمر - إلا صدى لذلك الحوار أو النقاش الذي اجتمعه واشتد في التاريخ الإسلامي ولكن في صورة أخرى. ضرورة تفهيم النقاش (النص) عن العنصر أو العكس والنقاش الذي كان دائرا حول مصدر معرفة الحق والباطل ، الحسن والقيبح - مع اختلاف سير المؤلفين ونسب مما يعني هذا المحت . أن يعيد فتح تلك القضية من جديد أو تسحيل تلك المسحلات للانتصارات لمذهب دون آخر . وإنما هي قضية - تذكرها - بتصحح أن هذه المسألة لم تكن وليدة الساعة . بل لها في التاريخ حدودها . وخصوصا : إذ ما فتح باب النقاش فيما يخص إلغاء الإسلام وهذه المسألة : المسألة المتصلة بالمرجع النهائي والأخير لما يظن شؤون الإنسان أو يتكبر أن يطلق عليه اسم (المعرفة المعيارية) - تتنافس مع قضية (مسألة) الحاكمية التي تعني - فيما تعني - أن لا حق لأحد - سوى الله تعالى - في سر التشريعات والقوانين : لأن هذا من اختصاص الله سبحانه . . . والتي تعني أيضا أن النص الإلهي يمثل المعرفة المعيارية والمرجع النهائي لكل تنظيم فالحاكمة عند نقيض "أخوة الأساسي الذي يكاد يحتل الحلال كده بين دعاة الفكرة الإسلامية وغيرهم من أرباب الفكر وأصحاب المذاهب الاجتماعية والعقائدية على حد سواء". جمال سلطان . حيدر الأعراف ، ط أولى ، مركز الدراسات الإسلامية . بريطانيا ، ص ١٥٦ . وانظر في مفهوم الحاكمية ودلالاته السياسية والمسئولية المبحث الفلسفي د . هشام أحمد حنتر : الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية . ط أولى ، ١٩٩٥ م ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص ١٧٣ وما بعدها .

### نشأة العلمانية :

كما اقتضى الحديث عن نشأة الحداثة الفصل بين مستويين (نشأتها في الغرب ، ثم نشأتها في العالم الإسلامي ) فذلك الأمر فيما يخص العلمانية التي لم يعرفها العرب ابتداء ، وإنما عرفتها أوروبا أولاً ثم انتقلت إلينا ضمن مجموعة المفاهيم والمصطلحات والأفكار الغربية عبر وسائل الغزو الثقافي .

### نشأة العلمانية في أوروبا :

كما تبين لم تكن الإشكالية مطروحة في ظل الحضارة الإسلامية ، وإنما هي في حقيقتها إشكالية غربية ، وفي المقام الأول فرنسية ، "حيث كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر وفي مقاومة هذه الرغبة طفت اللادينية "Secularism" تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية ، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة" (١) .

وقد ظهر هذا التوجه العلماني (اللا ديني) جليا في أواسط القرن الثامن عشر من خلال الإجراءات القانونية والاقتصادية التي اتخذتها الثورة الفرنسية ضد الكنيسة والسلك الكونوتي .. وإن كانت قد بدأت حقيقة من القرن السادس عشر - عصر النهضة - ثم وجدت مرجعيتها الفكرية في أقوال وتصريحات ومذاهب فكرية وفلسفية لمفكرين مشهورين أمثال روسو وفولتير

<sup>(١)</sup> جورج طرابيشي ، العلمانية ، الموسوعة العربية للتلقيب ، ١٩٤٢ ، ويقول محمد مهدي خسر الدين : "ومن هنا ينجم أنها ليست مشكلة إسلامية لا على مستوى الدين ولا على مستوى السياسة ولا على مستوى المجتمع ولا على مستوى الحضارة .. وأية ذلك أننا لا نستطيع الحديث عن العلمانية ونحنها دون الحديث عن أوروبا ، مجتمعها وسياسة وثقافتها وديها ، والحديث عن الكنيسة سمة سياسية وثقافية دينية واجتماعية " . العلمانية ، تيسر ونقد للعلمانية في مواجهة المسيحية والإسلام ، ط ثانية ، ١٩٨٣ ، ص ١٢٠ .



وديدرو و دالمبير ... الذين أعلوا شأن العقل وجعلوا من الإنسان - لا الخالق - مركز الكون ،  
ومن المادة - لا من الإله - مبدأً أولاً .... ثم عادت هذه المسألة تظهر بقوة في مظهر سياسي ،  
وذلك مع استقرار الجمهورية الفرنسية الثالثة أي ابتداء من عام ١٨٧٩ ، وتبدى ذلك واضحاً في  
رفع شعار (فصل الدين عن الدولة ) الذي كان يعني محاولة إقصاء الكنيسة عن التدخل في  
شؤون الحكم والدولة<sup>(١)</sup> .

وأصدرت سلسلة من القوانين لتضع حدا لهذا التدخل لا سيما في شؤون التعليم . والأحوال  
الشخصية ، إلى أن تم الإعلان - بشكل نهائي - عن علمانية الدولة في عام ١٩٤٥م. ولم يكن  
هذا التوجه إلى العلمانية مقصوراً على أجهزة الدولة في فرنسا ، بل كانت دول أخرى  
تسعى - وفي خط مواز - إلى التوجه نفسه ، إلى علمنة الدولة ، ومنها إسبانيا التي أعلنت  
علمانيتها في الفترة (١٨٦٨ - ١٨٧٦) في ظل الحكم الجمهوري . ولم يكن التوجه نحو العلمنة  
يتنامى في البعد الأفقي فحسب ، ليشمل رقعة جغرافية أوسع ، بل كان يتنامى أيضاً في البعد  
الرأسي ، ليشمل جوانب حياتية أخرى - غير السياسة مثل التعليم ، والاجتماع ، والاقتصاد ..  
ليكون هذا الامتداد في البعدين وفي الوقت نفسه . من هنا يتبين الخطأ الشائع ، الذي يرد العلمانية  
الغربية - تاريخياً - إلى الجذور الأولى متمثلة في بنية الفكر الديني المسيحي الأول . مع تعليل  
ذلك بوجود تمييز صارم ودقيق بين ممكنتين مختلفتين متعارضتين ، تمام الاختلاف والتعارض ،  
مملكة الله أو الروح ، ومملكة الدنيا أو الجسد<sup>(٢)</sup> . الأمر الذي يحصر العلمانية في الجانب السياسي

<sup>(١)</sup> يرى بعض الكتاب أن الكلام على الصراع بين الدولة والكنيسة أمر مبالغ به إلى حد كبير ، لأن الكنيسة لم تكن لها استقلالٌ معي  
عن الدولة إلا في مجتمع إنطاقي ، كانت فيه الكنيسة مؤسسة (سلطة) إقطاعية كساتر المؤسسات . ويرى كذلك أن فترة الثورون  
الوسطى كانت فترة إعداد عقائدي مؤسسي أسمى الغنية والتنظيم للكنيسة . تلك التي لم يكن لها فاعلية في العمر على  
التحانس الحقيقي والشامل إلا مع انقراضها في الدولة الأوروبية المركزية مع الإصلاح البروتستانتي والكاثوليكي . ويرى أيضاً أن حركة الإصلاح  
بدأت عهداً من الحروب الأوروبية التي نشأت دولاً مركزية مرتكزة على أسسها : الاستناد المكسي ، والكسانس  
الثامنة لسنم السندة . انظر عزيز العظمة ، العمدة من مشير بحف ، ص ٢٣ .

<sup>(٢)</sup> نقد السياسة ، الدين والدولة ص ٣٣٤ .

. هذا التمييز المذكور والمزعم يقوم - في حقيقته - على تلك العبارات المذكورة في الإنجيل ، والمنسوبة إلى عيسى عليه السلام والتي تنص على "ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله". وتنص على أن "مملكة المسيح ليست من هذا العالم"<sup>(١)</sup>. وهذه المقولات ، فضلا عن سقوطها - تاريخيا - وعدم ثبوت نسبتها إلى سيدنا عيسى - عليه السلام - فإنها انتزعت من سياقها الذي وردت فيها وبترت بترًا على طريقة "لا تقربوا الصلاة" مما ألبسها من المعاني ما لا تحتمله ضمن سياقها - وسلخ عنها المعاني والدلالات الخاصة بها ، وهكذا جاء توظيف هذه العبارات المبتسورة ، مع التسليم بثبوتها إلى المسيح ، للتدليل على الانفصام بين الدين والدنيا في المسيحية وأن هذا التمايز إنما هو في جوهر الرسالة المسيحية منذ عهد المسيح عليه السلام<sup>(٢)</sup>.

<sup>(١)</sup> انظر سياق المرات في إنجيل مرقس ٢ : ١٤-١٨ وبين ٢٢ : ١٤-٢٣. وإنجيل يوحنا ١٨ : ٣٧-٤٤ .

<sup>(٢)</sup> تأتي أهمية هذه الخطوة - كما نرى عند مناقشة أعمالنا و إسلام . وما هو حدير بالذكر أن المسيحيين بعد المسيح عليه السلام - قد اتجهوا إلى تخفيف أمر الدنيا والإعلاء من قيمة الحاسب الروحي إلى حد رهيب ، إلا أن هذا الأمر ليس من صعب عقيدة ولا من أصولها يقول الله تعالى خبرا عنهم "﴿ ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم ﴾ [ الحديد : ١٧ ] .

## الدوافع ((الأسباب)) التي عززت ظهور العلمانية

بما أن هذه النزعة اللادينية (العلمانية) المتمثلة في محاولة إقصاء الدين عن شؤون الحياة لم تكن نزعة أصيلة في الدين المسيحي ، وإنما هي أمر طارئ في العصور المتأخرة فلا بد من البحث عن الأسباب التي تعزى إليها ظاهرة العلمنة وهي الثلاثة التالية<sup>(١)</sup> :

أولاً : الطغيان الكنسي ، فقد كانت الكنيسة الأوروبية حتى القرن السادس عشر . قد احتلت وتبوت مركز السيادة في التنظيم الاجتماعي ، والمقر الأول للفلسفة الاجتماعية ، وقد عملت على إخضاع المجتمع لنظام صارم من القيم التي تنكر - نظرياً - المصالح الدنيوية وتحقر شأنها . وتبجل وتعلي من شأن الروح ... حتى وصل الأمر بهذا النظام إلى مستوى الطغيان والتسلط<sup>(٢)</sup> . هذا الطغيان تمثل في المظاهر التالية :

- أ- الطغيان الروحي ؛ وذلك باحتكارها لتفسير الدين ، وفرض عقائد زائفة ، وصكوك الغفران
- ب- الطغيان المالي ؛ بفرض نظم العشر والحباية الخاصة بالكنيسة ، ونظام الخدمة للعمل في أراضي الكنيسة ليوم واحد في الأسبوع والإتاوات الخاصة على الأمراء والملوك ..
- ج- الطغيان السياسي ؛ باحتكارهم الشرعية والحق في تقويم الملوك عن طريق البابا .
- د- الطغيان العلمي ؛ وذلك بمعاداة علماء الطبيعة والفلاسفة ، وأبرز شاهد على ذلك قصة جاليليو ، وكوبرنيكوس .....

<sup>(١)</sup> هذه العوامل الثلاثة ذكرها بالتفصيل سفر الحوالي في كتابه المعمارية فلواقع ص ١٢٣ وما بعدها .

<sup>(٢)</sup> تعاضم الشعوب ضد هذا الاتهام بعد ما يسمى عصر النهضة في محاولة للتخلص من هذا التلعبان لما أعطى للدراسة المعمارية شرعية - من وجهة النظر الأوروبية - وجعل الثورة على الكنيسة أمراً مشروعاً والشواهد على هذه الحوالب - الأربعة - من الطغيان الكنسي ؛ تملأ صفحات التاريخ الأوروبي وقد ظنير هذا الطغيان الكنسي عقبة قوية أمام الانفتاح الأوروبي ، وأمام إرددها حياتها وتعميرها عن نفسها . . . .

## ثانيا : فساد رجال الدين:

وهذه النقطة ليست بمعزل عن سابقتها إلا أن انتشار الفساد الخلقي بين رجال الدين في تلك الحقبة قد عم حتى وصل الحال ببعضهم إلى وصف بلاط روما بأنه " العار الذي لا ينتهي أبد الدهر ، وهي مضرب المثل في كل ما هو مخجل في العالم..".

ووصفته إحدى القديسات بقولها : "إنك أينما وليت وجهك ، سواء نحو القساوسة أو الأساقفة أو غيرهم من رجال الدين أو الطوائف الدينية المختلفة أو الأحرار من الطبقات الدنيا أو العليا ، سواء كانوا صغارا أم كبارا ... ثم شر أو رذيلة ، تتركم أنفك رائحة الخطايا الأدمية البشعة". إضافة إلى انتشار الرشاوى والقتل وغيرها للحصول على كرسي البابوية ..

## ثالثا دور يهود في إفساد أوروبا

ولا يخفى ما لليهود من دور بارز في تفتيت القيم الأخلاقية في المجتمع الأوروبي - بشكل خاص - وفي العالم بشكل عام - في محاولة منهم للسيطرة على الأمور وقيادة المجتمعات وجاءت محاولات الإفساد اليهودي في اتجاهين :

(أ) الترويج للنظريات العلمية الفاسدة ، التي تقوم على تقديم العلم وإعادة العقل وتعلي من شأن الفرد .. مثل نظريات : التطور والفرويدية والوجودية والشيوعية ....

(ب) محاولة إنشاء مجتمع لا دين له ولا أخلاق ، وإثارة التوميات الجزئية ....

وفي غمرة هذا الوضع البائس بدأت معالم النظرية السياسية - في أوروبا - تشكل منارة للممارسات وللدولة الجديدة وظاهرة بمضير المخلص ، الذي سوف ينفذ ركاب السنين والمجتمع القديم عن أوروبا ... وتفاقت هذه النظرية والدعوة إليها في مواجهة الكنيسة وطغيانها حتى انتهت إلى الثورة على الكنيسة وعلى البابا ، مما أدى إلى تحجيم دورها تماما وإبعادها عن ساحة النشاط السياسي إلا أن الأمر لم يقف عند هذا الحد ، بل تجاوزه إلى أكثر من ذلك ، إلى

معاداة الدين نفسه ومحاربتة على كل الأصعدة ، ويظهر ذلك جليا في أكثر المذاهب الفكرية التي نشأت في أوروبا إبان هذه الفترة "مع أن الأصل في هذا التناقض والصراع - كما يبين أحد الباحثين - لم يكن في وجود الدين أو وجود الكنيسة أو حتى الهيئة الدينية ولا القيم المستمدة من الدين ، ولكن في تسلط الكنيسة والسلطة البابوية على شؤون الدولة والسياسة ..."<sup>(١)</sup>

ويمكن إضافة عامل آخر ليس أقل أهمية من العوامل السابقة وهو تصاعد مؤشر مصداقية المعرفة العلمية ورجحان كفتها في مقابل تهاوي مصداقية المعرفة الدينية المعادية للمعرفة العلمية . وتنامي النزعة العقلانية وانتشارها ومحاولتها رفع قدر العقل الإنساني وبيان أهمية دوره في مقابل إقلال المعرفة الدينية الكنسية من شأن الإنسان والعقل واعتبار الإنسان مركز التفاعل ، وهذا ما جعل النزعة اللادينية أقرب إلى نفوس الناس وأكثر تقبلا ومعقولة ، في مقابل نزعة دينية تنفر الإنسان الغربي وبخاصة أن هذا جاء مع رسوخ المناهج العقلانية بدلا من تلك الدينية .

ودكر العوامل لا يعني ربط العلمانية بيا وجودا وعدما ،فما تبين من الكشف عن الأسس الفلسفية لها أن لها بعدها المعرفي .مما يمنع ارتباطها بعوامل النشأة ارتباطا تاما ونهائيا. ولكن الحديث عن عوامل النشأة لا بد منه للتوصل إلى الفهم الأمثل للمصطلح .

<sup>(١)</sup> انظر برهان عنبر . نقد السياسة ص ٢٣٥ .

مع اتساع الرقعة الجغرافية للعلمانية وامتدادها إلى ما وراء القارة الأوروبية جاء انتقال العلمانية للعالم الإسلامي . ولن تختلف العلمانية - كثيراً - عن الحداثة في نشأتها في العالم العربي والإسلامي ، وخصوصاً أنها واحدة من المنجزات الحداثيّة الكبرى كما مرّ بيانه . ومن هنا يمكن رد العلمانية - في بداياتها الأولى - إلى نفس الفترة التي ردت إليها الحداثة في بداياتها العربيّة الأولى أي إلى أواسط القرن التاسع عشر الذي شهد انطلاقاً ما يسمى " النهضة العربيّة " وليس مما يخفى أن معظم ملامسات نشأة الحداثة العربيّة ، تنطبق على نشأة العلمانية في العالم العربي الإسلامي .

### أسباب ظهورها في العالم الإسلامي

وإذا كان من أهم أسباب ظهور العلمانية - في المجتمع الغربي - ذلك الطغيان الكنسي ، وتدخّل الكنيسة في القرارات المنوطة بالدولة . وإخفاق الكنيسة في مهامها الفكرية والسياسية ، وتصاعد مصداقية المعرفة العلمية المضادة للمعرفة الدينية - عندهم - إذا كان الأمر كذلك ، فإنه يختلف فيما يخص العالم العربي الإسلامي ، فإن الإسلام لا كنيسة فيه ولا كينوت ولا وجود لسلطة رجال الدين ، بل إن الإسلام يخلو تماماً من فكرة سلطةٍ أو هيئةٍ أو مؤسسة - فضلاً عن الفرد - تتصف بالعصمة ، وإن شدّت بعض المقولات التي تنتسب إلى الإسلام اسماً ، ولكنها تتحرف وتعيد عن منهجه عملياً (١) . وإن غياب هذه الفكرة لهو الدليل " على عدم إمكانية أن

(١) مثل قول الشيعة بعصمة الأئمة ، وبعض أتباع بعض المذاهب (الأولياء) . وفي نشأة العلمانية انظر محمد الغرابي ، نشأة العلمانية ودخولها في المجتمع الإسلامي ، ط ١ : ١٩٠٧ هـ ، دار العاصمة ، الرياض .

يتملك الدين أحدًا استملاكاً نهائياً أو مشروعاً" (١) . وإن وجود المراتبية الهرمية في منازل العلماء المسلمين - وإن كان بعضهم يتوهمه صورة كهنوتية مماثلة لتلك التي كانت في أوروبا إلا أنها في الواقع تختلف اختلافاً كبيراً ، فما من العلماء في التاريخ الإسلامي من أحد زعم أن رأيه صواب مطلق ، وأن ما يخالفه خطأ لا يحتمل الصواب ، ولا ادعى أحد منهم لنفسه صفة العصمة أو لرأيه صفة القداسة وإن بالغ بعض المتأخرين - من أتباعهم - في تمجيد آرائهم وتبجيلها إلى درجة التعصب لها وعدم السماح لأحد بمخالفتها . وهنا يجمل أن ننقل جواباً للإمام محمد عبده على سؤال "يقولون: إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا يكون للقاضي أو المفتي أو شيخ الإسلام ؟ وأقول: إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشرع الإسلامي ولا يسوغ لأحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه ... (٢) . ولم يخفق الإسلام رغم الانحرافات التطبيقية التي ظهرت - في الحفاظ على مهامه الفكرية والسياسية ولم تتدن مصداقية المعرفة الدينية فيه مقابل ارتفاع مستوى مصداقية المعرفة العلمية كما حصل في أوروبا .

كل هذه الأسباب الدافعة إلى قيام حركة العلمنة في أوروبا (الغرب) ، لم تتوفر أو أي منها في العالم الإسلامي ، وبمعنى آخر فإن إشكالية العلمانية لم تظهر قبلاً في الفكر العربي الإسلامي لفقدان الدوافع والأسباب المؤدية إلى ظهورها في المجتمعات الأخرى ؛ فالإسلام ، على

(١) برهان غليون نقد السياسة ص ٢٥٣ . حتى عندما أسست الدولة العثمانية منصب الإفتاء وفرصت المذهب الحنفي ، لم يكن ذلك بوصفه مذهباً رسمياً للتعامل مع الدولة ودولها ، ولم يؤد أو يساعد على ظهور نظام كهنوتي في الإسلام ولكن ظهر بوصفه إجراءً سياسياً وإدارياً ليس إلا . ويرى محمد أركون أن صورة الكهنوت أو الإكبروس وإن اتفت نظرياً من العقيدة الإسلامية إلا أن لها روحها العملي الذي يجعل البعد النظري بلا قيمة أو فائدة . الفكر الإسلامي نقد واحتجاج ، ط أولى دار الساقي ، لندن ، ص ١٣٦ . وهذا كلام مرفوض من الناحية الفلسفية ؛ لأن من هذه الأمور إنما تنبئ على المفاهيم النظرية والمبادئ الأخلاقية ولا تنس على التطبيقات الفردية . كما أنه يحمل روحاً من التناقض - إن لم يكن يدل على التحكم - فهو إذ يرفض أن تكون مثل هذه تطبيقات تفسيراً مقبولاً للعلمانية في العرب فإنه يثبت حاجة الإسلام لعلمة من خلال مثل هذه الظروف .

(٢) نصوص فدينة في موضوع حديد ، مجلة منير خوار ، عدد ١٥٤ ، ١٩٨٩ م ، ص ١٤٩ .

عكس النظام الكنسي ، أسس حيزاً للجانب الدنيوي إضافة إلى الجانب الروحي . ونهى عن إغفال هذا الجانب ؛ فهو وسيلة تبتغي بها الغاية (الآخرة) . كما أن الإسلام منذ البداية شرع من خلال القرآن والسنة لما يطلق عليه - حديثاً - الجانب المدني السياسي وهو ما يسمى في الفقه الإسلامي بالخلافة / الحاكمية ... وأعطى للعقل الإنساني - الملتزم - حرية التصرف في بناء هذا الجانب ضمن حدود مصطلح الحاكمية. ولم يترك الإسلام - على خلاف التوجه الكنسي الكهنوتي - هذه المسألة دون علاج أو تأسيس . غير أن الانحرافات التي صاحبت تطبيق الحكم (الدولة) في التاريخ الإسلامي وأدت إلى إنهاك الدولة الإسلامية حتى آلت إلى حالة من الضعف والتحلل ، دفعت أرباب الفكر والسياسة إلى الاجتهاد والبحث عن وسائل لتدعيم هذه الدولة المهددة بالانهيار ف جاء الاستناد على العلمانية من الناحية النظرية ، والتركيز على نموذج فصل الدين عن الدولة من الناحية العملية .

إذن لم ينعكس ما يعتقد كثير من الباحثين من ربط دخول فكرة العلمانية إلى العالم الإسلامي والوعي العربي بأسباب خارجية أو خارجة عن إرادته<sup>(١)</sup> كالأستعمار والتغريب .. والغزو الفكري ... إلا أن هذه النزعة - العلمانية - نشأت حقيقة على أيدي سياسيين أو وطنيين<sup>(٢)</sup> رأوا فيها الخلاص من أزمة "الدول" . ولم يكن ليكتب نيا النجاح والاستمرار لولا أنها وجدت نفوساً مهيأة بما يمكن أن نصفه بتعبير مالك بن نبي "قابلية الاستعمار"<sup>(٣)</sup>.....

(١) لقد كان لتلك الأسباب أميتها وخطورتها ودورها في نشأة العلمانية ولا شك في ذلك إلا أن العلمانية ، ما كان لها للنجاح أو نجاح سكاناً - رغم توافر هذه الأسباب - لولا وجود القبة لها ...

(٢) الوطنيين هنا لا يقصد بها المعنى اللغوي الضرب . وإنما يقصد بها أصحاب الاتجاه الوطني (في مقابل الاتحاد الإسلامي أو القومي) .

(٣) انظر مالك بن نبي ، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ، ط الثالثة ، ١٩٨٨ ، دار الفكر ، دمشق .



الحديث عن العلمنة ، إذن يتجاوز إطار الفصل بين الدين والدولة إلى ما هو أبعد من ذلك وأشمل ، إنه حديث فيه إشكالية تحديد المعايير النهائية التي ينبغي أن يخضع لها الإنسان في علاقته مع أخيه الإنسان وتنظيمه لشؤون حياته . إن العلمانية - ضمن هذا التحديد - صارت تعني ، أولاً أن العلاقة بين الدين والدولة ، بين الروحي والزماني علاقة تفرضها ظروف تاريخية معينة ، ولا يمكنها أن تكون علاقة مفهومية . وصارت تعني ، ثانياً ، أن المعرفة العملية لا يمكن أن تجد أساسها الأخير في المعرفة الدينية . أي أن المسألة المحورية التي يدور عليها هذا الموضوع تتلخص في معرفة المعيار النهائي للمعرفة بما فيها مسألة التحقق من صدق النبوة ، منطقياً ، فالنبوة مصدر الوحي أو طريقه . وفي العلمانية ثمة معيار (مصدر) لا يوجد غيره ، ولا يمكن أن يقبل سواه ، وهو المعيار الفلسفي ، وأما المعيار الوحيد المقابل - وهو المعيار الديني - فلا يمكن قبوله ؛ لأنه سيفضي بنا - من وجهة نظر العلمانية - إلى واحدة من اثنتين :

- إما القبول بمعيار خاص بدين من الأديان - وهذا يوقعنا في مشكلة التسلسل والدور لأن الدليل - في هذه الحالة - سيكون نابعاً من النبوة نفسها وهي ما نسعى إلى التثبت منه .

- وإما القبول بمعيار مشترك بين الأديان - وهذا يقتضي عدم إمكان حصول تعارض بين الأديان ، وهو أمر - في نظر العلمانية - مخالف للعقل بلا شك ، لحصول خلافات جوهرية بين الأديان - فعلاً - (١) .

ولكن هذا الاستنتاج (التعليل) لا يصح ؛ إذ إن القول بوقوعنا في الدور عند الأخذ بمعيار خاص بدين من الأديان لا يمكن أن يتحقق في كل حالة ، وقد ثبت عملياً بأن اعتماد القرآن معياراً خاصاً لصحة نبوة محمد لم يوقعنا في دور ، ولم يكن بأقل أهمية من اعتماد الدليل

(١) عادل زاهر ، الأسس الفلسفية ص ٦٧ بتصرف

الفلسفي ، فماهيته المعجزة ، جعلته أقوى من كل دليل ومعيار - فلسفي - وفي الوقت نفسه كان معياراً دينياً . وكذلك ما ذكر بشأن قبول معيار مشترك بين الأديان بأنه يقتضي عدم إمكان حصول التعارض - وإن كان أمراً غير مسلم به - إلا أن الأديان حقيقة لم يكن بينها أي نوع من التعارض - وبدل أن يكون هذا الأمر أي خلو الأديان من التعارض أمراً غير ممكن ، فإن وجوده (حصوله) - أي التناقض - هو الأمر المخالف للعقل بلا شك ؛ كيف يمكن التناقض ومصدرها جميعها واحد متصف بصفات الكمال من إرادة وقدرة وعلم مطلق !؟

أما خلاصة الأدلة الفلسفية على هذا الرأي فتتلخص فيما يلي (١):

- أن العلاقة بين الإسلام - ديناً - وبين السياسة علاقة تاريخية ، وهذا يستند إلى أن الأحكام الشرعية التي جاءت بها الشريعة الإسلامية تعتمد على قواعد ومبادئ عامة لا تتصف بالثبات، لأنها مطلقة .

- أن دراسة التاريخ الإسلامي تبين أن الشريعة الإسلامية بدأت تتخذ مضموناً مدنياً ، والإسلام بدأ في التطور السياسي له مع الهجرة النبوية إلى المدينة ويؤكد ذلك خلو القرآن المكي من الحديث عن أي مضمون سياسي .

- أن القول بأن السياسة بعد جوهرية في الإسلام أو أن العلاقة بين الدين والسياسة علاقة جوهرية ، هذا القول يتناقض مع القول بعدم وجود اختلاف بين الماهية العقدية للمسلم والماهية العقدية لأتباع الديانات السماوية الأخرى ، إذ أن القول بجوهريتها في الإسلام يقتضي القول بجوهريتها في ما سواه وهو ما ينفيه منظرو الصحوة الإسلامية أنفسهم

(١) انظر تفصيل هذه الأدلة عند عادل ظاهر لأسس فلسفية ص ٣٣٤ وما بعدها والاختصار هنا بحسب ما يقتضيه المقام وللحديث تفصيل طويلاً ليس هذا مقامه وقد ذكر هذه الأدلة الباحثة عدنان وزوز تحت عنوان (الاعتبارات التي يلحق إيبا أركون لتسوية العلمانية) مع اختلاف في الترتيب والصياغة. انظر العلمانية في فكر محمد أركون، ر.ح، بإشراف د. سليمان المحمدية، الجامعة الأردنية، ١٩٩٦، ص ٩٥ .

- أن القول بأن الله أمر المسلم دون سواه بتقنين الشريعة على قواعد معينة ، هذا التخصيص إما لأمر يرتبط بظروف المسلم أو لأسباب تتعلق شخصياً بالصفات الذاتية له فإن قلنا بالأخير فهذا قول يعيدنا إلى النقطة السابقة وإن قلنا بالأولى فهذا أمر يعيدنا إلى القول بتاريخية الدولة في الإسلام .

هذه أهم الاعتراضات الفلسفية للعلمانية القائمة على رد الاعتبارات الدينية والمفضية إلى عدم القبول بها اعتبارات ومعايير نهائية للمعرفة العملية .

أما الشبهة الأولى المقتضية عدم إطلاقية القواعد والمبادئ المشتقة منها الأحكام ، فهو قائم على نفي مطلقة النصوص الدينية ، وإذا كان لنا أن نوافقهم - في حالة الإسلام - في بعض النصوص الظنية من أحاديث وآراء ، إلا أن هذا القول يكون مرفوضاً تماماً في حال النصوص الأخرى المتواترة - القرآن والسنة المتواترة - والتي أفادت قطعيتها وإطلاقيتها . فهي حجة تصدق على بعض النصوص ولا تصدق على جميعها بالتالي يسقط هذا الاعتراض. إلا إذا كان فيهم - وهو كذلك - من ينكر إطلاقية النصوص القرآنية أيضاً ، وهذا فيه ما فيه من المكابرة<sup>(١)</sup> وأما الاعتراض الثاني القائم على أن بدء اتخاذ الشريعة الإسلامية مضموناً مدنياً كان مع حدث الهجرة ، اعتراض لا يصمد كذلك ، وما استندوا إليه من خلز القرآن المكي من المضامين السياسية أمر غير صحيح ، فقد جاء في القرآن المكي آيات تحدد أصول الفكر السياسي<sup>(٢)</sup> ، وإن لم يشمل تفصيلاً لتنظيم الأحوال المدنية والمجتمعية .

(١) انظر الأسس الفلسفية ص ٣٤٤ ، وهذا التشكيك بنوت وقطعية النصوص ليس حديداً على القرآن . غير أن شبهة من هذه الصفة لم (تصمد) في روح التحقيق العلمي .

(٢) انظر النجاشي عبد القادر / أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ط أولى ١٩٩٥ م . در البشير . عمان .

وما هذا إلا مراعاة لمقتضى الأحوال كما تقتضيه الحكمة الإلهية . فوجود هذه الأصول للفكر السياسي في القرآن المكي خير دليل على أن العلاقة بين الإسلام والسياسة علاقة جوهرية ومن أولى وأهم الأولويات الإسلامية ، بل هي بعد من أبعاد العقيدة الإسلامية . وما الهجرة والدولة في المدينة إلا أحد تجليات هذا الفكر السياسي .

وأما الاعتراض الثالث، القائل بأن القول بجوهرية البعد السياسي في الإسلام يتناقض مع القول بعدم وجود اختلاف بين الماهية العقدية للمسلم والماهية العقدية لغيره من أتباع الديانات السماوية الأخرى ، فإنه ينتفي عند التأكيد على أن هذا تناقض متوهم ، ذلك أن القول بالفضل بين الدين والدولة - كما سبق الإشارة إليه - هو أمر مزعوم لا يثبت عند التحقيق ويمكن القول إنه أمر مفتعل أو تصور خاطئ لحقيقة تلك الديانات وما يثبته منظر الصحوة الإسلامية ، هو القول بعدم جوهرية السياسة في هذه الديانات بناءً على ما يثبته أهلها من نصوص في كتبهم المقدسة ، أو في كتاباتهما السياسية وغيرها . من قبل عبارة "دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله" وعبارة "مملكتي ليست في هذا العالم" . بل إن النصوص القرآنية تؤكد على أن أموراً أحدثوها من بعد أنبيائهم - الذين يمثلون المنهج القويم - عليهم السلام . هذه الأمور ليست مما أمر الله به ولا هي من طبيعة الدين في شيء ، ليس في أمور السياسة فحسب بل وفي أمور الدنيا بعامه يقول الله تعالى : ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ ... ﴾ [الحديد: ٢٧]. كما تؤكد النصوص القرآنية الكريمة على أن أمر تقنين الشريعة كان موجهاً إلى سوى المسلمين بل إنها من جوهر الاعتقاد كذلك . يقول الله تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّهْبَانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ ... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: ٤٤] ويقول أيضاً : ﴿ وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ، وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة: ٤٧] .

وتلك الإشارات التي تبين أن الله قد كتب على بني إسرائيل القصاص وأحكام الحل والحرمة ما هي إلا تأكيد على هذه المسألة ويزيدها تأكيداً مقالة موسى عليه السلام لفرعون يبين له الأمر الذي ينبغي عليه أن يفعله ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنَّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء: ٢٢] وغيرها كثير من النصوص القرآنية يؤكد أن لا انفصام بين الدين والدنيا ليس في الإسلام فحسب بل في دعوة موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام فكلها رسالات لها نفس الأصل الذي لرسالة الإسلام وكلها يدعو إلى نفس المنهج ، منهج "إن الحكم إلا لله" .

أما الاعتراض الرابع فيأتي الرد عليه مضمناً في الرد على الاعتراضين السابقين . ويكون الجواب أن المسلم لم يكن يوماً - بصفته مسلماً - هو المخصوص بتقنين الشريعة وإقامة منهج الله ، وإنما جاء الأمر بذلك لغير المسلم ولا أوضح من دلالة آيات الاستخلاف ووراثة الأرض<sup>(١)</sup> على هذا فالإنسان بوصفه ملتزماً بأمر الله وقائماً على شريعته هو المكلف بتقنينها وهو المسمى مسلماً بقطع النظر عن أصله ومسماه ، غير أن أهل الشرائع السابقة، لأنهم لم تحفظ شرائعهم<sup>(٢)</sup> كما حفظت شريعة الإسلام ، لأمر تتعلق بطبيعة الشرائع وطبيعة الإسلام ذاته - صار المسلم - بصفته هذه - مهيمناً عليهم ، مكلفاً بأمر الله سبحانه<sup>(٣)</sup> . وهكذا يلحظ بوضوح أن العلمانية - في جذورها الفلسفية ومعانيها الإجرائية - هي نقيض الحاكمية ، وإذا كان علماء الكلام المسلمين قد عالجوا الاستكمال الحاصل في مسألة العقل والنقل وأن لا تعارض بينهما - في الحقيقة - فإن العلمانيين يصرون على أن يجعلوا من مناهجهم العقلانية

(١) مثل قوله سبحانه " ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون" [الأنبياء: ١٠٥]

(٢) وهذا أمر فضلاً عن نبوته في القرآن وقطيعه بالسنة من المسلم . فإنه قد ثبت بانتحال اللغوي الحديث ، والدراسات التاريخية بالنسبة للأناجيل والتوراة انظر كتاب شنين مقار . نزعات سياسية في التوراة : ط (بدرن) دار الرئيس ، قمصر .

(٣) غير أن أي إنسان كلف بالاستخلاف في الأرض ومن هذه الأمانة لا بد له أن يحققها كما يأمره المستخلف وفق المنهج الحق

نقيضاً للمناهج النصية الدينية؛ فقد بات منطلق هؤلاء في العالم العربي والغربي -على حد سواء- هو اعتبار الدولة القطرية ومصالحها القومية، هذه الدولة التي لا تقوم على معايير ثابتة وليس لها أطر مرجعية مستقرة ولا تقوم على ميزان واحد.<sup>(١)</sup> وكذلك تنطلق هذه الفكرة من منطلق أن التغيير هو سمة العصر ومفتاح فهمه، فهذا عصر الشك والنسبية والسخرية من كل شيء والتغيير هو أحد مقومات الحياة بل هو المقوم الوحيد فيها. هذا التغيير الذي شمل جميع الاتجاهات<sup>(٢)</sup>، وصار له علامته المميزة واسمه الخاص به (الحدائثة).

ومن هذا المنطلق جاء التعامل مع الإنسان بوصفه حصيلة للظروف المادية والاقتصادية والاجتماعية المحيطة به، يتغير بتغيرها، فالإنسان ليس له كيان ثابت يمكن التعامل معه<sup>(٣)</sup>. هذا في حين أن الحاكمية تعني العودة إلى المرجعية النصية متمثلة في الوحي الذي يحقق -في الرؤية الإسلامية- عدداً من الوظائف الأساسية منها وظيفة معرفية تتمثل في اتخاذه (أي الوحي) مكانته بين مصادر المعرفة لدى المؤمنين برسالة الوحي<sup>(٤)</sup>. ومنها وظيفة معيارية ترتبط بمسألة الحاكمية ارتباطاً وثيقاً حيث يشكل الوحي فيها المعيار النهائي للسلوكيات الإنسانية؛ فالوحي -من وجهة النظر هذه- هو مصدر الأوامر والقواعد التي تنظم حياة الإنسان وتدير له شؤونها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية...<sup>(٥)</sup> وهكذا يكون البحث إن الحاكمية بحثاً عن المعيارية وترسيخاً لقيمة الإنسان وتأكيداً لطبيعية وجوده التي ذكرها الوحي وعدها كياناً ثابتاً للإنسان: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]. ولذا كان الوحي متصفاً بالثبات

<sup>(١)</sup> عماد أسد، مناهج الإسلام في الحكم.

<sup>(٢)</sup> انظر كافلين والبي، تاريخ المغرب والعالم، ترجمة عبد البرهان السبري وهدي حجازي، سلسلة عالم المعرفة، حزيران، ١٩٨٥، ١٠٩٨٥، الكويت، ص ٥-٢٢.

<sup>(٣)</sup> محمد قطب، التطور والثبات في حياة البشرية، ط سادسة، ١٩٨٦، دار الشروق، بيروت، ص ٧٧. وهذه النظرة الغربية للإنسان كان قد شكلها عدد من العوامل يمثل فيمينا متطلتا منهجياً لفهم الموقف الغربي من الإنسان، وقد فصلها هشام جعفر، الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، ط أولى المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ١٦١ وما بعدها.

<sup>(٤)</sup> انظر تفصيل ذلك عند محمد امزيان، منهج البحث الاجتماعي، مرجع سابق، ص ٢٦٥ وما بعدها.

<sup>(٥)</sup> وهذا يعني -بمعنى ما جاء في تعريف العلمانية- أن العشر الإنساني غير قادر -باستقلال- على تنظيم شؤون حياته الخاصة، بل لا بد له من سند وورث يبعثه على ذلك.

والإطلاقية ولكنه لم يخل من المتغير الذي وجد لمراعاة الظروف والأحوال حتى لا يحصل الصدام وليقع الثابت سير هذه المتحولات.

وهكذا يتضح أن الخلاف بين العلمانية والإسلام ليس خلافاً شكلياً كما يوهم به البعض. بل هو خلاف جوهرى يصل إلى الأسس المعرفية لكل منهما. فالزعم بأن العلمانية يمكنها أن تستوعب المجتمعات الإسلامية بدون إشكالات<sup>(١)</sup> أو تنازلات لا يمكن قبوله، ويرده ما ذكر في بيان فلسفة العلمانية والحاكمية؛ إذ الحاكمية تعني وجود دولة كليانية دينية تنظم شؤون الإنسان وتدخل في كل جزئيات حياته، بينما العلمانية تسعى إلى تحجيم دور الدين وتقليصه إلى مستوى الفردية الذاتية وقصره على العلاقة الخاصة بين الإنسان وخالفه. وهذا ما يجعل مستحيلاً الجمع بين العلمانية ومجتمع إسلامي (بالمعنى الكامل للكلمة).

ويبقى أن ندعوة للحاكمية لا تعني الدعوة إلى بناء الدولة الثيوقراطية<sup>(٢)</sup> بالمعنى الذي كانت تحمله في الكاثوليكية الغربية- كما يمكن أن يُتوهم- فلا وجود للسلطات الكهنوتية في الإسلام. كما أن عدم وجود الدولة الثيوقراطية لا يعني، بالضرورة، علمانية الدولة وتحررها من كل قيد؛ لأن الإسلام ليس دعوة روحية خالصة<sup>(٣)</sup>، بل هو "موقف كلي وفلسفة شمولية، وأيديولوجية حياتية وضعت المعايير والفلسفات والأطر للنظام المدني"<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر مثل هذا الرأي، عمداً محمد خلف الله، عن الإسلام: وعلمانية سؤلة، مجلة الطليعة العربية، ع ١٢٩، تشرين أول ١٩٨٥.

وانظر عمداً أركون، من أجل مقاربة نقدية للواقع، المستقبل العربي، ع ١٠١، ١٩٨٧، ص ٩. وانظر حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، ط أولى، دار تونقال، الدار البيضاء، ص ٤٢-٤٩.

(٢) الدولة الثيوقراطية هي الدولة التي تدرج إلى تعطيل السعة السياسية متى اضماع على أساس الاعتقاد الدين. والدولة الثيوقراطية الغربية قامت أثناء العصور الوسطى وتميزت بكتب الحريات السياسية والاجتماعية والأدبية والفنية والعلمية... وأثارت عنصراً مختلفاً مستهدداً ينصف بالنعصب الديني، كما حلفت الفصاح التاريخي العنيف والمعهود في الحضارة الأوروبية. انظر: بوسرة السياسة، أعداد نخبة من المؤلثين، تحرير عبد الوهاب النكياني، ط أولى، ١٩٧٩، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١/٢٢٨.

نقل هانان المنحوظتان بعض منطلقات نبار الشهابي في حديث هذا القرن، انظر عمداً عبده، الأعمال الكاملة، ط ثانية ١٩٧٢، بيروت، ٢/٢٣١.

(٤) عمداً عمارة، العلمانية وتنهضتنا الحديثة، ط أولى، ١٩٨٦، دار الشروق، القاهرة، ص ٩٩.

## المبحث الثالث

### تعريف التراث

#### التراث لغة :

التراث مصدر الفعل ورث ، و أصله وراث أبدلت الواو تاء لأنها أجلد وأقوى من الواو ، ولا تتغير بتغير أحوال ما قبلها (١). والتراث هو ما يخلقه الرجل لورثته ، يقال ، ورث أو وارث (٢) . والواو والراء والتاء كلمة واحدة هي الورث والميراث ، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب (٣). فأصل الوراثة انتقال فنية- ما يقتنى -إليك من غيرك ، من غير عقد ، ولا جار مجرى العقد (٤). ثم أطلقت الوراثة و الإرث على نفس المال المنقول عن الميت، ويقال لها ميراث وإرث وتراث كقوله تعالى: {وتأكلون التراث أكلًا لما} [الفجر، ١٩] ، وقيل الورث والميراث في المال ، والإرث في الحساب (٥)، واثبت الزمخشري ذلك من قبيل المجاز (٦) .

ولم ترد كلمة تراث في القرآن .الكريم إلا في هذا الموضع ، أما في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم - فقد وردت في موضعين ، فجاء في حديث الدعاء " ... وإليك مآبي ، ولك

(١) عبد السلام هارون ، التراث العربي ، ١٩٧٨ ، دار المعارف القاهرة ، ص ٣-٤

(٢) ابن الأثير ، معجم الدين المبارك أو السعادات النجابة في عرب الحديث و الأثر ، تحقيق ضاهر الراوي ، دار الفكر ، بيروت ، مادة ورث ١٧٢/٥ .

(٣) معجم مقاييس اللغة مادة ورث . ٥/٦ .

(٤) الأصفهاني ، الراغب ، (٤٢٥) ، مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، تحقيق صفوان داودي ، ط أولي ، ١٩٩٢ ، دار العلم دمشق . ص ٨٦٣ .

(٥) لسان العرب مادة ورث ٢٦٦/١٥ .

(٦) الزمخشري ، الأساس في البلاغة ص ٥٠٠ .



تراثي" (١) وفي حديث الثناء على العبد الصالح الزاهد ... "وقل تراثه ... " (٢) وفسرها ابن الأثير بأنها ما يخلفه الرجل لورثته (٣).

هذا ووردت الميراث في القرآن الكريم للدلالة على الميراث الديني والثقافي (٤) كما في قوله تعالى: { يرثني ويرث من آل يعقوب .. } [مريم] فإنها تعني وراثته النبوة والعلم والفضيلة دون المال لأن المال لا قدر له عند الأنبياء حتى يتنافسوا عليه. وفي قوله تعالى { ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا.. } [فاطر، ٣٢] فهنا أمر يتصل بالاعتقاد والكتب السابقة على القرآن (٥).

وكما وردت في القرآن بهذا المعنى ، فقد وردت في الحديث - كذلك - حيث روى عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قوله :- " العلماء ورثة الأنبياء إن العلماء لم يورثوا دينارا ولا درهما ، إنما ورثوا العلم فمن أخذه فممن أخذ بحظ وافر " (٦) . إشارة إلى ما ورثوه من العلم ، واستعمل لفظ الورثة لكونه بغير ثمن ولا منة (٧) . وروى أنه بعث مربعا الأنصاري إلى أهل عرفة ، فقال : " اثبتوا على مشاعركم ، فإنكم على إرث من إرث أبيكم إبراهيم " (٨) . فكان معنى

(١) الحديث رواه الترمذي ، كتاب الدعوات ، باب ٨٧ ، حديث رقم ( ٣٥٢٠ ) ، ٥/٢٠٢ .

(٢) الحديث رواه الترمذي ، كتاب الزهد باب ما جاء في الكفاف والصبر عليه ، حديث رقم ( ٢٣٤٧ ) ، ٤٩٦/٤ . وابن ماجة ، أبو عبد

الله محمد بن يزيد ، السير تحقيق محمد فواد عبد الباقي ، دار الحديث ، مصر ، كتاب الزهد ، باب من لا يؤمنه له ، حديث رقم ( ٤١١٧ ) . والأمام أحمد بن حنبل ، المسند ، ٢/١٣٧٨ .

(٣) البداية في عرب الحديث مرجع سابق ، ٥/١٧٢ .

(٤) المفردات ص ٨٦٤ .

(٥) د.أكرم صبيح العمري ، التراث والمعاصرة ، طابور ، ١٩٨٥ . كتاب الأمة ، قطر ص ٢٧٧ .

(٦) رواد أبو داود كتاب العلم ، حديث رقم ( ٣٦٤١ ) ، ٣/٣١٧ . والتلمذي ، كتاب نعمة ، حديث رقم ( ٢٦٨٢ ) ، ٤٧/٥ .

والدارمي ، المقدمة ، باب في فضل العلم والعلماء ، حديث رقم ( ٣٤٢ ) ، ١/١١٠ . وابن ماجة ، المقدمة ، باب فضل العلماء

واخت على طلب العلم برقم ٢٢٣ ، ج ١ ، ٨١ و احبب : تاريخ بغداد ٨-٣٧ .

(٧) المفردات ص ٨٦٤ .

(٨) رواد النسائي ، السنن ، كتاب المناسك باب ٢٠٢ . رفع اليدين في الدعاء بعرفة ٤/٣٦٤ .

الحديث : فكأنكم على بقية من ورث إبراهيم الذي ترك الناس عليه بعد موته (١) . ولعل هذا ما أراد توضيحه و الإشارة إليه أبو هريرة ، عندما خاطب الصحابة موجها إياهم بقوله :- " أنتم هنا وميراث محمد صلى الله عليه وسلم يوزع في المسجد " (٢) عانيا به حلق الذكر وتسلوة القرآن (٣) . فليس صحيحا ، إذن ، ما يزعمه محمد عابد الجابري ، من انحصار الدلالة اللغوية لهذا المصطلح في الجانب المادي المالي (٤) . وأن "المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا اليوم، نحن عرب القرن العشرين ، لم تكن تحملها في أي وقت مضى ... " (٥) .

ويقصد هنا المضامين ذات الصلة بالموروث الثقافي و الفكري ، هذا المعنى الذي يعطي لكلمة تراث في خطابنا العربي المعاصر ، ولا يعبر عنه كلمة تراث ولا ميراث ولا أي مشتق من مشتقات المادة ( وراث ) ؛ ذلك " أن الموضوع الذي كانت تشير إليه هذه المادة ومشتقاتها في الخطاب العربي القديم - حسب رأيه - كان دائما المال . ودرجة أقل الحسب . أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن المجال التداولي ، (الحقل التداولي) لكلمة تراث ومرادفاتها " (٦) . فكان هذا الكاتب لم يطلع على الآيات والأحاديث و الأقوال السابقة في هذا الموضوع . وإن من أولى أساسيات البحث ومنهجيته - خصوصا فيما يتصل باللغة وأصولها - الرجوع إلى المصادر الأصلية لمراجعتها في هذا الشأن . ولينته وقف عند هذا الحد ، بل إنه تجاوز ذلك ، إلى افتراض التباين والاختلاف ، بل واحتمال التناقض ، بين معنى هذا اللفظ

(١) لسان العرب مادة وراث . ٢٦٧/١٥ .

(٢) رواد الضراب ، المعهد الأوسط ، طبعة أوز ، ١٩٨٦ ، مكتبة المعارف ، الرياض ، حديث رقم (١٤٥١) ، ٢٥٣/٢ . وقال ابن المنجي وإسناده حسن . مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: تحقيق عبد الله الدرويش، ط بدون، ١٩٩٤، دار الفكر - بيروت، ١٢٣/١ .

(٣) المعري ، التراث والمعاصرة ، ص ١٤ .

(٤) الجابري ، محمد عابد ، التراث والحداثة ، طأوفي ١٩٩١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص ٢٢ وانظر أبو زيد ، نصر حامد ، سلطة النص في مواجهة العقل ، مجلة أدب و نقد عدد (٧١) ، مارس ١٩٩٢ ص ٥٣ .

(٥) الحداثة و التراث ص ٢٢

(٦) المرجع نفسه ص ٢٣

في استعمال الخطاب العربي المعاصر و استعمال " الميراث " في الاصطلاح القديم (١) .  
 وحجته في ذلك - أن لفظ الميراث كان يعني التركة التي توزع على الورثة أو نصيب كل منهم  
 فيها ، بينما أصبح هذا اللفظ يشير إلى ما هو مشترك بين العرب (٢) . وقد غاب عن هذا الباحث ،  
 أن كون التركة شيئاً سيوزع بين الورثة ، لا يعني بالضرورة عدم وجود شيء مشترك ، بل هي  
 ذاتها أمر مشترك بينهم ، عامل مساعد من عوامل تجميعهم إلى جانب النسب أو السبب . كما أن  
 إشارة هذا المصطلح - في العصر المتأخر - إلى شيء مشترك بين العرب ، لا تعني بالضرورة  
 عدم توزع هذا الشيء فيما بينهم فهم يشتركون فيه ويتقاسمونه جميعاً .

ولعل استعمال هذا المصطلح للدلالة على الجوانب الثقافية و الفكرية يكون من باب المجاز -  
 كما ذهب إليه الزمخشري - أو هو من باب التطور الدلالي ، الذي هو أحد خصائص اللغة  
 العربية . ليس إلا . أما تعليقه - الثاني - هذا التناقض بأن " الميراث " ، كان عنوان اختفاء الأب  
 وحلول الابن محله ، وأنه قد أصبح بالنسبة للوعي المعاصر عنواناً على حضور الأب في الابن  
 حضور السلف في الخلف ، حضور الماضي في الحاضر " (١) ... فهو ليس أقل فساداً من الأول ؛  
 فهل - فعلاً - كان الميراث يعني اختفاء الأب نهائياً وحلول الابن محله ؟! أم أنه كان يعني ،  
 وما زال ، وجود التواصل والاستمرارية لهذا الأب الذي غاب وخلف وراءه ذلك الابن وجود  
 الاستمرارية في الوجدان والشعور ... ، وهل التواصل والحضور للسلف في الخلف وللماضي  
 في الحاضر لا يعني أنه قد اختفى وانقطع ذلك السلف وذلك الماضي مادياً ، على الرغم من  
 حضوره في الحاضر شعورياً ؟! أو ليس توريث العرب - قديماً - الحسب و النسب و

الثقافة

(١) نفسه ص ٢٣

(٢) نفسه ص ٢٤

والفكر ، بل وحتى النبوة ، دليلاً كافياً على اهتمامهم بهذا التواصل ، ودليلاً كافياً على وجود أشياء مشتركة بين المورثين والورثة ، وبين الورثة أنفسهم ... فأين التناقض بل أين الاختلاف والتباين في استعمال هذا المصطلح قديماً وحديثاً ؟ وحتى لا نتجاوز روح الدقة ، وروح الإنصاف في هذا الباب ، يمكن القول : إن هذا المصطلح قد اكتسب - حديثاً - معاني ودلالات لم يكن يشملها قديماً سنتبين من خلال التعريف الاصطلاحي له .

### التعريف الاصطلاحي :-

تكاد التعريفات الاصطلاحية للتراث تتفق - على كثرتها - على معنى واحد له . إلا أنه - وعلى الرغم من وجود نقاط التقاء بينها - ثمة نقاط مفارقة وتباين تحول دون حصول هذا الاتفاق . فقد عرف التراث بأنه :- " ما ترثه الأجيال اللاحقة عن السابقة في تاريخ قوم أو شعب أو أمة ، من مآثور التقاليد والعادات ، ومن منجزات العقل والإبداع في حقول العلم والفكر والأدب والفن على اختلاف الموضوعات والأغراض والأنواع والاتجاهات " (١) .

وعرف بأنه : " كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة ... " (٢) .

وعرف بأنه : " الموروث الثقافي والفكري والديني ، والأدبي والفني ... " (٣) .

وعرف بأنه : " تداول أنماط خاصة في الحياة والوجدان والتفكير ، وانتقالها خلال فترة طويلة من التاريخ ... " (٤) .

فعلى الرغم من إتفاق هذه التعريفات على شمول التراث الجانب الثقافي والفكري إلخ ، وعلى الرغم من اتفاقها على تحديده بأنه ما ينتقل من السابق إلى اللاحق من الأجيال . إلا أن ثمة

(١) المرجع السابق ص ٢٤

(٢) يعقوب إميل ، وميشال عاصي ، المعجم المتصل في لغة و الأدب ، ط أولى ، ١٩٨٧ ، دار العلوم للملايين ص ٣٧١ .

(٣) حنني ، حسن ، التراث والتحديد ، ط أولى ، ١٩٨١ ، دار الشوير ، بيروت ص ١١ .

(٤) التراث والحداثة - ص ٢٣ .

اختلافا بينها في اشتماله على الموروث الديني - الوحي - أو عدم اشتماله ، ينبني عليه ، لاحقا ، تحديد الموقف من التراث ، فالتعريفان الثاني والثالث ، يضمن الجانب الديني إلى دائرة التراث ، بينما الأول يخرج من حدود التعريف ، والرابع يتركه مبهما من غير ذكر بنفي أو إيجاب .

وعليه يبقى السؤال : هل التراث الإسلامي - بخاصة - يمثل بديلا للهوية الثقافية والفكرية والدينية للأمة والتي بدونها تضمحل الأمة وتفكك داخليا، وتعرض للذوبان في الثقافات الأخرى<sup>(١)</sup>؟ فيكون - التراث - " ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وقيم وآداب وفنون وصناعات ، وسائر المنجزات الأخرى المعنوية و المادية .. " <sup>(٢)</sup>. وعليه يكون التراث مشتملا على الوحي . الذي ورثناه عن أسلافنا ... !؟ أم أننا لا نستطيع أن نتكلم عن التراث إلا حين نكون بصدد مبدعات إنسانية ، الإنسان فيها هو الصانع وهو السيد وهو المورث للآتي من بعده ، وبعبارة أخرى ، لا تراث إلا ما هو عرضي إنساني ، زمني. مما يجعله محصورا في "العلوم والصناعات والقيم" <sup>(٣)</sup>، و"النتاج الفكري والوجداني الذي خلفته لنا أجيال الأمة السابقة" <sup>(٤)</sup>.

وهذا يفضي بنا إلى القول بأن العلاقة بين " التراث " و " المقدس " - بعد إخراج الوحي من دائرة التراث - علاقة مصطنعة تماما . وأن السبب الذي أحدث هذا اللبس وجعل المسألة تشكل على الكثيرين هو توهم دخول الوحي - من قرآن وسنة - في التراث ، باعتبار أنه ، بحسب هذا التوهم ، عنصر مكون من عناصر التراث <sup>(٥)</sup>. ولذا كان لا بد - من الناحية المنهجية - في التعامل مع التراث من التفريق بين مستوياته المختلفة ( التراث الديني ) ( التراث الفكري )

(١) أومبير ، علمي ، في التراث و التحاور ، ط أولى ، ١٩٩٠ ، المركز الثقافي العربي بيروت ص ١٦ .

(٢) التراث و المعاصرة ص ٣٥ ، وانظر سلطة النص في مراححة العغل ص ٥١ . وإن عدم التمييز بين التراث و الدين هو إشكالية غربية ترعرعت في ظل العلمانية ./التراث و المعاصرة ص ٢٤ ، و انظر العارة على التراث الإسلامي ص ٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ٢٨

(٤) حدعان ، فيمي ، نظرية التراث / ط أولى ١٩٨٥ . دار الشروق ، عمان ص ١٧ .

(٥) سلطان ، جمال ، العارة على التراث الإسلامي ، ط أولى ١٩٨٢ ، مركز الدراسات الإسلامية ببيرحجيم ص ٢٠ .

( التراث الوجداني .. ) (١) هذه المستويات (الأقسام) التي تعد ضرورية التمييز والفصل لا تعدم قنوات اتصال بينها في بعض الجوانب . غير أن التمايز هو سمتها من حيث المصدر و القيمة والمنهج والإدراك و الإلزامية ... (٢). ومما هو جدير بالذكر أن من الباحثين من لم يختلط عليه الأمر - دخول الوحي توهما في التراث - ومع ذلك يرى أنه لا قدسية للتراث - على الرغم من دخول القرآن والسنة دائرة التراث (٣). وفي المقابل يعطي بعضهم صفة القداسة و العصمة للنتاج الإنساني سواء كان قديما أو حديثا ، فكما أن هناك من يخلط - عن حسن قصد أو سوء نية - بين خصوصيات الوحي وعموميات التراث ، فإن الكثيرين - على الجانب الآخر - من أصحاب المذاهب الفكرية ، يحاولون إعطاء هذه المذاهب - التي هي نتاج إنساني غير مقدس وغير معصوم ، وغير خارج عن تحديات الزمان والمكان - يحاولون إعطاءها خصوصيات الوحي ، من القداسة و الإطلاق ( المطلقة ) . فهي عندهم - حق مطلق - بل هي الحكم الذي إليه يقاس الوحي و التراث الإنساني بعامه .... (٤) . نستطيع الإجابة عن الأسئلة السابقة بقولنا إنه من الأسلم لنا إذا أردنا أن نتعامل مع التراث<sup>٥</sup> أن نخرج من دائرته النصوص الربانية حتى لا نفع في الخلط بين ما هو بشري وما هو إلهي . إلا أن هذا لا يقلل من أهمية التراث الإسلامي على الإطلاق ؛ لأن هذا التراث العظيم قائم أغلبه على النصوص الشرعية القطعية ولذا ينبغي عند التعامل معه التنبه إلى هذه القضية و لا بد من احترامه وإجلاله بما يتناسب مع قيمته العلمية والدينية المميزة.

(١) نظرية التراث ص ١٨ ، و انظر سلطة النص في مواجحة العقل ص ٥٦، ٥٥.

(٢) هذا التقسيم اقترحه جمال سلطان في الغارة على التراث الإسلامي ص ٢٠.

(٣) المرجع السابق ص ٢٠، ٢١.

(٤) مثل محمد أركون ، هاشم صالح ، أنظر بحث و مؤلف الغدي التسابولي ، مجلة مواقف ، بيروت سنة ١٩٨١ ، ص ٤٧.

(٥) الغارة على التراث الإسلامي ص ٢٦-٢٧.

## أهمية التراث وضوابط مقترحة للتعامل معه

لا بد من الحديث عن أهمية التراث في حياة الأمة ، وبيان مكانته فيها ؛ فالتراث يمثل جزءاً مهماً من ماضي الأمة ، ويشكل مقطعاً من مقاطع تاريخها ، وهو قناة الاتصال بين الحاضر والماضي ، وبين الحاضر والمستقبل ... بل التراث - بالمعنى العام - هو هوية الأمة ، وفقدانه يعني فقدان الأمة لأبرز معالم شخصيتها ومقوماتها ، ففي التراث المادي - المتمثل في العمران والبناء والتنظيم - أو المعنوي - المتمثل في القيم والأفكار والثقافة - تظهر وتتضح السمات الحضارية للأمة ، وهو الذي يصوغ الشكل النهائي لهذه الحضارة ، ويختزن منجزات الأمة ، فهو ذاكرة الشعوب وإذا ما أرادت الأمة استخراج هذه المنجزات وإظهارها فما عليها إلا أن تعود إلى التراث لتجد كل ما تطلبه في تلك الذاكرة .

وتزداد أهمية التراث ، كلما ازدادت أهمية القيم التي يحتويها هذا التراث ، فالقيم جزء لا يتجزأ منه ، وهي واحدة من موضوعاته ، والشيء تعرف قيمته وأهميته بأهمية الموضوع وشرفه . والتراث الإسلامي لما كان متسعاً اتساع الحياة نفسياً ممتد الجذور ، عميق الأصل ، مختلف الفروع ، كثير الموضوعات <sup>(١)</sup> كان الاهتمام به كبيراً ، وقد ظهر هذا الاهتمام في عدة مظاهر من أبرزها : - الكم الهائل مما تم تحقيقه من الكتب في مختلف العلوم والميادين وعلى كافة الأصعدة وعلى الرغم من ضخامة هذا الجهد وأهميته فإنه لا بد من بذل جهد أكبر في تحقيقه وخدمته؛ فإن ما بقي أكبر بكثير مما أنجز .

- الدراسات المتعددة التي أنجزت حول التراث وتناولته من جوانبه المختلفة على الرغم

مما فيها من قصور - إذا جاز التعبير - في هذا الجانب .

(١) د. فصل عباس ، البلاغة المنزى عليها بين لأصالة وشمعية ط. تولى ١٩٨١، دار المور ، بيروت. ص ١١ بتصرف.

- هذا النقاش المحتدم والدائر بين الكتاب - في الأوساط الفكرية بخاصة - حول قضية

التراث وما ينبغي فيها . خلال العقود الخمسة الأخيرة (١).

-تركيز الدراسات الاستشرافية على الجانب التراثي وتسليط الأضواء عليه بغض

الطرف عن الأهداف والنوايا والغايات.

## الموقف من التراث

وكما أن الاعتزاز بالتراث من المظاهر الصحيحة والظواهر الصحية فإن التنكر له وتكذب

صراطه يعد من الآفات الخطيرة التي تنخر في جسم الأمة وتشكل عائقاً يمنعها من اللحاق بمن

سبقوها . ولم تنتكر أمة -مع كل أسف- لتراثها تنكر الأمة الإسلامية لتراثها العظيم (٢) الذي رماه

أبناؤها بالعقم تارة وبالتبعية أخرى ، وحملوه مسئوليات الهزائم وجعلوه العلاقة التي عليها تعلق

تبعة معظم -إن لم يكن كل- الهزائم والانتكاسات التي أصيبت بها الأمة . (٣) وقد تعددت الآراء

وتباينت المواقف تجاه التراث تبيناً يعكس التوجهات الفكرية (الأيدولوجية) لدى الباحثين ،

وظهرت مصطلحات متقابلة مثل التراث/ الحداثة ، الأصالة / المعاصرة ... حتى صارت هذه

التقابلية بين المصطلحات توحى - في حد ذاتها - بصراع دائر بينها .

(١) هذه النقاط الثلاثة ذكرها د.حسن الوراكسي . التراث بين موقفين . المغرب . عدد ١٠ . ١٩٨٩ . ص ٦١

(٢) هذا التنكر لم يمتد والذي اتخذ صوره متعددة وأشكالاً مختلفة منب ما ذكر أعلاه . بل في ذلك معنى يرغب من سببته -عنى أهمية هذا التراث . وإلا لما أخرج الأمر إلى كل هذا المعداد وهذه المحاولات لتبني منه ، ومن الواضح أن ورد هذه حروف يدي تحية له أهدهم التي تسمى إلى تحفيها وعنى رأسب قيل من هه المدين باضعاب تراثه .

(٣) د.فضل عباس، البلاغة المفترى عيها، ص ١٢ تصريف.



أما عن المواقف تجاه التراث ، فقد حصرها بعض الباحثين (١) في ثلاثة مواقف :

( ١ ) الموقف الأول يدعو إلى إحياء التراث . بمعنى بحث وجوه التراث المختلفة من وثائق ونصوص ومبدعات مما يساعدنا على تجلية صورتنا التاريخية . بمعنى آخر تحويل التراث إلى جوهر ثقافتنا ، واعتباره بنية من بناها الصميمية .

( ٢ ) الموقف الثاني وهو الداعي إلى استلهم التراث - ويعده الباحث من أقوى الطروحات - وهو الموقف القائم على الجمع بين التراث والمعاصرة . أي أن تستلهم من التراث المواقف والأفكار والقيم والمفاهيم التي تصلح لأن تسهم في تديير أمور حياتنا ...

( ٣ ) الموقف الثالث - وهو أكبر دعاوى العصر الثقافي - ويدعو إلى إعادة قراءة التراث فحتى يبني التراث حياً مستجيباً لحاجتنا ، لا بد من إعادة قراءته وفق هذا المنهج أو ذلك من المناهج المعاصرة لكي يبدو التراث مع ذلك أو بذلك معاشاً لنا ولأحوالنا . وهذا الموقف شائع عند المتقنين الذين مارسوا خبرة ما بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة وبالفلسفات الغربية .

وأما أصحاب هذه المواقف فإنهم يمثلون - في وجهة نظره - اتجاهات ثلاثة كذلك .

فهم: - إما سلفيون تقليديون (أصحاب الموقف الأول) .

- وإما راديكاليون (أصحاب الموقف الثالث) وهم أقرب من يمثل هذا الموقف.

- وإما تلفيقيون انتقائيون (أصحاب الموقف الثاني)

ويقارب هذا التقسيم للمواقف تقسيم باحث آخر (٢) حيث ذكر أن المواقف من التراث ثلاثة:

-الاكتفاء الذاتي للتراث - بمعنى أن التراث حوى كل شيء مما مضى ومما هو آت.

(١) فهمي حمدان . التراث ودرسات عربية . ص ١٨

(٢) حسن حنفي . التراث والتحديد ص ٢٣-٢٦ .

-الاكتفاء الذاتي للجديد - أي أن التراث القديم لا قيمة له في ذاته كغاية أو وسيلة ولا يحتوي على أي عنصر من عناصر التقدّم ، بل هو جزء من تاريخ التخلف أو أحد مظاهره .

-التوفيق بين التراث والتجديد ، ويعني الأخذ من القديم ما يتفق مع العصر وإرجاع الجديد لمقاييس القديم . وفي حين أثر باحث ثالث زيادة التفصيل في المواقف ليزيد عددها إلى خمسة مواقف<sup>(١)</sup>، عمد رابع إلى رد هذه المواقف - جميعها - إلى موقفين اثنين:

- الموقف الأصولي ، الذي يقوم على أسس مذهبية إسلامية ، تستمد من منظوراتها المعرفية المنهجية من القرآن والسنة (الوحي) . وهو أقدم المواقف ويظهر بجلاء بالدعوة السلفية إلى إحياء التراث ، وهي دعوة تصدر عن رؤية شاملة للعالم والحقيقة التي يصدر عنها التراث ، مؤكدة ارتباطه بالوحي ، وأن الوحي مصدر له.

- الموقف العلماني ، الذي يصدر عن نزعة ورؤية علمانية مادية للكون والتاريخ والإنسان ، متمثلاً في أصحاب الاتجاهات العلمانية على اختلافها من ليبرالية وشيوعية ومعتدلة... وهم ينظرون إلى التراث باعتباره مجموع المخلفات الفكرية والثقافية والحضارية سواء كان أصلها بشرياً أو إلهياً .. ولذا انتظم التراث عندهم - وفي خبط واحد - القرآن والسنة والأسطورة ... وقد رفضوا التراث رفضاً نهائياً ؛ لأن الدين بنية أساسية من بنياته الكلية . غير أن بعض أصحاب الاتجاهات من أصحاب هذا الموقف اتخذوا موقفاً أقل تشدداً في الظاهر - حيث ذهبوا إلى وجوب محاورة التراث - وإن كان القصد تملكه - من خلال قراءته قراءة تاريخية انطلاقاً من المنهج التاريخي ، الذي يشكل الرؤى الأيديولوجية لهم.

(١) عبيد الدين عطية . نحو تعامل مهجني مع التراث . مجلة الاحتجاج . عدد ٦ . ٢٤٤ . ١٩٩٤ . ص ١٦١-١٦٤

ومما يجدر ذكره ، أن أصحاب الموقف الأصولي وإن دعوا إلى إحياء التراث ، إلا أنهم لم يقصدوا بذلك التراث الماضي ، بكل سلبياته ، أو بجموده وبما توقّف عنده في الماضي، ففي التراث - الإسلامي بخاصة - خاصية الإيجابية والفاعلية ، والتي استمدّها من مصدره الأصيل ( الوحي ) بما يجعله قابلاً لأن يكون - في الحاضر - تراثاً منتجاً فاعلاً قادراً على التفاعل مع الواقع ومعطياته ، وبخاصة أنه يملك صفة أخرى وهي المرونة .

" ولذا ذهب أصحاب هذا الموقف إلى ضرورة إخضاع التراث لعمليات الفرز والاختبار والتقيّة من الشوائب والانحرافات في التصور الإسلامي ، التي نشأت عن عدم الالتزام بالتقييم أو عدم استيعابها أو احتمال التحريف المتعمد لهذه القيم بسبب الغزو الثقافي الذي تعرضت له أرض الإسلام" (١).

كما أن أصحاب هذا الموقف كان لهم دوافعهم لاتخاذ هذا الموقف والتي من أهمها :

أ ) استشعار الخطر المحدق بالأمة في عقيدتها وأخلاقها

ب) استشعار فاعلية التراث الملتمزم بالأصلين - القرآن والسنة - (٢).

وهنا تجدر الإشارة أيضاً إلى موقف الاستشراق من التراث واهتمامهم به وانقسامهم إلى ثلاثة أقسام (٣) أو مستويات في التعامل مع التراث. هذا الموقف الذي كان له أثره البين في كثير من الكتابات العربية التي تناولت التراث .

(١) د. كرم العمري . التراث والمعاصرة ص ٢٩

(٢) التراث بين موقفين ص ٦٣-٦٥ أما دوافع أصحاب الموقف الثاني فيمكن بيّانها بالتالي -

أ) الإنهيار بالموادج العربي . ب) الموقف في وجه المد التصاعدي لتيارات الأصولية الإسلامية .

ج) جهنم - لتراث .

(٣) لتعميق حول موقف الاستشراق انظر مخرج المنشور في الدراسات العربية الإسلامية . بحمدان . مكتب تربية العربية لدول الخليج . وانظر ساسي سامي الخاج . الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية . ط ١٩٩١ . مركز دراسات العام الإسلامي . مالطاً . وعبد ياسين عربي . الاستشراق وتعميق العقل التاريخي العربي . ط ١٩٩١ . مجلس القومي للثقافة والرواظ .

### ضوابط مقترحة للتعامل مع التراث

- وبعد هذا العرض لمجمل المواقف من التراث فهذه خطوط ترسم معالم المنهج الإسلامي المقترح لكيفية التعامل مع التراث وقد أوردها أحد الباحثين مفصلة في مقالة له حول التراث، مصوراً لنا موقف نموذج جديد - أخذ في التبلور و التشكل منذ عقدين من الزمن - نموذج يستند إلى مسلمات عقديّة تحدد موقفه من قضايا الإيمان والألوهية ... (١)
- ولعدم اتساع المقام أوجز هذه النقاط فيما يلي :-
- (١) على المتعامل مع التراث أن يضع نصب عينيه - بادئ بدء - بطلان المنهج القائم على طلب العلم للعلم ؛ لأن العلم في الإسلام له غايته المرتبطة بوظيفة الإنسان في هذا الكون.
  - (٢) من المتوقع عليه أن يضع الآثار في مكانها الصحيح - تمحيصاً و تدقيقاً - على سلم الأولويات - مما يخفف عنه و ينفض عنه عبئاً كبيراً . و يكون الميزان في ذلك المسلمات و النموذج المعرفي الذي يتخذ الوحي أساساً مصدرياً له .
  - (٣) لا يعد الفكر الإسلامي المورث - من منجزاتٍ بشرية - ملزماً في شؤون الدين ولا في الشؤون الطبيعية أو الاجتماعية أو الإنسانية و التي تقوم على مناهج للبحث متعددة .
  - (٤) على المتعامل مع التراث الإسلامي - ومعظمه مخطوط باللغة العربية - أن يكون متمكناً من هذه اللغة و من لغة العصر الذي يتعامل معه حتى يتمكن من فتح مغاليقه و حل رموزه
  - (٥) على المتعامل مع التراث تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الألفاظ ، أو فهم دلالاتها اللغوية في عصرها . بمعنى آخر ، على القارئ تجنب إسقاط المعاني على النصوص و تحويرها بما يخدم معنى قائماً في ذهنه .

(١) محيي الدين عطية - نحو تعامل منهجي مع نثر ص ١٦٩-١٧٤

(٦) من ضروريات المنهج القويم نسبة النص التراثي إلى صاحبه ، و إلى عصره ، وإلى ملبساته و بينته الثقافية و الفكرية .

(٧) لابد من التمييز بين المقولات المجتمعة في إطار واحد لأكثر من كاتب ، قراءة كل واحدة في ظروف كاتبها الخاصة .

(٨) على المتعامل مع التراث التاريخي - الحذر من أهواء المؤرخين ، و أن يطور لديه ملكة الحذر و اليقظة .

(٩) ينبغي عليه القيام بالتعليل الأمين للأحداث و توظيفها موضوعياً لفهم ما حدث و سبب حدوثه . وهذه الخطوط المنهجية و إن كان بعضها عامّاً في التعامل مع التراث و غيره كالملاحظة الأولى و الخامسة و السابعة ، و بعضها متصلاً بالتاريخ و المنهج التاريخي كالنقاط الثلاثة الأخيرة ، إلا أنها - بالإضافة إلى ملحوظات باحث آخر- يمكن أن تشكل فعلاً منهجية علمية صحيحة يعتمد عليها .

ومن هذه الملحوظات : -

(١) ضرورة ضبط المصطلحات و تحديدها ، ذلك أن تحديد المفاهيم بات من الأساسيات في المناهج الحديثة .

(٢) توخي الصرامة وأخلاقيات البحث العلمي ، ذلك أن القضية التراثية مرتبطة بالجانب الديني ، وبتقافة الأمة و حضارتها .... مما يعطي الموضوع أهمية كبرى .

(٣) عدم تعميم وصف التراث -خصوصاً في الدراسات النقدية - بحيث يشمل النتاج الإنساني ويشمل الوحي.بمعنى ضرورة التمييز بين هذين المستويين من مستويات التراث تجنباً للخلط.

(٤) تجنب إضفاء صفة القداسة على ما هو بشري ، وعدم الخلط بين المستوى البشري في التراث، والمستوى الإلهي المتمثل في الوحي . وهذه النقطة تابعة لما قبلها .

٥) التتبع إلى المداخل النفسية الانفعالية ، حتى لا يقع فيما يقع فيه الكثيرون نتيجة سيطرة الانفعالات عليهم .

٦) الابتعاد عن التحديد الأيديولوجي للمصطلحات وضبطها داخل حدود مفرداتها الأساسية ، والحقيقية<sup>(١)</sup>. و بالتركيز على ما أولاه بعض الباحثين أهمية<sup>(٢)</sup> من ضرورة بيان حدود التراث و محتواه ، نستطيع أن نتبنى منهجاً علمياً يساعدنا على التعامل مع التراث بدقة وأمان ومنهجية.

<sup>(١)</sup> أنظر / جمال سلطان ، الغارة على التراث الإسلامي ص ٤١-٤٧ ، ص ٢٤-٢٧ وقد ذكرها عنى شكل ملاحظات وما أخذ إلى منابع التعامل مع التراث .

<sup>(٢)</sup> د. فهمي جدعان، التراث ودراسات إسلامية أخرى، ص ١٦.

## قراءة التراث

إن المواقف - السالفة الذكر - على اختلافها في الرؤى والمنهجيات والمنطلقات الفكرية الأيديولوجية التي تحكمها وتوجيهها . تتفق - جميعها - على أهمية وجود قراءة للتراث مع تباين في مستويات طرح تلك القراءات . وإذا كان في تلك القراءات - السابقة - للتراث انحرافات عن المنهج القويم المشار إلى بعض ضوابطه آنفاً ، فإن هذا لا يعني إيقاف تلك القراءات وتجميدها ، بل ينبغي البحث عن قراءة تتجنب هذه الانحرافات ، وتلتزم تلك الخطوط المشكلة للمنهج القويم .

وإن قراءة مقترحة للتراث تعني - فيما تعنيه - الولوج إلى الحقل التراثي ، للكشف عن أبرز ظواهره ، واستحضار عناصر الوعي وبناء رؤية علمية تمتاز بالوضوح ، وربط هذه العناصر بحقلها التاريخي سعياً للوصول إلى أفضل النتائج و التصورات . وإذا كانت القراءة المقترحة للتراث ملتزمة بالخطوط العامة للمنهج ومن أهمها التمييز بين مستوى الوحي . ومستوى الفكر البشري التراثي ، فإنه لا حرج في التعامل مع هذا التراث - بعد استثناء مستوى الوحي منه - وفقاً للمناهج الدراسية والإنسانية والاجتماعية والنقدية الحديثة ، وفي مختلف مراحل التعامل ، من إحياء وتحليل ودراسة ونقد علمي منجني ، مع ملاحظة أن هذا التراث إنما هو إنجاز بشري غير معصوم وإن كان يعتمد مصدرأً أسدياً - الوحي .

أما عن الوحي فإن ما يسمى بالقراءات النقدية - كما سيأتي بيانه - تضطر أولاً إلى نزع صفة القداسة عنه حتى تستطيع الدخول إلى النص والتعامل معه بمناهجها الخاصة وهذا مما يتنافى قطعياً مع مسألة مطلقة الوحي وخصوصيته ، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا ببعثه بصفة التاريخية التي - كما سيأتي - هي أمر مرفوض بالنسبة للوحي الإسلامي بشقيه - القرآن و السنة الصحيحة - ولذا لا بد في حالة إعادة قراءة التراث من التوقف عند هذا المستوى وتجنب الدخول

## الفصل الثاني في النص القرآني

المبحث الأول - قراءة النصوص

المبحث الثاني - من خصائص النص القرآني

المبحث الثالث - ضوابط للتعامل مع النص القرآني



## المبحث الأول

### النص

تتخصر الدلالات اللغوية بالنسبة للجذر اللغوي (نص) في أربع دلالات<sup>(١)</sup> هي:

- الرفع والارتفاع ومنه قولهم نص في معنى التحريك، نص الرجل متاعه رفعه من أرضه<sup>(٢)</sup> ونصت الناقة جيدها أي رفعت عنقها .
- الاستقصاء وبلوغ الغاية ومنه قولهم نص الرجل نصاً إذا سأله عن شيء حتى يستقصي ما عنده ، ونص كل شيء منتهاه وغايته ، ومنه الحديث : "إذا بلغ النساء نص الحقائق فالعصبة أولى" .
- النص التحريك والسير الشديد والحث ومنه نص الدابة إذا حركها ليستخرج أقصى ما عندها (سيرها) .
- والنص بمعنى الظهور والمنصة هي ما تظهر عليها العروس لترى من بين النساء وكل شيء أظهرته فقد نصصته ، ويرى بعض الكتاب أن هذه الدلالات جميعها ترجع إلى دلالة مركزية ترد إليها الدلالات الأخرى هي الظهور . ولكن الدلالة الأولى أن تعد دلالة مركزية هي ما ذهب إليه ابن فارس في معجم المقاييس . حيث ذكر لهذا الجذر أصلاً واحداً صحيحاً يدل على الرفع والارتفاع<sup>(٣)</sup> . وهي أولى لأن الظهور - لغة - مرده إلى البروز كما بين ابن فارس في مادة (ظهر).

<sup>(١)</sup> هذه الدلالات مأخوذة من لسان العرب . وقد أشار ابن حجرها في تفسيره حامداً لـ زيد - أخضت الديبي رؤية نقدية - ص ١٧٩، ١٧٨ .

<sup>(٢)</sup> الخدي إلى لغة العرب مادة بصوص . ومعنى يد سعت غابة البروز من السن لذي بوز . قد به أن نقالت ونخاصه عن نفسه فالعصبة أولى من الأم فيها (النهاية في غريب الحديث) مادة نص ٣٥٦، ٥ .

<sup>(٣)</sup> ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، مادة نص ٣٧١ .

## النص اصطلاحاً

اختلف استعمال العرب لمصطلح النص اختلافاً بيناً، مما يبين عملية التطور اللغوي التي أصابت هذا المصطلح. كان يستعمل النص بمعنى الدليل الشرعي من قرآن كريم أو سنة نبوية مشرفة؛ وذلك في مثل قولهم لم يرد في هذه المسألة نص. وقد استعمل هذا المصطلح في بيان إسناد الحديث. كما استعمل هذا المصطلح فيما بعد استعمالاً أصولياً خاصاً حيث صار يدل على ما كان الدليل فيه مما لا تخفى دلالاته. واستعمل هذا المصطلح في العرف المتأخر على ما تتضمنه كتب القانون المختلفة مما نص عليه القانون وبينه كان له مادة قانونية في الدساتير أو المشاريع القانونية المختلفة، ولذا نجد أن المرجع في الفصل بين المتخصصين في حالة وجود خصومات هو نص القانون. وهذا المعنى نأصح فيه بوضوح المعنى الذي سبق ذكره للمصطلح بأنه الدليل الشرعي، غير أنه هنا دليل قانوني.

أما في الاستعمال الأدبي فإن النص يطلق على القطعة من الكلام التي تتصف بالرباط والتماسك بحيث يمكن دراستها والتعليق عليها وتحليلها واكتشاف ما فيها. ولا فرق في الدراسات الأدبية بين النصوص القصيرة والطويلة أو العلمية والأدبية والفلسفية والدينية وغيرها. أما النص القرآني فإنه يراد به القرآن الكريم وهو ما يعرفه المسلمون بأنه كلام الله تعالى الذي أوحاه إلى سيدنا محمد ﷺ عن طريق الملك جبريل عليه السلام المعجز المتعبد بتلاوته المنقول إلينا بالتواتر المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس.... وهذا التعريف يبين لنا أن النص القرآني نص إلهي وهذا يعطيه خصوصية لا بد منها عند التعامل معه.

والحق أن النص يعد محوراً مركزياً في الدراسات الأدبية كما أن النص القرآني يعد محوراً أساسياً لكل الدراسات الإسلامية سواء منها الأدبية والفقهية والاجتماعية وغيرها. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية هذا النص ومكانته في نفوس أهله.

## قراءة النصوص

منذ ظهور النظريات اللغوية الحديثة كالبنويوية واللسانية وغيرها وظهور مناهج الدراسة الخاصة بالنصوص واشتهارها خصوصاً على يد رولان بارت ، تركزت الدراسات الحداثيّة للنصوص حول الدراسة (القراءة) اللغوية الصرفة ، والاهتمام بها دون غيرها . وصار التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد في رأي بعضهم - القادر على التعامل مع النصوص - على مختلف مستوياتها - ليصل إلى نتائج صحيحة ومعطيات دقيقة<sup>(١)</sup>. وينبغي - من وجهة النظر هذه - تفكيك النصوص تفكيكاً تحليلياً إلى وحدات بنائية ثم العمل على غريبتها وإعادة بنائها وتشكيلها من جديد<sup>(٢)</sup>. وهذه المنهجية في قراءة النصوص تعطي للنص كينونته الخاصة به واستقلاله التام، استقلاله عن مؤلفه ، وقطع كل علاقة بين المؤلف ونصه ، واستقلاله عن الواقع المحيط بالنص، ليتحول النص - بهذا الاستقلال - إلى حقيقة لها وجودها وينبغي التعامل معها على هذا الأساس ، أي أساس أنها حقيقة مستقلة عن الحقائق الأخرى<sup>(٣)</sup>. وهذا يعني ، أنه لا بد - لتصح قراءة ما - من تجريد النص تماماً من كل العلائق والظروف ، وإعطائه كينونته الخاصة والمستقلة قبل التعامل مع هذا النص . ثم إن هذه المناهج ، لا تفرق بين نص وآخر ، لا فرق - في رؤيتها - بين النص الأدبي والنص الفلسفي أو النص العلمي أو النص الديني ... فكل النصوص مهما اختلفت مستوياتها وتباينت موضوعاتها - نصوص لغوية ينبغي التعامل معها ضمن مناهج التحليل اللغوية نفسها . حتى القرآن الكريم بوصفه نصاً لغوياً، وبوصفه كتاب العربية الأكبر، يصنّفه

(١) نصر حامد أبو زيد ، مفهوم النص ، ص ٩.

(٢) وهذا التفكيك سيكون مقياسه رأي القارئ تعالى - لا وجود لمعيار يقاس عليه أو مرجع يرجع إليه كما سيبين في الحالت للتطبيقي عند قراءات الحائري .

(٣) علي حرب ، أسئلة التحفة ورهانات الفكر ١٩٩٤ م . . . ر. تطبعة ، بيروت ص ٣٤ تصريف . وهذا يقتضي استبعاد بعض المناهج من ساحة القراءة ، وأهمها المنهج اللاهوتي . الذي بعد نص حبي مجرد تعبير عن معنى قلم ذاته .

والنظر حسن حنفي ، علوم التأويل بين الحداثة وإعادة . لاحتفاء ، ع ٣٠ ، ١٩٩٤ ، ص ٥٩ .

الحدثيون ضمن الإطار نفسه، بل يعدونه مقصدهم الأول، وغرضهم الأبعد، الذي يجب أن يسبق كل غرض، ويتقدم كل مقصد. فهو يحمل مستوى فنياً ما<sup>(١)</sup>. ويدخل في رأيهم - دائرة الزماني إلى جانب البعد الديني. ولكن أسئلة تفرض نفسها في هذا المقام .

هل هذه القراءات للنصوص هي الأمثل؟ أي هل التعامل مع النص باستقلال عن مؤلفه والواقع المحيط به هو التعامل المنهجي؟ وهل تناول النصوص بمختلف مستوياتها بالتهج نفسه تناول سليم؟ ثم هل يمكن التعامل مع النص القرآني بوصفه نصاً لغوياً بغض الطرف عن الأبعاد الأخرى - الأكثر أهمية - فيه؟ وإذا كان كذلك فهل يكون منهاج التعامل مع القرآن مطابقاً لمناهج التعامل مع النصوص الأخرى؟

إن التعامل مع النص أي نص باستقلال عن مصدره، وفي معزل عن مؤلفه لا بد أن يفقد التحليل والدراسة بعداً هاماً، فلا بد - للتمكن من فهم النص فهماً سليماً - أن يسبق تناول النص بالدراسة دراسة المؤلف والظروف الخاصة بتشكيل هذا النص، فلا بد أن كل نص يبقى له ارتباط بمؤلفه، وإن قطع هذه الصلة بينهما أشبه ما يكون بعملية بتر للنص، بل إن قراءة أي نص دون (موضعه) ستزج لاشك عنه صفة النص ويتحول معها إلى خطاب مجرد خطاب يحمل عدداً من الدلالات، ويحمل عدداً آخر منياً بحسب ما تستوعبه وتسمح به تلك اللغة التي جاء بها ذلك النص. وأكثر من هذا فإن التعامل مع نص ما يقضي - إلى جانب دراسة النص نفسه - بأهمية دراسة متلقي الخطاب أيضاً ذلك أن نفسية الإنسان الذي جاء النص معاصراً له تتبع فهم الظروف الشخصية والاجتماعية والبيئية والتاريخية التي عاشها فرداً أو في جماعة أو عاشها فرداً وجماعة سوياً بل إن الدراسات الحديثة قد وصلت إلى أبعد من ذلك، إلى أهمية التعامل مع مجموعة النصوص التي نستطيع أن تقربها من النص الذي نراه أمامنا وهو ما يسمى بـ "التناص" والبحث

(١) مير الخولي: دائرة المعارف الإسلامية، مادة تسمير .

عن مجموعة العلاقات التي نجدها بين النصوص وهو ما يطلق عليه مصطلح (التناصية)<sup>(١)</sup> .  
والقرآن وإن جاء يعالج قضايا الزمان والمكان إلا أنه نص خارج الزمان والمكان والشواهد على ذلك شاخصة في الآيات الكريمة. وهذه واحدة من أهم خصائص النص القرآني . لاشك ، إذن ، أن قراءة أحادية المنهج لا يمكن أن تكون القراءة الأمثل، أو تشكل المنهج الأقوم ، فهي فضلاً عن كونها قراءة ناقصة لأنها تهمل جوانب متعددة في النص تاريخية ونفسية واجتماعية ..  
وفضلاً عن أنها ستعطي للنص انفتاحاً في الدلالات والمعاني - خصوصاً في اللغة العربية - لا يترجح أحدها على الآخر مما يؤدي إلى اختلاط المسائل وتمييع الأحكام والنسائج لوقوعها في دائرة الاحتمالات . فضلاً عن هذا كله ، فإن مثل هذه القراءة تفسح لقارئ أن يسقط على النص ويحملة من الدلالات والمعاني ما لا يحتمل ، ويقول النص ما لا يريد قوله، بل ما يريد القارئ قوله . وهو ما سماه أحدهم ب(القراءة التعسفية)<sup>(٢)</sup> فلا بد ، إذن ، من الأخذ في الحسبان دراسة الجوانب الأخرى في النص، وهذا يعني استدعاء مناهج متعددة في البحث ، وهو على ما فيه من محاذير انفلات المواضيع ، والتشتت وعدم التماسك<sup>(٣)</sup> ، إلا أن وحدة الموضوع - النص الذي يقرأ - ستعمل، لاشك ، على ربط هذه المناهج وتماسكها رغم ما بينها من تباين واقتران وهذا النمط من القراءة-متعددة الجوانب-يكاد يكون لزاماً في لغة مثل اللغة العربية التي يصعب - إن لم يكن مستحيلًا- أن يكون نصٌ فيها-بمعزل عن سياقه - أحادي المعنى<sup>(٤)</sup>

<sup>(١)</sup> انظر الشافعي، شفيق، مفهوم النص في الساميات الحديثة، مجلة الفكر العربي، ١٩٩٧، ص ١٥١.

<sup>(٢)</sup> عبد الهادي عبد الرحمن ، سلطة النص ، ط أول ، ١٩٩٠ ، مركز الثقافي العربي ص ٣٢ تصرف.

<sup>(٣)</sup> صفي حرب ، نقد النص ، ص ١٥.

<sup>(٤)</sup> بمعنى أن اللغة العربية إنما تتأزق من أساليب . تفتح بيب لتصورات وهي عدد من لمعاني يصعب حصرها في معنى واحد أو اتجاه واحد إلا يربط هذا النص بسبقه التاريخي . ودراسة النظرة (الواقع) المحيط به .

## المبحث الثاني من خصائص النص القرآني

### أهمية النص القرآني :

أما النص القرآني فهو وإن كان نصاً لغوياً ، وكتاب العربية الأكبر ... إلا أن أهميته لا تتحصر في ذلك ، وإن كان أمراً مهماً ، إنما تكمن في الدرجة الأولى - في بعده الديني ، وفي رؤيته للوجود وفي آليات تعامله مع الحقائق<sup>(١)</sup> . كما تكمن أهميته في أنه نبأ عظيم مثل انبجاسة تؤسس ملّةً وشريعة كما مثل ظاهرة أقل ما توصف به أنها معجزة<sup>(٢)</sup> . وحركة انفجار ثقافي يعيد بناء المعرفة الخاصة به في إطار بعثه لحضارة بديلة ، ولكنها حركة تجوهر معظم إنجازاتها الفكرية ، وتؤسس علائق بنائية مع الثقافة السائدة ، آنذاك.

لأجل هذا ؛ لأنه نص رباني متّصف بالقداسة ولأنه نص مطلق فقد اكتسب النص القرآني أهمية ومنزلة لا تدانيها منزلة لنص آخر لا في الإسلام ولا في غيره ، فهو فضلاً على هذا كله وفضلاً على إعجازه مصدر التشريع الأول وهو الإطار المرجعي والمعياري النهائي للمعرفة في الإسلام . وهو ظاهرة اتحد فيها الدليل والمدلول بصورة لم يسبق إليها .

<sup>(١)</sup> عمي حرب . نقد النص ص ١٤ . نصرف

<sup>(٢)</sup> عمي حرب . أسئلة الحقيفة ص ٦٥ . نصرف

### من خصائص النص القرآني

والقرآن قد اختلف بميزات وخصائص ليست لكتاب ولا لنص غيره ، يعد التعرف إليها وأخذها بالحسبان ضرورة منهجية ومفتاحاً للتعامل مع هذا النص .

### أولاً- (نزوله منجماً) :

نزل الله سبحانه القرآن الكريم على رسوله محمد - عليه الصلاة والسلام - مفرقاً في نجوم ، يضم النجم الواحد منها آية أو آيات أو سورة كاملة ، فلم ينزل القرآن الكريم على الرسول دفعة واحدة كما هو شأن غيره من الكتب السابقة عليه .

وكان لهذا النزول حكمه الجليلة المتعددة ، التي ذكرها العلماء والتي منها إضافة إلى تثبيت فؤاد النبي صلى الله عليه وسلم وتطمينه بعدم انقطاع الوحي واستمراريته وأن التواصل معه قائم لم ينته<sup>(١)</sup> « وقال الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ، كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ » [الفرقان: ٣٢] التدرج في تربية أصحاب رسول الله - جيل التأسيس - وعونهم على تمثل القرآن ووعيه واستيعابه بأفضل صورة ، وتثبيت هذه الآيات وترسيخها في ذاكرة هذا الجيل ، إضافة إلى هذه الحكم من عملية التتجيم في تنزيل القرآن ، فإن هذا التتجيم يعدّ ميزة من مزايا النص القرآني ومظهراً من مظاهر إعجازه لأن أحداً لو رام أن يجمع كلامه في يومه ، ويضمه معاً جملة تلو الأخرى ، فإنه لن يجد بين هذه الجمل ترابطاً ، ولا في معناها اتحاداً ، ولا في جرسها توافقاً ، وهذا عن كلامه في يوم فكيف لو أراد أن يجمع كلامه في شهر أو في سنة أو أكثر ، وكلما اتسعت مدة الزمن ، زاد التناثر والتباين في الكلام...<sup>(٢)</sup>.

(١) لمعرفة المزيد حول حكم تنزيل القرآن سجداً راجع: بركشي ، سر الدين محمد، البرهان في علوم القرآن ، تحقيق أبو الفضل إبراهيم ، ط الأولى، ١٩٧٢، دار المعرفة، ٢٣١١١ و سبوحى ، حلال الدين ، إلتقان في علوم القرآن، تحقيق مصطفى المغازط ، ط أول ، ١٩٨٧ ، دار من كثير، ١٣٤١-١٣٧٠.

(٢) جسد عبد الرحمن بن سيمان الرومي، خصائص القرآن الكريم، ط رابعة، ١٤٠٩، الرياض، ص ٥٧.

وحتى نثر الأدباء ، وقصائد الشعراء ، لو أردنا لها ترتيباً متصلاً بعضها ببعض ، فإنه لن يشفع لها سموها في الأسلوب أو تقارب أزمان قولها أو تشابه موضوعاتها ولا حتى تطابقه في إخفاء تباينها وتفاوتها، ولن ينجح كل ذلك في جسر الهوة بينها، بل إن القصيدة الواحدة من الشعر ذاتها لا يخفي ما فيها - مهما علا مستواها - من تفاوت في الأسلوب من بيت لآخر . وتكون قيلت في وقت واحد وموضوع واحد وذات مضمون واحد فكيف إذا تعددت الموضوعات واختلفت المضامين وتباعدت أزمنة القول ، وأكثر من هذا كله لو أن أحداً تناول أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم - أفصح العرب وأبلغهم - وحاول أن يجمعها نصاً متماسكاً متكاملأ ، لما تميز هذا النص بالترابط والوحدة ، ولا بدقة السبك ومثانة الأسلوب حتى لو كانت في موضوع واحد ، حتى الحديث النبوي الواحد - وهو في أعلى مراتب الفصاحة البشرية - لا يمكن أن يكون له من السمو ما يوصله إلى مستوى القرآن الكريم .

أما القرآن الكريم - وقد نزل نجوماً في ثلاث وعشرين سنة - وهو يعالج موضوعات مختلفة وجوانب متعددة ، فعلى الرغم من اتساع مدة تنزله وتعدد موضوعاته ومضامينه إلا أنه وبفضل التوجيه الموحى لوضع الآيات المنزلة في مواضعها من غير تردد ولا تلبث ، اكتمل وهو غاية في الترتيب والتأليف والتناسق والانسجام ، آياته وسوره أخذ بعضها بحجز بعض ، حتى إن القارئ لينتقل من الآية إلى الآية تسلمه للتي تليها ، وكل سورة كذلك من غير هبوط أو تحول في مستوى الأسلوب .<sup>(١)</sup> ولعل البحث في المناسبة بين الآيات أو بين السور يؤكد هذا المعنى ويعضده .

(١) انظر محمد عبد الله دراز، الباء العظيم، ط ١٩٣٠-١٩٤٠، دار النعم، الكويت، ص ١٤٣-١٥٤.



سبقت الإشارة - في هذا البحث - إلى تفرد النص القرآني بخصائص جعلت منه

السن؟

نصاً معجزاً متميزاً عن غيره من النصوص. <sup>(١)</sup> وكما سيتبين فإن النص القرآني نص حي لم يتوقف عند حدود زمن الرسالة أو بعدها وإنما ما زال نصاً منفتحاً على كل العصور والأوضاع الفكرية والاجتماعية والنفسية. جاء نصاً متفوقاً في أدائه وسماته الخاصة على كل النصوص السابقة عليه والمعاصرة له واللاحقة بعده، ورغم وجود أوجه الشبه أو ما يسمى في اللغة المعاصرة (دوال) <sup>وعلى الرغم منه</sup> بينه وبين تلك النصوص إلا أن بينه وبينها أوجهاً -دوالاً- من الاختلاف تؤكد مكانته الخاصة بين النصوص. والقرآن بهذا الوصف المعجز ليس كسائر المعجزات النبوية، بل جاء أعظم هذه المعجزات فكان المهيمن عليها. وكما يقول ابن خلدون :-

"إن أعظم هذه المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على سيدنا محمد ﷺ" <sup>(١)</sup> ولم يأت قول ابن خلدون هذا اعتباطاً، ولا هو من باب الثناء والمدح الشاعري، أو من باب الوصف الانفعالي لكون القرآن كتاب الإسلام وإنما هو كذلك "لأن الخوارق في الغالب تقع مغايرة للوحي الذي يتلقاه النبي ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه، أما القرآن فهو بنفسه الوحي المدعى، وهو الخارق المعجز، فشاهده في عينه ولا يفكر إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات الوحي فهو أوضح دلالة؛ لاتحاد الدليل والمدلول فيه" <sup>(٢)</sup> .. وهذا معنى قول النبي ﷺ: "ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى إلي...". <sup>(٣)</sup>

<sup>(١)</sup> ابن خلدون . المقدمة . طبعة - دار الفكر . بيروت . ص ٩٥ .

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق . ص ٩٥ . للأستاذ مصطفى حسني تحت عنوان كلام ابن خلدون حيث به يرى أن كان معجزات الأخرى جاء الدليل فيها مغايراً للمدلول .

<sup>(٣)</sup> الحديث رواه الثبراني . كتاب الاعتصام . باب قول نبي صلى الله عليه وسلم (نعت خرواع الكلام) حديث رقم (٧٢٧٤) . ١١٣/٩ .

فعظمة هذه المعجزة على غيرها، إذن ، تكمن في عدم احتياجه إلى دليل آخر خارج عنه فإن الوحي ذاته يتضمن الدليل على صدقه <sup>(١)</sup> . وليس صحيحاً ما يزعمه بعضهم <sup>(٢)</sup> من أن مفهوم الصدق الذاتي الداخلي للوحي مفهوم أضفته الثقافة على النص، إذ إنه أمر قد بدأ يظهر منذ فجر الدعوة الإسلامية، حيث عجز العرب عن معارضته وتسليمهم بالتفوق مع توفر الدواعي إلى تحديه، واستمرار القرآن في تحديهم واستنزاهم بهذا التحدي إلا أن أهل العربية في ذلك العصر - عصر تنزل القرآن الذي هو " أزهى عصور العربية، وأرقى أدوار التهذيب اللغوي " <sup>(٣)</sup> الذي بلغ العرب فيه من جهة الفصاحة ما لم يبلغوه من قبل، وكان كل وراءه نوع من التهذيب والتنقيح، وما قبله نوع من التهيئة والتوطئة والتوطيد لهذه الحقبة. ومع هذا لم يجد أهل هذا العصر أحدهم ولا اجتماع قبيلهم - مع قيام التحدي والتسفيه بهم وبأحلامهم - ثغرة ينفذون منها إلى معارضته ولا سلماً يصعدون به إلى مزاحمته " فما كان منهم إلا أن ركبوا متن الحتوف، واستنطقوا السيوف بدل الحروف، وما تلك إلا حيلة يلجأ إليها المغلوب في الحجة والبرهان، الذي لا يستطيع دفعاً عن نفسه بالقلم واللسان " <sup>(٤)</sup> .

ولا جرم في أن هذا سر من أسرار السليقة ؛ فلو لا أن أكبر الأمر بينهم كان للفصاحة وأساليبها بما استقام لهم من شأن السليقة اللغوية وما بلغوا منها .. حتى صارت هذه الأساليب كأنها أعصاب نفسية في أذهانهم، تتبعث فيها الإرادة بأخلاق من معاني الكلام الذي يجري فيها... ولولا أن القرآن قد ملك سر هذه الفصاحة وجاءهم بما لا قبل لهم برده، ولا حيلة لهم معه، مما يشبه على التمام أساليب الاستهواء في علم النفس فاستبدت بإرادتهم وغلب على

<sup>(١)</sup> مفهوم النص ص ١٣٧.

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق ص ١٣٨. وقد اقترح الأستاذ مصطفى عريان تعديل العبارة لتصبح (... مفهوم عززته الثقافة) ولكن بعد مراجعة الكتاب تبين أن الكاتب أراد ما كتبت في النص أعلاه وتعبير عبارة سيعمل على تغيير المعنى ولذا رأيت أن تبقى كما هي.

<sup>(٣)</sup> مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن - ٨٠٠٠ نسخة. ط ١٩٧٣. دار كتاب عربي، بيروت. ص ١٥٩.

طباعهم، وحال بينهم وبين ما نزعوا إليه من خلافه. لولا ذلك لما صار أمر القرآن إلى أكثر مما ينتهي إليه أمر كل كتاب في الأرض بل لما كانت له في أولئك العرب أمر البتة.

والقرآن ما جاءهم بشيء لا يفهمونه، ولا يثبتون معناه على مقدار ما يفهمون، ولا كان هذا القرآن كتاب سياسة ولا إنظام دولة ولو كان أمراً من ذلك وما حفلوا به...<sup>(١)</sup> فلو لم يكن القرآن معجزاً، ولو لم يكن إعجازه ذاتياً - كما يزعم الكاتب ولو لم يكتشف العرب هذا الإعجاز قبل تشكل الثقافة الإسلامية "لما نال منهم على الدهر منالاً"<sup>(٢)</sup>. ولما كان هذا الوصف ظاهراً في حياتهم قبل تشكل الثقافة أي لما ظهر ذلك إلا بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - أي بعد ٢٣ سنة على الأقل من بدء الوحي. والذي تبدي - تاريخياً - أن هذا الوصف أخذ بالظهور، وتجلت آثاره مع اللحظات الأولى من تنزل الوحي - أو وصوله إلى أسماع العرب. وما حديث الوليد بن المغيرة إلا دليل على ذلك الحس اللغوي عندهم وسر سمو هذا القرآن ومفارقته لذلك الحس... وتفوقه عليه؛ حيث إن الوليد زعم أمام قومه أنه أعلمهم بالشعر وضروبه وبالكيانة والسحر... وأقروه على ذلك ومع هذا قال فيه ما قال. ولكن العرب مع تقدم الزمن وانشغالهم عن الاشتغال بضروب الكلام وفنون القول، ضعفت سليقتهم اللغوية، وأصاب مقدرتهم هشاشة ظاهرة، وساعد على ذلك اختلاطهم بالأعاجم وانشغالهم بالدعوة والفتوحات فصار أكثرهم غير قادر على تذوق الإعجاز في القرآن فأدى ذلك إلى أهمية الكشف عن وجه الإعجاز فيه لخدمة القرآن وأهله فنتج عن ذلك أقوال منها القول بالصرفة<sup>(٣)</sup> وهو قول يجعل من الحديث عن إعجاز القرآن أمراً خارجاً

(١) البناء العظيم ص ٨٥.

(٢) إعجاز القرآن، ص ١٥٤ وقوله ولا كثر القرآن كتب سياسة ولا نظام دولة إنما عني به - عسى ما أظن - أنه لم يكن هدف القرآن وقصدته محض الخائب السياسي أو نظام الدولة وإن كان قد بعض قصد القرآن

(٣) إعجاز القرآن ص ١٦١.

(٤) هذا القول يعني أن الله قد سلب العرب القدرة على تحدي القرآن وصرهيم عن ذلك.

عن ذاته ولغته. وهذا يخالف ما عليه جمهور<sup>(١)</sup> العلماء. ومع ظهور هذه المقولة بأن فصاحة القرآن غير معجزة، والتباس الأمور على العامة، صارت الحاجة ماسة إلى بسط القول في بيان وجوه إعجازه. فاجتهدوا في تجلية ذلك فمنهم من ذهب إلى أن الإعجاز كان في ما اشتمل عليه القرآن من إنظم غريب مخالف لنظم العرب ونثرهم. في مطالعة وفواصله ومقاطعته. ومنهم من ذهب إلى أن إعجازه كامن في حسن تأليفه والتتام كلمه وفصاحته ووجوه إعجازه وبلاغته الخارقة عادة العرب الذين هم فرسان الكلام وأرباب هذا الشأن. ومنهم من رد إعجازه إلى ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات وما لم يكن. ومنهم من رده - وهو عائد إلى سابقه أو متفرع عنه - إلى إنبائه بأخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة...<sup>(٢)</sup> ورده آخرون إلى خلوه من التناقض واشتماله على المعاني الدقيقة. ويرى بعضهم أن إعجازه مجتمع من بعض الوجوه التي ذكرت كثرة أو قلة.

وهو رأي يدل - كما قال الراجعي<sup>(٣)</sup> - على أن كل وجه من تلك الوجوه ليس في نفسه الوجه المتقبل فكان الكلام على أن وجه الإعجاز في لغة القرآن ذاتها هو القول المرجح على سواه من الأقوال غير أن أشهر هذه الأقوال وأحراها بالقبول هو ذلك الذي يرد الإعجاز إلى الجانب البياني متمثلاً في نظرية النظم التي جلاها وأظهرها على أحسن حال - ولم يبدعها -<sup>(٤)</sup>

<sup>(١)</sup> صحیح أن مخالفة جمهور العلماء - بل ذمها - لا تعني بالضرورة. خطأ هذا الرأي. وصوب رأي جمهور إلا أن ما عليه جمهورهم في هذا شأن مبني على الدليل والنهي لتبريح له. تحول نظر في ذلك. المبرهان - ركشي ٩٤١٢. والإنتان لسيوطي ١٠٠٥١٢. ونظر أيضاً انعصم ص ٨٦.

<sup>(٢)</sup> هذه الوجوه الأربعة ذكرها القاضي عياض في كتابه الشفا في تعريف حقوق المصطفى. وقال هذه الوجوه الأربعة بنة لا تراعى فيها. انظر الشفا بالتعريف بحقوق المصطفى. ط. ١٩٥٠. الجبلي حبي. النفاهر ١٠١٧-٢٣٧.

<sup>(٣)</sup> إعجاز القرآن. ص ١٤٨.

عبد القاهر الجرجاني عمن على توسيع هذه النظرية ووضع أسسها متكاملة. وخلال ما يمكن أن يتوهم بعضهم - كما قال الراجعي - فإنه ليس أول من وضع هذه النظرية. فقد سبقه محمد بن يزيد الوااسني (٣٠٦هـ) ثم أبو عيسى الرمادي (٣٨٢هـ) وقبيلهم كان الخواصم الذي ألف كتاباً في نظم القرآن لم يصن وأشار إليه في كتاب الحيوان ثم جاء عبد القاهر الجرجاني ليترجم -

عبد القاهر الجرجاني رحمه الله. وتوالت الكتابات في إعجاز القرآن وكثرت المؤلفات وكلها محاولات للتظهير لهذا الإعجاز وبيانه ضمن منهج واضح. لإبعاد اللبس، فكانت رسالة الإمام الخطابي، والرماني وكتاب الباقلاني، وفخر الدين الرازي، وابن أبي الأصبع والزمكاني، إلا أنها كتب بعضها من بعض<sup>(١)</sup>.

وظهر في متأخر العصور من يرد الإعجاز وينسبه إلى غير البلاغة، فمنهم من رأى الإعجاز في الجانب التشريعي؛ إذ أتى القرآن بتشريع لم يسبق إليه، ولم يلحق به تنظيمًا ودقة ومناسبة وملاءمة لأحوال الناس، وخلوًا من الهوى والتحيز والنقص كل ذلك بلغة مميزة سهلة التناول. وظهر - أيضاً - من يرده إلى الجانب العلمي؛ فالقرآن ذكر فيه من الحقائق ما لم يخطر على قلوب الناس ولا عقولهم، لا العرب الأميين ولا غيرهم من الأمم المتعلمة هذه الحقائق لم تتكشف ولم تظهر إلا بعد قرون من تنزل القرآن مما يدل على ربانية هذا القرآن وإعجازه.

وهذا كله لو صح فإنه لا يحقق المعنى المراد من الإعجاز لأن التحدي إنما جاء بالقرآن كله في كل آية من آياته، وليس كل آية من آياته إخبار بالغيب أو تشريع أو علم من العلوم، فلو صحت هذه الوجوه، فإن الوجه الذي يبقى مهيمناً إنما هو إعجازه في لغته. والوجه الأكثر ظهوراً في هذه اللغة، لا البيان فحسب من استعارات وتشبيهات وكنائيات ولا هو وجه مخالفته لما جاءت عليه أساليب العرب في نظمهم ونثرهم فحسب، بل هو إلى هذا كله نظمه وأسلوبه وطريقته في تركيب الكلمات من الحروف والعبارات من الكلمات والنص من العبارات.

كتاب الواسطي في كتاب المعتمد . ولتصحيح في نظرية النظم الصريح نوحى أحمد عمر . فكرة النظم بين وجود إعجاز . ط ١٩٨٨ م . منشأة المعارف . مصر . وصدر وليد محمد مراد . نظرية النظم ونسب العسمية . طبعة أولى . ١٩٨٣ م . دار الفكر . ويرى الراجحي أن الجرحاني قد بيّن على كتاب الراسي الذي لم يبرهن على كتاب حافظ إعجاز القرآن ص ١٥١ . ١٥٢  
١١ إعجاز القرآن والرافعي ص ١٥٥ .

### ثالثاً- أسلوبه

امتاز النص القرآني -بوصفه نصاً معجزاً من الناحية اللغوية- بمجموعة من الخصائص والميزات ليست لسواه من النصوص، ومن هذه الخصائص ما يتصل بالموضوعات القرآنية (المضامين) ومنها ما يتصل بلغته ( الأسلوب القرآني) والأخيرة هي التي تهتم أغراض هذا البحث، ومن أهمها:

-انفتاح الأسلوب القرآني ومرونته وهي خاصية مرتبطة بانفتاح الموضوعات (المضامين

القرآنية) وقد أعطت هذه الخاصية للنص قدرة على التواءم ومرونة للقارئ في التأويل بحيث لا يصادم الآراء الكثيرة المتقابلة التي تخرج بها طبائع العصور المختلفة، فهو يفسر في كل عصر بنقص من المعنى وزيادة فيه، واختلاف وتمحيص ...<sup>(١)</sup> والسر في ذلك الانفتاح المضموني والأسلوبي، عائد إلى أن هذا النص الكريم ليس /عن طبع إنساني محدود بأحوال مختلفة نفسية لا يجاوزها" فهو يداور المعاني، ويزيغ الأساليب ويخاطب الروح بمنطقها من ألوان الكلام لا من حروفه ... وتراه في أوضاعه من أجل ذلك يستجمع درجات الفهم كأن فيه غاية لكل عقل صحيح، ولكنه في نفسه وأسرار تركيبه آخر ما يسمو إليه فهم الطبيعة نفسها؛ بحيث لو علا عن ذلك لخفي على الناس، ولو نزل عن ذلك لما ظهر في الناس"<sup>(٢)</sup>.

وليس عائداً كما يمكن أن يظن البعض إلى طبيعة اللغة العربية، القابلة للتطور؛ فكم من النصوص العربية جاءت قبل القرآن وفي زمنه وبعده غير أن أياً من هذه النصوص لم يتصف بمثل هذه الصفة.

(١) بحار القرآن ص ٢٠٦.

(٢) المرجع السابق ص ٢٠٧، ٢٠٨.

وهي صفة جعلت القرآن كذلك قادراً على الوفاء بحاجات البشر متفاعلاً مع واقعهم بصرف النظر عما إذا كان هذا الواقع هو واقع التنزيل أو واقع آخر مغاير. هذا التفاعل لم يكن تفاعلاً سلبياً بل تفاعلاً إيجابياً يعمل فيه القرآن معاول الإصلاح لذلك الواقع ينتج واقعاً جديداً له بنيته الثقافية وخصائصه المميزة. (١)

- من خصائص النص القرآني كذلك أنه ملتقى نهايات الفضيلة البيانية على تباعد ما بين أطرافها من : " قصد في اللفظ ووفاء في المعنى " و " خطاب العامة وخطاب الخاصة " و " إقناع العقل وإمتاع العاطفة " و " بيان وإجمال " (٢) . ذلك أن كلام الناس حتى العلماء والحكماء لا يمكن له أن يجمع بين هذه الأزواج المتقابلة فضلاً عن أن يكون جمعه إياها إحدى أهم الحسنات والمزايا وواحداً من أرفع الأساليب.

وتعدّر هذا الأمر على البشر لا يعني أنه غير ممكن على الإطلاق، إنما يعني أن أحد الطرفين إذا استوفى كان ذلك على حساب الآخر؛ فمن أراد أن يستوفي معنى ما فلا بد له أن يسهب في اللفظ حتى لا تفوته أمور منه وإلا اضطر أن يقصر المعاني على ما تسعه ألفاظه. فيكون إيجازاً مخللاً. أما في القرآن الكريم فكم من معنى استوعبته أوجز الألفاظ، بل كم من لفظ موجز في القرآن الكريم استوعب معاني متعددة.

وكذا سائر الثنائيات المذكورة إن جاء الخطاب البشر بأحد طرفيها كان ذلك اجحافاً يحق الطرف الآخر وكم من النصوص التي جاءت تخاطب الخاصة <sup>أمر</sup> بالنخبة من الناس <sup>معجز</sup> يحجز عن

فيها العامة، وتتحصر في كونها ثقافة خاصة وكم من النصوص خوطب بها العامة <sup>ضبطت</sup> تهبط في مستواها إلى درجة يترفع عنها الخاصة.

(١) ويؤكد اطلاق الاحتياط في الفكر الإسلامي والتسعة على هذه الخاصية. الافتاح. هو كون النص مغلف غير منفتح أو م تبصق بالثروة لما أمكر لعماء أن يستعملوا، ويوسعوا في الاحتياط من حد.

أما القرآن فهو كتاب تراه في أوضاعه يستجمع درجات الفهم كأن فيه غاية لكل عقل صحيح وهو كتاب "يراه البلغاء أوفى كلام بلطائف التعبير ويراه العامة أحسن كلام وأقربه إلى عقولهم لا يلتوي على أفهامهم ولا يحتاجون فيه إلى ترجمان.. فهو متعة الخاصة والعامة على السواء، ميسر لكل من أراد<sup>(١)</sup> ﴿ ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر﴾ [سورة القمر ٤٠] ]

-ومن خصائص النص القرآني الأسلوبية كذلك " أنه إيجاز كله بمعنى أن ظاهرة استثمار أقل ما يمكن من الألفاظ للتعبير لتوليد أكثر ما يمكن من المعاني هي ظاهرة بارزة في القرآن كله مواضع إجماله ومواضع تفصيله على السواء. وهو إيجاز لا يميل إلى الإسراف ولا يجاوز سبيل القصد، وليس فيه كلمة إلا هي مفتاح لفائدة جلية، ولا فيه حرف إلا جاء لمعنى<sup>(٢)</sup>.

وليس مظهر الإيجاز الوحيد أنه لم يأت فيه حرف زائد أو أنه اجتنب حشو الكلام بل أعظم من ذلك أنه يعمد إلى ركن من أركان الكلام أو أصل من أصوله الذي لا يتم الكلام إلا به - عادة - فيحذفه وقد يتناول هذا الحذف كلمات وجملًا كثيرة ومتلاحقة أو متفرقة في القطعة الواحدة، ولكنه يستثمر تلك البقية الباقية من اللفظ في تأدية المعنى كله بجلاء ووضوح... وهذا لا نكران فيه لمعرفة العرب بهذه الأساليب ولكن القرآن بلغ في ذلك شأواً ليس في

مقارن الألسنة والأقلام... (٣)

<sup>(١)</sup> نظر ثب العظیم ص ١٢٧ بتصرف.

<sup>(٢)</sup> نبدأ العظیم ص ١١٣ .

<sup>(٣)</sup> ثب العظیم ص ١٢٧-١٣٠. ومن هنا قدمت محولات نفي القول بزيادة بعض الحروف وإقحام بعضها في النص القرآني لأنه يأتي لقول بالزيادة) بعد ضمياً من الخيل مدقة ليران لدي وضع عليه الأسلوب القرآني. ونظر مثلاً على ذلك الآيات التي بينها صاحب كتاب ثب العظیم ص ١٣٢-١٤٢ " ونظر كذلك تصانيف الثنائ وروائع البيان في دعوى الزيادة في القرآن. لندكتور فضل عباس. ط. أرس. دهر النور. بيروت. فقد خصصه لبحث عن دقة القرآن وإيجاده من خلال التطبيق العملي على الآيات التي قيل بوجود الزيادة فيها وبيان حصاً هذه القول من خلال السبوت التي وردت فيها هذه الآيات .

<sup>(٤)</sup> هذا وقد فصل السيوطي في مبحث الإيجاز والإختصار في أقسام الإيجاز وأنواعه وغاياته وشروطه إلا أن مسحت صاحب الثب العظیم في التفسير كان غانماً لمسلك السيوطي وحمبور أهل لغة كما نلاحظه. انظر الإفتان ١١/٢-١٦٤ وانظر ثب العظیم ص ١٣٢ .



ومن خصائصه الأسلوبية صورته الأدبية ؛ فقد كانت الصورة الأدبية قبل الإسلام تتجلى جميع انفعالاتها ومطامحها واندفاعاتها، في ذلك التعبير الموسيقي الموزون الموسوم بالشعر . وكانت التصويرات الأدبية لهذه المرحلة الجديدة هي التي حاول أن يعبر عنها الوليد بن المغيرة عندما نفى أن يكون شعراً، ونفى أن يكون الذي سمعه سجع كيان أو نوعاً من السحر، غير أنه بقي حائراً لا يعرف كيف يصفه لولا ما تفرضه عليه مكانته من وجوب الطعن فيه ليقول عنه أنه سحر ويدخل ضمن هذه الصورة الأدبية المقدررة القرآنية العجيبة على تصوير المعاني وإيصالها إلى الأذهان فقد كانت السمة الأولى للتعبير القرآني هي اتباع طريقة تصوير المعاني الذهنية والحالات النفسية وإبرازها في صورة حسية والسير على طريقة تصوير المشاهد الطبيعية. "والقرآن الكريم لا يكتفي بالتعبير عن المعنى بصورة محسوسة ثم يقف عند ذلك بل يرتقى بالصورة التي يرسمها إلى صورة حية . (١) .

- من خصائصه الأسلوبية التأثير بلا تأثر. وخير ما يتجلى به ذلك التأثير مواقف العرب الذين كان البيان صنعتهم - فهذا عمر ما إن يسمع الآيات حتى يتحول بفعلها من حال إلى حال وتتقلب أسس اعتقاده - على الرغم من أنها اعتقاد راسخ - من كفر إلى إيمان . وهذا الوليد يرجع بعد سماعه الآيات بوجه غير الوجه الذي ذهب به مشدوهاً يصف ما سمع من الكلام بأن له لحلاوة وإن عليه لطلاوة، وإن أعلاه لمثمر وإن أسفله لمغدق... والتأثير القرآني لم يقف عند حدود الانبهار بروعة البلاغة، بل تعدى ذلك وتجاوزته إلى إعادة تشكيل وصياغة الواقع ، بصورة لم يشهد لها التاريخ مثيلاً.

إن تغييراً للواقع يتم مع أي فكرة جديدة وهذا أمر اعتيادي ، أما تغيير النص القرآني للواقع فكان أشبه ما يكون بانفجار تفتني سريع عكس مسار ذلك الواقع بشكل تام ؛ فهو ظاهرة

(١) يراجع سيد قطب . التصوير الفني . ص ٣٢ .

غريبة في التاريخ لم تسبق ولن تكرر إلا بفعله هو (أي النص القرآني) . كما أن التأثير القرآني أيضا يمكن عزوه لا إلى تلك المعاني فقط ولا إلى ذلك النظم الفريد من نوعه، ولا إلى تلك الصورة الأدبية الجديدة فحسب ، بل أيضاً إلى وسائل التأثير الصوتية، من تلوين الخطاب، ومجازبة النفس مرة وموادعتها مرة ..<sup>(١)</sup> فهو يداعب وتر الحس والمشاعر، ويصل إلى أعماق النفس والأحاسيس، ولكن من غير إسراف ؛ فهو مقتصد في كل أنواع التأثير عليها فلا تضيق به ولا تنفر منه ولا يتخونها الملل ولا تزال تبتغي أكثر من حاجتها في التروح والإصغاء إليه والتصرف معه، والانتقاد له وهو يسوغها من لذتها ويرفه عليها بأساليبه وطرقه في النظم والبيان<sup>(٢)</sup>، غير أن هذا التأثير لا يقابله تأثير، فلا يمكن أن ينطبق على النص القرآني ما ينطبق على غيره من مظاهر التأثير واصطباغه بصيغة الانفعالات البشرية من غضب أو سرور أو انحياز أو غير ذلك. فالتأثير في تشكيل الواقع لا ينعكس به تأثير في تشكل النص، لأن إحدى غايات النص إعادة صياغة الواقع وقد تحققت تماماً. والتأثير بالواقع في تشكل النص يناقض هذه الغاية؛ لأنه عندها سيبقى الواقع لا يراوح مكانه ويضطر النص إلى التكيف مع الواقع، وهذا يعني أن النص صار تابعا مقوداً لحال الواقع. وأن كل واقع يلي لا يحتاج إلى إعادة تشكيل ليتكيف مع النص ويتواءم معه بل على النص أن يتكيف معه ولو الجأ إلى بتر النص أو تعطيله.

#### رابعاً:- (الرباطية)

- لعل ميزة أخرى من مميزات النص القرآني، تجدر الإشارة إليها لما تضيفه هذه الميزة من ظلال ولما تفعله من تأكيد قداسة النص القرآني وأهميتها، (هي ميزة يفارق بها سواه من النصوص الدينية الأخرى، ففي حين أثبت النقد الحديث عدم صحة نسبة تلك النصوص بشكل كلي- إلى مصدرها الرباطي

<sup>(١)</sup> حصائص القرآن ص ٥٤ .

<sup>(٢)</sup> إبحار القرآن ص ٢٢٣

فإن القرآن قد ثبت مصدراً من المصادر الربانية منذ البداية ؛ وذلك لما حَفَ نزوله من رعاية وعناية، ولما اتبع من منهجية في جمع القرآن وتدوينه <sup>(١)</sup> . وهنا تجدر الإشارة إلى خطأ تاريخي يقع فيه بعض الحدائين وهم يرجعون عملية جمع القرآن إلى عهد عثمان بن عفان. وهو ما سيناقش تفصيلاً في الفصل الثالث إن شاء الله. ومن هذا كله فإن النص القرآني - بوصفه نصاً مقدساً (ربانياً) ثبتت ربانيته بما لا يدع مجالاً للشك وبوصفه نصاً منفتحاً يتسم بالمرونة والاتساع. ويتسم بقبول ما هو جديد ضمن شروطه - لا ضير من قراءته قراءة لغوية حديثة على أن تتخلص هذه القراءة من قصورها المذكور آنفاً فتستعين بالمناهج المساندة من تاريخية واجتماعية ونفسية.. وعلى أن تراعي في هذا النص قداسته وربانيته فلا تعامله على أساس أنه أو كأنه نص بشري، يعتريه ما يعترى النصوص البشرية من رموز ومعان وانفعالات وعواطف ومشاعر من غضب وخوف ورهبة وحب وآلام وآمال.. لان النص الإلهي لا تنطبق عليه هذه الرموز والدلالات كما لا ينطبق عليه ما ينطبق على كلام البشر من آليات الدفاع النفسي أو الإسقاط أو الإضفاء أو الكبت والتبرير وزلات القلم أو فلتات اللسان.. فهي كلها أمور يتنزه عنها الإلهي بل إن من وجوه الإعجاز التي ذكرها الرافعي رحمه الله ( أن كلام الناس لا ينطبق عليه .. ) <sup>(٢)</sup> وإن عكس هذا الأمر سيؤدي إلى الهبوط بما هو إلهي رباني مقدس إلى مستوى البشري غير المقدس. وهذا لا يصح ولا ينبغي لا من الناحية الدينية ولا من الناحية العلمية التحليلية. وإن أي قراءة حدائية - ضمن هذا الوصف - لا يمكن أن تعدو كونها، اجتياداً يمكن أن تكون صواباً كما يمكن أن تكون خطأ. ولا يصح أن توسم بالإطلاقية أو العصمة لأنها نتاج من نتاج البشر، فكما لا يجوز تقديس ما هو بشري من التراث فكذا لا يصح تقديس ما هو لاحق من نظريات وقراءات.

<sup>(١)</sup> يرجع مالك بن نبي الظاهرة القرآنية، ص ١٠٠.

<sup>(٢)</sup> الرافعي . إعجاز القرآن، ص ٢٠٥ بتصرف.

ومن خصائص النص القرآني أيضاً تواتره ووصوله إلينا محفوظاً سالمًا من عوامل التغيير والتبديل والتحريف، وهذا قد حفه منذ اللحظات الأولى لتنزله كما سيُبين في مبحث جمع القرآن. وقد جاءت الإشارة إلى هذا الموضوع بصريح العبارة في القرآن نفسه حيث يقول الله تعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [سورة الحجر: ٩]. وليس هذا القول اعتباطياً ولا هو كلام انفعالي متحيز إلى القرآن كتاب الإسلام بيننا. ولا يخلو من الحكمة ولا يتجرد من الغاية في ذلك ولا مانع يمنع اختصاص القرآن بهذا الأمر دون سواه؛ فهو أمر يتعلق بطبيعة الرسالة الإسلامية وخصائصها ومفارقتها لماهيات الرسالات الأخرى السابقة. فالنص القرآني يمثل خاتمة الرسالات، وهو كتابها المقدس، وبما أن الرسالة هذه صفتها الخلود وشأنها العموم والعالمية اتصف كتابها بالصفة ذاتها، بل تمثلت فيه وفي آياته هذه الصفة أيما تمثل، وكان هو الدليل عليها. وإن تصفحاً وتدبراً لآياته يكشف هذا الأمر بوضوح. أما النصوص الدينية الأخرى فكانت آنية مرتبطة بظروف زمانها منقادة فيما بعد إلى الرسالة الخاتمة المهيمنة، فكان كافياً فيها أن توكل إلى حملتها حفظاً رعاية وعناية، فإذا ما أصابها أمر طارئ كان في انقيادها للرسالة الخاتمة غنية وكفاية وعصمة من ضياع الأمر الإلهي.

سادساً - حفظ العربية :

إذا كانت اللغة مظهراً من مظاهر التاريخ، والتاريخ صفة الأمة، والأمة تكاد تكون صفة لغتها؛ لأنها حاجتها الطبيعية التي لا تنفك عنها ولا قوام لها بغيرها - كما يقول الرافعي -<sup>(١)</sup> وإذا كانت اللغة بمثابة النوع الشعوري لأي حضارة<sup>(٢)</sup> وهي القوالب التي فيها تصاغ المعاني وتتشكل الأفكار. فإن اللغة العربية قد شكلت واحداً من أبرز معالم الثقافة

<sup>(١)</sup> مصطفى صادق الرافعي تحت راية القرآن، ص ١٩٧٤. دار الكتاب العربي - بيروت، ص ٤٩.

<sup>(٢)</sup> عمر عبيد حسنة، كيف تعامل مع القرآن الكريم، دراسة مع محمد الغزالي، ط ١٩٩٢، معهد العلمي للفكر الإسلامي، ص ١٩١.

الإسلامية وكانت -ولا تزال - واحدة من أهم خصائصها. وقد تشكلت بين القرآن والعربية علاقة خاصة ليست لسواها من اللغات ولا مع غيره من الكتب؛ فكما يقول الرافعي - رحمه الله -: "والقرآن ليس كتاباً يجمع بين دفتيه ما يجمعه كتاب أو كتب فحسب... إنما القرآن جنسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية... ولولا هذه العربية التي حفظها القرآن على الناس وردهم إليها وأوجبها عليهم لما اطرّد التاريخ الإسلامي ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله، ولما تماسكت أجزاء هذه الأمة ولا استقلت بها الوحدة الإسلامية"<sup>(١)</sup>.

فإن القرآن جاء بلسان عربي مبين ومثل أعلى مستوى من مستويات العربية. وقد كان للقرآن الكريم على مر القرون دور في حفظ هذه اللغة واستقرارها من أن تبيد أو تذوب في دومة اللهجات أو اللغات الدخيلة على الرغم من كثرة العوامل الدافعة إلى ذلك. وكان التععيد للعربية واحداً من مفرزات حفظ القرآن لها. هذا وقد جاء حفظ القرآن للعربية من سبيلين :

أ- ما عمل عليه القرآن من نشر اللسان العربي بني أمم وشعوب لم تعرفه من قبل وحق ظهر

منهم علماء مميزون في اللغة، يعلمون العرب أحياناً لغتهم، ويصححون هم خطأهم ويقيمون ويبرمون

لهم عوجه<sup>(٢)</sup>. وما كان دافع أمثال هؤلاء حبا في العربية لذاتها... وإنما لكونها لغة القرآن الذي

يسعون إلى فهمه على أحسن حال فكان لا بد لهم لتحقيق هذه الغاية من التمكن من لغة القرآن

فأقبلوا على العربية إقبالا عز نظيره في أي لغة أخرى، مما يدل على أن السبب عقدي تعبدية.

ولغاية الآن ما زال طلبة العلم يتوافدون من شتى بقاع الأرض إلى الجامعات الإسلامية والعربية

<sup>(١)</sup> تحت زاوية القرآن، ص ٥١.

<sup>(٢)</sup> إن استعراضاً لأسماء علماء الإسلام - ولغوية خاصة - يوجد إلى أن عدد كبير منهم ليسوا عرباً في أصولهم وجسيمهم. وإن صاروا عرباً في لغتهم واهتمامهم بالقرآن. راجع سيوسي، مجلة البوابة في حضرة لغويين واحداً، تحقيق محمد بن الفضل إبراهيم، ط ثانية، ١٩٧٩، دار الفكر، بيروت.

يسعون إلى دراسة هذه اللغة والتمكن فيها، وإذا سئل أحدهم عن دافعه إلى دراسة اللغة العربية ومدى حاجته إليها في بلاده كان الجواب إنها لغة القرآن والقصد فهمه (١).

ب- أما السبيل الثاني فهو سبيل وقائي حيث حفظ اللغة العربية وحماها من التحريف وكان تحقيق ذلك من خلال خطوات ثلاث الأولى، إدخال <sup>دليلت</sup> مصطلحات إلى اللغة لم تكن عهدتها من قبل وان عهدت أصولها اللغوية، وتأسيس علوم جديدة، وتوسيع لمدارك اللغة كما مر بيانه في مبحث الصورة الأدبية.

- والثانية : حيلولة القرآن دون سريان اللهجات المحلية وانتشارها لدرجة أن تكون بديلة للغة العربية حتى في عصور التفكك والانحدار مع تكالب الأمم على البلاد الإسلامية وتتالي هجمات الاستعمار المغولية والتترية والصليبية وأصدق شاهد على هذا ما كان في العصور المتأخرة مع انتشار دعاوى التغريب من معارك دارت حول العربية والعامية، كان الدفاع عن العربية فيها ناجماً عن كونها لغة القرآن حتى ان مسميات الكتب لم تخل من ذكر القرآن كما لم تخل الحجج من اعتبار القرآن (٢)

- والثالثة - وربما تكون نسبتياً إلى السبيل الأول اقرب - فهي جعل القرآن الكريم متعبداً بتلاوته، وشرط التعبد أن تكون تلاوته بنصه العربي وألفاظه وحروفه العربية لا بترجمته أو معانيه أو غير ذلك. وأكثر من هذا أن الإسلام قد جعل أحد الفروض في الصلوات - فرضها وناقلياً - تلاوة القرآن وذلك كله بالنص العربي دون سواه.

(١) وحتى في أسوأ الأحوال لو كنت غاية حد العجز ودوافعه إنيياً، أتينا نوفر له فرصة لعس في بلاده وأحر دينوي كبير. لو كان لأمر كذلك لما فقد دلالاته على ما يفترضه هذا البحث. إذ ما جعل هذا الشخص مضاً عربياً في تلك البلاد إلا إقبال الناس عليه. وقد نص الناس عليه إلا لرغبتهم في تعلم القرآن الكريم.

(٢) نظر آثار هذه معركة حصول بعد دشوة طه حيدر وآخرين إلى تداول اللغة العامية. وعر الردود في هذا شأن مثلاً كتاب تحت راية القرآن لمرامعي.

وهكذا وقف القرآن الكريم سداً منيعاً أمام الأخطار الجسيمة والمحن الخطيرة التي تعرضت إليها اللغة العربية عبر قرون عديدة، من تفكك سياسي وجمود فكري واجتماعي وانحطاط ثقافي.. يفسح مجالاً واسعاً لتغلب العامية ويطلق العنان للهجات المحلية مما جعل اللغة نفسها عرضة إلى خطر التفكك والتفرع ... «(١)» .

وليس مبالغة إذا قلنا إن من أخطر المشكلات التي واجهتها العربية تلك المتمثلة في الهجمات الاستعمارية على العالم العربي .ومحاولة فرض لغة المستعمر حتى وصل الأمر إلى جعلها اللغة الرسمية في البلاد ومنع التعليم باللغة الأم (العربية) وهو أمر إنما أريد به محاربة العربية لا لذاتها وإنما لأنها لغة القرآن في محاولة للتخلص منه أو التوصل إلى طعن فيه أو إضعافه في نفوس أهله وقد نجح ذلك -مع كل أسف -إلى حد ما في نفوس الكثيرين (٢) .

ولعل من صور حفظ القرآن للعربية أنه كان سبب وجود علومها ؛ فما نشأة هذه العلوم إلا للإسهام في ضبط النص القرآني وإزالة معوقات فهمه .وما تطور صور الكتابة وظهور النقط والحركات وعلم النحو والبلاغة إلا أمثلة على الاهتمام بهذا القرآن ومحاولة الدفاع عنه .

كما أن القرآن حفظ العربية بحفظ قواعدها وأصولها ونحيا وعاميها وخاصيها ومطابقها ومقيدها.... وحفظها بإثراءها بالمصطلحات والدلالات المتعددة... وحفظها بالتطور الدلالي الذي أضافه إلى مفرداتها...

(١) ساطع الخصري ، ما هي القومية، ط. أول، ١٩٥٤، دار العلم للملايين، ص٢٤٦ تصريف

(٢) واحظر من هذا ذلك القرار الأنتوركي شوبت التعيب والبعاء كون اللغة العربية هي اللغة الرسمية لسائرته. ولكن خطورة الحقيقة التي واجهتها اللغة العربية يوماً زالت، بل الآن - فهي تحت اشمسة في تصوير المناهج الدراسية وما يشتمه ذلك لتصوير من جفاف أسلوب المناهج وعدم رعاية العربية بما فيه الكفاية. وتفتيت علومها... وهي ليست الوحيدة في هذا الباب وإنما اشئ غيرها بذلك

### المبحث الثالث

#### ضوابط للتعامل مع النص القرآني

لا يمكن أن يعد القرآن الكريم نصاً لغوياً فحسب وإن كان ذلك واحداً من مميزاته العامة، فهو نص معجز متعال عن كل النصوص البشرية، متحيز عنها بما سبق بيانه من خصائص، ولذا كان التعامل معه يوصفه نصاً لغوياً بحتاً أمراً لا يتوافق مع مناهج العلم أو البحث لأن هذا نوع من الخلط وعدم التمييز.

وقد أدرك علماء التفسير وعلوم القرآن المتقدمون هذا الأمر منذ زمن بعيد وأشاروا إلى أن التعامل مع القرآن الكريم وقراءة نصه ( ما يسمى التفسير بالرأي ) لابد له من شروط (١) إذا لم تتحقق كان هذا التفسير (القراءة) أمراً مرفوضاً وضرباً من الرأي الفاسد الذي نهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه (٢) ذلك أن موضوع القراءة أو التفسير هنا إنما هو كلام الله سبحانه وليس كلام أحد من البشر، وإن القول في كلام الله سبحانه لا يمكن أن يكون مثيل القول في كل البشر وقد تبنى الكتاب المحدثون هذه الشروط في كتاباتهم المختصة بعلم القرآن ومنهم من زاد عليها ومنهم من اقتصر (٣) أما عن أهم هذه الضوابط-إضافة إلى ما ذكر من ضوابط للتعامل مع التراث- فيمكن إجمالها فيما يلي :

<sup>١</sup> خنت هذه المسألة تحت عنوان (شروط تفسير وآدبه). انظر الإتيان ج ٢/ص ٣٨٧.

<sup>٢</sup> جاء نبي نبي صلى الله عليه وسلم في إحداهن بوردة منها ما رواه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما : " اتقوا الحديث عني لا عمتكم. فمن كذب عني متعمداً مبتوراً مقعداً من النار ومن قال في القرآن برأيه مبتوراً مقعداً من النار". وما روي عن جندب قال : قال رسول الله عليه وسلم : " من قال في القرآن برأيه فإصاب فقد أحبط " سنن الترمذي أبواب التفسير. وانظر في هذا المعنى ابن كثير. تفسير القرآن العظيم، ط أولى - ١٩٩٥ . دار الخيزر . بيروت ، المقدمة ص ٥٣٤ .

<sup>٣</sup> انظر عسى سبيل المثال عمه حسين الدمي . التفسير والمفسرون ط أولى ١٩٦١ . دار الكتب الحديثة. القاهرة. ٢٧٤/١ . وانظر مع القطان . مباحث في علوم القرآن ط احادية والعترون . ١٩٨٦ ، مؤسسة الرسالة . ص ٣٢٩ نور العين عز، علوم القرآن الكريم.

ط أولى ١٩٩٣ . دار الخيزر. بيروت. ص ٨٧ . ومحمد بن العظیم اليرفاني. مناهل العرفان في علوم القرآن. در تفكر. ٥١٢. وانظر ما أورد محمد رشيد رضا عن شيخه الأستاذ عمه عبد في تفسير المنار، ط ثانية. دار المعرفة بيروت. ٤١/١ وما بعدها وانظر محمد الصباغ . أصول التفسير، ط أولى . ١٩٨٨ . مكتب الإسلامي، بيروت. وعبد الرحمن حسن حنيفة الميداني. قواعد التدبر الامثل لكتاب الله



## أولاً- معرفة معهود العرب في الخطاب<sup>(١)</sup>

ذلك أن النص القرآني قد جاء باللغة العربية وعلى سنن العرب في قولها وكلامها والعرب حين سمعوا القرآن في عهد تنزله لم يشكل عليهم فهمه، إلا في بعض الحالات التي ورد فيها روايات ولكنها قليلة؛ فقد نزل بلغتهم وموافقاً لفطرتهم وسليقتهم اللغوية، فما كان أهون عليهم من فهمه والتعامل معه والتأثر به سلباً وإيجاباً. أما وقد ابتعدت بنا الحال عن تلك السليقة، وصرنا ببعدها هذا وجفاننا للعربية أقرب إلى العجمة منا إلى العربية، فقد صار لزاماً على من يريد قراءة النص وتناوله بالفهم والدرس أن يكون له درية أن يكون ممتلئاً من جوانب العربية قواعدها وإعرابها وبيانها ومعانيها وبديعها ومجازاتها واستعاراتها وكناياتها وأمثالها، ومصطلحاتها ونظمها وتركيباتها وإيقاعاتها.. إذ لا يمكن أن يوصف أحد بالتمكن منها إلا بأن يشمل هذه الجوانب بالإتقان.

ولا يمكن، منطقياً، أن تصح قراءة نص لغوي من غير معرفة بأدوات اللغة التي صيغ بها النصفضلاً على أن يكون النص ممثلاً لأعلى مراتب تلك اللغة وأرفع مستوى من مستوياتها.

## ثانياً- التعرف إلى أسباب النزول<sup>(٢)</sup> (دراسة البعد التاريخي للنص)

ذلك أن كل قراءة للنص وخصوصاً النص القرآني إنما تهدف وتقصد التوصل إلى أحكام هذا النص وتوظيفها في الواقع المعاش لقارئ النص. وإن نظرة إلى أسباب النزول توصلنا إلى

عز وجل: طيبة ١٤٨٩. ذكر لشمس - دمشق .

<sup>(١)</sup> ذكر لعمارة هذا الشرط (الضابط) مفصلاً في عدة شروط حيث جمعوا معرفة النحو شرطاً ومعرفة البيان شرطاً، ومعرفة التصريف شرطاً. غير أني أثرت أن أجمعها في صيغ واحد كقولها بجمعة تهدف إلى مقصد واحد. هذا فضلاً عن أن اشتراط بعض الأمور أو جمعها شرطاً مستقلاً أمر قابل للنقاش من شرط معرفة الإعراب والنحو. فالإعراب فرع المعنى. ومعرفة تثنى من معرفة المعنى وليس العكس. والغاية من قراءة نص هي التوصل إلى معنى. والدلائل كما أن الإعراب إنما وضعت قواعده وأسسها بعد تنزل القرآن نفوذة. وقد بني وأسس على الترتيب - بالدرجة الأولى - وغيره. وفي نظر هذا الضابط في كتاب كيف تتعامل مع القرآن: ص ١٨٦.

<sup>(٢)</sup> اعتمد لعمارة بهذا البحث اهتماماً كبيراً حتى صدرت له المصنفات المنفردة مثل كتاب (أسباب النزول للواحدي) (ولباب القول في أسباب النزول) للسيوطي إضافة إلى ما ذكره في تفسيره وكتب علوم القرآن.

أهمية قراءة البعد التاريخي (الواقع) الذي جاء هذا النص يعالجه ومن هنا قال العلماء إن معرفة أسباب النزول كفيلاً بأن تزيل الإشكال الذي وقع في النص وأن تعيد الأمور إلى نصابها وتحدد الفهم الصحيح لهذا النص<sup>(١)</sup>. وتعد معرفة أسباب النزول واحدة من أهم آليات التعامل مع النص، ذلك أنه يزودنا من خلال الحقائق التي تطرحها أسباب النزول بمادة جديدة ترى استجابة النص للواقع تأييداً أو رفضاً<sup>(٢)</sup>. إلا أنه ينبغي التنبيه إلى النقاط التالية في التعامل مع أسباب النزول

١- أن لسبب النزول ضابطاً لا بد من التنبيه إليه وهو " الحادثة أو السؤال الذي نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة حكمه أيام وقوعه "<sup>(٣)</sup>. لذا لا يجوز الخلط بين ما هو سبب للنزول وبين ما يدخل في باب المحاولات لتفسير الآية أو الآيات سواء من صحابي جليل أو من تابعي جليل أو من غيره. وينبغي أن توضع تلك الأقوال في موضعها الصحيح، وللتمييز بين ما هو سبب وما سوى ذلك ذكر بعض العلماء أنالسبب لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة يعبر عنه بقولهم نزلت في كذا أو سبب نزولها كذا أو حدث فنزلت<sup>(٤)</sup>

٢- وينبغي التنبيه إلى مسألة الأسانيد وصحتها فعليها ينبغي صحة السبب أو عدم صحته، ومن هنا تأتي أهميته في فهم النص أو عدمها. صحيح أن صحة السند ليست هي المعيار الوحيد للتعامل مع السبب فللسياق أهميته وتوافق السبب مع بنية النص أهمية كذلك. أما ضعف السند ينبنى عليه عدم القبول به سبباً لنزول الآيات ابتداءً. وبالتالي يبقى بناء فهم النص عليه أمراً قابلاً للقبول أو الرد بوصفه رأياً من الآراء يحتمل الصواب أو الخطأ. وفي هذا الإطار

<sup>(١)</sup> انظر مناهل العرفان، ١: ١٠٩، وانظر عبد الحميد عزلان، البيان في عموم القرآن، ص ٩٩-١١٣ وقد ذكر العلماء هذا العلم فوائد متعددة ترجع كلها إلى دفع إلهام وازمة الإشكال والله أعلم.

<sup>(٢)</sup> منبرم النص ص ١٠٨.

<sup>(٣)</sup> انظر عبد الحسيب عبد عبد الحميد عزلان، البيان، ص ٩١.

<sup>(٤)</sup> انظر مرجع السابق، ص ٩٣ والإقتان، ١: ٩٩.

تبرز إشكالات من نوع ما خصوصاً عند ورود أكثر من رواية في سبب نزول الآية. وعندها

وضع العلماء لمناقشة هذه الروايات ضوابط وقواعد يرجع إليها ليس هذا مقام تفصيلها (١)

كما ينبغي التنبيه إلى أن الأخذ بدلالات أسباب النزول واعتمادها لفهم الآية (النص) وبيان

أهميتها ووصفها بأنها أداة أساسية من أدوات التعامل مع النص، لا يعني أنه الأداة الوحيدة

التي ينبغي الاستعانة بها ولا يعني أنه ينبغي أن تحصر دلالة النص في تلك الإشارة التي

تكشف عنها الواقعة الجزئية وهو ما يمكن أن يطلق عليه بعضهم (التاريخية) (٢). أي تاريخية

النص القرآني؛ لأن هذا إهدار للنص وقدراته، وسلب له من المعاني والدلالات التي يمكن أن

يحملها النص ويعبر عنها، كما أن فيه نزاعاً لقداسة النص وطرحاً لإطلاقيته التي هي إحدى

سماته وفيها حصر للنص في الواقع الذي نزل فيه وإهدار لمعنى الإعجاز وصلحية القرآن

لكل زمان ومكان. ولذا قال العلماء سابقاً العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. (٣)

### ثالثاً- العودة إلى النص ذاته (دلالة السياق) (٤)

إن أي محاولة لفهم آية قرآنية أو مجموعة من الآيات في معزل عن سياقها الذي وردت

فيه ستؤدي، غالباً، إلى فهم ناقص. يغرب بالآيات عن المقصد الذي جاءت له. وقد أشار كثير من

(١) انظر سرهان للزركشي، ٢٢١١-٣٤، وإتقان لسبوطي ١٠١١-١٠٩.

(٢) هذا المصطلح استعمله حسن حنفي - في مقاله حول أسباب النزول في ندوة الحداثة والإسلام وسيأتي الحديث عنها تفصيلاً في فصل ثالث.

(٣) كتب العلماء في مسألة عموم اللفظ وخصوص السبب إلى رأيين فمنهم من قال "العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ" بمعنى أن حكمه لو ورد في الآية يتم بظن عمى برفعة مني بذلت الآية لمعاجتها ولا يعمى عن غيرها من الواقع. والجمهور على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب بمعنى أنه مع وجود سبب الذي بذلت لتعاجده هذه الآية. إلا أنها تنصت على الواقع والحالات المشابهة في حالة وجود العدة المشتركة. وقد انتصر سبوطي لرأي الجمهور بعدد من التوجيهات، ٩٧-٩٥/١.

(٤) انظر بيان في مباحث من علوم القرآن ص ١١٥.

(٥) هذه المسألة مسألة السبب كثير ما نه يجب نصية لاستناد د. فضل حسن عاصم. ودعا الطلاب في محاضراته إلى التنبيه لها وعدم إغفالها. فذلت أن السياق يجب دور مهم في فهم الآية أو الآيات، فهو وليس هذا ما يقصد عند الحديث عن تفسير القرآن بالقرآن فذلت شأن آخر. وسياق الكلام تتابعه بأسلوبه لعني تجري عليه المعجم الوسيط، مادة (سياق).

العلماء وبصراحة إلى أهمية السياق في فهم المعنى - لا سيما فيما يخص النص القرآني. فإذا كان بعضهم قد صرح بذلك في شأن الكلمة وأن ليس للفظ دلالة على شيء دون شيء، وإنما الدلالة بنية الكلام نفسه فإن من العلماء من ذهب إلى أن الجملة معنى من المعاني التي لا سبيل إلى أفادتها إلا بضم كلمة إلى كلمة، وبناء لفظه على لفظه<sup>(١)</sup>.

وقد أشار علماء علوم القرآن إلى مسألة السياق في مواضع متعددة من كتبهم وعدوا تفسير الكلام من غير نظر إلى مقتضى الكلام والسياق مأخذاً على المفسر يؤدي إلى تفسير ناقص، فمراعاة التأليف والغرض الذي سيق له شرط من شروط التفسير المعقول<sup>(٢)</sup>. بل إن من الأهمية بمكان مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز<sup>(٣)</sup> وإنها لنظرة ثاقبة، وحسن تصرف من السيوطي أن يقرر تقديم التجوز ويريد به المعنى المجازي للآية أو اللفظة على الحقيقة (أصل الوضع) مادامت القرينة قائمة وأي قرينة أقوى من قرينة السياق؟! فالقرينة لو لم تكن ظاهرة في التحول من المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي فإن ذلك لا يعني عدم وجودها؛ فالسياق واتصال الكلام في حد ذاته قرينة؛ ذلك أنه "بتعدد الاستعمال خلال العصور، وفي مختلف المناسبات والبيئات، يتم الكلمة أكثر من معنى، ويجتمع لها أكثر من دلالة وهذه المعاني المتعددة تتصل كلياً بالمعنى الأصلي اتصالاً قوياً أو ضعيفاً قريباً أو بعيداً وتفيد الكلمة في ذاتها المعاني التي اكتسبتها كلياً وكأنها مختزنة فيها كامنة في تضاعيف حروفها ويبرز أحدها حين استعماله في جملة معينة وسياق محدد من الكلام.." <sup>(٤)</sup> بل إن هذه القرينة، قرينة

<sup>(١)</sup> أخر حاشي.. عند الشاعر. دلائل الإعجاز ص ٨٠.

<sup>(٢)</sup> إنشأن، ١٢٦، ٢.

<sup>(٣)</sup> إنشأن، ١٨٦، ٢.

<sup>(٤)</sup> محمد شارك، منه لغة دراسة نحوية مفردة لكلمة تعريبية وعرض لنهج العربية الأسس في التعددية والتوليد، ط ثانية، دار

الفكر، القاهرة، ص ١٨٢.

السياق تعد " كبرى القرائن بحق، لأن الفرق بين الاستدلال بها على المعنى وبين الاستدلال بالقرائن اللفظية النحوية- كالبنية والإعراب والربط ... هو فرق ما بين الاعتداد بحرفية النص والاعتداد بروح النص" (١). فبواسطة قرينة السياق، إذن، يتم التوصل إلى ما إذا كان المعنى المقصود هو الأصلي أو المجازي. وإذا كان المقصود هذا المعنى دون ذلك عندما يكون كلاهما محتملاً وتغيب القرينة اللفظية (٢). وهنا تبرز وجهتا نظر متباينتان إحداهما ترى أن اللفظ في ذاته لا يحمل دلالة على شيء دون شيء، والثانية ترى أن اللفظ في ذاته يحمل معاني متعددة بحسب تعدد الاستعمال، غير أن السياق هو الذي يحدد المعنى المراد منه. وإذا كان البحث في قوة أحد الرأيين وترجيحه على الآخر، ليس من أغراض البحث هنا (٣) فإن ما يفيد البحث أن كلا من الرأيين موداه أن السياق هو الذي يحدد دلالة اللفظ والمراد منه. هذا وإن الكلام عن قرينة السياق يقتضي التذكير بأهم الركائز التي تقوم عليها هذه القرينة وبيان امتدادات السياق. أما عن أهم الركائز فقد أجمالها د. تمام حسان في قوله " وهكذا تمتد قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز تبدأ باللغة من حيث مبانيها الصرفية وعلاقتها النحوية ومفرداتها المعجمية. وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية إلى عقلية إلى طبيعية كما تشمل على المقام بما فيه من عناصر حسية ونفسية واجتماعية ..... وكذلك العناصر الجغرافية والتاريخية" (٤). أما عن أبعاد السياق وامتداداته فإن السياق قد يقتصر في امتداده على آية واحدة (٥) وقد يمتد ليشمل مجموعة من الآيات

<sup>١</sup> تم حسان، البيان ورواق القرآن، ط نور ١٩٩٣، عالم الكتب، ص ٢٢١

<sup>٢</sup> المرجع السابق ص ٢٢٢ تصرف.

<sup>٣</sup> ومسح رأي الباحث في هذه المسألة. أن اللفظ في ذاته يدل على معنى أصلي واحد يكسبه من خصائص الحروف المكونة له. وأما باقي المعاني فيكتسب من الاستعمال المتعدد. وهذا معنى أو ذلك لا يبرز إلا من خلال السياق الذي يرد فيه اللفظ .. ولعمد بحث رأي الإمام ابن فارس في معجم مفاتيح اللغة وإمام أبو عبد الأصمعي في (مفرداته) وإن ما يصرح به على حد الشكل والله أعلم.

<sup>٤</sup> البيان ورواق القرآن، ص ٢٢٣.

<sup>٥</sup> إذ كان الأمر متعلقاً بسفطة من الألفاظ فيمكن استحلاء معناها موضعها في هذه الآية مثلاً.

تشابه في موضوعها وترتبط فيه الآيات بعضها ببعض. وقد تمتد لتشمل السورة كلها وفي هاتين الحالتين لا بد من الرجوع إلى ملاحظة الإمام السيوطي والتي جعلها إحدى الوسائل المعينة على فقه النص<sup>(١)</sup>. وقد يمتد إلى أكثر من حدود السورة الواحدة ليشمل البحث في أغراض القرآن ومقاصده بشكل عام وترباط سورته وآياته فيما يسمى بالمناسبة بين الآيات والسور. وإن المفسر للنص القرآني بمقدار ما تحضره المعاني العامة الواردة في السياق يكون عطاؤه وفهمه للنص وتوفيجه في تفسيره لهذا النص<sup>(٢)</sup>. فينبغي أن يبحث أول شيء عن كون الآية مكتملة لما قبلها أو مستقلة، ثم المستقلة ما وجه مناسبتها لما قبلها ففي ذلك علم جم<sup>(٣)</sup>. وكما يمكن أن يلحظ فإن علم السياق ودلالته أو قرينة السياق تتداخل بشكل أو بآخر مع ما سبق بحثه من علم المناسبة بين الآيات والسور، وهما لا ينفصلان انفصالاً حدياً عن بعضهما.

إن العمل بدلالة السياق - في القرآن خاصة - هو تحديد للإطار العلمي الذي ينبغي أن يؤطر دراسات (قراءات) النص القرآني، حتى لا يحمل النص إلا ما يحمله من دلالات سواء كانت أصلية أم فرعية تابعة. وهو منبج يقطع الطريق على النزعات المذهبية أن تتخاطف قارئ النص ويحدد الميزان الدقيق الذي توزن به المفاهيم. والحديث عن سياق النص ودلالته لم ينحصر في كلام علماء التفسير وعلوم القرآن وإنما كان له حظ في مصنفات أهل الأصول كذلك حيث أشاروا إلى تقسيمات النص ودلالاتها وما أروع قول الشاطبي " لا محيص للفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف فإن فرق النظر في أجزائه فلا يتوصل بذلك إلى مراده"<sup>(٤)</sup>.

<sup>(١)</sup> سيرت العبارة في بداية علم، بحث ص.

<sup>(٢)</sup> عبد الوهاب أبو صفيحة، دلالة السياق، ط. أول، ١٩٨٩، أعمال ص ٩٠.

<sup>(٣)</sup> السيوطي، الإتقان ٢، ٣٨.

<sup>(٤)</sup> مؤلفات الشاطبي ج ٣، ص ٢٧٨-٢٨١.

وأخيراً فإن الحديث عن دلالات السياق والأخذ بها لا يعني، بالضرورة، الاختصار عليها في قراءة نص ما، وحصر المفاهيم كلها فيها، فإنه يماثل حصر القراءة للنص في الدلالة المعجمية أو النحوية أو غيرها. ولذا ينبغي أن يكون الأخذ بهذه الدلالات جميعها على وجه الشمول والعموم.

#### رابعاً - فقه الواقع

ومن الضوابط المعينة على فهم النص كذلك - أن يكون لدى القارئ فقه في الواقع الذي تنزلت فيه الآيات وفقه في الواقع الذي يعيشه القارئ للنص. والأول يبني على المعرفة التاريخية الموسعة والموثقة وتحليل هذه المعرفة ضمن ما يعرف بالمنهج التاريخي. والثاني يتأتى من خلال دراسة السنن الاجتماعية، ومعرفة النقطة الأولى تعين على فهم النص في تاريخه وزمنه وتزيل أي إشكال يتوهم وهذا ما سبق الحديث عنه في مبحث أسباب النزول. أما النقطة الثانية فمعرفة لازمة لمعرفة كيفية تطبيق النص على الواقع أو الاستفادة منه في معالجة قضايا الواقع المعاش من قارئ النص فقراءة النص لا تكون عديمة الغاية والهدف بل لا بد لها من هدف تسعى إليه وغاية تحققها. ومما يلزم المفسر في هذا الباب أن لا ينعزل عن علوم عصره ولا يئى بالقرآن عن روح العصر، بل إن يتقنه بهذه العلوم من علوم النفس والاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها يساعد على رؤية النص القرآني وقراءته من منظار هذا العصر. وليس معنى ذلك التكلّف في هذا الباب والخروج عن منهج القصد والاعتدال إلى الغلو فيه بدون قيد أو شرط، وتحويل النص القرآني عن مقصده الأول إلى هذه المعارف وحصره فيه. ولا يعني أن يكون الانطلاق من هذه المعارف ثم تطويع النص القرآني لها. ولو أدى ذلك إلى ليّ عنق النص.

### خامساً- استصحاب الصحيح من التفسيرات المأثورة للنص القرآني :

لم يحظ كتاب أو نص بما حظي به النص القرآني من الرعاية والاهتمام على مختلف المستويات . فمنذ لحظات النزول الأولى حف النص القرآني بعناية من النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لم يشهد لها مثيل. هذه العناية لم تتوقف أو تتخلف في لحظة من اللحظات، بل اتسعت في مجالاتها مع تقدم الزمن، فمن مجرد كتابة القرآن وحفظه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى جمعة في مصحف جامع بعيد وفاته في عهد أبي بكر الصديق حرصاً على القرآن من الضياع بموت الحفاظ واستشهادهم في المعارك إلى نسخه وتوزيعه على الأمصار بصحبة قارئ حافظ مع كل نسخة في عهد عثمان رضي الله عنه<sup>(١)</sup>. إلى تشكيل حلق الذكر في المساجد وتلاوة القرآن وتعلمه وتعليمه وتوضيح معانيه من قبل الصحابة وإيلانه لهم الأكبر سابقاً لكل مهم غيره<sup>(٢)</sup> إلى تناقل أخباره مشافهة ورواية أحاديث فضائله وموضحات بعض ما خفي على حديثي العهد بالإسلام إلى تدوين المعاني وتثبيتها في المصنفات الأولى من عصر التدوين مضمنة في الروايات والأخبار، وصولاً إلى إفراده بالتصنيف تفسيراً وتأويلاً وشرحاً واستنباط معاني وبحث العلوم الخاصة به كالقراءات القرآنية والمعاني وغيرها. وتوالفت هذه القراءات للنص عبر القرون وتزايدت بشكل لم يشهد له التاريخ مثيلاً لا من حيث كثرة هذه القراءات والتفسيرات، ولا من حيث نوعيتها والعناية بها حتى الوقت المعاصر. وقد جاءت هذه القراءات والتفسيرات للنص القرآني متباينة تبايناً واضحاً في تناولها للنص، ومنهجية هذا التناول. حتى ظن فيهما التناقض

<sup>(١)</sup> سيأتي الحديث عن جمع القرآن ونسخته في الفصل ثالث مفصلاً وفي ذكر الروايات المتضمنة بالباب

<sup>(٢)</sup> وقد عثرت الخطيب البغدادي لذلك في تقييد أئمة يدعيه حاصلاً بوصف العلة في كراهة كتاب الحديث .. وأنه حوِّب الانكباب على درس غير القرآن. ثم بعد ما يورد شواهد على ذلك مثل عثمان عمر عن كتب السنن حثية الانشغال عن كتاب الله . ومثل قيام عبد الله بن مسعود نحو بعض صحائف - غير القرآن - لمنس نعمة ثم نورد رأي أبي موسى الأشعري رضي الله عنه وغيره من علماء الأمة بأنه هو في ذلك. انظر الخطيب البغدادي تقييد معلم. تحقيق يوسف العث، ط ثانية ١٩٧٤. دار إحياء لسة النبوية ص ٤٩-٥٧.



والاختلاف، ونسب إلى القرآن وصف الإشكالي<sup>(١)</sup>؛ فقد ظهرت القراءات، بالأثرية (النقلية) - التفسير بالمأثور - وخير ما يمثل هذا المنهج تفسير الإمام الطبري جامع البيان. الذي اهتم برواية الأحاديث الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والآثار عن التابعين الكرام. وجاء بعده تفاسير على نفس النمط مثل تفسير ابن كثير وتفسير السيوطي الدر المنثور..<sup>(٢)</sup>.

وظهرت الدراسات اللغوية للنص القرآني بشقيها البياني المتمثل في مدرسة الإمام الزمخشري صاحب تفسير الكشاف، والنحوي المتمثل في مدرسة الفرا والأخفش والنحاس وأبي حيان والسمين الحلبي ثم جاءت التفاسير اللاحقة أكثرها شروحا وحواشي وتعليقات واختصارات حفلت بالفوائد والإضافات<sup>(٣)</sup>. وظهرت الدراسات الفقهية للنص متمثلة في تفاسير تولى الفقه جل اهتمامها مثل تفسيري الجصاص والقرطبي الحنفيان وتفسير ابن العربي المالكي وتفسير الكياهراسي الشافعي وكما هو واضح فهي تمثل آراء المذاهب الفقهية في الأحكام والعبادات ولكنها هنا على كونها موسوعات فقهية تستمد هذه الأحكام الفقهية من النص القرآني مباشرة وتضيف له من الأدلة والشواهد وترد في الموضوع نفسه ما يطرأ من أدلة المخالفين وحججهم. وظهرت الدراسات الكلامية، متمثلة في مدرسة الإمام الرازي صاحب كتاب مفاتيح الغيب والذي أكثر فيه من التعامل مع الحجج العقلية والفلسفية والتحليل المنطقي بشكل واضح مميز. وكذلك بعض تفاسير الفرق مثل تفسير الطبرسي الشيعي. ولقد كان واضحاً أن كثيراً من هذه القراءات والتفاسير كانت تسلك مسلكاً يتسم بالتفرع والاستطراد إلى حد المبالغة أحياناً، في

<sup>(١)</sup> نظر عماد الخطيب، مفهوم النص الخلف، والتحني - مرجع سابق ص ١٨٩.

<sup>(٢)</sup> وهذا لا يعني أن الطبري قد جعل كتابه في البرهنة المحقة، بل إنه كان من منهجه بيان الدلالات اللغوية ومناقشة بعض الآراء والتوجيه فيها ما نفى أن يكون تفسيره برهانياً خالصاً. كما هو شأن المذكور بعده (الدر المنثور) مثلاً. كما لا يعني حصر الأمر في التفسيرات، المتوفرة وإنما الأمر هنا على وجه استيعاب لا حصر.

<sup>(٣)</sup> من أهم هذه التفاسير وأنفعها - تفسير رشيد العنق تسييم إلى مراية القرآن الحكيم لأبي أسعود وتفسير القاضي البصاري. وروح المعاني للألوسي.

جانب ما، مما ضيع فيها بسبب عدم القصد في المنهج كثيراً من الفوائد، وأبعدها عن مقاصد من القرآن الكريم وغاياته، وجعلها أقرب ما تكون إلى تمثيل موسوعة في الجانب المركز فيها. فهذه القراءات، إذن، تباينت تبايناً واضحاً، في المناهج المتبعة في تناول النصوص وفي النتائج التي توصلت إليها هذه القراءات، وليس هذا التباين عائداً إلى ذات النص القرآني، بمعنى أنه نص إشكالي، وإنما هو في حقيقته عائد إلى الأمرين التاليين:- اختلاف آليات التعامل ومناهجها في تناول النص القرآني، وزاوية الظروف المؤدية إلى استعمال هذه الآليات بحسب الحاجة الاجتماعية التاريخية لهذه القراءة.

- الأمر الثاني هو ما سبق الإشارة إليه من أن طبيعة النص القرآني وبنية منفتحة، مما يجعل القرآن (حمال أوجه)، ولا مانع من قبول هذه الأوجه ما دامت قائمة على الدليل يحتملها النص، ولا تكلف فيها ولا بعد ولا حيد عن المقاصد العامة للقرآن.

إن هذا التباين والاختلاف في تناول النص القرآني وقراءته لم يكن دليلاً على اتصاف هذا النص بالإشكالية - كما ذكر - ذلك أن هذا النص العظيم يقوم على قيم فنية جمالية، وأنساق تأويلية مرتبطة بثقافة القارئ من جهة وبزمن القراءة من جهة ثانية - وفي الوقت نفسه لم تؤد أي قراءة من هذه القراءات - على تفاوتها وتبوعها - إلى الطعن أو حتى المساس بقداصة النص القرآني ولم تغال تلك القراءات - معظماً - في تفكيك بنية النص القرآني، وإنما كانت تتحرك كلها ضمن أطر اعتقادية مرجعية، جعلت قراءات منضبطة ضمن المقاصد العامة المنطوي عليها للقرآن نفسه. ولما كان من هذه القراءات ما يهدف إلى (توظيف النص) <sup>(١)</sup> فإن أكثرها كانت

<sup>(١)</sup> استعمال مصطلح (توظيف النص) هنا استعمال مجرد عن حكم القيمة. ويعني به محاولة لاستفادة من نص في خدمة المبادئ والأفكار التي يسعى القارئ لمرسحها. سواء كانت سببية أم بحرية. ومن هذه القراءات (التأويلات) قراءات تُعرف بأصول العقيدة وغيرها وقراءات المذهب الفقهاء لآيات الأحكام فراءت السحور لبعض الآيات لتبين وجود البحر فيها.

تهدف إلى كشف النص وبيان ميزاته وخصائصه، كما تهدف إلى بناء نظريات التصور الإسلامي من خلال قراءة النصوص ولا يخفي أن فيها نوعاً من توظيف النص غير مباشر .

### التفسير التحليلي والتفسير الموضوعي :

تواصلت القراءات للنص القرآني وتوالت على نفس المنهجية من تناول النص أي تفسير الآية أو الآيات وقراءتها في موضعها الذي جاءت فيه، مع بعض المحاولات للمقارنة بين الآيات المفسرة ونظائرها في سور أخرى<sup>(١)</sup> أو محاولة الاستدلال بآيات تعالج المسألة نفسها. وبقيت هذه المنهجية هي المهيمنة حتى ظهر في العصر الحديث فرع جديد من فروع التفسير لا يناقضه وإنما ينبني عليه، وقد أطلق عليه اسم "التفسير الموضوعي" بمعنى أن يحدد موضوع ما للبحث ثم تجمع الآيات المتصلة به جميعها في مكان واحد، ويتم تناول هذا الموضوع ودراسته وفق أسس حددها العلماء، وقيل منه أن يؤتى إلى السورة من القرآن ثم يبحث عن الموضوع عمود السورة وتفسر السورة بناءً عليه ... وهكذا تشكلت رؤيتان للنص القرآني مختلفتان تعتمد كل منهما على منهج مختلف، غير أن لا تناقض بينهما بل أن الأخيرة هي رؤية مدعمة للرؤية الأولى. وتشكلت كذلك رؤية من النوع الثاني تحاول إبراز التميز في النص القرآني وصلاحيته الممتدة لكل زمان ومكان وذلك من خلال محاولات تفسير (نظرات عصرية في التفسير) تثبت من خلالها احتواء القرآن النظريات العلمية والاجتماعية والتاريخية وغيرها، هذه الرؤية كان منها ما هو معقول متقبل إلى حد ما، ومنها ما هو مرفوض مبالغ فيه لا يمكن للنص القرآني أن يحتمله، بل إنها تؤدي إلى أثر عكسي عند إقرارها، وخصوصاً إذا اتبع في تحقيقها مناهج غير

<sup>١١</sup> حتى ظهر عند مستقل أحمد الأندلسي وصحبت بعض كتب التفسير بهذا الاسم وتميزت كتب أخرى ببيروتها من غير أن تكون به مثل تفسير ابن كثير وتفسير ابن عطية .

متزنة وغير منضبطة<sup>(١)</sup>. فالوقوف على هذه القراءات (أي التراثية) أمر هام لمن أراد قراءة النص القرآني، وذلك ليتجنب القارئ إعادة ما قيل فلا يكون كلامه تكراراً لا فائدة فيه، أو مجرد إعادة لما قيل في قراءات النص هذا من جهة ومن جهة ثانية حتى يفيد القارئ مما قاله من سبقه من العلماء، خصوصاً أن هؤلاء السابقين أكثر علماً ودراية وخبرة فيما يخص النص القرآني لا سيما الجوانب اللغوية فيه فهم الأقرب إلى لغته والأكثر دراية بأساليبها وفنونها وطرقها.

سادساً- عدم الخروج على قواعد المنطق<sup>(٢)</sup> والعقل السليم أو ما تقتضيه الفطر الصحيحة. وعدم التكلف في فهم الآيات أو الخروج عن دلالة الألفاظ والصيغ.

سابعاً- الإفادة من الكسب العلمي والحقائق المعرفية في ميادين الحياة الاجتماعية وغيرها وذلك أثناء النظر إلى الآيات، ولكن مع التنبيه إلى أن الآية ينبغي أن تعامل على أنها قيمة عامة موجهة لحركة الفكر والنظر، وتكون هي المنطلق؛ لا أن يتعسف في فهم الآية بناءً على تلك الحقائق ولا بد من التنبيه إلى الشروط التي اشترطها العلماء للقبول بمثل هذه القراءات.<sup>(٣)</sup>

<sup>(١)</sup> كثرت المحاولات في هذا الباب حتى صُنعت كتب يُعَمَّمُ (بالإعجاز العنمي والنظريات) (الانتصافية في القرآن) (النظرية السياسية في القرآن) - (نظرات عصرية في التفسير) .. وإن دراسة ظروف تشكل هذه القراءات تبين لنا أنها قد جاءت استجابة لمتطلبات عصرها، وردة فعل على ما أورد العصر من تحديات. ربما لم تستمر أو تتواصل على أنبأ ردة فعل وتطور منها نظريات جديدة، ولكنها بدأت ردة فعل كما ذكر

<sup>(٢)</sup> انظر هـ الضابط والذي عدده في: كيف تتعامل مع القرآن، ص ١٩٧

<sup>(٣)</sup> انظر أحمد عبي أبو حجر، التفسير العنمي في الجرح، ط ١٩٩١، دار تقيية، لبنان. وانظر شروطه عند د. فضل عباس وسناء فضل عباس، إعجاز القرآن الكريم، بدون، ص ٢٧٢.

## الفصل الثالث قراءات حدائية للنص القرآني

- المبحث الأول - أركان وعلوم القرآن
- المبحث الثاني - أركان وقضايا
- المبحث الثالث - قراءات تطبيقية
- المبحث الرابع - قراءات نصر أبو زيد

## المبحث الأول

### أركان وعلوم القرآن

تحت عنوان (حساب ختامي الدراسات القرآنية وآفاقها) يبحث محمد أركون موضوع علوم القرآن مبنياً وجهة نظره في هذه الدراسات. وإذ يؤكد محمد أركون على الغاية التي يسعى إليها في دراساته، وهي إخضاع النص القرآني للدراسات النقدية والتحليلية الحديثة، حيث يقول: "نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين (بالمسلمين) مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنثروبولوجية والثنولوجية والفلسفية"<sup>(١)</sup>. وهو إذ يؤكد ذلك فإنه يسجل ملاحظة عن وجود فجوة يسببها اختلال التوازن الفطيع بين الاستهلاك الأيديولوجي اليومي للقرآن وبين الفكر الحر النقدي الذي يأخذ بعين الاعتبار كل المشاكل التي يطرحها القرآن اليوم ليس فقط على المسلمين وإنما على كل النفوس الحريصة على تجديد المعرفة بالظاهرة الدينية<sup>(٢)</sup>. ويعلق هاشم صالح على هذه الملاحظة بأن الاختلال الفطيع في التوازن يتم ضد مصلحة الفكر الحر والنقدي<sup>(٣)</sup> هذا الفكر الذي يقدم له الكاتب تفسيراً من خلال المنظورات والآفاق المقترحة للدراسات القرآنية كما سيأتي.

وبعد استعراض مقارن لموضوعات الدراسات القرآنية كما يعرضها السيوطي في الإتيقان، والمخطط المقترح من قبل أت. ويلش في انسيكلويديا الإسلام لعلوم القرآن والتي تمثل المنهج الاستشراقي الغربي المستخدم في البحث الجامعي في الغرب. وبعد إيراده الملاحظات

<sup>(١)</sup> تفكر الإسلامي قراءة عسبة ص ٢٤٦.

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق ص ٢٤٦.

<sup>(٣)</sup> نفسه هامش الصفحة

الخاصة بكل عرض منها يقدم خلاصة من المقترحات تعين في رأيه على دراسة مقارنة منهجية للعلوم الإسلامية. ولكنه يسجل -ابتداءً- ملاحظة مفادها أن هذا العرض المقارن لا يهدف إلى تقييم أو تبيين الخطين الاتجاهين اللذين تنتمي إليهما الدراسة، وإنما الهدف منه القيام بدراسة نقدية لكل واحد منهما. للكشف عن المسائل التي بقيت في دائرة اللامفكر فيه وتلك التي ما زالت في إطار المستحيل التفكير فيه.

ثم يبين أن الدافع الذي جعله يختار السيوطي دون غيره هو وفرة مصادره وكونها أكثر ثقة من غيره وأكثر انفتاحاً على العلوم المرسخة خلال تسعة قرون<sup>(١)</sup>؛ مما يعين على الوصول إلى فكرة دقيقة عن المشاكل المطروحة والحدود المثبتة والحلول المقترحة من قبل التراث الإسلامي<sup>(٢)</sup>. ثم يعرض جدول المواد عند السيوطي كما هي في فهارس كتاب الإتيقان ويسجل ثلاث ملاحظات يعدها حاسمة في هذا الباب وهي :

أما الملاحظات التي سجلها أركان على هذا العرض والتي يعدها حاسمة فهي :

الأولى : أن كتاب الإتيقان -الذي يمثل منهج التأليف المدرسي (السكولاستيكي)<sup>(٣)</sup> - على

الرغم من اتصافه بالموسوعية والاستقصائية لكل المعطيات المحفوظة في التراث، واهتمامه ببعض التفاصيل الأخلاقية وروح التصنيف التي توحي بنوع من التبصر، إلا أنه يضعنا أمام معرفة مبعثرة ومقسمة بدون جدوى إلى أبواب يمكن إرجاعها إلى تقسيم أكثر تلاؤماً. وعليه فيمكن إعادة ترتيب وتوزيع مواد هذا الكتاب بما يتوافق مع العلوم العربية والإسلامية التي عرفها السيوطي لتحقيق مقارنة أفضل على النحو التالي :

<sup>(١)</sup> بقصد هنا القرون ما قبل السيوطي الذي توفي سنة ٩١١ هـ.

<sup>(٢)</sup> مرجع السابق ص ٢٤٧.

<sup>(٣)</sup> الدراسة السكولاستيكية SCHOLASTICISM تشمل الشدائد بالتعاليم والأساليب التقليدية الخاصة بمدرب أو فرقة (مدرسة).

١- مسائل التسلسل الزمني للأحداث (نوع ١-٨ و ١١-١٣ و ١٥ و ٤٧)

٢- أنماط وطرائق الوحي (٩، ١٠، ١٣، ١٤، ١٦)

٣- الجمع والفضل (١٧-٢٧)

٤- التقديم أو الوصف الشكلي للصحف (٧، ٦٠-٦٢ و ٧٦)

٥- النظم والوحدات النصية (١٣، ١٥، ٢٨-٣٥، ٥٩-٦١)

٦- مفردات اللغة (٣٦-٣٩)

٧- النحو (٤١-٤٢)

٨- التحليل المنطقي - المعنوي (٤٢-٤٦، ٤٨، ٥٠-٦٠)

٩- البلاغة والأسلوبية (٥١-٥٨، ٦٤، ٦٦-٦٨، ٧٠، ٧٤)

١٠- التفسير (٧٧-٨٠، ٤٢)

١١- العلوم المشتقة من القرآن (٦٥)

١٢- منحوظات تاريخية (٦٩-٧١)

١٣- قيم تشفعية استرضائية (٧٢، ٧٣، ٧٥)

وبعد هذا التقسيم الجديد يبدي ملاحظته حول اختلال التوازن، في الاهتمام ببعض العلوم المختصة بالقرآن أكثر من الاهتمام بغيرها. كالبلاغة والتحليل المنطقي في مقابل النحو أو المفردات مثلا. ثم يخلص إلى القول بأن هذا العرض يكشف عن أن "تسعة قرون من نشأة علوم القرآن وتطورها قد أنتجت مجموعة من المعارف العملية الموظفة في تغذية الشعور بوجود أساس إلهي للقانون الديني وبالسمة الخارقة للطبيعة في كلام الله، وفي شروط نقله وإعادة إنتاجه التي لا تمس ولا يعترئها شك. إن الإتيان يختم عملا بطينا من التصفية والانتخاب وتكثيف



المعطيات ووجهات النظر والتحديات والتوضيحات وأنماط المعارف التي شكلت بالتدرج الأرثوذكسية<sup>(١)</sup> الخاصة بالقرآن<sup>(٢)</sup>.

**الملاحظة الثانية** ما أطلق عليه اسم معارف تكنيكية<sup>(١)</sup> وعقل ديني. ويريد أركون من هذه الملاحظة أن يثبت أن العقل الذي يستعمله السيوطي في كتابه هو عقل ديني وهو الذي يتصف بالبحث عن بناء متماسك عملي داخل سياج عقائدي دون أن يتساءل عن الفرضيات المسبقة والمسلمات واليقينيات التي تجعل ممكنا ممارسة الفعالية التأملية الاستدلالية ضمن هذا السياج مما يؤدي إلى وقوع حالة التوتر الدائم مع العقل العلمي. هذا العقل يكشفه أركون في كتاب الإتقان حيث التركيز على المعارف التكنيكية من مستويات التحليل اللغوي .. وإهمال البعد التاريخي أو المعرفة التاريخية ، وتحول النقاش الخصب المتعلق بظروف الوحي والنقل وإنجاز المصحف إلى ملحوظات مثبتة لا تبني معرفة تاريخية نقدية. وهذا العقل الديني هو الذي يستمر -في رأيه- في إثارة الحدس الأدبي واستغلال العاطفة المباشرة<sup>(٢)</sup>. والتسرية التي تقول بوجود الله الواحد الأحد ليتغلب على هذا الحدس الأنطولوجي بممارسة ضغط الخيال الاجتماعي والهلوسات الفردية والمعارف الخاطئة المثبتة من قبل إجماع النفوس الطيبة والقيم المسيطرة. كل هذا من أجل تبرير أخطائه وانهزاميته. ويرى أن هذا العقل متوفر في الإتقان وله فيه مظهران:

<sup>(١)</sup> الأرثوذكسية ORTHOPRAXIE تعني حرفياً هذا ما أفرد أهل السنة كما وضعه د. عادل العوا في حاشية له على أركون انظر

محمد أركون الفكر العربي - ترجمة د. عادل العوا - ١٩٧٢. دار عويدات. بيروت ص ٣٠.

<sup>(٢)</sup> تفكير إسلامي قرأه عيسى ص ٢٥.

<sup>(٣)</sup> مصطلح تكتيك منقول من اللغة الإنجليزية TECHNOLOGY الذي يعني العم المصنعي والطرق الفنية ويترجم في العربية سثنية

<sup>(٤)</sup> يسعى أركون إلى تحديد الروابط بين العقل الديني وعقل العلمي ليس عن طريق البحث في أفضية أحدهما على الآخر. ولا عن طريق الموضوعية الوهمية التي تحدد لكل عقل بدلائله الخاصة به. ولا عن طريق المحاكمة الخدائية المعينة التي تنصف بين التناقض حول الكيسة والدولة في الغرب المعسن. وإنما يسعى تحديد هذه الروابط في رأيه فلسفياً. أي انطلاقاً من فكرة المعرفة العاطفية الشعورية والتساؤل عن مصدر الوعي العاطفي ونوعه لغوي الثقافي عند الإنسان. وهي الفكرة التي تحثها كيسة في كتابين الوعي العاطفي والمعرفة العاطفية كما ذكر أركون والتي تفيد بأن صناعة الأساسية للإنسان هي بقول كائن بالمعنى الأسمى للكلمة، أي نغسي آخر الاعتقاد موحد واقعي سابق لروحنا ومستقل عند .

أ- استشهد السيوطي بالأحاديث المزورة -على حد تعبير أركون- في حين أنه يدين هذه العملية عند غيره لتوطيد سلطته المعرفية، بما يمثل صورة للمزاودة المحاكائية بين الفقهاء والمدارس المتنافسة.

ب- إغفاله عددا من الانقطاعات التي يحدثها عقله الأرثوذكسي -حسب تعبير أركون- وهي:

- الانقطاع التاريخي بالقياس إلى حياة النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله الحقيقية.

- الانقطاع اللغوي بالقياس إلى اللغة العربية ونظامها كما في القرآن.

- الانقطاع الثقافي المتمثل بالتقلص والضيق بالقياس إلى الانفتاح الذي يتحلى به الشراح الكبار.

- الانقطاع العقلي المتمثل بالضمور والفقر قياساً إلى مواقف الجاحظ والتوحيدى..

- الانقطاع العلمي قياساً إلى جهود رجل كالجرجاني في أعماله الخاصة ببلاغة النص القرآني.

وبهذا الوصف للعقل الظاهر في الإتقان يتساءل أركون عن إمكانية قيام الإتقان وكل

الأدبيات المشابهة له بتكوين معرفة بالقرآن أم أنها تمثل فقط معارف سكو لاستيكية مدرسية لا بد

منها لدراسة القرآن؟ وبغض الطرف عن الجواب على هذا التساؤل يرى أركون أن هذه الأدبيات

إما بالية وإما غير مطابقة (غير صحيحة) وإما غير كافية<sup>(١)</sup>.

أما الملاحظة الثالثة فيهدف فيها إلى تحقيق هدفين متصلين هما :

- إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والأيدولوجية للتوترات

القائمة بين التيارات الفكرية العديدة.

(١) المرجع السابق ص ٢٥٣.

- تنشيط الفكر الإسلامي المعاصر وذلك بتركيز الانتباه على المشاكل التي كان قد استبناها.

وذلك في سبيل دمج الظاهرة القرآنية في الحركة الكبرى للبحث العلمي والتأمل الفلسفي ولذا كان لا بد من العودة إلى ثلاثة من المفاهيم لبورتها هذه المفاهيم هي الممكن التفكير فيه (LEPENSABLE) والمستحيل التفكير فيه (L'IMPENSABLE) واللامفكر فيه (L'IMPENSE) انطلاقاً

من مادة الإتيان الذي يوفر لنا ثلاث لحظات (منعطفات) مهمة لزحزحة الحد من الفواصل بين

هذه المصطلحات الثلاثة<sup>(١)</sup> هذه اللحظات هي :

- لحظة الوحي (٦١٠-٦٣٢)

- لحظة جمع وتثبيت المصحف (٦٣٢-٩٣٦م، من القرن الأول الهجري وحتى عام ٣٢٤)

- زمن الأرثوذكسية (٣٢٤).

يجمع أركان اللحظتين الأوليين معا ويعدهما تشكيلا للممكن التفكير فيه من نوع أسطوري ويني منضغط في تسلسل زمني ضيق ومنفتح في آن واحد (١-٣٢٤هـ) ولكنه يبدو ممكناً التفكير فيه بشكل إكراهي، وهو مرتبط بلا مفكر فيه متشكل في اللحظة الأرثوذكسية التي تبدأ مع عمل ابن مجاهد. ولأن السيوطي لم يفصل القول في ابن مجاهد فإنه -في رأي أركون- يعمل على نزع الصفة التاريخية عن المصحف؛ لأن ابن مجاهد هو المسؤول عن الإصلاح النهائي للمصحف الذي حصل عام ٣٢٤هـ وكان يمثل جدا ونياية لتنافس الفقهاء فيما يخص القراءات القرآنية. ولو عمل السيوطي على بيان حلقات الصراع التي أدت إلى هذا الإصلاح ونتائجه فيما يخص تثبيت النص القرآني لعمل ذلك على تحقيق دراسة أفضل لمشكلة تاريخية الخطاب الذي أصبح نصاً رسمياً مولداً للتعالي هذه المشكلة التي عمل الفكر الإسلامي على رميها في ساحة اللامفكر فيه<sup>(٢)</sup>. ثم يعود أركون للتأكيد على أهمية طباعة النسخة القرآنية في القاهرة عام ١٩٢٤ هذه الطباعة التي ساعدت على نشر النص على أوسع نطاق مما جعل هذا النص يتدخل منذ الآن في كل مشاكل الحياة اليومية حيث يتخذ في رأي أركون المعنى المباشرة الحرفي الذي يعطيه إياه

<sup>(١)</sup> نفسه ص ٢٥٣

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق ص ٢٥٨.

منشطو الخطاب الاجتماعي المجيش والمحرك. وقد انسحب هذا الفعل- نزع الصفة التاريخية عن الخطاب- على المؤرخين المعاصرين الذين لم تتجاوز دراساتهم تلك المقررات المتخذة واستراتيجيات القراءة الممارسة من قبل السيوطي وغيره. وفي نهاية تحليله لهذا البرنامج يصل إلى ضرورة العودة إلى مناهج الأسنيات الحديثة التي تكشف وتعري حسب تعبيره آليات القراءة التقليدية هذه القراءة التي تقوم الفصل النص التأسيسي عن العملية الاجتماعية التاريخية لإنجاز النصي وذلك لإنجاز عدد من النصوص الأخرى.

أما عن القراءة الاستشرافية فقد بدأ أركون دراسته النقدية للمنهج الاستشراقي بعرض مخطط اقتراحه.ت ويلش في مقالته في موسوعة الإسلام<sup>(١)</sup>، ثم أردفه بعدد من الملاحظات وهي:

١- اهتمام المؤلف ولجوؤه إلى الوثائق القديمة، وإهماله الواضح للإنتاج الإسلامي المعاصر وإن كان هذا الإنتاج متصفا بالمنهج المدرسي.

٢- وجود التركيز على وصف المعارف والمشاكل الخاصة بالصيغ التي اتخذها الوحي في المصحف النهائي أي البقاء خارج دائرة النص نفسه.

٣- عدم توفر الدقة الكافية في العرض فيما يخص شكل التعبير وشكل وجوه المضمون وذلك في العرض للصيغ الأدبية<sup>(٢)</sup>. وأخيراً يقرر أركون أنه بقدر ما يعمل المنهج الإسلامي على نزع الصفة التاريخية عن النص القرآني وكيفية تشكله وطمس المشاكل المتعلقة بذلك. يعمل المنهج الاستشراقي على الانشغال بمسألة السياق اللغوي والتاريخي للآيات فهو تعارض جذري وحاد لا يمكن إقامة جسور تواصل أو اتصال بينهما<sup>(٣)</sup>.

<sup>(١)</sup> راجع تخطيط أندرويش. في المنهج رقم (٢) - في حجة الرسالة.

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق ص ٢٦٣.

<sup>(٣)</sup> نفسه ص ٢٦٤.

ثم يؤكد أركون أن مقاربتة التي يسعى إليها ستبهم وتتمثل في أن واحد البعد الثيولوجي للمؤمنين والإلزام الفلوجي للمستشرقين<sup>(١)</sup>. هذه المقاربة التي ينبغي أن تستعيد أدبيات أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والأحاديث التي استشهد بها دعماً للتفسير المختلفة من أجل أن يعيد كتابة التاريخ الحقيقي للنص القرآني. كما ينبغي لتحقيقها إضافة إلى الاهتمام بالوحدة النصية في كل سورة استخدام معايير شكلية وتاريخية وموضوعاتية للكشف عن الوحدات النصية الأخرى في السورة المركبة<sup>(٢)</sup>.

ولكي يحقق أركون بغيته فإنه يقترح منظورات وآفاق جديدة لتناول الدراسات القرآنية<sup>(٣)</sup>.

من العرض السابق لموقف أركون من دراسات علوم القرآن وملاحظاته عليه، يمكن أن نخلص إلى ما يلي :

أولاً - ما ذكر من أن كتاب السيوطي يمثل منهج التأليف المدرسي (السكولاستيكي) قول غير دقيق، ذلك أن كتاب الإتقان وإن كان فيه من سمات الكتاب المدرسي تجزيء مسائل العلم الواحد وتفريع العلوم ليسهل تناولها على الطالب وهذا ليس كما سماه أركون معرفة مبعثرة مقسمة بدون جدوى. وإن كان فيه من سمات الكتاب المدرسي - كذلك - ضبط المسائل على شكل قواعد ليسهل حصرها وتعليمها إلا أن هاتين السمتين قد تنطبقان على غير الكتاب المدرسي كذلك، أما السمتان الأكثر اختصاصاً بالكتاب المدرسي فهما:

١- عرض الأفكار بصورة غير قابلة للنقاش بل تقديمها على أنها " حقائق أو ما يعامل معاملة الحقائق على شكل عبارات مسطحة قابلة للحفظ عن كيفية استقرار الأمور في حقل ما على

<sup>(١)</sup> نفسه ص ٢٦٤.

<sup>(٢)</sup> نفسه ص ٢٦٥ وسيأتي تطبيق على ذلك لاحقاً.

<sup>(٣)</sup> انظر هذا المنهج الملحق رقم (٢) ج في نبذة الرسالة.

نحو شامل ٢- إهمال الأعمال قبله مما يحرم اللاحقين من الاستفادة منها ومن دراسة مراحل هذا العلم<sup>(١)</sup>.

وهاتان السمتان يكاد الإتيان يخلو منهما تماما، فهو يقدم مادة الكتاب على أن هذا ما وصل إليه من الآراء، وربما رجح في بعضها وترك الترجيح في بعض وربما جزم غير أنه لم يعمل على عرض الأفكار على أنها حقائق غير قابلة للنقاش. وأما عن الأعمال قبله فمعتد السيوطي في كتابه ما سبقه من الأعمال مما جعل كتاب السيوطي مع فقدان تلك الأعمال المرجع الأساسي لمعرفة هذه الأعمال فهو موسوعة يظهر فيها ما فقد من الأعمال والتأليف، إضافة إلى تذكيره مبديا أنه لم يعثر على عمل سابق إلا أعمالا لم تكتمل فيها أنواع علوم القرآن<sup>(٢)</sup> كما أراد فشرع إلى تصنيف هذا الكتاب الذي جعله مقدمة لتفسير كبير عزم على تصنيفه<sup>(٣)</sup>. وأكثر من هذا أن السيوطي قد بين في مقدمته المصادر التي اعتمدها في وضع كتابه<sup>(٤)</sup> وتلخيصه. كما أن كتاب السيوطي من أوائل الكتب المصنفة في علوم القرآن اختصاصا مما يجعل كونه كتابا مدرسيا بعيد الاحتمال. فهو، إذن، كتاب موسوعي أراد السيوطي أن يسجل فيه كل ما يتصل بالقرآن من علوم ويحيط بكل ما ذكره السابقون أو أهملوه؛ ونذا فإن ما ذكره أركون من أن الإتيان يختتم مرحلة من التصنيفية والانتخاب .. ويستعمل معارف تكتيكية لترسيخ العقل الديني والأرثوذكسية الخاصة بالقرآن متجليا ذلك في الأحاديث المزورة والاستشهاد بها وإهمال الانقطاعات المعرفية هذا كلام عند التحقيق فيه نوع من التجني على السيوطي رحمه الله.

وعلى الرغم من أن السيوطي كان يعتمد إلى الاستشهاد بأحاديث ضعيفة في بعض

<sup>(١)</sup> والترجح، أرنج، الشاهية والكتابية، ترجمة د. حسر عر المين، ط أولى ١٩٩٤ سلسلة عم المعرفة / الكويت ص ٢٤١.

<sup>(٢)</sup> إتيان، المقدمة ٧/١.

<sup>(٣)</sup> إتيان ١٧/١ وكان قد سمي هذا التفسير جمع البحرين ومطلع الدين، الجامع لتحرير التوبة، وتقرير الدراية

<sup>(٤)</sup> إتيان ٢١

الأحيان إلا أن عذره في ذلك أنه أراد جمع السابق من الأقوال وحفظها من الضياع ولم يكن هدفه الأول تدقيق هذه الروايات وبيان أحوالها. ومع ذلك فإنه كان لا يضيع فرصة في محاولة بيان حال الرواية. كما أن هذا الأمر يعد صفة العصر الذي عاش فيه السيوطي حيث تجلت أزمة الاجتهاد وتعطيل العقل الإبداعي والتي ظهرت مع ظهور الفتاوى لإغلاق باب الاجتهاد.

أما عن الروايات والأحاديث فالسيوطي قد دفع عن نفسه الإشكال عندما أحال إلى المصادر ونسب الروايات إلى قائلها. وهذا كان يمثل منهجا عاماً في ذلك الزمن، إضافة إلى أنه عمل على تحقيق وتنقيح بعض الروايات والآراء بصورة علمية وإن لم يشمل ذلك كل ما ذكره من الروايات.

وأما عن الانقطاعات المعرفية، فلم يكن قد تحقق فيها المعنى التام للانقطاع؛ فالانقطاع التاريخي يتوهم عند من يتشكك في روايات الحديث والسيرة والتاريخ ومن ينكر صحة هذه الروايات. والانقطاع اللغوي يصدق لو أن اللغة ومهاراتها ما كانت تكتسب بالدربة والمرانة، والتعرف إلى مبادئها وقواعدها وأنظمتها والتي بنيت وأسست على تلك المرحلة التي يتحدث عنها أركون، مرحلة الحدث التاريخي والانقطاع الثقافي والعقلي وإن كان في المجمل يتمثل في الضمور والضعف العام في المستوى عما كان عليه عند الأجيال الأولى، إلا أن احداً لا ينكر وجود مكتسبات ثقافية وعقلية ذات جذة في العصور اللاحقة على ما تحقق في العصور السابقة. بل هذه المكتسبات تضيف لكل قراءة تتبنى عليها شرعية أكبر<sup>(١)</sup> وهو ما يقره أركون وكذا الأمر في الانقطاع العلمي. فالحق أن ما ذكره أركون في هذا الباب هو نوع من الإسقاط المتعمد وتحديد متعسف للعقل الظاهر في الإتيان وإن كان هذا العقل دينياً- كما ذكر أركون-

<sup>(١)</sup> وهو أمر غير مضطرد.



وهي انقطاعات وإن وجد شيء منها إلا أنها لا يمكن أن تتمثل انقطاعات حقيقية تامة، بل إن التواصل ما زال مستمرا في هذه الجوانب كلها ولو يوجه من الوجوه.

وأما عن تساؤله حول إمكانية تكوين معرفة حول القرآن من خلال الإتقان فهو أمر لا يرتاب فيه مهما شكك في هذه المعرفة أحد . ولعل هذه المعرفة تكتسب أهمية أكبر إذا ما تم التعامل مع هذه الأدبيات بشكل علمي وفق مناهج نقدية. وعليه يكون وصف أركان لهذه الدراسة بواحد من ثلاثة (بالية، غير كافية، غير صحيحة) هو وصف غير دقيق بل غير صحيح ويمكن القول بأنها دراسات تحتاج إلى مزيد من التحقيق . فهي تمثل أساساً للدراسات اللاحقة بلا شك وكل ما جاء بعدها إنما هو مبنى عليها أو مستنسخ عنها. وإن كان فيها نوع من التغيير فيكون تغييراً جزئياً لا يخرج - في الإطار العام - عما حدده السيوطي.

أما عده فعل ابن مجاهد إصلاحاً نهائياً في القرآن الكريم - كما زعم - فإنه كلام خطير لا يمكن قبوله لأنه يعني أن ثمة إصلاحات وتعديلات أجريت على النص، وهذا ما لم يقل به أحد من العلماء قط ، وهو يخالف الحقيقة المعروفة والسمة والوصف اللازم في القرآن أي كونه متواتراً . وما فعل ابن مجاهد إلا محاولة من المحاولات لقطع الطريق على مداخل الشبهة في القرآن التي يمكن أن تطرأ بوجود قراءات لا تعتمد على أسانيد متواترة. وما هو إلا تثبيت لما

تحقق النقل اليقيني فيه وإقصاء لما يمكن أن يصيبه الاحتمال أو الشك . ولا يستطيع أحد أن يزعم أن في ذلك إصلاحاً للنص القرآني أو تعديلاً عليه ، فهو نص ثابت بالتواتر . ولا يمكن لأحد كذلك أن يزعم أن النص القرآني أجري عليه إصلاحات سابقة فهذا كله وهم لا أساس له من الصحة. وما كان لابن مجاهد ولا لغيره أن يزعم مثل هذا أو يقبل أن ينحل إليه مثله. ويلحظ في كلام أركان أنه يلج على مسألة تاريخية القرآن من عدة وجوه ولو كلفه ذلك تمحلاً وتعسفاً في الاستنتاج كما هو ظاهر . وكذلك وصفه هذه اللحظة بأنها بداية اللحظة الأرثوذكسية يوحى بأن

ثمة نسخاً أخرى للقرآن لا تمثل النسخة الأرثوذكسية، وهذا ما لم يثبت ولم يفترضه أحد من قبل. وهذا الوصف يوحى بحكم بقيمة سلبي وإن لم يصرح بذلك فإن كل ما يصبح أرثوذكسيا يعمل على نفي غيره المخالف؛ فهو حظي بإجماع وموافقة الجهات الرسمية<sup>(١)</sup> فيما غيره ليس له ذلك. أما عن ذكره ما يخص حلقات الصراع وعدم بيان السيوطي هذه الحلقات . فهو كذلك اتهم لا مبرر له، فإن السيوطي قد بحث هذه اللحظات التاريخية التي لا تشكل صراعا - بالمعنى الذي يطرحه أركون - وفصل فيها القول بحسب ما وصل إليه من الروايات وقد تم تفصيل القول في مبحث أركون وجمع القرآن. وأما عن مواقف المتأخرين ممن كتب في دراسات وعلوم القرآن، فإنه مما يتفق الباحث فيه مع أركون، إذ كثير من الدراسات لا تخرج عن كونها تكراراً لما ذكره السيوطي في الإتيان، تفتقر إلى الدراسة النقدية الجادة. وإن كثيراً من الكتاب وإن ذكر ملحوظات على السيوطي - يقع في تكرار نفس المأخذ الذي ذكره على السيوطي. مع وجود عدد من الدراسات المتميزة بالجدة والعلمية<sup>(٢)</sup>. أما عن أثر الطباعة في فهم النص فإن فيها أغلوطيتين:

١- أن النص قد دخل منذ هذه اللحظة في كل مشاكل الحياة اليومية. وهذا أمر لا يمكن قبوله، إذ من المعلوم أن النص القرآني قد دخل إلى كل مشاكل الحياة اليومية منذ اللحظة الأولى من تنزله، وهو ما قرره أركون نفسه عندما تكلم عن الفرق بين الوحي وبين النص القرآني.

٢- أن النص اتخذ معنى حرفياً مباشراً بصيغة به منشطو الخطاب الاجتماعي وبعيدا عن الدفاع

<sup>(١)</sup> وهذا يحفظ أن القرآن لم يحظ بموافقة اجبات الرسمية مشثلة في الخلافة فقط بل هو إجماع عام من كل المسلمين صغيرهم وكبيرهم. إجماع يرفض فكرة وجوه نص مخالف للنص المحمدي لأنه لا مخالف، ويرضى بكل الروايات القراءات التي ثبتت بسند لا تعجزه شبهة تنقضه.

<sup>(٢)</sup> وهذا لا ينفي وجود دراسات حادة تنصف العلمية والدقة والإبداع مثل دراسة غام قدوري الحمد، رسم المصحف دراسة لغوية وتاريخية، ودراسته الثابتة، الدراسات الصوتية عند عمماء التحويد، ومثل دراسة عبد الصور شاهين، تاريخ القرآن، ودراسة مصطفى زيد، النسخ في القرآن، وغيرها ولكن هذه الدراسات جاءت في موضوعات مستقنة من علوم القرآن، كما أنها لم تغط كل الموضوعات وتشتملها بالدراسة.

عن الخطاب الديني المعاصر - فإن هذا القول تظهر فيه العدائية للخطاب الديني وهو لا ينبغي على دليل واضح، بل إن كثيرا من التأويلات (القراءات) المعاصرة للنص لا تقبل بإضفاء المعنى الحرفي لهذا النص. وإن وجد مثل ذلك فلا علاقة لهذا الأمر بظهور المطبعة أو بطباعة النسخة القرآنية.

وفي مقاربتة المقترحة يرى أركون ضرورة العودة إلى أسباب النزول وأدبيات الناسخ والمنسوخ والأحاديث المستشهد بها على تفسير القرآن. فهو أمر مطلوب لاشك، على مستوى الدراسات الإسلامية للتوصل إلى أفضل القراءات للنص القرآني بخاصة وهي أمر طالما سعى إليه العلماء المسلمون ونجحوا في تحقيق جوانب منه، فهو ليس أول من يدعو إلى مثل هذا، وما تلك الدراسات السابقة والحديثة إلا مثال على اهتمام العلماء به. والدور على من بعدهم الآن لاستكمال هذا الشوط وتحقيق الغاية.

أخيرا في المقاربة التي يطرحها أركون لدراسة علوم القرآن نلاحظ ما يلي :

- ١- أن هذه المقاربة تحمل تكراراً لمسائل سبق بحثها من قبل أهل الاختصاص، وإن كانت قد نظمت ونسقت بشكل مختلف نوعاً ما<sup>(١)</sup> في هذه المقاربة وتحت مسميات وعناوين مختلفة.
- ٢- التركيز على الجانب السيميائي / الدلالي وهي النظريات المعاصرة في الدراسة<sup>(٢)</sup> وهذا ظاهر في بقية المقترحات التي ذكرها أركون. وهو لا يستغني كذلك عن النظريات الاجتماعية النقدية ونظريات علم أصل الإنسان بل يسعى إلى توظيف هذه النظريات كلها في تحقيق دراساته
- ٣- إلحاح أركون وتأكيدده على القضايا التي أثارها ويثيرها في الفكر الإسلامي والنص القرآني

<sup>(١)</sup> انظر ما ذكره في استكشافات تربية جمع لفظ حسنة الأولى وما يخص الفصحة القرآنية

<sup>(٢)</sup> انظر الأوبنغ الشبية في استكشافات تربية تم نبينة

كالحديث عن الأسطورية في القرآن<sup>(١)</sup> وتاريخية النص القرآني وتحولات تصيب النص القرآني<sup>(٢)</sup> ومفهوم الوحي<sup>(٣)</sup> والمقارنة بين القرآن والإنجيل والتوراة<sup>(٤)</sup> وهذه أمور تم الرد عليها ومناقشتها في مباحثها الخاصة بها من هذا البحث.

<sup>(١)</sup> انظر النوع الثاني في التحليلات البسيكولوجية / النسبة والنوع الخامس في المنظورات الانثروبولوجية

<sup>(٢)</sup> النوع الثاني في الاستكشافات الترامنية تم تحفظ في سنكشافات التاريخية

<sup>(٣)</sup> النوع الثاني في المنظورات الانثروبولوجية

<sup>(٤)</sup> النوع الأول عنتمعات أهل الكتاب.

## المبحث الثاني

### أركان وقضايا قرآنية

#### أركان وجمع القرآن

تناول محمد أركون مسألة جمع القرآن في أكثر من موضع من دراساته وكتبه، ضمن المنهج الخاص للتعامل مع التراث بما في ذلك نصه المؤسس (القرآن الكريم) فيها هو يذكر النقاط التي ينبغي علينا أن نطرح التساؤلات حولها ومن ضمنها مسألة جمع القرآن وهذه النقاط هي :

- المكانة المعرفية للوحي

- الشروط التي تمت فيها عملية نقله وتوصيله (جمع القرآن)

- شروط استقباله وتلقيه من قبل القراء أو المؤمنين

- انديالكتيك الكائن بين : الوحي والحقيقة والتاريخ<sup>(١)</sup>

ومن المهم الإشارة إلى أن إثارة هذه المشكلة في الفكر الإسلامي لا تعد بالنسبة إلى المسلم أمراً محرماً أو شيئاً لا يجوز التفكير فيه بل إنها من أساسيات البحث العلمي ومن الأمور الواجب بحثها ودراستها حتى لا تختلط الأمور ولا ينبغي في النفس شبهة ما. ويكفي في أهميتها أنها تتصل بتاريخ أعظم النصوص في اعتقاد المسلم - على الإطلاق، ولو لم يترتب عليها من فوائد سوى محض المعرفة لكفى بها فائدة.

ومن هنا جاء بحث هذه المسألة منذ البدايات بدايات عصر التأليف في العلوم الإسلامي،

وحتى قبل أن تفرد علوم القرآن بالتصنيفات المستقلة<sup>(٢)</sup>.

<sup>(١)</sup> محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسيرة ص ٧٤.

<sup>(٢)</sup> يدل على ذلك أنها ذكرت في الكتب المتخصصة الحديثة في أبواب خاصة كما فعل الحدردي حين خصص كتاباً بيده الوحي كما خصص كتاباً لقضايا القرآن عند فيه أبواباً لبيع القرآن.

ثم أوردتها المصنفون في مباحث علوم القرآن من بدايات التصنيف فيها <sup>(١)</sup> إلى أن أفردت بالتصنيف على يد بعض علماء القرآن <sup>(٢)</sup> غير أن النتائج التي توصل إليه محمد أركون قد جاءت مخالفة لكل الذي توصل إليه الذين قبله، إلا بعض المستشرقين <sup>(٣)</sup> فهو يرى "أن جمع القرآن قد ابتدأ بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة في عام (٦٣٢م)". بل ويبدو في رأيه أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة؛ لأن العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق بعد.

وكان اختفاء صحابة النبي صلى الله عليه وسلم الواحد تلو الآخر، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان بن عفان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف. ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً. كما وراحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والصور المثبتة في المصحف المذكور. وهذا ما سوغ بلورة مصطلحنا: المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة <sup>(٤)</sup>. ويرى أركون أنه ينبغي الاستعانة بعلم التاريخ الحديث لتفحص المشكلة بإتحاح نقدي أكبر وخصوصاً أن جمع القرآن قد تم في مناخ

<sup>(١)</sup> كما فعل البركشي في برهان والسيوسي في إنقاذ

<sup>(٢)</sup> كما فعل راجحي في تاريخ القرآن وكما فعل من أبي ذرود في المصحف. وأنوعه في فضائه.

<sup>(٣)</sup> نصر عبد الصبور شاهين. تاريخ القرآن. من لا يعلم مستعمراً ولا مستباحاً. كما يقول محمد أركون أبو غيره - أن نحت هذه

لمسألة من المستغرب جداً أن يسبب من سبب من هذا الأمر.

<sup>(٤)</sup> من أمثال الألماني تولدكه. تاريخ القرآن له شوي في كتابه جمع القرآن. ثم يبرهنه سبب في كتابه تاريخ نص القرآن. ثم يبرهنه

ملاخيز... وسياقي نصيب ذلك

<sup>(٥)</sup> الفكر الإسلامي نقد وحبس. ص ١٨٦

سياسي شديد الهيجان<sup>(١)</sup> هذا المنهج الذي طبق من قبل على التوراة والإنجيل، ولا يزال مرفوضاً من قبل الرأي العام الإسلامي، لأسباب نفسية وأخرى سياسية. أما الأسباب السياسية "فلأن القرآن يؤدي بالنسبة للدول الجديدة الناشئة دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جداً بالنسبة لها. أما الأسباب النفسية فلأن الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم، منذ فشل المدرسة المعتزلية في القول بخلق القرآن، الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصاحف تحتوي كلام الله بالذات. وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي أو القرآن المقروء تلاوة. وهذا الأخير هو وحده الذي يشكل بالفعل انبثاقاً مباشراً عن أم الكتاب"<sup>(٢)</sup>.

وما يخلص إليه أركون في هذا أن صياغة رواية التراث لعملية جمع القرآن يمكن صياغتها على النحو التالي: "كل كلام الله الموحى به إلى محمد ﷺ كان قد نقل بصدق وإخلاص كاملين ثم حفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي ﷺ"<sup>(٣)</sup>.

وهذا الذي ذهب إليه أركون يمكن أن يناقش من الجوانب التالية:

<sup>(١)</sup> ولعله يشير هنا إلى الصراع المتوهم بين بيت النبوة (آل هاشم) كما أُلح عليه انظر تاريخية الفكر ص ٢٨٨

<sup>(٢)</sup> التمييز بين الخطب الشفهية وخطب المكتوب ذات وسيلة وأداة من أدوات البحث والنقد الحديث وسياحي الحديث جيد. وقد أثرت نقل النص بكامله حتى يتمنى للفتاوى قرأته متكاملًا فيكون أدعى لفهمه. الفكر الإسلامي نقد واحتياط ص ٨٦.

<sup>(٣)</sup> تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢١٣. وهذه العبارة تحمل في طياتها مغالطتين: الأولى أن القرآن قد تم جمعه في زمن عثمان مع أن هذا يخالف تماماً رواية التراث الإسلامي - كما يعتبر لأركون أن يسميها - فقد تم جمعه في زمن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - كما أجمع عليه علماء الأمة وكما سيأتي بيانه في هذا المحل، أما الذي تم في عهد عثمان - رضي الله عنه - فإما هو نسخ المصحف الثانية أن نسخ المصحف - الذي توهمه أركون جمعاً أو أراد أن يتوهمه كذلك - قد تم بعد ٢٥ عاماً من وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - وليس كذلك؛ لأن هذا يعني أن عثمان قد قد بذلك في آخر سنة من خلافته. والذي أُنشئت الروايات أنه قد عمل على تنفيذ هذا العمل في فترة فتح أرمينية وأذربيجان لذي تم في بداية العشرينيات من القرن الأول هجري. أي بعد نصف المدة التي ذكرها أركون. انظر الطبري، محمد بن حريز، تاريخ الأمم والملوك، ط. ثانية، ١٩٨٧، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢، ص ٧٠٤. ومما ينبغي ما ذكره أركون أن عثمان كان مشغولاً في أواخر خلافته بفضية الخروج عليه مما يعني أن يكون لديه فرصة مثل هذا العمل العظيم.

١- تقريره أن جمع القرآن قد ابتدأ بعد وفاة النبي ﷺ وتحديدًا في زمن عثمان حيث يقول: " كل كلام الله الموحى به إلى محمد ﷺ كان قد نقل بصدق وإخلاص كاملين ثم حفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاما بعد وفاة النبي ﷺ " (١). وهذا الأمر لم ينفرد به أن يكون كما هو معلوم، فهو متأثر فيه بمن سبقه من المستشرقين وبخاصة أستاذه بلاشير الذي نفى صراحة أن يكون هناك قرآن مكتوب في مكة قبل الهجرة النبوية، وأن ما كتب بعد الهجرة إنما هو رقاع مفرقة هنا وهناك من غير أن يفرضها النبي ﷺ على المسلمين، مما فسح مجالاً لسقوط آيات كثيرة من القرآن وإثارة عدد من المشاكل لأن الكتابة قد تمت بدون ضبط أو نظام. وأما بعد وفاة النبي ﷺ فكان الذي عمله أبو بكر الصديق مجرد مبادرة شخصية منه مما يعني أنه جمع يتميز بالنقصان والزيادة .. " (٢) فإن هذا القول وقوله بأن الصحابة قد دونوا في حياة النبي ﷺ بعض الآيات وأن الذي دونوه يشكل نسخاً جزئية غير مرضية.

يمكن الرد عليهما بما يلي : فمع أن طريقة التلقي التي كانت متبعة في عهد النبي ﷺ كانت تعتمد المشافهة والحفظ، ومع أن الكتابة لم تكن واسعة الانتشار في حواضر الحجاز آنذاك، ومع بدائية وسائل الكتابة وصعوبة توفرها. مع ذلك كله حرص النبي ﷺ على تسجيل ما ينزل عليه من الوحي، وإن لم يكن ذلك بيده لعدم ممارسته ﷺ الكتابة والقراءة. وقد تناقلت كتب التاريخ والخبر هذا الحرص، وإن لم يكن تناقلاً يقصد به الرد على بلاشير أو تولدكه أو غيره، وإنما هو من باب تسجيل التاريخ؛ فهذا الإمام الخطيب البغدادي يفتح كتابه بتقيد العلم بباب ذكر

<sup>١١</sup> تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٨٨ .

<sup>١٢</sup> ساسي احاج. الفاضلة الاستشرافية وأثرها على الدراسة الإسلامية في ط أول. ١٩٩١ مركز دراسات العالم الإسلامي ، مالطة. ص ٣٧٤ نقلاً عن R. PLASHIR . le Coran Que sais je ? P.U.F . Paris . وكان أول من قال بهذا القول المستشرق الألماني بولدكه ثم تبعه تميمه شعاني ثم قال به بلاشير وحفري وريشارد بل وغيرهم.



الرواية عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن كتابه ما سوى القرآن (١) ثم يورد أحاديث النهي هذه وبأسانيدها المختلفة ليؤكد صحتها (٢). ثم إن البلاذري في فتوح البلدان يذكر لنا أن النبي ﷺ كان له كتاب متخصصون ومنقطعون للكتابة له، بلغوا أكثر من أربعين كتاباً (٣) أطلق عليهم فيما بعد كتاب الوحي ولعل من أشهرهم عثمان بن عفان وعلى بن أبي طالب، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت.. لكن ألزمهم للنبي ﷺ كان زيدا (٤) الذي كان جاراً ﷺ يرسل في طلبه كلما نزل وحي ليأمره بكتابته (٥). وإذا كان بلاشير أو غيره قد أقروا بوجود الكتاب للوحي ولكنهم يربطونه بما بعد الهجرة ويصرون على إنكار وجودهم قبل الهجرة فإن تواتر الأخبار بكتابته عبد الله بن سعد ابن أبي سرح للرسول ﷺ وهو في مكة قبل ارتداده عن الإسلام وعودته إليه لخير دليل على هذا التسجيل للوحي في مكة قبل الهجرة، لأن رده كانت قبل الهجرة (٦).

- ثم يرد عليهم ما ورد في قصة إسلام عمر من قراءته للصحف التي كانت في بيت أخته مكتوباً فيها من سورة طه (٧) وكان ذلك قبل الهجرة بسنين.

(١) خطيب العدادي، تقييد العم مرجح سابق ص ٢٩

(٢) ونس الحديث " لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فيمحد، وحدثوا عني ولا حرج ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار". رواه مسلم. كتاب الزهد، باب نسيب في حديث وقلة كتابة العم رقم ٧٢، ٢٢٩٨، ٤. والدارمي المقدمة، باب من لم ير كتابة الحديث مع اختلاف في اللفظ. ط أولي ١٩٨٧. دار الريان، مصر، ١٣٠/١.

(٣) بلاذري فتوح بلدان، ط أولي ١٩٠١، شركة طباعة نكتب العربية، القاهرة ص ٤٧٨

(٤) ابن عبد البر الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق عيسى ليحاري ط أولي ١٩٦٠ مكتبة بيضاء مصر، القاهرة

بن قيم الخوزية، زاد المعاد في هدي خير بعد تحقيق شعيب الأرنؤوط، ط الخامسة عشر ١٩٨٧، ١١٧/١.

(٥) ابن أبي داؤود، المصنف، تصحيح آرثر حدري، ط أولي، ١٩٣٦ المطبعة الرحمانية، مصر، ص

المحاري، كتاب فضائل القرآن باب في كتب النبي صلى الله عليه وسلم، حديث رقم (٢٩٨٩) و (٤٩٩٠)، ٢٢/٩.

(٦) وقد صنف أحمد عبد الرحمن عيسى مصنف جمعاً من كتب الوحي، ط أولي ١٩٨٠، دار النوار، الرياض وهو كثير الفائدة

(٧) انظر تفصيل القصة، ابن هشام، السيرة النبوية، ط سون، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ٢٩٥١١، ولس كثير، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار إحياء التراث العربي، ٣٤٠٢.

فهذا كله يرد تلك المزاعم بأن القرآن لم يكن يكتب في مكة قبل الهجرة، واستمر الأمر

بعد الهجرة ويؤكد ذلك ما ورد من نهى النبي ﷺ عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن ينالوها<sup>(١)</sup> وذلك لا يكون إلا بحمل صحيفة هو فيها، أو ما يقوم مقامها.

- ليس هذا فقط بل روى أن النبي ﷺ كان يراجعهم فيما كانوا يكتبون بأن يجعلهم يقرؤوا عليه ما كتبوا<sup>(٢)</sup> بما يؤكد أنها كانت كتابية مرضية وليس كما ذكر أركون. فالقرآن كان يكتب في عهد النبي ﷺ ولم يكن الذي كتب أجزاء بل إن العلماء نصوا على أن "القرآن كله كتب على عهد رسول الله ﷺ في الصحف والألواح والعصب، لكن غير مجموع في موضع واحد"<sup>(٣)</sup>. وإنما لم يجمع النبي ﷺ هذا النص (القرآن الكريم) في موضع واحد لما كان يترقبه من ورود آيات تنزل سواء كان فيها نسخ أم لم يكن.<sup>(٤)</sup> وليس فقط عدم توفر الوسائل وصعوبة ذلك، فالوسائل والأدوات (الورق وغيره) لو توفرت فإن طبيعة تنزل القرآن - التي سبق الإشارة إليها - كانت تمنع جمع القرآن في مكان (مصحف) واحد.

أما عن جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فإنه لم يكن كما يزعم بلاشير مبادرة شخصية منه بما يترتب عليه عدم دقة هذا العمل وبالتالي يكون عرضة للنقص والزيادة.. فإن ما ورد من الروايات الصحيحة يؤكد عكس ذلك تماماً، فإن أبا بكر لم يبادر إلى

<sup>(١)</sup> رواد البخاري. كتاب الجهاد: باب كراهية السفر بالصحف إلى أرض العدو، حديث ٢٩٩٠. وقال ابن حجر، أشار البخاري أن خروا ما سيجي عن السفر بالقرآن، السفر بالصحف خشية أن ياله العدو. لا السفر بالقرآن نفسه. وذكر أن أحمد رواد تلفظه "بهي أن يسافر بالصحف إلى أرض العدو" ابن حجر. فتح الباري ١٣٣/٦.

<sup>(٢)</sup> انظر التصوري، أبو بكر محمد بن يحيى.. أدب الكتاب. صححه محمد الأتري. المطبعة السلفية. القاهرة ص ١٦٥.

<sup>(٣)</sup> مكّي بن أبي طالب. الإبانة عن معاني القرآن ص ٢٣. وعز الدين بن عبد السلام. الفوائد في مشكل القرآن بتحقيق سيد التتوي. وزارة الأوقاف الكويت. ١٩٦٧ ص ٢٧. ابن حجر. فتح الباري ١٢١٩ السيوطي. إفتان ١٦٨٠١.

<sup>(٤)</sup> انظر الإفتان ١٦٩٤/١. البرهان ٢٦٢١. وأما ما نقله نكردي عن الشنفي من أن القرآن ما جمع لأنه أمن على الصحابة من اختلاف لوجود النبي صلى الله عليه وسلم فإنه لا بعد مانعاً بل هو نفي لوجود لنداء لفظ. راجع محمد طاهر النكردي / تاريخ القرآن وخرائفة رسمه وحكمه، ط أولي ١٣٦٥ هـ. حدة، ص ٢٢.

ذلك بل كان رافضاً للفكرة كلها، حتى استطاع عمر أن يقنعه بجمع القرآن، ولم تكن مبادرة عمر أيضاً شخصية، بل كانت مبادرة نابعة من حرصه على حفظ هذا النص، وتجنبيه الضياع بموت حافظه. وعندها لن يكون عند المسلمين مرجعية لمعرفة كتابهم ومصدر تشريعهم<sup>(١)</sup>. ثم أن الطريقة التي اتبعت في ذلك تؤكد المنهجية المتبعة في جمع القرآن، تلك المنهجية التي دفعهم إليها منزلة القرآن في نفوسهم، وعلمهم إياها من قبل بطريق غير مباشرة - المعلم الأول رسول الله ﷺ وذلك من خلال خطابه المتعددة<sup>(٢)</sup> في وجوب تحري الدقة في النقل والرواية خصوصاً في ما يخص القرآن. وهذا يظهر في تعليل أبي بكر اختياره زيد بن ثابت لهذا الأمر، فهو يتمتع بصفات ليست في غيره حيث ذكر له أربع خصال<sup>(٣)</sup> هي :

١- الشباب مما يجعله أكثر نشاطاً وقدره على مصاعب هذا العمل الذي كما وصفه زيد في بعض الروايات<sup>(٤)</sup> أتقل من نقل جبل من مكانه.

٢- العقل، الذي يجعله واعياً لما يفعل، حريصاً أن لا يشتط في الفعل، ولا تأخذه الكبرياء والغرور، لأن العقل يمنع ذلك عنه فيؤمن بذلك العناد والكبر.

٣- العدالة (عدم الاتهام) وهو أمر لا بد منه لا سيما في أمر متعلق بالنص الأعظم والكتاب الأهم في تاريخ المسلمين، بل في تاريخ البشرية.

<sup>(١)</sup> روى البخاري في صحيحه الرواية عن زيد بن ثابت - جامع القرآن نفسه قال : أرسل إلي أبو بكر الصديق مقتل أهل اليمامة؛ فإذ عمر بن الخطاب عدده. قال أبو بكر رضي الله عنه : إن عمر تالي فقال : إن القتل استحر يوم اليمامة لقراء القرآن (وكان نقل أكثر من سبعين من أخصاف يومئذ) وإني أحتشئ أن استعمر لثقت بالقراء بالمواطن أن يذهب كثير من القرآن. وإني أرى أن يأمر بجمع القرآن أنت (أبو بكر) لعمر : كيف نفعل شيئاً - بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال عمر : هذا والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأيت عمر .. صحيح البخاري ، كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن ح ٤٨٨٦ ؛  
<sup>(٢)</sup> منها قول صلى الله عليه وسلم من كذب عني متعمداً فينبأ مقعده من النار. سبق أخريعه من ومنها تحديده عدم تولد الشهادة إلا من شخص متصف بصفات محددة تجعل فيه رجلاً مؤهلاً لأن تقبل شهادته. كالعداثة والنقوى.

<sup>(٣)</sup> وذلك في قوله : " قال أبو بكر : إنك رجل شاب عاقل لا تتهمك. وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم. فتع القرآن فاجمعه، الرواية السابقة.

<sup>(٤)</sup> قال زيد في الرواية نفسها : " هو الله لو كان كسري نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمر وني به من جمع القرآن" وليس

٤- كونه واحداً من كتاب الوحي، فتعطيه هذه ميزة الممارسة السابقة (الخيرة) كما أنها تمنحه نوعاً من الشرعية خصوصاً أنه كان يكتب لرسول الله ﷺ واختاره النبي ﷺ كاتباً خاصاً لرسائله ولم يكن النبي ﷺ ليختاره لولا أنه يستحق هذا الاختيار هذا إضافة إلى أن زيدا كان يقرأ القرآن بالعرضة الأخيرة التي عرض بها جبريل عليه السلام القرآن على النبي ﷺ في العام الذي توفاه الله فيه. وكان مقدماً في القضاء والفتوى وطلب إليه النبي ﷺ (١).

هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن مما يؤكد وجود المنهجية رواية يرويها ابن أبي داود في المصاحف توضح شيئاً من تلك المنهجية، فأبو بكر يوجههما (عمر وزيداً) إلى الاهتمام بالشهود على ما يصل إليهما من الآيات (٢) هذا على الرغم من أن عمر كان حافظاً وكذلك زيد إلا أن هذا الحفظ لم يكن في منهج أبي بكر كفاً لإنجاز مثل هذا العمل، وكأنه رضي الله عنه فعله ليرد هذه الشبهات التي يمكن أن تثار حول جمع القرآن وبعد أن تم إنجاز هذا المشروع الضخم حفظت تلك النسخة عند الخليفة أبي بكر رضي الله عنه حتى توفاه الله ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنهم جميعاً.

إذن، تم جمع القرآن في موضع واحد لأول مرة - وكان مكتوباً كله في الصحف من قبل - في عهد أبي بكر الصديق أي بعيد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بأقل من عامين؛ لأن

معنى هذا الجهد فحسب، بل أيضاً الخدر من المنجية المنجية على ذلك.

(١) لديني. سير أعلام النبلاء تحقيق مشار عود معروف. ط أولي. ١٩٨١. مؤسسة الرسالة. ومعرفة القراء الكبار على الطبقات والأصناف. تحقيق محمد سيد حاد المولي. ط أولي. ١٩٦٩. دار مكتب الخديفة، القاهرة. ٣٥١١.

(٢) فقد جاء في الرواية أن أبا بكر قال لعمر وزيد: "تعمروا علي باب المسجد، فمن جاءكم بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكبوا". المصاحف، ص ٦. وفي رواية: "لأن عمر قد في السن فقال: من كان تلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً من القرآن فليأتنا به. وكتبوا كتبهم. ذلك في المصحف والكتاب والمصحف، وكان لا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهده شاهدان". المصاحف، ص ١٠. وعمر كاتب من كتاب الوحي كذلك له مشاركة وحيدة في هذا الأمر. ويحكى أن أبي بكر كتب قد كان لهما عونا على هذا الأمر السابق ص ٩. انظر تعقيب طاهر. الكردي ص ٥٨.

خلافة أبي بكر لم تستغرق سوى عامين من الزمن، مع الأخذ في الحسبان أن هذا العمل يحتاج إلى وقت غير قصير لإنجازه؛ نظراً للأدوات المستعملة في عملية الجمع. وتشير الروايات إلى أنه مع اتساع الدولة في عهد عمر، اتسعت حاجة الناس إلى المصاحف فأملى بعض الصحابة في الأمصار على تلاميذهم ليكتبوا المصاحف فكان عبد الله بن مسعود على المصحف في الكوفة، وانطلق ركب من أهل الشام يكتبون مصحفا لهم، في خلافة عمر فإن طلق أبو الدرداء بهم - ومعهم المصحف ليعرضه على أبي بن كعب وعلي وزيد بن ثابت وأهل المدينة<sup>(١)</sup> ونقل السيوطي<sup>(٢)</sup> عن أبي عبيد أن عمر وجد مع رجل مصحفا قد كتبه بخط دقيق فكره ذلك وقال : عظموا كتاب الله تعالى وكان عمر إذا رأى مصحفا عظيما سر به. ونقل عن أبي أشعث أن عمر أمير المؤمنين ضرب كاتب عمرو بن العاص لأنه كتب بسم الله ولم يكتب لها (سینا) . وهكذا ازداد عدد المصاحف المكتوبة في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولعل هذه المصاحف كان فيها شيء من رخصة الأحرف السبعة التي نزل القرآن عليها<sup>(٣)</sup>. ومع اتساع رقعة الدولة تزايد دخول غير العرب إلى الإسلام وجهلهم بصحة الاختلاف ضمن الأحرف السبعة، وحرصهم الشديد على القرآن وبرزت الخلافات بين المسلمين نتيجة الاختلاف في قراءة القرآن حتى وصلت حداً يتهمون بعضهم بعضاً وهو ما حصل في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه.

هذا الاختلاف في قراءة القرآن كان ناجماً عن اختلاف مدارس تعليم القرآن التي افتتحتها المسلمون في البلدان المفتوحة، حيث كان كل صحابي يعلم الناس ويقرئهم بحسب ما سمع من النبي ﷺ في إطار الأحرف السبعة ولم يكن الصحابة قد سمعوا كل الأحرف ولو أن واحداً منهم

<sup>(١)</sup> ابن أبي داود / المصاحف ص ١٥٧ .

<sup>(٢)</sup> الإتقان. ١١٨٠/٢

<sup>(٣)</sup> فقد ورد في الأحاديث الصحيحة أن القرآن قد أنزل على سبعة أحرف ونص على تواتره أبو عبيد القاسم بن سلام (البرهان ٢١٢) وأبو عمر الداهي وابن القاسم (رسم المصحف ١٣٠) وهذا الحديث ورد عن طريق أربعة وعشرين صحابياً وأنه ستة وأربعون متناً

سمع أكثر من حرف فإن طبيعة الداخلين في الإسلام تقتضي لعجمتهم وحاجتهم إلى مسار واحد في التعليم - أن يكون التعليم خطياً أي في اتجاه واحد وعدم تشعب الأمور وتفرعها عليهم، هذا التوجه الخطي في تعليم القرآن سواء كان سببه عدم معرفة الصحابي بالأحرف أم اقتضاء الحال - أدى إلى أن يظن أبناء كل مدرسة إذا جاز التعبير أن غيرهم يخلطون في قراءة القرآن وأن ما أقرأهم أستاذهم من الصحابة هو الصواب،<sup>(١)</sup> وازدادت حدة الخلاف إلى الحد الذي ذكر خصوصاً في جهات أرمينيا وأذربيجان<sup>(٢)</sup>.

ولأجل هذا جاء حذيفة إلى عثمان بن عفان بعد زيارته لأذربيجان وتوجهه إلى أهل حمص ودمشق والكوفة والبصرة بالنصح وعدم الاختلاف، وموافقة أصحاب رسول ﷺ له على ذلك إلا ابن مسعود الذي خالفه وأغلظ له القول -<sup>(٣)</sup> جاء إلى عثمان وعرض عليه الحال فجمع عثمان الناس وقام فيهم خطيباً فقال: " أنتم عندي تختلفون فيه وتلحنون، فمن نأى عني من أهل الأمصار أشد فيه اختلافاً وأشد لحناً، اجتمعوا يا أصحاب محمد فاكتبوا للناس إماماً "<sup>(٤)</sup> وهنا نلمح من كلام عثمان أن المسلمين من أهل المدينة أنفسهم قد اختلفوا في قراءة القرآن فكيف بعثمان لا يحرك ساكناً ويسكت عن ذلك على الرغم من أنه لاحظته حتى بلغه ما بلغه من كلام حذيفة.

كثير صحيحة، لا ثمانية أسانيد ضعيفة وأربعة فيقطع لها متابعات متصلة، وتاريخ القرآن، ص ٢٦.

<sup>(١)</sup> ولعل هذه سيرة نصير في الأعاجم من المسلمين، فيه غلث متمسكون بما عممه أستاذهم (إمامهم) عالمهم) وبرونه الصواب الذي لا يحيد عنه، وإن صير له مخالف حتى في بسط الأمور أحياناً فإن سيوف التكرير تقام على هذا المخالف وربما يصل الأمر حد القتال أو الانتحال أو النفي.

<sup>(٢)</sup> إن ظهور الاختلاف في هذه البلاد دون سائر الأمصار لإسلامية، لم يكن هو مبدأ الاختلاف، فنقد كان لكل مدرسة كما ذكر مذهبهم في القراءة، فأهل حمص يقرئون، قراءة الفقه، وأهل الكوفة يقرئون ابن مسعود... غير أن اجتماع هؤلاء المسلمين من عجميات الفتح جهادية قد كشف هذه حقيقة ربه، إذ باجتماعهم مع بعضهم قراءة بعض حتى ظهر هذا الاختلاف، وليس هذا لاختلاف تأخر عن طبيعة تلك البلدان فقط.

<sup>(٣)</sup> من الأنبياء الكسبي في التاريخ، ٣ ٥٥

<sup>(٤)</sup> لطيفي، جامع البيان في تفسير القرآن ١ ٦١

والجواب، أن هذا الاختلاف هو نوع من الرخصة في الأحرف التي سبق الإشارة إليه

وأنه لم يكن حديث نشأة في زمن عثمان بل إن له جذوره منذ عهد النبي ﷺ .

وما رواية اختلاف عمر وهشام عنا ببعيدة<sup>(١)</sup> فلم يشأ عثمان أن يحرم المسلمين من هذه

الرخصة، وبخاصة كما يبدو من الروايات أن الاختلاف في المدينة لم يحصل حدا يجعل عثمان يتخذ فيه قراراً، فلما صار الأمر إلى ما صار إليه خارج المدينة رأى عثمان أنه لا بد من عمل لتبر الخلاف وحفظ دماء المسلمين. ولم يكن قرار عثمان في هذا الموضوع قراراً فردياً بل أن الروايات تشير إلى أنه استشار الصحابة في ذلك قبل أن يقدم على أي خطوة<sup>(٢)</sup>.

فعن ابن شهاب عن انس بن مالك حدثه أن حذيفة بن اليمان<sup>(٣)</sup> قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع 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 أرسلني إلينا بالصحف ننسخها ثم نردها إليك، فأرسلت حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن

<sup>(١)</sup> روى البخاري ومسلم - والنلفظ للبخاري - أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول : سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأها على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم فكنت أساوره في الصلاة، فانتظرت حتى سما، ثم ليته برداه، فقلت من أقرأك هذه السورة فقال : أقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم فمت : كذبت فوالله إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرأها. فتنظفت أقوده إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ففقت : يا رسول الله سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم يقرئها. وأنت أقرأني سورة الفرقان. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسه يا عمر، أقرأ يا هشام فقرأ هذه القراءة التي سمعت يقرأها قال رسول الله هكذا أقرئت... البخاري كتاب الخصومات باب كلام خصوم بعضهم في بعض حديث ٢١٩٤ ومسلم كتاب المسامير. باب أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه حديث له .

<sup>(٢)</sup> فيما يرى أن أبي داود أن سويد بن غنمة الخعفي قال : سمعت عبي بن أبي طالب يقول : " يا أيها الناس لا تغروني عثمان ولا تقولوا له إلا خيراً فوالله ما فعل الذي فعل في المصحف إلا عن ملأ منا جميعاً، فقال ما تقولون في هذه القراءة ؟ فقد سمعني أن بعضهم يقول إن قراءتي خير من قراءتك، وهذا يكاد أن يكون كثيراً فبما ترى ؟ قال نرى أن نجمع الناس على مصحف واحد. فلا تكون فرقة ولا يكون اختلاف، قلنا : نعم ما رأيت ؟ - المصاحف، ص ٢٤ .

<sup>(٣)</sup> رواه البخاري. كتاب فضائل القرآن باب جمع القرآن حديث (٤٩٨٧) و ابن أبي داود، المصاحف، ص ١٨ . و أبو عمرو الداني، المتع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار. تحقيق محمد دهمان، مكتب الدراسات الإسلامية. دمشق، ص ٥٠. وغيرهم خلق كثير.

الخارث بن هشام فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة، إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف رد عثمان الصحف إلى حفصة وأرسل إلى كل أفق. بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق. فعثمان عدا أنه استشار الصحابة في ذلك، فقد اكتسب فعله مشروعية أكبر عندما رجع إلى المصحف الذي تم جمعه في عهد الصديق. ومن الدلالات المهمة في هذا السياق والتي تظهر من هذه الرواية أن نسخ القرآن قد اتبع فيه أيضاً منهجية علمية. فاختيار لجنة من الصحابة، واعتماد النسخة التي جمعت بمنهجية علمية عاملان أساسيان من عوامل المنهجية العلمية. وتشير بعض الروايات<sup>(١)</sup> إلى اشتراك نفر غير هؤلاء في هذا العمل والذي يبدو أن الأمر أوكل لهؤلاء الأربعة من الصحابة، ثم جاء غيرهم ليساعدوهم في ذلك لما يحتاجه هذا العمل من جهد وتعاون والله أعلم.

وبعد أن تم إنجاز هذا العمل أمر الخليفة عثمان بإرسال نسخة من هذه النسخ إلى كل مصر من الأمصار لتشكل المرجعية النهائية للمسلمين في تلقي القرآن. وهكذا تم نسخ القرآن - وليس جمعه - لأول مرة كما ذكر أركون وغيره - وتوحيد نسخ المصحف، وبقيت خطوة أخيرة أمر بها عثمان لا بد من تجليتها وهي خطوة إحراق المصاحف عدا النسخ التي أمر بنسخها والتي يسميها أركون تدمير النسخ الأخرى الجزئية... وهذه المصاحف لم تكن كلها نسخاً جزئية، بل إن منها ما كان يشكل صورة كاملة للمصحف ومنها ما كان جزئياً، وهذه النسخ لم تكن في أصل تأليفها وكتابتها قد تشكلت في عهد النبي ﷺ بل أن منها ما تشكل في عهد عمر رضي الله عنه. وهكذا جاء القرار من عثمان والذي أجمع عليه الصحابة وأقروه كما مر في رواية علي رضي

<sup>(١)</sup> نظر اليافلاني. نكت الانتصار لنقل القرآن. حصار لبر عبد الله الصوري ١٩٧١ مشاة المعارف الإسكندرية ص ٣٥٨ وانظر عبد الصور شامير. تاريخ القرآن ص ١١٥.



الله عنه <sup>(١)</sup> ليضع حدا لأي اختلاف يقع في قراءة القرآن أو في رسمه. لا لحسم الخلاف في صحة الآيات والسور كما أشار أركون بقوله إن تدمير النسخ الأخرى الجزئية جاء لكيلا تغذي أي النسخ - الانتشاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف. وسارع الصحابة إلى تنفيذ هذا القرار الذي رأوا فيه قراراً حكيماً لا يمس جانب أحد منهم فجاء كل من كان لديه شيء من ذلك بما لديه لإحراقه، ولم يتخلف عن ذلك إلا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ومن تبعه من أهل الكوفة بادي الأمر <sup>(٢)</sup>. ثم عدل عن رأيه واستجاب لأمر عثمان، عن طوع ورضا لا عن إكراه، وكان في استجابته تحقيق لإجماع الصحابة على صحة فعل عثمان، وقبولهم، وهو ما أراده علي رضي الله عنه في مقولته التي ذكرت سابقاً. ومن هذه الفكرة عن مراحل تسجيل النص القرآني، المراحل الثلاث اعني الأولى في عهد النبي ﷺ والثانية في عهد أبي بكر الصديق والثالثة في عهد عثمان رضي الله عنهما من هذه المراحل يمكننا أن نستنبط دلالة هامة وهي أن الطريقة المتبعة في التسجيل كانت المراحل الثلاث تتسم بالمنهجية العلمية والدقة المتناهية.

كما أن هذا التسجيل قد حظي برضا النبي ﷺ في مرحلته الأولى، ولقي إجماع الصحابة رضي الله عنهم في المرحلتين اللاحقتين، مما يدل على دقة العمل ومنهجيته وأن ما أثير حول هذا الموضوع إنما هو شبهات لا أكثر ولا أقل. وأن ما يمكن مناقشته في هذا الباب ليس الجانب التاريخي، وإنما يمكن دراسة هذا الموضوع إذا كان لا بد من الجانب التاريخي (فلسفة التاريخ) ومن غير إهمال لما سجر ودون في هذا الموضوع.

<sup>(١)</sup> انظر ص من هذا شعث حاشية رقم (٢).

<sup>(٢)</sup> ويبدو أن سب تردد بن مسعود في مثل - الأمر غير بكونه توفي به عمية نسخ المصاحف دونه، وأن هذا الرفض والإنكار إنما كان أمراً عارضاً سببه الغضب.

فقول أركون بأن المسلمين رفضوا بحث هذا الموضوع لأسباب سياسية أو نفسية. فإنه يردده تماماً ويعريه من الصحة ما ظهر من بحث المسلمين هذه المسألة منذ البدايات<sup>(١)</sup> وحتى الآن وهي أبحاث تتسم بالحيادية والدقة والاهتمام بالوقائع والأحداث إضافة إلى التعليقات وربط الأسباب بمسبباتها. وما هذا التعدد وتلك الكثرة في التصنيف في الموضوع إلا دليل على هذا الأمر.

وأما ما قاله عن الفرق بين الشفهي والكتابي، فهو أمر لا يسلم نه؛ ذلك أن القرآن الكريم قد اتبعت فيه منهجية علمية لا يمكن معها أن يقع احتمال الخطأ أو الاختلاف في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر وعهد عمرو وعهد عثمان رضي الله عنهم. والكل يسلم بهذا فيما يخص العهود الثلاثة الأولى، ولكنهم يمارون بهذه المسألة فيما يخص عهد عثمان رضي الله عنه، ولكنه قول مردود عليهم ولا يمكن قبول التشكيك فيه كذلك؛ فإن عثمان لم يكتف بإرسال نسخة من المصحف إلى الأمصار، بل كان يستنسخها بإرسال حافظ للقرآن يعلم الناس القراءة. ثم أن العلماء من بعد قد اشترطوا في صحة إجازة قارئ القرآن أن يكون تلقاه مشافهة على شيخ من الشيوخ الذين تلقوه بالمشافهة حتى زمن النبي ﷺ مما يعني أن هذا النص لم يتغير في حال الكتابة عنه في حال المشافهة في أي مرحلة من مراحل نقله.

ولقد عرف عن بعض الصحابة قدرتهم على نقل القرآن كما جاء به جبريل عليه السلام فهذا عبد الله بن مسعود يقول فيه النبي ﷺ من أحب أن يقرأ القرآن غصاً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد<sup>(٢)</sup>.

<sup>(١)</sup> وقد رأينا هذه الروايات الكثيرة التي تدل على الاعتناء شكر بالموضوع من قبل المسلمين

<sup>(٢)</sup> رواه ابن ماجة. المقدمة. باب في فضائل صحاب النبي ﷺ من أحب أن يقرأ القرآن غصاً كما أنزل فليقرأه على قراءة ابن أم عبد<sup>(٢)</sup>.

كما أن الرسم الذي رسم به المصحف خالياً من النقط والشكل (الإعجام) <sup>(١)</sup> جعله نصاً قابلاً أن يتسع لكل قراءة وافقت الرسم مع صحة إسنادها فكان هذا الرسم بهيئته تلك شفيحاً لما حفظ الناس عن الصحابة من قراءة للقرآن على اختلافها <sup>(٢)</sup> مما يؤكد أن جانب المشافهة (ما يكسبه النص بالمشافهة) لم يفقد في حال القرآن الكريم أبداً.

<sup>(١)</sup> جاء المصحف خالياً من النقط والشكل لعدم معرفة نعت تلك الأمور في تلك المرحلة، فلا يتروك، نعيم تعميراً ذلك ليحتمل الرسم لأحرف جميعاً.

<sup>(٢)</sup> انظر عبد الصبور شاهين / تاريخ القرآن.

## أركان والوحي

يسعى محمد أركون في تناوله لظاهرة الوحي إلى طرح رؤية جديدة لهذا المفهوم كما فعل في محاولاته لتجديد الفكر الإسلامي. وهو يمضي في سعيه رغم شدة الحرج في هذا الموضوع والدقة المتناهية التي ينبغي التنبه إليها لمن يريد دراسة الظاهرة.

وقبل أن يمضي محمد أركون في هذه التحديدات لمفهوم الوحي، والتي تعتمد بالدرجة الأولى على التعامل معه بوصفه "ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون عبارة عن تركيبات ثيولوجية أو لاهوتية"<sup>(١)</sup>. أي إعادة تأويل حديثة لمفهوم الوحي تعتمد على الطول التي يمكن إيجادها للمشاكل الأولية الخاصة بالسنيات ومنطق التسمية في اللغات الطبيعية<sup>(٢)</sup> قبل ذلك فإنه يؤكد على منهجه في التفريق بين التلاوة المطابقة للخطاب المسموع وهو ما يطلق عليه الخطاب القرآني وبين التلاوة المطابقة للخطاب المقروء وهو ما يسميه النص القرآني<sup>(٣)</sup> ويبين تفضيله التعامل مع الأول في الحديث عن المراحل الأولى للقرآن<sup>(٤)</sup>.

ولأن الرسائل المنقولة بواسطة أنبياء بني إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح وبواسطة محمد صلى الله عليه وسلم كانت في بداياتها شفوية وبغض الطرف عن مكائنها اللاهوتية في تلك المرحلة من عهد التنزل، فإنها قد حصل لها مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوبة ثم تبع هذا المرور تثبيت وجمع كتابي ضمن ظروف معينة<sup>(٥)</sup>. لأنها كذلك فإن أركون يعطي فكرة عن نتائج هذا المرور الذي ولد ظاهرتين ذاتي أهمية ثقافية وتاريخية.

<sup>(١)</sup> الفكر الإسلامي نقد وحياد ص ٧٨

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق ص ٨٠

<sup>(٣)</sup> نفسه ص ٨١.

<sup>(٤)</sup> نفسه ص ٧٦.

<sup>(٥)</sup> نفسه ص ٨١. يفرد محمد أركون في كلامه هذا عيسى عليه السلام مع أنه أحد أنبياء بني إسرائيل. كما نلاحظ كيف يستعمل لفظ اليسوع للدلالة على عيسى عليه السلام وهو من استعمالات نصارى.

أولاهما : وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية أي أنها تصير مضطرة لأن تقرأ النصوص لاستخراج القوانين منها. ثانيتهما : أن هذا تسبب في تعميم للكتاب المقدس

مما جعله في متناول الجميع خصوصاً بعد اختراع الورق. ثم المطبعة لاحقاً<sup>(١)</sup>.

وبما أن الوحي ظاهرة لغوية - على حد زعمه - فإن أركون لا يكتفي بالتعريف الذي يقدمه المسلمون لظاهرة مفهوم الوحي. وإنما يستند إليه للقيام بخطوة أولى في اتجاه علم لاهوت مقارن للوحي<sup>(٢)</sup>؛ لأن الوحي في التصور الإسلامي، يدعى التنزيل أي الهبوط من فوق إلى تحت، وهذا المفهوم (يشكل مجازاً مركزياً وأساسياً) ولأنه (أي الوحي) يمثل " فعل الظاهرة ذاتها التي وجهها الله للأنبياء " أما موضوع الوحي فتدل عليه كلمة تنزيل ذاتها ولأن الوحي ظاهرة لغوية وتجربة مرت بها مجتمعات أهل الكتاب / المقدس فإنه يمكن القول بأن الوحي " يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان ... وأنه يظهر مع كل مرة تظهر فيها لغة جديدة، وتجيء لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه وعن كينونته في العالم "<sup>(٣)</sup>. ومن هنا يتوصل أركون إلى مفهوم جديد للوحي يقوم على هذا المعنى الجديد أو التحديد الجديد لمفهوم الوحي يمتاز - حسب رأيه - بخصوصية فريدة تجعله " يستوعب كل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة جماعية ما من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي . إنه يستوعب بذلك بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة .. ولا يقتصر على أديان الوحي التوحيدية "<sup>(٤)</sup>.

<sup>(١)</sup> المرجع السابق ص ٨٢.

<sup>(٢)</sup> نفسه ص ٧٩ وهذا التعريف الذي ينقله أركون عن تفسرين في قوله " ويتحدث المسرورون عن الوحي ويقولون : انه الهام يقدمه نفسه أو يتلقى ١- إما عن صورة إلهية يتبره الله في روحه من أجل أن يتبع له الفضل على جوهه " رسالة الإلهية ٢- وإما عن هيئة عبارة لفظية متبسة لغة بشرية وموصلة من الأنبياء إما بسطة منك من الملائكة وإما مباشرة .

<sup>(٣)</sup> المرجع نفسه ص ٧٨.

<sup>(٤)</sup> المرجع السابق ص ٨٤. بتصرف .

ومناقشة هذا الكلام من الجوانب التالية :

**الجانب الأول :** التعامل مع الوحي بوصفه ظاهرة لغوية، وما يوصل إليه هذا الأمر من نتيجة تجعل كل ظاهر لغوية جديدة تمثل وجود وحي. وهو كلام لا يمكن قبوله ولو كان الحديث عن المفهوم بوصفه مفهوماً لغوياً أمراً لا يجادل فيه أحد. أما التعامل مع ظاهرة الوحي بوصفها ظاهرة لغوية فهو الأمر الذي له دلالاته الخطيرة والحساسة في هذا الجانب. ولو كان هذا التعميم منصّباً على الجانب اللغوي للمفهوم لأمكن قبوله؛ لأن اللغة مظهر من مظاهر الوحي. ولكن الكاتب هنا في صدد البحث عن دلالات ومعاني اصطلاحية لمفهوم الوحي. وإن قولاً مثل هذا لا يمكن القبول به لأن الوحي عندما يطلق اصطلاحاً فإنه يراد به معنى محدد ودلالة معينه كما سيأتي بيانه.

**الجانب الثاني :** ما ذكره من التفريق بين الخطاب المسموع والمقروء، وما ذكره من آثار المرور من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة الكتابة في الوحي في الديانات الثلاث. يظهر مدى الإلحاح والتركيز الذي يمارسه أركون على هذا الجانب وقد سبق مناقشة هذا الموضوع في غير هذا الموضوع<sup>(١)</sup>.

ومما يلاحظ في هذين الجانبين أن أركون يعتمد في دراساته بشكل رئيس على الدراسات الأنسية الحديثة واستعمال أدواتها وآلياتها بشكل مستمر مما يعطي مؤشراً على طبيعة توجيهه الأنسي وتأثره بهذه المدرسة.

**الجانب الثالث :** ما ذكره أركون في التعريف الذي يقدمه المفسرون المسلمون للوحي وملاحظته حول التنزيل ثم تعريفه هو للوحي. فإن عرضه لمفهوم الوحي كما عرفه العلماء فيه تجنب للدقة،

<sup>(١)</sup> نرى من هذا البحث

فإن الوحي عند علماء المسلمين مفارق للإلهام، كما بين ذلك الأستاذ محمد رشيد رضا نقلاً عن أستاذه الإمام في تعريفه للوحي بأنه : "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت. ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتتساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى وهو أشبه بوجودان الجوع والعطش والحزن والسرور"<sup>(١)</sup>. فالوحي، إذن، مغاير للإلهام مفارق له.

أما عن مجازية التعبير عن الوحي بالتنزيل فهذا ما أكده علماء علوم القرآن إذ التنزيل لغة يعني الانحطاط من علو أو الحلول بمكان ولا يصح مثل هذا في القرآن لما يلزم منهما من المكانية والجسمية في النازل ولم يكن كذلك أمر القرآن<sup>(٢)</sup>. وإذا كان الوحي - لفظاً - يمثل "فعل الظاهرة ذاتها" أي يمثل عملية التنزل والإحياء فإنه يطلق أحياناً ويراد به متعلقه وهو ما وقع به الوحي أي اسم المفعول<sup>(٣)</sup>. كما هو الحال في المصطلحات الإسلامية الأخرى، فإن العلماء إنما استنبطوا هذا المعنى للمصطلح (وحي) من الأصل اللغوي من جهة، ومن المعنى الإجرائي الذي اكتسبه في الاستعمال القرآني النبوي من جهة أخرى. فأصل الوحي لغة "الإشارة السريعة"<sup>(٤)</sup> التي تهدف إلى الإعلام، وإذا كان صاحب اللسان قد عدد لها عدداً من المعاني : "الإلهام، الإشارة، الإحياء، الكتابة الكلام.."<sup>(٥)</sup> فإنما هي في الحقيقة أشكال من أشكال الوحي تعود في النية إلى معنى كلي هو الإعلام الذي يمكن أن يكون بأي طريقة من الطرق السابقة.

<sup>(١)</sup> محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، ط ثلثة، ١٤٠٦هـ مؤسسة عز الدين، بيروت ص ٨٢.

<sup>(٢)</sup> لورقائي، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص ١٧١، دار نمكر، بيروت، ٤١/١.

<sup>(٣)</sup> الوحي المحمدي، ص ٨٢.

<sup>(٤)</sup> لورقائي، المفردات مادة وحي.

<sup>(٥)</sup> بن منظور، لسان العرب مادة وحي.

غير أن هذا الإعلام يمتاز بأنه يتم بطريقة خفية سرية غير معتادة للبشر لما يتطلبه من استعدادات وخصوصيات في التلقي<sup>(١)</sup>. وكما يقول ابن فارس "الواو والحاء والياء أصل يدل على إلقاء علم في إخفاء إلى غيرك"<sup>(٢)</sup>.

أما الوجه الرابع والذي ينطوي على تعريف أركون للوحي وانطوائه على خصيصة ليست لغيره من التعريفات. فالقول فيها من جانبين الجانب الأول : أن ما ذكره من تعريف الوحي بأنه " حدوث معنى جديد في القضاء الداخلي للإنسان " لا يتعدى ما ذكره من قبل القائلون بأن الوحي إلهام نفسي فحسب<sup>(٣)</sup>. إن هذا التحديد لمفهوم الوحي بأنه كشف أو إلهام أو حدوث معنى جديد - وكلها من ألفاظ علوم النفس المحدثه - "كلها تحديرات مبهمه موهلة في الإبهام لاحتلالها - كما يقول مالك بن نبي - حاشية الشعور، وذلك لا يصح في النبوة ؛ لأن في كل نبوة شعوراً بمعناها وإدراكاً لمغزاها وإنما يوصف باللاشعور من فقد الشعور وحرم منه"<sup>(٤)</sup>. وقد امتازت النبوة - ظاهرة - بصفات تجعل هذه التفسيرات النفسية أمراً غير ممكن وغير مقبول.

وإذا كان معنى المكاشفة هو المعنى الوحيد الذي يمكن أن يكون لها مدلولاً إلا أن تفسيره بذلك إنما يهدف إلى رد ظاهرة الوحي إلى التفسير النفسي وهو أمر لا يصح ؛ لأن المكاشفة معرفة مباشرة لموضوع قابل للتفكير، أو خاض فيه التفكير فعلاً أما الوحي فينبغي أن يتخذ معنى "المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير " كما أن المكاشفة - وما كان في معناها - لا يصحبها ما صحب الوحي من المظاهر البصرية أو السمعية.

<sup>(١)</sup> معاهل العرفان، ٦٣/١.

<sup>(٢)</sup> ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة وحي.

<sup>(٣)</sup> انظر أقوال المستشرقين في هذا، كتاب الضعيرة الاستشرافية، ص ٣٦٢.

<sup>(٤)</sup> الظاهرة القرآنية، ص ١٤٣ بتصرف.



و لأن المكاشفة لا تنتج معرفة يقينية كاملة، بعكس ما كان يحمله الوحي من يقين يملأ فؤاد

النبي<sup>(١)</sup>.

وما تعريف أركون المذكور للوحي إلا تكرار لمثل القول بأنه إلهام أو كشف ... ولا أدل

على ذلك من إدخاله كل الأصوات الكبرى - حسب تعبيره - إلى دائرة الوحي مع أن أحداً لا

يقره على ما ذهب إليه، لأن الجميع متفقون على أن المذكورين هم رواد إصلاح فكري لا أنبياء

ولا أدعياء نبوة، وعلى الرغم من اشتياقهم وتشكل مبادئهم وتحولها إلى نوع من العقيدة والديانة

إلا أن المتفق عليه عدم نسبة النبوة إليهم<sup>(٢)</sup>. والوحي في هذه الديانات "لا ينظر إليه بوصفه حادثة

تحدث في لحظة تاريخية معينة، يعلن فيها الإله عن نفسه لشخص محدد، بل هو وحي لا

زمانى (Timeless) لا يختص فقط أشخاصاً بعينهم في التاريخ، حيث إنه كشف لما هو كامن في

الإنسان"<sup>(٣)</sup>. ومن هنا يكون بوذا وكونفيشيوس وأمثالهم أنبياء لا بمعنى أنهم تلقوا وحيًا خاصاً من

كائن مفارق، بل بمعنى أنهم بلغوا طور الاستنارة الكاملة بعد تأملات في الوجود، اختلفت وفيها

بذاته. فلفظة بوذا تعني، فقط، المستنير (Enlightened).<sup>(٤)</sup>

ويبقى في موضوع الوحي مسألة ينبغي الإشارة إليها في فهم الآية القرآنية التي يستشهد

بها عادة على طرائق الوحي وهي قوله تعالى: ﴿ ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من

وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء إنه عليّ حكيم ﴾ وهذه المسألة ذكرها

الأستاذ فضل عباس في رده على الموسوعة البريطانية حيث أشار إلى أن من الناس من يظن

<sup>(١)</sup> المرجع السابق ص ١٤٤ تصرف

<sup>(٢)</sup> نظراً للموسوعة الفلسفية العربية مادة بوذا، وكونفوشيوس، ما الحكماء الأفاقة فلم أحد عنهم ما يعرف بهم أو ماهيتهم.

<sup>(٣)</sup> عمي ميرولد، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص ٦٥، نقلاً عن

J. Heschel , The Prophet . Vo.2. P.247

<sup>(٤)</sup> المرجع السابق، ص ٦٥، نقلاً عن

أنها (أي الآية) خاصة بالنبى ﷺ وبالتالي يظن أن النبى قد أوحى إليه بالطرق المذكورة في الآية كلها<sup>(١)</sup>. والصواب ما ذهب إليه الأستاذ وهو أن هذه الآية جاءت تتحدث عن أشكال الوحي بشكل عام بدليل " ما كان لبشر أن يكلمه الله ". أما ما يخص نبينا محمد ﷺ فإن الوحي إليه إنما كان بطريق واحدة وهي إرسال الملك جبريل عليه السلام فلم يكن في الوحي إلي نبينا عليه السلام إلهام ولا تكليم من وراء حجاب وإنما هو الملك جبريل عليه السلام وذلك في القرآن كله مع احتمال أن يكون - صلى الله عليه وسلم - قد ألهم أموراً أخرى غير القرآن . أما القرآن فقد أوحى بطريق الملك جبريل وبها وحدها فقط<sup>(٢)</sup> .

<sup>(١)</sup> قضايا قرآنية . ص ١٧٣ بتصرف.

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق ، ص ١٧٤ بتصرف.

## أركان والأسطورة

### مفهوم الأسطورة عند أركون :

يرى أركون أن مصطلح (الأسطورة) كباقي مصطلحات العلوم الاجتماعية لا يمكن أن يجمد أو يحدد في تعريف أحادي الجانب. ولذا فإنه لا يحدد تعريفاً مفهوماً لها على الرغم من إلحاحه على أهمية فهم هذا المصطلح والتفريق بين دلالاته المستعملة في علم الاجتماع ودلالاته المستعملة في العريية بشكل خاص<sup>(١)</sup>. ولكنه سلط بعض الإضاءات على هذه الدلالة في استعماله وبحاول البحث من خلالها التوصل إلى تحديد مفهوم الأسطورة عنده. فهو يرى أن لمفهوم "الميث" قيمة توضيحية وتقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة هذه القيمة تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي<sup>(٢)</sup>. ويمثل على هذا الجانب بالحكايات التوراتية والخطاب القرآني حيث يعدهما نموذجين رائعين من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري<sup>(٣)</sup>. ولكن الميث (الأسطورة) تتحول فيما بعد إلى تكرارية تملأ وظيفة محافظة استرجاعية وحتى تمويهية عند توظيفها من قبل الفئة المسيطرة. بمعنى أنها تصبح نوعاً من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجهي النظام الرمزي الموروث. ثم يسعى أركون إلى محاولة التمييز بين مصطلحات أربعة هي :- إنشاء الرويا الأسطورية Mythification - إنشاء الرويا الخرافية noitasigMytholo - التمويه والتحويل Mystification - الأدلجة Ideglogisation وذلك لدفع الخلط الذي وقع فيه آخرون. ويرى هاشم صالح أنها عند محمد أركون تعني: المجاز الرائع

(١) ويؤكد ذلك مترجمه هاشم صالح حيث يقول: "لا يمكن ترجمة كتابات أركون والدراسات الأنثروبولوجية والأنتروبولوجية بشكل عام إن لم يوضع نادى بمفهوم مركزي وهام جداً هو مفهوم الأسطورة، فقد كان أركون يحنى أن يؤدي استخدام كلمة أسطورة إلى اللبس وسوء التفاهم نظراً لعدم تدرج هذا المفهوم في اللغة العربية بالمعنى الأنثروبولوجي الحديث. تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢١٠ هامش

(٢) مرجع السابق ص ٢١٠

(٣) نفسه ص ٢١٠

أو الخيال المجنح أو القصة الحسنة التي لها نواة في الواقع وإن لم تكن واقعية أو تاريخية بالمعنى الحرفي للكلمة<sup>(١)</sup>.

والأسطورة بمعناها الإيجابي هنا لها وظيفتها كما يرى أركون وظيفته لا يملؤها شيء سوى الأسطورة لأنها تلتقط وتجمع بواسطة التركيب النموذجي للمعنى كل أنواع السلوك المثالية والصور الرمزية ثم تقدمها على أبهى صورة وأزهى حلة لكي تستبطن وتكرر من قبل كل عضو من أعضاء الجماعة. "فهي بذلك" السقف الأعلى أو السماء الواسعة التي تظلل الوجود وتخلع عليه المعنى<sup>(٢)</sup>.

ولتأكيد هذا المعنى الإيجابي - حسب رأيه - يفرق أركون بين الميث الأسطورة بالمعنى الذي يستعمله وبين الخرافة التي يرى أنها تعبر عن المبالغات والشطحات والتحويلات والانحرافات التأويلية والتمويهات التنكيرية التي تصيب الأساطير التأسيسية داخل السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية<sup>(٣)</sup>. وهو فرق - كما يمكن ملاحظته - في الدرجة لا في المفهوم ولا في النوع إذ أن الأسطورة إذا لحق بها تلك الأمور المذكورة فإنها تتحول إلى خرافة.

وهذا الفرق في الدرجة - كما بين أركون - يجعل للمعنى الأول للأسطورة بعداً إيجابياً بينما يخلع على المعنى الثاني / الخرافة بعداً سلبياً فالأسطورة تشحن الهمم وتدفع باتجاه الفتوحات وتحقيق الذات على الأرض، بينما الخرافة تثبط العزائم وتدعو إلى الاستسلام والاسترخاء. ولكي يحقق أركون هدفه فإنه يدعو - كما دعا سابقوه من مفكري أوروبا - إلى إعادة الاعتبار والمكانة للمعرفة الأسطورية والتي طمسها العقل الوضعي المفكر إلى كل أشكال الأسطورة ، وذلك عن

<sup>(١)</sup> ابن جرير المفكر الإسلامي انعامه ص ٥٢ .

<sup>(٢)</sup> المصدر نفسه ص ٥٢ .

<sup>(٣)</sup> المصدر نفسه ص ٤٤ .

طريق تغيير مكانة العقل ذاته والاعتراف بعدة عقلانيات وعدة أنماط من تشكل المعنى، وعن طريق التخلص من النظرة الأنثوغرافية (المركزية) في الدراسات وكل هذا إنما يتأتى عن طريق علوم الأنثروبولوجيا<sup>(١)</sup>. وفي المقابل لابد من تفادي النقص الذي وقعت فيه الدراسات الاستشراقية بإهمالها البعد الأسطوري واعتمادها على الجانب الواقعي في الدراسات الإسلامية، هذا التفادي يتم بتناول المؤرخ آليات التقديس والعقلنة والأسطرة .. بالدراسة والتحليل. وهكذا يتضح مفهوم التاريخية عند أركون والذي يشكل العمود الأساسي في مشروع الفكر - بأنها محاولة لفهم عملية الأسطورة التي طالت الحدث التاريخي التأسيسي الأول وحولته إلى حدث أسطوري بحيث يظهر على أنه تجل لإرادة الله في صنع التاريخ، ويظهر التحالف وثيقاً بين الإنسان وبين الله<sup>(٢)</sup>. ولهذا السبب ينظر أركون إلى أن اللحظة النبوية في التاريخ الإسلامي تتقاطع فيها ثلاثة محاور هي :

- تاريخية القيم المخترعة والمعاشة.
- النشاطية المحورية للفكر ( أي النظرة الفكرية التي ترتفع بها القيم إلى درجة التقديس ) .
- التنظيم المجازي للتعبير المفتوح والذي يعبر عنه بتعبير ذو بيئة ميثية / أسطورية<sup>(٣)</sup> .

هذه المحاور تتقاطع وتلتقي في كل عبارة قرآنية وعليه فلا يجوز التفريق بينها إذا أريد

الحصول على قراءة صحيحة منفتحة للنص القرآني.

(١) ين هو الفكر الإسلامي المعاصر ص ٤٤ .

(٢) وما يشجع على ذلك أن بعض الأحداث التأسيسية بأمر النبي صلى الله عليه وسلم كانت تصاحب آيات من القرآن تشيخ عتياً الجانب المقدس وهي كذلك لأن الفعل النبوي به هو صورة من صور الوحي . وتجعل منها نموذجاً تاريخياً لا يزال يغذي الوعي العربي الإسلامي. ويشكل القدرة التي ينبغي أن تفندى.

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢٢٠ وهو يرى أن هذه المحاور تتقاطع في كل حدث تأسيسي نرى هنا لاند من شرح مفهوم الديالكتيك الاجتماعية.

وفي بحث له حول الحكاية الأسطورية في القرآن ويقصد القصص بشكل خاص فهو إذ يثني على إنجاز محمد أحمد خلف الله المتمثل في كتابه " الفن القصصي في القرآن " (١) فإنه يأخذ عليه تنازله عن أمور مهمة تخص موضوع الإعجاز. هذا التنازل ألزمه به موقفه الإيماني من جهة ونقص معلوماته فيما يخص البحوث الجارية في هذه الأيام من جهة أخرى في مجال التحليل الأدبي (٢). ولذا يرى أركون أنه ما زال عليه إنجاز مهمة صعبة في بلورة نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية. وأما عن القصص القرآني فإن دراسته تتطلب حسب رأيه مآ معاملة مزدوجة، فينبغي، أولاً، القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ المحسوس. وينبغي، ثانياً، القيام بتحليل بنيوي لتبين كيف أن القرآن ينجز أو يبيلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتغل على أساطير قديمة مبعثرة) شكلاً ومعنى جديداً. أي عملاً متكاملًا مجهزاً بطريقة استخدام وأسلوبية خاصة في اللغة العربية. وهاتان المقاربتان متكاملتان لمعرفة مدى تشظي الأساطير المعاد استخدامها إذا ما أردنا أن نطلق حكماً دقيقاً على الروابط بين الأسطورة والتاريخ .. فيما يخص القرآن (٣).

ولأن المهمة كبيرة جداً في حجمها فإنه سيتم الاختصار على الإشارة إلى نقاط أساسية تضيء تحليل القصة القرآنية. ولا بد -ابتداءً- من أجل أن نتمثل قصص الأنبياء بشكل تام من وعي المؤمن إلى الديالكتيك

#### ١- الدولة - الكتابة - الثقافة الفصحى - الأرثوذكسية المضادة أو المواجهة

(١) محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن، ط ١، ١٩٧٢، مكتبة الإنعاش المصرية، انظر تفصيل الرد عليه مع حق رقم (٤).

(٢) الفكر الإسلامي قراءة عسبة ص ٢٠٢.

(٣) الفكر الإسلامي، قراءة عسبة ص ٢٠٣.

٢- المجتمعات القبلية المجزأة - الظاهرة الشفهية - الثقافة المتوحشة - الملحقات الدينية.

فالأمر لا يعني مجرد تتبع ومراقبة حكاية زمنية متسلسلة على طريقة كتابة التاريخ،

والمستمع ليس مجرد مشاهد لأحداث تسلية بل هو أيضاً جزء لا يتجزأ من بنية تمثيلية ثابتة.

هذه البنية يمثل الله سبحانه وتعالى فيها المرسل / والمؤلف للأحداث ( المدن المهذمة،

والشعوب المعاقبة ... ) وللكلام - الحدث الأكبر ( الوحي المتعالي ) اللذين يمثلان تاريخاً للنجاة.

وفي الوقت نفسه ترسل إليه الطاعة من قبل البشر طبقاً للميثاق ويمثل الأنبياء عليهم السلام

المساعدين لعمل الله ضمن تاريخ النجاة ويمثل فرعون النموذج المطلق للشرك وللنكفر بالميثاق

فهو، إذن، يمثل المعارض أما البشر فيم الذين ترسل إليهم نعم الله وهم يرسلون بدورهم الطاعة

والشكر<sup>(١)</sup>.

(٢) هذه البنية التمثيلية للقصة تشكل اللحمة العميقة والمستمرة لكل الأحداث التي تحل بالعوالم

المخلوقة وتاريخ البشر. فهي لذلك توجه الإحساس والإدراك بهذه الأحداث بدعمها لحيوية

الأمّة وفعاليتها لكي تشهد على الحضور الفعال للكائن المطلق (الله سبحانه وتعالى). وهذا

مفهوم - أي الشهادة - ذو أهمية قصوى من أجل فهم كيفية التشكل المستمرة لرابطة الإدراك

- الوعي ذات الطراز الأسطوري قال تعالى : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء

على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ سورة البقرة ١٤٣.

(٣) ولكي تستمر هذه الشهادة أو من أجل تأييدها حسب تعبير أركون يأتي نبي جديد أو مرسل لكي

ينشط ويحرك التاريخ الروحي بعد مدة من انقطاع النبوة.

<sup>(١)</sup> هذا التحديد لمصدر القصة القرآنية هو الذي حدده غريترس في دراسته المذكورة سابقاً انضالاً من الحكايات الخشبية

- مرسل (destinateur) - مرسل بـ (destinataire) - مساعده (adjurant)

- معارض (Opposant) - تفكر إسلامي قراءة خشبية ص ٢٠٩.

٤) إن هذا الظهور المتكرر للنبوذة يعجل من جريان دراما الخلاص الأخير، إذ أن القصص تعبر دائماً عن توتر قائم بين تاريخ نموذجي ومثالي موجّه نحو مستقبل أخروي، ويبن تاريخ دنيوي فارغ من أي منظور بعيد المدى.

٥) وأخيراً فإن التذكير بأفعال الأنبياء (نضالهم على حد تعبير أركون) عليهم السلام وانتصاراتهم ومقاومة الشعوب العاصية وفشلها ليس إلا نوعاً من إعادة تنشيط الحالات النموذجية القصوى لزمن تأسيس مطلق.

ولكن ليتحقق لنا إدراك هذه القيمة النموذجية فإنه لا بد من اختراق كل المفاهيم التي تتجاوز تفريقنا المعروف بين الواقعي والخيالي، الصحيح والخطأ، التاريخي والأسطوري. وفي الختام يؤكد أركون على أن وظيفة القصة القرآنية لا تنحصر في اقتراح نماذج أخلاقية تحتذى وإنما تسعى إلى تعميق وتقوية الرؤيا الأخروية عند التلقين<sup>(١)</sup>.

إن الكلام السابق الذي جاء في سياق توضيح وعرض نظرة أركون إلى الأسطورة في

القرآن وفي الفكر الإسلامي عليه مجموعة من الملاحظات يمكن إيجازها فيما يلي :-

أولاً : ما حاوله أركون من التفريق بين مستويين من مستويات الأسطورة أو التفريق بين الخرافة/الأسطورة وأن الأولى إذا كانت تحمل قيمة سلبية فإن الثانية (الأسطورة) تحصل حكماً إيجابياً. هذا أمر لا يسلم لأركون ، ليس فقط لأن مفهوم الأسطورة في اللغة العربية - وبخاصة كما ورد في القرآن - متقل بظلال المعاني والدلالات السلبية إذ إنها تمثل الأباطيل التي ينسجها المخيال الاجتماعي، وتوحي بمعنى الكذب إحياء ملحوظاً... وإنما أيضاً لأن المصطلح في اللغة

<sup>(١)</sup> المرجع السابق ص ٢٠٤.



الفرنسية التي يستعملها محمد أركون في كتاباته مثقل بهذه الدلالات والمعاني فقد جاء في قاموس لاروس<sup>(١)</sup> الكبير في معاني الأسطورة سبعة معاني منها :

١- 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.

٢- تصور تبسّطي ومشوه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما معترف بها من قبل أعضاء الجماعة.

فالأسطورة سواء المصطلح العربي والمصطلح اللاتيني "Myth" تحمل في ذاتها أبعاداً ودلالات صارت سمة مميزة لها مثل البطلان والكذب ومناقضة الحقيقة والواقع سواء أكان ذلك معلناً أم غير معلن، وسواء أستطعنا التمييز أم اختلطت الحقيقة بالخيال. وليس لأركون ولا لمترجمه أن يدافع عن المعنى الأنثروبولوجي للكلمة قائلاً إن هذا المصطلح في استعمالهم لا يحمل هذه الدلالات، وإنما هو تعبير عن الرمزية والمجاز.. لأن أركون صرح بشكل لا يقبل الممارسة في حديثه عن القصة القرآنية بأن ثمة تلاعبات معنوية حدثت على القصة التي يرويها النص القرآني . بل إنه يرى أن القصة ما هي إلا تعبير رمزي يهدف إلى تحقيق وظيفتين أساسيتين، اقتراح النماذج الأخلاقية، وتعميق الرؤيا الأخروية. ولعل هذا ما يلح من إجابته أيضاً على السؤال الموجه إليه من قبل بولكستين حول قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام وحضوره إلى مكة<sup>(٢)</sup> . ويزيد الأمر تأكيداً ما ذكره هاشم صالح في محاولة تعريفه للأسطورة عند أركون بأنها "مجاز رائع، وخيال مجنح، وقصة حسنة" يؤكد أن للخيال دوراً كبيراً في صياغة الحادثة أو الواقعة. والتدقيق في الوصف خيال مجنح ثم إنها لها نواة في الواقع لكنها لم تكن واقعية أو

<sup>(١)</sup> نقلاً من تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٢١٠ كك وبظنير ذلك حلها في الأصل اليوناني لكيسة.

<sup>(٢)</sup> انظر محمد أركون . الإسلام، أوروبا، الغرب. ترجمة هاشم صالح. ط أول ١٩٩٥. دار السناني . لندن ص ٧٢-٨٠.

تاريخية بالمعنى الحرفي يبين أنه يقصد أنه طراً عليها إضافات من الخيال نفت عنها أن تكون واقعية تماماً. أو مطابقة للحقيقة.

إضافة إلى هذا كله فإن أحد أهم أهداف أركون في دراساته هو التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف المخيال (العامل المخيالي) - كما سبق بيانه - بما يعني أن تدخل لهذا العامل قد ظهر (حدث) في صياغة الحدث التاريخي، وإذا كان القرآن مقصوداً - وهو كذلك - بهذه الدراسة فإن المعنى أن الأخبار القرآنية قد طالتها نوع من الأسطورة أو قامت هي نفسها بأسطورة للأحداث التاريخية المذكورة، وهو ما ينبئ عن دلالات غاية في الخطورة. وهذا الرأي الذي يذهب إليه أركون ليس بالجديد على الساحة ساحة الدراسات القرآنية فقد سبقه إليه مع نوع من الاختلاف والتباين - طه حسين في كلامه عن الشعر الجاهلي. ثم محمد أحمد خلف الله في كتابه المشهور الفن القصصي في القرآن الذي ذهب إلى وجود الأساطير في القصص القرآني باسم فنية الأسلوب القرآني<sup>(١)</sup>.

ثانياً: إن محاولة رد الاعتبار إلى الحكايات الوهمية والأساطير التي تدعو إليها الدراسات الأنثروبولوجية والإنسانية الحديثة، أمر يمكن قبوله لكن ليس على إطلاقه، بمعنى أن التقرير بأن هذه الأساطير قد أثرت في الفكر الإسلامي عامة، وكانت عامل تغذية للمخيال / المتخيل الاجتماعي بشكل عام بما في ذلك النص القرآني نفسه. فهذا أمر لا يمكن قبوله؛ لأن النص القرآني نص متماسك لغوياً وتاريخياً وأسلوبياً ومضموناً، وجاء بيني ويؤسس ثقافة جديدة تركز دعائهما عليه، هذه الثقافة هي التي ستهيمن - بتعبير القرآن - على الثقافات الأخرى، وستكون رائدة لها. ومن هنا فإن الذي يرفضه المنطق ويراه غير ممكن أن تتحقق هذه الغاية القرآنية إذا

<sup>١١</sup> نظير رسالته السيد الإسلام المعاصر ط ١٩٨٦: در علوم العربية بيروت ص ٢١٨ ... وسيأتي قوله بالتفصيل إن شاء الله

كان الوعي المشكل حديثاً مبنياً على أساس واحد مرده البطلان والزيغ. كما أن النص القرآني قد أخذ على المنكرين ما حاولوه من وصم القرآن بأنه أساطير الأولين، وذكر ذلك في معرض الإنكار عليهم والاستخفاف بحجتهم التي حاولوا بها تسويغ إنكارهم وأن لا حجة لهم إلا هذه قال الله عز وجل : ﴿ ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنةً أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ فهم بسبب عنادهم وكبرهم ليس لهم داع إلى الإنكار إلا أن يقولوا أساطير الأولين، وليس قولهم ذلك مقصوراً على القصص القرآني، بل هو قول ينسحب على كل الدليل القرآني.. وقد جاء الرد القرآني رداً غير مباشر ليبين عدم استحقاق هذه الحجة أن تسمع وأنهم ما قالوه إلا من باب الكبر والعناد وإخفاء للعجز الذي وقعوا فيه ﴿ وجدوا بها واستيقنتها أنفسهم ﴾ حتى لقد بلغ الأمر بهم إلى حد الزعم بأن البحث والحديث عنه هو شكل من أشكال الأساطير قال تعالى : ﴿ بل قالوا مثل ما قال الأولون قالوا إذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل، إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ [ المؤمنون ٨٣ ] . وقال تعالى : ﴿ وقال الذين كفروا أئذا كنا تراباً وآباؤنا أئنا لمخرجون، لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ . وإذا جاز لنا أن نحاول البحث عن دقة التصوير القرآني لخلاجات النفوس والأحاسيس التي تغمر مشاعر أولئك الممارين، ومحاولتهم الحثيثة للتغطية على العجز الذي يشعرون به تجاه القرآن وكذلك محاولاتهم إخفاء الأثر والبصمات التي يتركها هذا النص بما يحمله من دلالات - في نفوسهم كالخوف مما ينتظرهم في الحياة الآخرة.. أو الانبهار بما جاء به القرآن أو الرهبة عند ذكر الموت . فإننا سنعرف أن هذا الوصف الذي أطلقوه على القرآن ليس

تابعاً من تفكير أو مقصوداً به عين الوصف، وإنما هو نوع من ضرب القول الذي لا يمكن أن يحمل أي وجه من أوجه الصواب بل يراد به المماحكة والإعراض عن هذا النص ومحاولة إبعاد الناس عنه وتغييرهم منه ولذا جاء في الآية ٢٦ من سورة الأنعام ﴿وهم ينهون عنه وينثنون عنه..﴾ ولو كان لديهم أدنى شبهة بأنه حقاً أساطير الأولين لاقتربوا منه ولدعوا الناس إلى سماعه ليكشفوا عن وجه الزيف فيه. وقد ساق القرآن تأكيدات عديدة على ما جاءتهم به الآيات وأنه الحق الذي لا مرأى فيه كما هو واضح في سياق كل آية .

ثالثاً: أما قول أركون في معرض ذكر إنجاز محمد أحمد خلف الله بأنه تنازل عن أمور مهمة تخص موضوع الإعجاز، ألزمه به موقفه الإيماني من جهة ونقص معلوماته فيما يخص البحوث والدراسات الإنسانية الجارية هذه الأيام من جهة أخرى، هذا القول يفرض عدة تساؤلات :

- ما هي الأمور التي تنازل عنها محمد خلف الله بخصوص الإعجاز القرآني؟ أين اكتشف أركون هذا التنازل؟ هل هو في قول محمد خلف الله بأن القصة القرآنية بأسلوبها الفني الأدبي هذا تكشف عن بعض

أسرار الإعجاز القرآني وهل يريد أركون من محمد خلف الله أن ينفي الإعجاز في القرآن حتى لا يحصل منه أي تنازل ويكون بحثه متكاملًا؟ وهل حقيقة أن الموقف الإيماني لمحمد خلف الله كان مانعاً له من قول معين أو ملزماً له باتجاه معين؟

إن هذا الموقف الإيماني - وأنا لا أشكك فيه هنا - لم يمنع محمد خلف الله من القول بوجود الأسطورة في القرآن الكريم وهو من أخطر الأقوال وأعظمها ولو كان هو الذي ألزمه بالتنازل عن بعض الأشياء المتعلقة بالإعجاز - كما يزعم أركون- لألزمه كذلك بالتوقف عن القول بوجود الأسطورة في القرآن. أما عن البحوث والدراسات الإنسانية الجارية هذه الأيام، فإن

العلم بها لا يغير شيئاً ولا يضيف جديداً في هذا الباب إلا إذا كان سيكشف لنا موقفاً جديداً من الإعجاز عند أركون الذي وصلته هذه الدراسات .

رابعاً : ما ذكره من أن دراسة القصة القرآنية يتطلب مهمة مزدوجة تبدأ بالنقد التاريخي الذي يحدد أنواع الخلط والحذف والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية..

فهو قول ينبئ عن مسألتين اثنتين :أولاهما أن القصة القرآنية لها أصل فيما سواها وهذا يعني أن القرآن قد كان له مصدر سابق عليه. وهي قضية أثرت سابقاً في كتابات المستشرقين وقد بحثها الدكتور فضل عباس في رده على الموسوعة البريطانية حيث ذكر الاحتمالات الواردة على هذا الفرض ورد عليها رداً علمياً من وجوه متعددة<sup>(١)</sup> . ثانياً : أن ما جاء في القرآن من قصص أصابه نوع من الخلط والمغالطة أي زعم بوقوع التحريف في القرآن .وقد سبق القول أن أركون يسعى إلى عادة دراسة تاريخ جمع القرآن الكريم لأنه في رأيه قد أصاب القرآن نتيجة لهذا الجمع شيء من السقط والتغيير والتحريف وهو أمر قد سبقه إليه آخرون كالمستشرق الألماني نودلكر وغيره . وكما قال الأستاذ فضل عباس " كنا نود من هذا وذاك وغيرهما أن يأتوا بدليل واحد على هذا النقص، أو تلك الزيادة إن وجدت .. نحن نرضى بأن نجابه بالهجج المنطقية إن وجدت ولكننا على يقين من أن الذين ذهبوا إلى هذه المزاعم لا يستطيعون أن يدخلوها أروقة العلم ولا أي سجل من السجلات المنهجية " .<sup>(٢)</sup>

سادساً : ما ذكره أركون بشأن الظهور المنكر للنبوة وبأنه يعجل دراما الخلاص الأخير، وأن القصص القرآني يعبر دائماً عن توتر قائم بين تاريخ نموذجي ومثالي موجه نحو مستقبل. وبين تاريخ دنيوي فارغ من أي منظور بعيد المدى.

<sup>(١)</sup> انظر د. فضل عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص ١٩٢-٢١٦.

<sup>(٢)</sup> المرجع السابق، ص ٢١٨.

إن هذا الحديث عن دراما الخلاص الأخير، هو حديث متأثر بما يذكر في الديانة المسيحية حول الخلاص والمخلص والمسيح عليه السلام، وهي أمور لا وجود لها في الإسلام في نصوصه التأسيسية وإن ظهر شيء في التاريخ الإسلامي متأثراً بما انتقل إلى الفكر الإسلامي من فلسفات وأيديولوجيات وهو أمر مرفوض من قبل التصور الإسلامي الصحيح لما ينبنى عليه من قتل لمطامح الأمة. وركونها إلى التواكل بانتظار المخلص، ولما ينطوي عليه من معاني يرفضها الإسلام. وإن تكرر ظاهرة النبوة لا يشكل ولا يمثل هذه الظاهرة كما يزعم أركون ولا يجعل في هذه الدراما. فالنبي على الرغم من كونه نبياً، ما هو إلا مرسل من قبل الله سبحانه إلى مجتمع ما يعيد فيهم المفاهيم التي فقدوها عبر السنين. ويطلب إليهم أن يعودوا إلى المنهج الحق ليخلصوا أنفسهم بفعلهم لا بوجود نبيهم بينهم، وحتى محمد صلى الله عليه وسلم لم يخرج عن هذه القاعدة وهذا أمر يرجع إلى فيهم وظيفية النبوة في المجتمع.

وأما عن التوتّر الذي ذكره أركون فهو مظهر واضح في كثير من القصص القرآني باعتباره يمثل الصراع بين حلقتي الخير والشر عبر التاريخ، غير أنه ليس منهجاً مطرداً في القصص القرآني بل إن من القصص ما يمثل ذلك النزوع إلى المعرفة والبحث عن الحقيقة.

سابعاً : فيما ذهب إليه أركون من بيان وظيفية القصة القرآنية وتحديدها في مهمتين اثنتين حصر لتلك الوظيفة وتضييق لمداهما. غير أننا يمكن أن نقبل بمثل هذا الحصر من باب الإجمال لا التفصيل، فهما توجزان أهم الأهداف التي جاء القصص القرآني يحققها. وبالنظر في المساحة التي يغطيها القصص في النص القرآني - ما يزيد على الربع بقليل - نجد أنه ليس غريباً كما يقول الأستاذ فضل عباس : لأن القصص القرآني كانت له أهدافه الكثيرة وغاياته المتعددة<sup>(١)</sup> والتي

<sup>(١)</sup> د. فضل عباس، القصص القرآني، إنجاز وبحث، ص ١٠٧، دار لعمارة عمان ص ١٠٠. فضل الأستاذ في ذكر أهداف القصص عادة من باب معالجة أهداف، مصائبها ما ذكره الأستاذ أركون.

يمكن إجمالها حسب رأي الأستاذ الفاضل في " تربية الإنسان تربية تضمن له خير المسالك ليتبوأ أفضل المدن والممالك وتحول بينه وبين المنزقات والمهالك" <sup>(٢)</sup> ويمكن القول أن واحداً من أهم أهداف القصص القرآني كان التسلية عن فؤاد رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان يواجه ما يواجهه من عناد و صلف، وهذه التسلية كانت تحصل بتذكيره بسابقه من الرسل، وبمصائر المكذبين. وأمر آخر غاية في الأهمية وقد ذكره بعض العلماء على أنه أسلوب قرآني مميز وهو التنوع في الأساليب حتى لا تصيب النفس سامة ولا يسيطر عليها ملل.

ولكي يثبت أركان ما ذهب إليه فإنه يتخذ من سورة يوسف أنموذجاً يطبق عليه مناهج

التحليل السيميائي وقد أثبت هذا التحليل في ملحق في نهاية الرسالة. <sup>(٣)</sup>

<sup>(١)</sup> وقد ذكر د. فضل عثمان في لفظة لامية كلاماً قريباً من هذا غير أنه ساقه في سياق حديث عن مزية لفظة القرآن بقوله " هذا

كلمة عند ما في الفصحة القرآنية من رونق الأسلوب وسيدع عنه رجحان المصورة " المرحع السابق ص ١١

<sup>(٢)</sup> نصر المصحف رقم (٥)

## أركان والتفسير

بعد تأكيده على التفريق بين النص القرآني التأسيسي الموحى وبين ما قام عليه من نصوص تأويلية شارحة متمثلة في كتب التفسير المتعددة والمترجمة منذ عقود بل قرون طويلة من الزمن<sup>(١)</sup> فإنه يسعى إلى بيان موقفه من هذه النصوص التفسيرية مؤكداً على التالي:

عدم التوصل حتى الآن إلى تاريخ استقصائي شامل للتفسير القرآني هذا التاريخ الذي يحقق الهدفين التاليين :

- أ- تحديد منشأ الأدبيات التفسيرية وتطوراتها مع التوقف عند البدايات بشكل خاص.
- ب- دراسة شروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه من خلال التفسير نفسها إذ أنه من المهم التأكيد على أن المسلمات اللاهوتية واللغوية والتاريخية لهذا العقل أدت إلى الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى الخاصة بالنص القرآني. هذه الدراسة أمر لا بد منه من أجل إعادة تحديد الشروط النظرية المتحكمة بكل قراءة (تفسير) للقرآن<sup>(٢)</sup>. إن التفسير بناء على هذه النقطة "أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي أنتجها وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة الثيولوجية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن"<sup>(٣)</sup>. وتشكل ركناً من الطبقات التي تغمر القرآن وتحجب النص عن القارئ الحديث إلى درجة أنه لم يعد ممكناً تمييزه، وإنما يتم التعامل مع تلك الصورة الإسقاطية المشككة عنه من قبل هذه التفسيرات<sup>(٤)</sup>. التي ما زالت على موقف ثابت وعاجز في الوقت نفسه عن كشف تاريخية القرآن الكريم على الرغم من الإسهامات المتمثلة في

<sup>(١)</sup> الفكر الإسلامي - منه وحيث ص ٢٣٢.

<sup>(٢)</sup> مرجع السابق، ص ٩٣.

<sup>(٣)</sup> نفسه، ص ٢٣٣.

<sup>(٤)</sup> "بين هو الفكر الإسلامي، ص ٩٠، وخشبة (ع) ص ١٠٥.



بيان أسباب النزول. هذا العجز متمثل في رفضها لفكرة وجود الأسطورة في القرآن، ونفيها عنه<sup>(١)</sup>. وبما أن هذه التفسيرات تمثل أيديولوجيا المفسر أكثر مما تمثل الدلالة الحقيقية للنص فإنها تنبئ عن تلاعبات قام بها المفسرون الأول لكسب الشرعية وصبغ هذه الأيديولوجيات بها مما ينعكس أثره على هذه القراءات والتفسيرات بشكل واضح وخير مثال على ذلك - في رأيه - تفسير الأمام الطبري الذي يرى أركون انه يتلاعب بالروايات والوقائع حتى يتوصل إلى ما يريد هو<sup>(٢)</sup> كما انه يسبق كل تفسير لآية من الآيات بعبارة: يقول الله وكأنه يستطيع ان يطابق بين ما يستنتجه وبين ما يريده النص حقيقة. هذا التفسير الذي لم يحظ، أيضا بدراسة علمية في مستواه، ومستوى المكانة التي يحتلها في تاريخ تفسير القرآن<sup>(٣)</sup>. ومما يؤكد أركون أيضا جهل التفسير الكلاسيكي بالدراسات الألسنية الحديثة التحليلية للنص وهو ما أدى إلى الخلط المذكور سابقاً. ولكنه يؤكد من الجهة الأخرى أن القراءات المعاصرة التي تقوم بها الحركات النضالية - على حد تعبيره - ما هي أكثر خلطاً مما كانت عليه في الفترة الكلاسيكية. والسبب فيه يعود إلى انتشار الثقافة العالمية والتوسع الكبير في انتشار الكتاب مما جعله أي النص في متناول الجميع الذين تحولوا إلى مفسرين على الرغم من فقدانهم القيود والإكراهات التي كان يفرضها المفسرون الكلاسيكيون على أنفسهم وهو ما أدى إلى الاضطراب المعنوي والفوضى السيمائية المنتشرة بخصوص القرآن<sup>(٤)</sup>. وهم بذلك يتعدون عما هو إلهي وعن شروط استقبال الكلام الذي يكشفه أو يوحيه.

<sup>(١)</sup> المرجع السابق ص ٩٠.

<sup>(٢)</sup> محمد أركون، من لاجنياد، نقد بعض الأفكار الإسلامية ط ١٩٩١، دار الساقي لندن ص ٤٣ واضر مقالة إسلام والحداثة والتاريخ.

<sup>(٣)</sup> الفكر الإسلامي، نقد وحياد ص ٩٣.

<sup>(٤)</sup> نفس ص ٩٤.

أما عن الوظيفة التي ينبغي للتفسير أن يمثّلها ولا ينساها فهي :

" كشف العجب عن الدلالات والمعاني دون القضاء على المجهول أو الغيب أو الصفة الفائقة والرائعة لما هو مكشوف"<sup>(١)</sup> ولتجنب هذا الخلط في مستويات الدلالة الذي وقع فيه الكلاسيكيون والمعاصرون على حد سواء، يسعى إلى تحقيق قراءة حدائبة يتبع فيها منهج النقد الأنثروبولوجي والأسني المعاصر، كما يوظف فيها النظرية الحفرية (الأركيولوجيا) التي تعمل على اختراق هذا الركام من الطبقات المترابطة على مر القرون السابقة<sup>(٢)</sup>. وهذا لاشك يقتضي توظيف وتضافر جميع الجهود، جهود المؤرخين الذين سيعملون على تجلية التاريخ التفسيري، ثم جهود الفلاسفة باستنتاج النتائج بناء على ما وصل إليه المؤرخون، والعمل على كشف هذه الخطابات التفسيرية وتعرية آليات التعامل مع النص. وموضعه هذه التفاسير كل في ظروفه الزمانية الاجتماعية والفكرية الخاصة به. كما أنه سيؤول في النياية إلى تجاوز هذه التفاسير للتوصل إلى قراءة جديدة للنص القرآني تعتمد على المناهج الحديثة<sup>(٣)</sup>. هذا هو بشكل عام موقف محمد أركون من أدبيات التفسير، وهو موقف له إيجابياته كما أنه يمكن أن يناقش في بعض الملاحظات.

ومن أهم إيجابيات هذا الموقف تفريقه بين النص القرآني وما نشأ حوله من مشروع ونصوص تفسيرية وهذا ما يجنبه كثيراً من الخلط الذي وقع فيه آخرون، فالتفاسير والتأويلات وأقوال العلماء مهما بلغت من الدقة واقتربت من المراد لا يمكن لها أن تشكل وجهاً آخر للنص القرآني ولا يمكن التعامل معها على أساس أنها النص القرآني نفسه. غير أن حديثه عن هذه

<sup>١</sup> نفسه ص ٦٤

<sup>٢</sup> فكر إسلامي نقد وحبذا ص ٢٣

<sup>٣</sup> نفسه ص ٢٣٣

التفاسير بأنها أعمال فكرية مرتبطة باللحظة التي أنتجت فيها أكثر من ارتباطها باللحظة القرآنية هو حديث قابل للنقاش، وأن صح ذلك في بعض التفاسير إلا أنه لا يصح في كل التفاسير، ولا يشكل صفة أو سمة من سمات التفاسير إلا في القليل النادر. وهذا القليل النادر نجد أن أغلبه قد رفضه الفكر الإسلامي (العالم) لما يخالف مناهج التفسير وقواعده. وهو ما أطلق عليه أركون (الإكراهات والقيود). كذلك من إيجابيات هذا الموقف ما ذكره من ضرورة البحث في تاريخ استقصائي للأدبيات التفسيرية وموضحة هذه التفاسير أو دراسة شروط ممارسة العقل الإسلامي لنفسه من خلالها. فهذا منهج علمي، مطلوب ليس في دراسة الأدبيات التفسيرية فقط وإنما هو مطلوب في دراسة جميع العلوم الإسلامية وبمختلف مستوياتها. وهو منهج مميز يؤدي إلى تصحيح الرؤى ويعطي قدرة على فهم تلك القراءات فهماً سليماً والتعامل معها وفق هذا الفهم.

ولكن الذي يجدر التنبيه إليه هو أننا لا نفقد، تماماً تلك الدراسة التاريخية، ففيما ذكرته أدبيات علوم القرآن، وروايات التاريخ الإسلامي المدونة في المصادر الموسوعية من كتب الحديث، إشارات مفيدة وإن لم تشكل بعد دراسة استقصائية شاملة. وهذه الإشارات والروايات يمكن القول أنها الوحيدة المتوفرة لدينا، ومع هذا الانقطاع المعرفي المتمثل بالفجوة التاريخية الكبيرة بين عصر البدايات وبين الزمن الحاضر يكاد يكون البحث عن تاريخ أكثر شمولاً أمراً شبه مستحيل<sup>(١)</sup>. ويبقى الذي نسبه الكتب إلى السيوطي وهو أمر مهم فعلاً ولا بد من الإحاطة به لتتحقق نتائج أفضل في دراسات التفسير. أما حديثه عن هذا الركاب من التفاسير التراثية، وأنها تحجب النص عن القارئ الذي لم يعد يميز بينها وبين النص، فيمكن مناقشته من وجهين :

<sup>(١)</sup> وذلك لأن منهجية الرواية قد توقفت ولم يعد بالإمكان متابعاتها منذ زمن طويل وما وصل إلينا من كتب التاريخ والرواية مع أنه يعيد صورة ما فعله الأمور إلا أنها ليست فدوة عن حور تلك الصورة لتوفيقها عند ذلك الحد، ولكن لو أمكن الحصول على تلك مصادر المنشودة نسب العزير الثوري أو تحيي أو غيره، مرة ما أضافت شيئاً جديداً إلى هذه الدراسة ولعل أركان بقصد هذا الخرب

أولاً : ان الأمر إذا اختلط على قارئ ما للنص القرآني والنصوص التفسيرية الخاصة به، فإن هذا الاختلاط لا يكون ناجماً عن أمر في طبيعة هذه التفاسير أي ليس الأمر عائد إلى ماهية هذه التفاسير وطبيعتها وبنيتها، وإنما قد يكون الأمر عائداً إلى القارئ نفسه، كان يخلط بين ما هو بشري وما هو الهي مقدس أو قد يكون عائداً إلى آليات تعامله مع النصوص.

ثانياً : هذه التفاسير التراثية - أغلبها - لا تمارس حجباً للنص القرآني، ذلك أنها تأتي إضاءات لبعض ما أشكل فهمه على الناس وهذه الإضاءات لا تعني بالضرورة أن النص قد توقف عن إنتاج الدلالة، وليس هذا القول من فراغ وإنما هو تصريح من المفسرين أنفسهم أو تلويح يلحظ في عباراتهم. بل أكثر من ذلك فإن أكثر المفسرين - إن لم يكن كلهم - يقولون بأن ما وصلوا إليه ما هو إلا ضرب من الاجتهاد في فهم كتاب الله تعالى، هذا الاجتهاد ترد عليه احتمالات الصواب والخطأ كما قيل " قولنا صواب يحتمل الخطأ وقول غيرنا خطأ يحتمل الصواب ". وما تعدد التفاسير - وتنوعها حتى بلغت من الكثرة حداً يصعب حصرها معه ومن التباين ما يمنع التقاءها - ما هذا إلا شهادة من أولئك المفسرين على أن قراءة لا تستطيع حجب النص، أو تمثل وجهاً آخر لهذا النص وإنما هي اجتهادات لها وعليها. أما الصورة الإسقاطية المتشكلة عن النص في بعض التفاسير - وهي قليلة ونادرة فإنها أيضاً لا تمثل منجماً مجمعاً عليه، بل إن المناقشات التي سجلتها دواوين التاريخ، وأثبتتها كتب التفسير نفسها، وما فيها من رفض هذا الإسقاط أو ذاك لتدل بوضوح على أنها شذوذ عن المنهج وخرق للقراءة الصحيحة<sup>(١)</sup>.

<sup>(١)</sup> ومن هنا ما جاء في كتب التفسير من كشف محاولات في عتق النص لتثبيت مذهب ما يعينه كما فعل ابن سيرين متلاً في الرد على عتقات البربخري وكتب التفسير نفع من هذه العتقات. وقد يقول أحدهم إن فعل ابن سيرين نفسه هو سر من الإسقاط. فإن جواب أن أي قراءة لابد لتبوء من أن تنفع حجة أو دليل لقبولها وإذا وجدت حجة انقضت الإسقاط.

وأما عجز هذه القراءات الكلاسيكية العائد إلى رفضها فكرة الأسطورة في القرآن فهو أمر نوقش في الحديث عن موقف أركون من الأسطورة، غير أن ما ينبغي إضافته هنا هو التأكيد على أن القول بتاريخية النص القرآني هو خلط بين ما هو الهي بما هو بشري تاريخي. وهو ما تأكد رفضه . فالمسألة ليست مسألة عجز أو قدرة، إنما هي رفض متفق عليه من وجهات النظر المتعددة الفلسفية والدينية وغيرها. أما عن التلاعبات المزعومة في التفاسير فإنه أمر لا يقره عليه أحد فصحيح أن في بعض التفاسير (الأدبيات التفسيرية) من الروايات ما هو مرفوض في المنهجية العلمية، بل إن بعض التفاسير تعج بمثل هذه الروايات، ولكن لا أحد يزعم - غير أركون - أن قد أتوا بهذه الروايات تلاعباً منهم أو بهدف التلاعب لتحقيق المذهبيات ونشرها في تفسير القرآن، ذلك لأن المفسرين كانوا يذكرون هذه الروايات مع إحالتها إلى القارئ من بعدهم ليتحقق منها وقديماً قالوا: " من أسند فقد أحال" وقد كان الهم الأكبر لدى أكثر المفسرين هو جمع الأقوال والآراء في تفسير النص وإيصالها إلى قارئه. ومع أن بعض المفسرين لم يتبع منهجية نقدية في دراسة الروايات والتعامل معها في أكثر الأحيان إلا أن كثيراً منهم كان يسعى إلى شيء من هذه الدراسة، ليتوصل إلى نتيجة فيها. وهي وإن لم تكن كلها تكلل بالنجاح ، إلا لنقص المعلومات المتوفرة لديه وإما لعدم تكامل منهج نقدي عنده. إلا أن كثيراً منها يلحظ فيها الدقة والعلمية والمنهجية والنتائج الباهرة حقاً. وإن مما يؤكد أن المفسرين ينأى بهم عن مثل هذا الاتهام بالإسقاط الأيديولوجي على النص إيرادهم للروايات المتنافرة المتناقضة أحياناً، وإيرادهم للروايات التي تخالف رأيهم حتى ظن بعضهم أن في ذلك قدحاً في التفسير، ووهم بعضهم أن صاحب التفسير يحمل رأي مخالفه<sup>(١)</sup> ولا يعني قول

<sup>١١</sup> نظر في ذلك تفسير الأمام الطبري الذي يعد من أفضل الروايات رغم إسنادها وفرضها بين ورد لتعارض فيها. وكذلك من كثير.

الطبري وغيره ( يقول الله تعالى ... ) وما شابه - وهو أسلوب درج عليه المفسرون للنصوص في قولهم يقول الشاعر أو يقول الكاتب وإنما يراد به تقريب الأمر وليس الجزم بأن هذا مراد القائل - أنه يظن في تفسيره مطابقة مراد الله سبحانه مطابقة تامة لا يدخلها ولا يعتورها خطأ وإنما هو غلبة الظن لديه، وتعبير يسوقه لبيان رأيه في هذا ولم يقل أحد من المفسرين لا الطبري ولا غيره بمثل هذا التطابق بل إن أكثر المفسرين كان يختم قوله بعبارة (والله أعلم) دلالة على أنه يترجح لديه مثل هذا الرأي ولا يمكن الجزم به. حتى وإن جزم بعض المفسرين بأن المراد هذا المعنى أو ذلك فإن هذا لا يعني أنه يرى أن لا ثاني لرأيه ولا مثيل له بل إنهم - وبكل تواضع - كانوا يقبلون معارضيتهم وأحياناً يعلنون لهم خطأهم - من وجهة نظرهم - ويسوغون لهم ذلك فضلاً على أن الطبري لم يشتهر عنه مثل هذا القول بل الذي كان يشتهر عنه أن يقول (القول في تفسير قوله تعالى) أو (القول في تأويل الآية) أو ما شابه ذلك. أما ما ذكره أركون من الاضطراب المعنوي في القراءات الحديثة فهو أمر نؤيده في جزء منه ونؤكد أن بعضاً من القراءات - جاءت تعسفية غير صحيحة ولا هي قريبة من الصواب لفقدان قارئها الشروط والمواصفات التي تهيئهم لقراءة القرآن وتفسيره. غير أن من صواب المنهج أن لا يطلق هذا الكلام أو يعمم على كل القراءات المعاصرة، فإن كثيراً منها كان منضبطاً. كما أنه ليس من الضروري تجاوز هذه القراءات للوصول إلى قراءة حديثة جديدة للنص القرآني بل على العكس لا بد من استصحاب هذه القراءات والتفسيرات أو ما صح منها فإنها ستعين بلا شك على فهم أقوم للنص كما مر في ضوابط التعامل.

-الذي تميزت به الدراسات النقدية للأحاديث والبراهين وس لأهمية إمكان أن تجمع مثل هذه الآراء ثم يتدرج دراسة نقدية شاملة بالأثر ذلك سيعمل على إعطاء الصورة التاريخية لأحوال فكرية السائدة زمن هذا التفسير.

## أركان ومعاني القرآن

ومن هذا المنطلق، من منطلق ان كل التأويلات القرآنية (التفاسير) ما هي إلا تعبير عن الأيديولوجية التي يحملها المفسر، ومن منطلق ان الوحي المتعالي والإلهي هو ذلك المثبت في اللوح المحفوظ وان ما في الخطاب القرآني ما هو إلا جزء من ذلك الوحي تحول إلى خطاب تاريخي ومن منطلق ان القرآن ما هو إلا مجازات عالية لا يمكن ان تتحول إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محدودة.. من هذه المنطلقات يرى أركون أن اعتقاد المسلمين -على الرغم من أنهم بالملايين- بإمكانية تحويل هذه التعبيرات إلى قانون وشريعة "ما هو إلا وهم كبير" <sup>(١)</sup>؛ ذلك لأن القرآن "خطاب مجازي يغذي التأمل والخيال والفكر ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز، والمجتمعات لا تستطيع أن تعيش طوال حياتها على لغة المجاز" <sup>(٢)</sup>. ولكن البشر لما كانوا بحاجة إلى مثل هذا القانون الذي ينظم لهم شؤون حياتهم اقتضى الأمر إنجاز شريعة وقانون ما، فقام الفقهاء بإنجاز هذا القانون ولما أرادوا كسب الشرعية فيه نسبوه إلى القرآن <sup>(٣)</sup>. ولذا لا بد من التفريق بين أنواع الخطاب المختلفة فهناك الخطاب الشعري والخطاب الديني، والخطاب الفقهي، والخطاب الفلسفي .. ولا يمكن التوصل إلى الخطابات الأخرى غير الخطابين الأولين إلا بنوع من التعسف والاعتباط؛ ذلك انه بسبب غياب علم سيميائيات (دلالات) مرض يكشف اللغة الدينية كما كانت سائدة وشغالة في مكة والمدينة بين عامي ٦١٠-٦٣٢م فإننا لن نستطيع أن نكتشف إلا بشكل ناقص علاقة الإدراك الوعي التي أسسها الخطاب القرآني <sup>(٤)</sup>. إن المعطيات الخارقة

<sup>(١)</sup> تاريخية الفكر الإسلامي ص ٢٩٩

<sup>(٢)</sup> المرجع نفسه ص ٢٩٩

<sup>(٣)</sup> نفسه ص ٢٩٩ ويرى أركون أن فعل هؤلاء الفقهاء مشابه تماماً لفعل رجال الدين في أوروبا إبان الثورة الفرنسية.

<sup>(٤)</sup> الفكر الإسلامي قرعة عصية ص ١٩١

للطبيعة والحكايات الأسطورية القرآنية سوف تتلقى بصفاتها تعابير أدبية، أي تعابير محورة عن مضامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي والسوسولوجي والسيكولوجي - واللغوي أن يعريها ويكشفها<sup>(١)</sup>.

ولعل هذا الطرح الذي سبق هنا هو الغاية التي يسعى أركون إلى تحقيقها عبر كتبه، فهو يدعو بصراحة تامة إلى العلمانية . التي تعمل على تحرير العقل المفكر من كل القيود والإكراهات الدينية، وتسعى إلى التعامل مع النصوص من موقف جديد (حدائي) يركز على تلك الأسس العلمانية التي أقرها الفكر الغربي الحديث، لا المتمثل بالمواقف الحكومية الأوروبية أو بالمفكرين الأوروبيين المنغلقيين، وإنما المتمثل في مواقف النخبة من مفكري أوروبا الساعين إلى نقد العقل الغربي، والعقل الديني على حد سواء، والساعين إلى تثبيت الحداثة بما بعد الحداثة.. وبما أنه يسعى إلى تجديد العقل الإسلامي - من هذه الوجهة من التجديد - فإنه يؤكد على وجوب التزام المنهج الحدائي، في نقد هذا العقل، بدءاً من لحظاته التاريخية الأولى - كما مر - للتوصل إلى النتيجة التي ذكرها وهي أن اتصاف الشريعة بالربانية ما هو إلا وهم كبير ينبغي على العقل المسلم التخلص منه خطوة أولى في طريق الحداثة. وأول مستند له في ذلك قيام الشريعة على خطاب مجازي يغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز، وأن المجتمعات لا تستطيع العيش على لغة المجاز.

وعجيب هذا الذي يذهب إليه الكاتب فمن ذا الذي يقول إن القرآن يقوم كله على المجاز ؟ وهل المجاز إلا أسلوب من أساليب إيصال الفكرة ؟ ومتى كان هذا الأسلوب مانعاً من القدرة على تحقيق المبدأ الذي صيغ فيه ؟!

<sup>(١)</sup> الفكر الإسلامي قرارة عمية ص ١٩١٩



لم يقل أحد من الذين تكلموا في القرآن، لا الذين أبرزوا خصائصه وأساليبه وعظمته وإعجازه، ولا الذين حاولوا الطعن فيه والنفاذ إلى حقائقه بالتشكيك، لم يقل أحد منهم بمثل هذا القول، ولم يقل أحد ألبتة ان المجاز يمنع من الوصول إلى تطبيق هذه المبادئ التي يأتي بها مثل ذلك الخطاب<sup>(١)</sup>. والعرب وهم أهل المجاز قد أقرروا تماماً بأن هذا القرآن كتاب يمتاز فضلاً عن إعجازه البياني بأنه منهج وطريق هداية، ليس هداية روحية تسعى إلى التصعيد الروحي النفسي فحسب، بل هداية عملية متمثلة في أحكامه وقوانينه وتشريعاته حتى لقد برزت الأقوال بالقول بوجه جديد من وجوه الإعجاز إلا وهو الإعجاز التشريعي، وكان واحداً من مظاهر هذا الوجه من وجوه الإعجاز هذا الأسلوب المجازي في صياغة القوانين وتشكيل الأحكام وبيان الحلال والحرام<sup>(٢)</sup>. ثم ذلك التطبيق الذي تحقق فعلاً على مدى العصور المترامية منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلى مرحلة هدم الخلافة<sup>(٣)</sup> بل إلى عصرنا الحاضر<sup>(٤)</sup> هو دليل على إمكانية استنباط القانون من ذلك النص. وليس صحيحاً ان هذه القوانين جاءت استجابة لحاجات الناس إلى ما ينظم حياتهم. فقد كان لدى الناس قوانينهم وأعرافهم الخاصة بهم، وكانوا ينظرون إليها بشيء من الاهتمام والاحترام بل التقديس، حتى إنه لو قام أحد بانتقادها أو الانتقاص منها لناله ما يناله، وما سيرة النبي صلى الله عليه وسلم عنا ببعيدة عندما أراد بدعوته إلى الإسلام تغيير هذا النظام الذي كان سائداً. ولكن لما جاء الإسلام وقامت الدعوة وبدأ النص القرآني بالتزلزل كان التوجيه

<sup>١</sup> حتى نعين قائل بوجود أسطورة في القرآن وهو ما يجب عليه أن يكون. لم يزعم أحدهم أن لأسطورة تشمل القرآن كله. ولا الذين قالوا بالمرآة فعوره.

<sup>٢</sup> نظر في الإعجاز التشريعي د. فضل حسن عباس. ربح القرآن الكريم، مؤلف مشارك ستاد فضل عباس ط. مدون، عمان، ص ١٢٠ كان هدم الخلافة قد تم على يد مصطفى كمال أتاتورك في العشرينيات من هذا القرن استجابة لمحضات جمعية تركيا الفتاة البيوردية. التي أسسها بيورد المدونة بهدف القضاء على الخلافة وسيطرة على المواقع الاستراتيجية.

<sup>٣</sup> يمثل التطبيق في العصر الحاضر في استنباط قوانين أحكام الشخصية والمعاملات من النسخ الإسلامي. والقوانين الحالية حيرتال على ذلك.

القرآني متضمناً جانبين غاية في الأهمية ، ولعلهما كانا من أهم أسباب محاربة المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم . الجانب الأول يتمثل في بيان وتحقيق معنى الألوهية، وأن من أهم أركانها القيادة والتسليم والاحتكام إلى الذي يملك حق الحاكمية دون سواه كما مر في مبحث العلمانية وهو ما فهم منه زعماء الشرك آنذاك خطورته عليهم وعلى مناصبهم<sup>(١)</sup>.

الجانب الثاني يتمثل في دعوتهم إلى الالتزام بأحكام وقوانين جديدة تعمل على قلب بعض القوانين التي تعارفوا عليها وعلى تعديل بعض آخر وإقرار بعض ثالث وهكذا... فلما رأى المنتفضون مثل هذا وعلموا أنهم إن التزموا وأقروا سيفقدون زمام أمور يملكونها مما ليست حقاً لهم فثاروا وغضبوا وحاربوا هذه الدعوة بكل ما أوتوا من قوة. ولكن المسلمين ما أن أتيح لهم المجال، وما أن صار لهم قدرة على التزام هذا الأمر الإلهي حتى تحولوا إلى تنفيذه وتطبيقه، فجاء تقنين القوانين والأحكام، وتصنيف المصنفات فيها استجابة لهذا الأمر، وليس استجابة لحاجات الواقع فحسب وكانوا يصدرون في كل ما أسسوه من أحكام وقوانين من هذا المصدر، ويستند من إلى ما فيه من أدلة ونصوص، ولم يكن وحتى الآن يقبل حكماً أو قانوناً ما لم يكن مستنداً إلى دليل من النص التأسيسي الأول أي الوحي بشقيه القرآن والسنة وهو ما يسمى الآن الخطاب النبوي.

وهذا ينفي بدوره أن العلماء / الفقهاء كانوا يسعون إلى كسب المشروعية بعد أن يقرروا

القوانين وذلك بالبحث عن ما يؤيد رأيهم أو تركيباتهم الدينية.

<sup>(١)</sup> ومسألة إحاكية لم يسطر النبي صلى الله عليه وسلم. نقول فيما عني غرار المناهج المعاصرة سواء الإسلامية وغيرها لأن العرب قد فهموا ما قبله عنيهم تقنيات المعوية. ومعرفة الساذجة آنذاك ما قصد الي عسى الله عليه وسيد من عشارته لا أنه إلا الله. وما رفضهم للنبي صلى الله عليه وسلم وغلاظهم حرب عيب وتكذيبهم إياه بعد إقرارهم بصدقه وأمانته مجرد دعوتهم إياهم إلى عبادة الله الواحد الأحد إلا دليلاً واضحاً على فساد هذا الأمر. انظر سب برول سورة المسد.

فالعلماء ، إذن، لم يكن سعيهم أولاً إلى تقنين القوانين لتغطية حاجات الناس بل كان دافعهم إلى ذلك الامتثال لأمر الله المتوزع في أرجاء الخطاب القرآني بأكمله. أما اللجوء إلى المناهج التاريخية والاجتماعية والنفسية لكشف دلالات القرآن فلا يمكن عدّها ملجأً وحيداً لإدراك العلاقات، والوعي الذي يسعى القرآن لتأسيسه. ولكن يمكن القول إنها قد تساعد على الوصول إلى اكتشافات جديدة في هذا النص العظيم لأنها تشكل في مجموعها نظاماً من علم الدلالات (السيمانيات) الحديث. ولقد توصل المسلمون من قبل واكتشفوا كثيراً من هذه العلاقات وأسفرت قراءاتهم (تفسيراتهم) للنص القرآني عن إدراك واضح لتلك التركيبة التي سعى القرآن إلى تأسيسها في الوعي المسلم، على الرغم من أنهم لم يكن لديهم هذه الآليات والمنهجيات الدلالية المحدثة. وفي هذا ما ينفي صحة ما جزم به أركون في هذا الصدد.

كما يلحظ من كلام أركون النزعة العلمانية التي يسعى لتحقيقها حيث يحاول حصر الدين في جانب العلاقة بين العبد وربه، وإقصاؤه عن الجوانب الأخرى في حياة الناس مثل الجانب التشريعي المتمثل في الحاكمية أحد أهم أركان الإيمان ومتطلباته.

## إعجاز القرآن

في معرض حديثه عن قوة الظاهرة القرآنية و ليس الظاهرة الإسلامية، يؤكد أركون على تأثير المناخ الميئي و الأسطوري في تشكيل القوانين الفقهية (الشريعة)<sup>(١)</sup> وفي حين يعقد فصلاً للحديث عن العجيب الخلاب في القرآني الكريم<sup>(٢)</sup> يحاول فيه الكشف عن سر الإعجاز القرآني. فإنه في موضع آخر، يرد قوة هذه الظاهرة إلى أمرين:

(١) جهود بعض الشخصيات الدينية الكبرى و الشخصيات المتقفة.

(٢) قوة الدولة التي قامت بعملها بحسب الظروف و المنعطفات التاريخية<sup>(٣)</sup> و قبل أن يعمل أركون على بيان ثلاثة مبادئ أساسية - في رأيه - للوصول إلى مقاربة أدبية لإعجاز القرآني الكريم، فإنه يعمل على استعادة نقدية لأدبيات الإعجاز و دراساته الكلاسيكية التي ذكرت في انسيكلوبيديا الإسلام. هذه الأدبيات التي تم تنظيرها من قبل العديد من المؤلفين العرب الذين يسيطر عليهم منطق أرسطو و بلاغته. متخذاً على ذلك مثلاً رسالة الباقلاني حول إعجاز القرآن<sup>(٤)</sup>. يثبت من خلال دراسته النقدية هذه النقص الخطير في هذه الأدبيات و الفرضيات الخاصة بالبلاغة الأرسطوية. و التكرار و التحديات غير النافعة في مجال الإعجاز<sup>(٥)</sup> وهذا يؤكد الضعف في نظرية الإعجاز التي توصل إليها هؤلاء العلماء و الناتج عن الخلط المستمر بين المستوى اللغوي و المستوى الديني و المستوى النفسي و المستوى التاريخي<sup>(٦)</sup>.

(١) تاريخية الفكر الإسلامي ص ٢٩٩.

(٢) الفكر الإسلامي، فريدة عنمية ص ١٨٧.

(٣) تاريخية الفكر الإسلامي ص ٢٩٩.

(٤) باقلاني.

(٥) الفكر الإسلامي، فريدة عنمية ص ٢٠٠.

(٦) اسحاق ص ١٩٩.

و في هذا يؤكد أركون أن مثل هذه الأدبيات إنما جاءت استجابة لواحد من موقفين:

الأول: موقف يدرس القرآن بوصفه فضاءً تسقط فيه العقائد و الهلوسات و الإمكانيات التي حلم بها الوعي الإسلامي الخاضع لضغوط سيكولوجية ثقافية مختلفة. الثاني: موقف الرسائل المتخصصة بالإعجاز حيث لاحظ أصحاب هذا الموقف أن في النص القرآني و أساليبه نقضاً للعادة على الرغم من خضوع وعي أصحاب هذا الموقف للحاجة الدينية إلى البرهنة على صفة الإعجاز في النص القرآني<sup>(١)</sup>. و في محاولة أركون الوصول إلى مقارنة أدبية فإنه يحدد ثلاثة مبادئ أساسية لتنظيم هذه المقاربة:

(١) التنظيم المجازي في القرآن الكريم حيث إن هذا التنظيم أو هذه التشكيلة تنتشر عبر الخطاب القرآني كله و تمثل النقطة الأساسية في النص كما ذهب إليه مونتغمري وط<sup>(٢)</sup>. و في حين يرى أركون أنه لا يصح التعامل مع المفردة القرآنية في معزل عن سياقها القريب أو البعيد. بل يجب التعامل مع النص بوصفه وحدة متكاملة له كيانه الخاص به. و الانتباه إلى عملية التحويل لما هو واقعي و تحويله إلى رموز بواسطة العملية المجازية<sup>(٣)</sup>. فهو يرى أن التحليل الحديث الذي يقوم على فكرة التضاد بين السور المكية و السور المدنية<sup>(٤)</sup>. وأن عملية التفسير المفتت للنص فيها تناس تلك الوحدة النصية التي تبدو منسجمة في الصياغة اللغوية، إلا أنها محفوظة بفضل الممارسات الشعائرية و التلاوة التعبدية. ثم يرى أركون أن البنية النصية للنص المشكل منذ عهد عثمان تشهد على تلك الوحدة في الوعي الإيماني الذي لا يتجزأ .

<sup>(١)</sup> الفكر الإسلامي. قراءة عمية ص ١٩٩.

<sup>(٢)</sup> نظر M. WATT. ISLAMIC REVELATION IN THE MODERN WORLD. 1969.P.83.

<sup>(٣)</sup> الفكر الإسلامي. قراءة عمية ص ٢٠٠-٢٠١.

<sup>(٤)</sup> كأنه يشير إلى ما ذكره العماد حول حصص القرآني الملكي و القرآني المدني.

وليؤكد ما للمجاز من أهمية وانتشار في النص القرآني فإنه يستعرض تحليل بلاشير<sup>(١)</sup> لمقاطع سورة النور ليتوصل من خلالها إلى التساؤل التالي :

هل يصح أن نقرأ الآيات الموصوفة بأنها مباشرة وواضحة على مستوى الدلالات الحرفية اللفظية وأن نهمل المعنى المشع من المجازات المنتشرة على مدار النص كله ؟ وهل من الممكن أن نستخرج من النص القرآني قانونا تشريعيا أو حتى نظاما أخلاقيا دون أن نطمس هذا المجاز الأولى المؤسس لنوع من الخطاب ؟.

وهنا لابد من التأكيد على أهمية استعادة جديدة للمشكلة العامة المتصلة بوظيفة المجاز في

اللغة الدينية<sup>(٢)</sup>

(٢) الحكاية الأسطورية : ولابد من السعي إلى بلورة نظرية لتفسير الحكاية الأسطورية مبنية على تساؤلات أ.ج غريماس<sup>(٣)</sup> مع التأكيد على غياب علم دلالات خاص باللغة الدينية. وقد فصل القول في موقف أركون من الأسطورة في المبحث الخاص لذلك<sup>(٤)</sup> .

٣- التعبير عن الوعي الأخرى : وكأن أركون يريد التوصل إلى أن ما جاء في النص القرآني من أشياء وعلائم على الإدراك الواقعي المحسوس ما هي إلا معطيات عملية تتدرج ضمن إدراك شمولي للكون / الزمن بالمعنى المطلق للمصطلح. حيث يتقاطع هذان المفهومان مع مصطلح العالمين. المستعار من اللغة السريانية والتي تعني قرن، أبدية، عصر<sup>(٥)</sup> .

<sup>(١)</sup> بلاشير استفاد من التحليل من الترجمة التي قدمها بلاشير لنترون في اللغة الفرنسية. حيث كتب سورة راعى تفسير قصيرا ورتب فقرته وفقا لترتيب النزول حسب ما يراه ثم عد الترتيب الأصلي في طبعة أخرى. انظر عنه ترجمته لبرهان سبوي موسوعة المستشرقين ط ١٩٨٤ دار العلم لسلايير بيروت ص ١٢.

<sup>(٢)</sup> الفكر الإسلامي قراءة عميقة ص ٢٠٢.

<sup>(٣)</sup> ذكر أركون كتاب عربيس نعتسده أي معنى.

<sup>(٤)</sup> مصر ص من هذا البحث.

<sup>(٥)</sup> الفكر الإسلامي قراءة عميقة ص ٢٠٥.

وقبل مناقشة هذه المحاور لابد من مناقشة المقدمات التي ذكرها في النقاط التالية :

أولاً : رد أركون قوة الظاهرة القرآنية إلى جهود الشخصيات الدينية والمتقفة الكبرى وإلى عمل الدولة أمر مردود وهو يغيب المعنى الحقيقي للإعجاز. وإذا كان العلماء قد ردوا القول بالصرفة<sup>(١)</sup> ورأوا فيه تغييباً لحقيقة الإعجاز على الرغم من أنه يرد الأمر في النهاية إلى قدرة الله عز وجل ويبسط المسألة تاريخياً إلى عهد تنزل القرآن. فإن هذا القول أحرى بالرفض والرد؛ لأنه يرد سر الإعجاز في النهاية إلى فعل البشر، كما أنه يجعل امتداد هذا السر في إعجاز القرآن إلى حد تشكل المصنفات والجهود حول الموضوع. وهذا منقوض تاريخياً حيث ظهرت قوة الظاهرة القرآنية منذ اللحظات الأولى للتزل كما مر في بحث الإعجاز<sup>(٢)</sup>.

ثانياً : ما ذكره في معرض الحديث عن الأدبيات والدراسات المتصلة بالإعجاز القرآني وتأثير أهلها بالمنطق الأرسطي، كلام مجانب للصواب. وفيه تجن وعدم تحرر للدقة والمنهجية ولقد سبق أركون بهذا القول أناس زعموا تأثر البلاغة العربية والفلسفة الإسلامية باليونانية وليس فقط بأرسطو، وكان من أوائل الذين زعموا هذا التأثير طه حسين في بحث له باللغة الفرنسية<sup>(٣)</sup>. غير أن العلماء قد انبروا بالرد على مثل هذه الفرية وأسجل هنا أن هذا الزعم لا يمكن أن يرقى إلى درجة الصحة خصوصاً إذا علمنا أن مثل الجاحظ - وهو أحد المتهمين بالتأثر - ينفي أن يكون عند اليونان بلاغة أصلاً.

<sup>(١)</sup> سبق بيان معنى تصرفه في سحت خصائص النص القرآني ص

<sup>(٢)</sup> نظر لبحث تذكور ص من هذا البحث. كما أن هذا يجعل مرد الإعجاز في نهاية حرجاً عن القرآن راجعاً إلى البشر وهو مردود لاحتلال الإدراك والمفاهيم ولأن العقل لا يحس صفة سمومة وغير ذلك.....

<sup>(٣)</sup> ترجم هذا البحث الأستاذ عبد الحميد معدني وحسنه د. إبراهيم سلامة، بلاغة أرسطو بين العرب واليونان دراسة تحليلية - نقدية - نقابية. ط ١. ١٩٥٢ مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة ص ٦٤-٦٩. وقد رد على هذا الفرية الأستاذ فضل علس في كتابه. لاداعه لمصري عنيبا...

ثالثاً: ما وصف به العمل الذي قدمه الباقلائي في إعجاز القرآن فيه نوع من التجني والاتبام كذلك، فقد وصفه بالضعف والتكرار غير النافع وأنه خلط بين مستويات متعددة. وهذا الأمر عدا ما فيه من مبالغات فإن فيه نوعاً من المغالطة كذلك؛ فالباقلائي أو غيره وإن لم يقدم لنا صورة كاملة عن سر الإعجاز في القرآن الكريم، أو كان في كلامه نوع من التكرار. غير أن هذا التكرار - على عكس ما يقول أركون - فيه فائدة وزيادة، وعند التمهيص سنجد قطعاً أنه لم يكرر بعض النقاط إلا لسبب، وأما عن العبارات التبجيلية فهي تمثل الأدب المطلوب والمناسب للقداسة القرآنية وما ينبغي أن يكون عليه الباحث وهي لا تطعن في علمية البحث بلا شك.

وأما عدم تكامل الصورة فهو لا يعني الضعف أو الركاسة، كما لا يعد مطعناً يؤخذ على الباقلائي، وإنما الرجل اجتهد في تجلية أوجه إعجاز القرآن - كما غيرد - وتوصل إلى ما توصل إليه. ولربما لو وضعت هذه الجهود وجمعت أمكن عندها الخروج بنظرية متكاملة لربما، ولربما كان ذلك وجياً من أوجه عظمة القرآن أن لا يستطيع أحد بعينه أن يكتشف أسرار العظمة فيه أو يجلي مكن القوة والإعجاز.

وأما عن المغالطة فهي اتهامه الباقلائي بالخلط بين عدة مستويات. مع أن معطيات العصر الذي عاش فيه الباقلائي لم تكن تسمح كما - قرر أركون - بهذا التمييز إلا أن الباقلائي قد ميز فعلاً بين هذه المستويات عندما تحدث عن إعجاز القرآن من وجوه ثلاثة وفصل في الوجه الثالث منها وهو ما لاحظته أركون نفسه. وكذلك الأمر فيما يخص من كتب في مجال الإعجاز من العلماء مثل الرماني، الخطابي الجرجاني، ومن قبلهم الجاحظ والنظام .. (١)

(١) نظر تفصيل هذه الأقوال في كتاب: د. نصر عمر، "عصر القرآني مرجع سانز ص ٧٢ - ٧٣"



رابعاً : أن موقف هذه الأدبيات قد جاء استجابة للحاجة إلى البرهنة على صفة الإعجاز في النص القرآني. وهذا كلام يرفضه التاريخ كذلك، تاريخ التصنيف في مبحث الإعجاز كما يرفضه محتوى هذه الدراسات؛ فلم يرد في تاريخ التصنيف أن ثمة من يشكك في إعجاز القرآن لتظهر الحاجة إلى البرهنة على هذا الإعجاز، وإنما الذي ثبت أن هؤلاء المتبعين والملتزمين بالنص القرآني قد تواتر إلى أسماعهم أن هذا النص يعجز ولأنهم يقدسون هذا النص ويهتمون به، سعوا إلى تبين مكن الإعجاز وسره فيه. فكانت الآراء في هذا الإعجاز. أما عن واقع هذه الدراسات ومضامينها، فلم نجد أن دراسة منها تجيب عن إنكار منكر لإعجاز القرآني، وإنما هي أسلوب من أساليب التصنيف لدفع الشبهات والاعتراضات التي يمكن أن تنشأ وتثار وهو ما يسمى أسلوب "الفنقلة".

خامساً : فيما يتعلق بالمبادئ الثلاثة لتحقيق مقارنة أدبية لكشف سر الإعجاز، فقد تمت مناقشة الثاني منها في البحث المتصل بالأسطورة.

وأما الأول -القاضي- بأن التنظيم المجازي له مكانته وأهميته في الدراسات المتصلة بالقرآن - ففيه ما يمكن قبوله وهو ما أكده من الاهتمام بوحدة النص وعدم تفتيته وقد بين ذلك في غير موضع. يقول: " صحيح أنه قد تشكل نوع من القانون الإسلامي في السابق وأنهم قد فرزوا من القرآن بعض الآيات التشريعية وفصلوها عن غيرها ولكن لم يتصور الفكر الإسلامي ولا المسلمون القرآن في أية لحظة من اللحظات كتاباً مجزئاً أو مفتتاً، لقد تصوره وعاشوه دائماً وحدة متكاملة واحدة. وهذا أمر ينتج عنه - كما يضيف أركون- أنه لو كان فيه هذا الجانب التشريعي فإن التحليل الحديث وتقسيماتها الحالية للعلوم المرسخة على هيئة تقنيات وأساليب ممارستها اليوم هو الذي يدعونا لأن نرى هذه المعطيات هكذا وليذا السبب ينبغي في رأيي -

والكلام لأركون - أن نقوم برد فعل ضد هذا التفتت أو التشطي الناتج عن التخصص في العلوم<sup>(١)</sup>. ولكن أمرا ينطوي عليه كلام أركون هو الذي يشكل أحد مؤشرات الخطورة في هذا الكلام عندما يتساءل عن إمكانية استخراج قانون تشريعي من نص مجازي.

والتساؤل الذي يفرض نفسه على كلام أركون ولماذا لا يمكن أن يتم استخراج قانون تشريعي من نص مجازي؟ ما المانع إن وجد؟.

أما عن استعادة جديدة لمشكلة اللغة الدينية، فهي واحدة من هموم أركون العامة التي لم يقدم لها حلاً وإنما طرح هذه الإشكالية ليزرع ويحزح فئات ومسلمات راسخة في الوعي الإيماني لدى المسلم.

سادساً : صحيح أن ما ذكره القرآن الكريم من معطيات مدركة محسوسة مثل الحديث عن السماوات والشمس والقمر .. الخ هي معطيات تساعد على استدلال المسلم على وجود الخالق وقدراته، وتعمق لديه الوعي بالإدراك الأخروي، غير أنها لا تنحصر دلالاتها في هذا الجانب وإنما على القارئ للقرآن أن يفهم الدلالات بحسب مقتضى الحال ويستفيد منها؛ فالقرآن نص مفتوح الدلالة وهذا ما فعله العلماء المسلمون من قبل.

سابعاً : يبقى ما ذكره أركون في هذا الباب من أن كلمة عالمين هي مصطلح مستعار من السريالية .. ولا أريد في هذا المقام الخوض في مسألة سبق للعلماء مناقشتها وإثارتها بشكل مستوعب، وهي مسألة وجود ألفاظ غير عربية في القرآن<sup>(١)</sup>. غير أن الذي يمكن أن يناقش فيه أركون يحق هو ما طرق من معنى لهذه الكلمة بأنه قرن أو عصر أو أبدية وهذه دلالة لا يمكن

<sup>(١)</sup> التكملة لإسلامي قراءة عمية ص ٢١٨

<sup>(٢)</sup> تبيرت هذه المسألة في أكثر الدراسات التي عنت بهذا القرآن.

لها أن تستقيم ألينة مع ما أراد القرآن من هذا المصطلح ول أفي موضع واحد من المواضع الثلاثة والسبعين التي ذكر إلا بنوع من التكلف والتجوز أي باعتبار ان الزمن بالعالمين.

وإنما المرجع في المعنى المراد هو أن عالمين جمع عالم وهو اسم للفلك بما يحتويه من جواهر وأعراض (٢). ولم يذكر أحد من علماء العربية هذا المعنى الذي ذكره أركون. بل إن أبا جعفر النحاس رأى أن أخرى الأقوال بالقبول ما ورد عن ابن عباس من تفسيره للعالمين بالجن والإنس. والذي نخلص إليه من هذا كله أن الذي ذكره أركون ليس له مستند في اللغة وهو ضرب من التعسف والتكلف الذي يسعى من خلاله إلى إثبات فكرته ولو كان ذلك على أساس باطل

(٢) الرغب. المفردات. مادة عم. ص ٥٨٢. مؤلفه. من العرب. مادة.

### المبحث الثالث

#### قراءات تطبيقية

##### قراءة رقم (١)

في محاولة منه إلى تجديد دراسة النص القرآني، يسعى أركون إلى تطبيق خطوات منهجه على إحدى الآيات من سورة النساء وفي عرضه هذه الآية وقراءته لها يعتمد أركون بشكل أساسي على دراسة قام به باحث أمريكي اسمه (ديفيد ستيفن بورن) Davia S. Powers أعدها بحثاً لدراسة الدكتوراة حول بعض الآيات تحت عنوان

**Studies in Quran and Hadith, The formation of the Islamic Law of inheritance**

ومع تركيز أركون وإلحاحه على قصور الدراسات الإستشراقية بما فيها دراسة بورن وتأكيداً على أهمية منهجه وفراسته في التعامل مع النصوص، والمحاذير المتصلة بتطبيق هذا المنهج. يسجل أركون عدداً من النقاط قبل شروعه في الحديث عن الآية وأهم هذه النقاط .

وقبل مناقشة ما ذهب إليه أركون هذا نص الآيتين اللتين ذكرتهما الدراسة قال تعالى:

﴿... وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليمٌ حلِيمٌ﴾ [النساء : ١٢]

وقال تعالى ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ، إن امرؤ هلك ليس له ولدٌ وله أختٌ فلها نصفٌ ما ترك، وهو يرثها إن لم يكن لها ولدٌ فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك، وإن كانوا أخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تصلوا والله بكل شيء عليمٌ﴾ [النساء : ١٧٦] .

١- أن كتابة الآية موضع الدرس والقراءة من غير شكل أو إعراب يثير الدهشة. وفي الوقت نفسه تثير خلافات في القراءة تخص الفعلين (بورث) و(بوصي) اللذين يمكن قراءتهما بالبناء للمجهول أو البناء للمعلوم. وعندها تشكّل كلمة كلاله من حيث وضعها الإعرابي. وأما ما يثير الدهشة في هذا أن الذين يحفظون القرآن يقرؤون الآية كما هي في القرآن على العكس ممن يقرؤون خاضعاً للكفاءة القواعدية واللغوية العربية والذين يختارون دائماً القراءة الأخرى التي استبعدها التفسير الأرثوذكسي.

٢- القراءة التي اختارها أركون (بالبناء للمعلوم) هي القراءة الطبيعية المناسبة للقطرة والذوق العربي السليم والملكة اللغوية. أما القراءة الأخرى المفروضة في القرآن من قبل الفقهاء فهي صعبة جداً وملتوية وعسرة على الذوق اللغوي العربي وقد احتاجت إلى الكثير من الشروحات والتخرجات اللغوية القواعدية.

٣- اتهام الطبري - رحمه الله - بالتلاعب وتثبيت قراءات واستبعاد أخرى وتخصيصه مكانة خاصة للقراءة التي يجعلها البعض ويعتمدونها. وهذا يكشف في رأي أركون الطريقة الأرثوذكسية التي بواسطتها يتم التلاعب لخدمة التوجهات الأيديولوجية والثيولوجية للمفسر في مجال القراءات والتفسير.

٤- هذه المواقف تقتضي القيام بدراسة نقدية ترتفع إلى مستوى الرهان الأولي: إعادة تركيب الصياغة اللغوية الصحيحة لكلام الله.

٥- كان الاهتمام بنقد الإسناد والذي خص به المسلمون ضمن إطار كتابة التاريخ الساندة في ذلك الزمن، وبالتالي فهذه المنهجية غير كافية للتعامل مع النصوص. وما فعله بورز لم يزد على أن التزم بالمنهج الفلوجي الذي سيتخذه أركون خطوة أولى ثم يتجاوز إلى ما هو أعمق من

ذلك أي إلى تأكيده أن المفسرين والفقهاء قاموا باعتداءات على الكلام الإلهي حتى تحول من

كلام الله الحق إلى الكلام الحق للفقهاء. وذلك من أجل ضمان الإيمان الحق لكل المؤمنين.

٦- يقول هذا التفحص الذي يقوم به هنا يمكن أن يعمم على كل التفسير الذي قام به الطبري.

٧- يسوق أركون خمساً من الروايات التي أوردها الطبري في تفسير الآية ١٧٦ من سورة

النساء تخص كلمة (الكلالة) ليلحظ من خلالها ما يلي<sup>(١)</sup>:

أ- محاولة الطبري إبقاء الكلمة من غير معنى واضح. وعلى حد تعبيره محاولته أي الطبري

المستبسلة والضارية لإبقاء كلمة الكلالة دون معنى أي العجز عن تحديد معناها.

ب- أن التفسير التقليدي للقرآن لا يتردد في حسم المشكلة التي يعترف من جهة أخرى بغموضها

الكامل. فهو لا يتردد في تفسير الكلمة الذي تتطلبها حاجة الأمة وضغط العرف القائم

واستراتيجيات القوة والضببط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع.

ج- إن عمل المفسرين والقضاة قد حفر هوة بين النظام التشريعي الذي قصده القرآن، وبين

النظام الفعلي المبلور والمطبق داخل إطار الدولة الخليفة. ثم يستشهد أركون بكلام ديفيد بورز

" بأن القرآن قد أسس نظاماً متماسكاً للإرث ولكنه لم يتبع في جميع النقاط من قبل ذلك النظام

الذي فرضه الفقهاء والقضاة فيما بعد " <sup>(١)</sup>

٨- يعود أركون مرة أخرى ومن خلال هذه الدراسة إلى موضوع الشفعية والكتابية والفرق

بينهما محاولاً التأكيد على أن العقل الشفيعي الذي مرت به هذه الروايات والممثل في عصر

الطبري لم يكن ليثير أي اعتراض أو شبهة على هذه الروايات بعكس العقل الكتابي الذي راح

<sup>(١)</sup> يرى أركون أن هذه الملاحظات تنتمي من باباً للبيدات .

<sup>(٢)</sup> عمده تحدث بورز في هذا الأمر كان يهدف من تأكيد تلاعب المفسرين والفقهاء بالقرآن الإسلامي كما هو واضح من كلامه. وهو الأمر الذي لا نفسه أبداً بل يحل عثمانيين عن مثل هذا العمل.

يثير تحريماً دقيقاً وواسعاً حول المجهول الذي ينبغي اكتشافه. هذه أهم النقاط التي أثارها أركون عند دراسته للآية وقبل الانتقال إلى مناقشتها لا بد من إجمال<sup>(١)</sup> لما أورده الإمام الطبري في تفسير هذه الآية: ابتدأ الطبري تفسير هذه الآية ببيان القراءات الواردة فيها حيث ذكر قراءتين في الفعل (يورث) إحداهما بالبناء للمفعول والثانية بالبناء للفاعل<sup>(٢)</sup> وبين أن الأولى قراءة الجمهور من القراء. أما الفعل (يوصي) فقد اكتفى الطبري ببيان القراءات في الموضع الأول. أي في الآية الحادية عشرة<sup>(٣)</sup> من السورة نفسها. وبعد ذكر القراءات عمل الطبري على بيان الأقوال في معنى الكلالة، وذكر فيها ثلاثة أقوال: (١) ما خلا الوالد والولد (٢) ما دون الولد (٣) ما خلا الولد. ثم رجح القول الأول كما رجح أن إطلاق الكلالة (المسمى بها حسب عبارته) هم الذين يرثون الميت، وليس الموروث ولا المال المورث. وذلك استناداً إلى الخبر الصحيح الذي ساقه عن جابر في سبب نزول الآية. بعدها عمل الطبري على توجيه الإعراب في كلمة كلالة وقد

(١) لا يسمح المقام بعرض تفصيلي لتفسير الطبري حول الآية. ولذا كتبنا رأيه - رحمه الله - بإجمال.

(٢) لم يذكر هذه القراءة أحد من أصحاب الكتب المعتمدة في القراءات ولكنها ذكرت في كتب التفسير وكتب الشواهد انظر: - المعكري.

املاء ما من - الرحمن من وجود الإعراب والقراءة في القرآن. تحقيق إبراهيم عطوة ط ١٩٦١، الدبي الحنفي، القاهرة ١/١٦٩.

- أبو حيان، سحر المحيط، تحقيق مجموعة من العلماء، ط أول ١٩٩٣، دار الكتب العممية، بيروت ١/٤٩٤.

- الأخصس، معاني القرآن، تحقيق فخر دوس، ط ثانية، ١٩٧٤، الكويت.

- عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، مطبوع في بيروت، ط أول ١٩٨١، دار نكتات العربي، بيروت، ص ٤١.

(٣) قرئ هذا الفعل في رواية حفص بالبناء للمعوم في الآية الحادية عشرة ونافع غيره (نافعاً وأنا عمر، وحمزة، والكسائي) وهم من

عشمت قرأه نافع وأصح العمدة على ثورتها وقبولها. وقرأ الساقون (ابن كثير، عاصم، شعبة، ابن عامر) بالبناء للمعوم انظر:

- الدبي، أبو عمرو، التيسير، في القراءات السبع، ط أول ١٩٣٠، مطبعة الدولة، مسقط ص ٩٤.

- ابن خاهد، السبعة في القراءات، تحقيق غنوي عيسى، ط ثانية ١٩٨٠، دار معارف لقاخرة ص

- اجزري، النشر في القراءات العشر، تحقيق عيسى عفت، ط دار الكتب العممية بيروت.

- الشاطبي حرر: الآماني في القراءات السبع، تحقيق براهيم عوض، ط أول - الدبي الحنفي ص ٤١٣ نشرح أبو شامة، إيراد المعاني في

حرر الأمي.

- القاضي، عند افتتاح المسور الزاهرة في القراءات عشر شذوذة ط أول ١٩٨١، دار نكتات العربي، بيروت ٧٦. وقد ذكر بعض

لمفسرين قراءة ثالثة بالتشديد والكتب من قراءات شذوذة انظر:

- المعكري، أبو نفاذ، بحران القراءات عشر، دار نشر محمد عبور، ط أول ١٩٨٦، دار نكتات بيروت، ٣٧٣/١.

- عبد الفتاح القاضي، القراءات الشاذة، ص ٤٠.

ذكر فيها أوجها أربعة سنأتي تفصيلاً. وقام هو بترجيح واحد من هذه الآراء كما هي عادته في الترجيح. وأخيراً يذكر الطبري في خلاصة الموضوع أن الكلالة تطلق على ورثة الميت دون الميت من عدا والده وولده<sup>(١)</sup>. أما في الآية السادسة والسبعين بعد المئة من السورة نفسها فإن ما عمله الطبري يمكن إجماله في النقاط التالية :

- ١- الإشارة إلى ما سبق بيانه في معنى الكلالة في الآية الثانية عشرة .
  - ٢- بيان اهتمام الصحابة بهذا المصطلح وبحكم الكلالة وعلى رأسهم عمر<sup>(٢)</sup> .
  - ٣- ذكر قول بأنها آخر ما نزل من القرآن . والمكان الذي نزلت فيه .
  - ٤- دفع التعارض بين حكم هذه الآية وما ورد عن ابن عباس من رأي مخالف<sup>(٣)</sup> . وفي كل ذلك كان يشفع هذا الكلام بما يصل إليه من الروايات والآثار دليلاً على رأيه .
- وبعد هذا العرض يمكن الآن مناقشة ما توصل إليه أركون وعلى حسب الترتيب نفسه<sup>(٤)</sup> أولاً ما ذكره من أن الآية بغير حركات أو إعراب يثير الدهشة والإستغراب. والغريب الذي يثير الدهشة فعلاً استغرابه هو ؛ فكل من هو على علم بمسائل القرآن وعلومه يعلم تماماً أن الرسم العثماني يحتمل أوجهاً من القراءة وبخاصة إذا صح إسناد هذه القراءة ونقلها عن رسول الله ﷺ<sup>(٥)</sup> ولكن ما زعمه من أن هذه الكتابة تثير خلافات في القراءة فهو أمر مردود عليه تماماً؛ لاشك أن كل كلمة تكتب بغير نقط وحركة قد تثير خلافات وإشكالات غير أن ما يخص القرآن بالذات أمر مختلف فكل ما ورد فيه فإنما هو محفوظ لا يمكن التشكيك بإسناده وروايته.

<sup>(١)</sup> انظر الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن . تحقيق العلامة محمود محمد شاكر، ومراجعة أحمد محمد شاكر، دار المعارف ، مصر ١٩٣٨-٨٦

<sup>(٢)</sup> هذه الروايات التي سبب نقط أحد أركون - سنته في دراسته

<sup>(٣)</sup> لمراجع أسانيد ٤٣٠٠-٤٤٤

<sup>(٤)</sup> سيتم الإعراب عن مناقشة المقدمات وتسمية الذي سيده أركون في بداية الدراسة، لما سبق من مناقشة.

<sup>(٥)</sup> حتى وضع العماء قيدا لقبول القراءة مؤنثه لرسم نعماني



فالكل يعلم تمام العلم أن القرآن قد حَفَّه منذ لحظات تنزله الأولى التواتر في النقل وأن ما وصلنا من قراءات فلا يمكن قبولها إلا إذا تواتر سندها؛ ولهذا فإن المسلمين يعرفون القرآن الكريم بأنه كلام الله تعالى..... المنقول إلينا بالتواتر... ولأن القراءات القرآنية تعد قرآناً فقد اشترط العلماء لقبولها تواتر إسنادها .

كما أن هذه الكتابة لم تثر يوماً خلافاً وإلا لنقل إلينا التاريخ - أعداء الإسلام بخاصة - من ذلك منذ زمن عثمان إلى الآن آلاف المواضع الخلافية ولكن شيئاً من ذلك لم يحصل<sup>(١)</sup> . كما أن هذه الكلمات المذكورة تحتمل قراءات أخرى<sup>(٢)</sup> غير الذي ذكره الطبري ونقله عنه أركون ولم تذكر مثل هذه القراءات الكتب المختصة مما يعني أن مجرد احتمال الرسم للكلمة (القراءة) لا يعني اعتمادها قراءة، ولو صحَّ الوجه من حيث المعنى أو الصناعة (الإعراب) . ولو ذهبنا إلى مدى أبعد قليلاً حيث الإعجام وخلو المصحف من النقط لوجدنا احتمالات أخرى للقراءة في الفعلين، غير أن أيّاً من هذه الاحتمالات لم يرد فيه إسناد<sup>(٣)</sup> ولذلك يجمع الحفاظ على قراءته كما ورد. ورفض ما سواه من القراءات المحتملة، فالتواتر هو المعيار الذي ينبني عليه القبول أو الرد.

وأما الذين يختارون القراءة وفق الكفاءة اللغوية - على حد تعبيره - فلا وجود لهم في التاريخ الإسلامي ولكن الأمر لو كان عائداً إلى الكفاءة اللغوية لما كان في القراءة المثبتة والمتواترة أدنى تشكك فالمفسرون - جميعاً - مجمعون على صحة هذا التركيب وعملوا على

<sup>(١)</sup> م ينقل في التاريخ أن أحداً من الناس أشكك فيه فبقي ما سبب الرسم القرآني - إحدى من الشكل والنقط - مثلاً ولم يذكر أحد من حاولوا الصنع في القرآن من ذلك إلا حرمه نسيب في دولته وقد ورد عليه أهل العلم رداً تفصيلياً .

<sup>(٢)</sup> كأن تقرأ " بوزت " بالتشديد وحين سبي مسموم رسي لمحبيون وكذلك المعنى " بوزتى " .

<sup>(٣)</sup> كأن تقرأ " بوزت " بالنون أو (توزت) - بناءً وبالإحصاءات لأربع... وكذلك المعنى (بوزى) ... ولنتوسع في أهمية الإسناد في

القراءات والرد على الشبهات حول الموضوع انظر د. ضلع علس فصلاً قرآنيه ص ٢٢٠ وما بعدها

توجيه البناء اللغوي فيها على هذا الوجه الذي هي عليه. ولا أظن أحداً من أهل هذا العصر يزعم أنه أكفاً- لغوياً- من أولئك العلماء المتقدمين (١).

ثانياً: وصفه للقراءة التي اختارها بأنها قراءة توافق الذوق السليم والملكة اللغوية لا يمكن لأحد أن يماري فيه فهي قراءة قرآنية متواترة وقد أثبتتها العلماء كما تم بيانه. لكن أن يحصر هذا الذوق فيها دون غيرها، ثم يقوم بوصف القراءة الثانية بأنها صعبة وملتبوية وعسرة على الذوق العربي فهو الأمر الذي لا يقره عليه مسلم فضلاً عن عالم فالقراءة المتواترة قرآن، والتشكيك فيها والطعن طعن في القرآن نفسه، ولكن بعذر الجهل نتوقف قليلاً لنتساءل ما المخالف للذوق العربي والفترة اللغوية في هذه القراءة؟ أو خفي مثل هذا على الذين سعوا جهدهم للطعن في القرآن وخصوصاً في نظمه منذ لحظاته الأولى؟ أم أن أركان أكثر كفاءة وعلماً باللغة من أولئك؟ ليعدّ ذوقه مسباراً يتم به وزن الأمور ويبنى عليه القبول أو الرفض؟! بل إن المعرفة التي يمتلكها أركون وغيره ممن ابتعدوا عن عربيتهم وجفوها هي البعيدة عن الذوق السليم العربي الأصيل (٢). إن أي قارئ للقرآن لا يمكن أن يشعر بأي فرق بين هذه الآية وغيرها من الآيات لا في المستوى الفني فيها ولا في غيره، وحبذا لو اتسع المقام في هذا البحث لنوع من التحليل الفني البياني فيها! وأما شروحات المفسرين وتخريجاتهم في شأن الآيات كلها وفي القراءات جميعها، حتى تلك التي وصفنا أركون بأنها تلاعب فإنها الطبيعية وهي المنفقة والحس والذوق. وإذا كان ثمة إشكالات في تخريجات هؤلاء العلماء فحبذا لو كشف لنا عنه.

(١) كما أن أحدهم لو ذكر وحياً من الأرحم. فإنه لا ينس وبن صح لغة إلا بالإسناد المتواتر كما اشترطه العلماء، فموافقة اللغة ولو من راحة هي شرط استعناسي لقبول القراءة بعد شرح الإسناد وتواتره. كما ذكر. انظر برار المعاني من تحرير الاماني - ص ٥.

(٢) قول أركون بصعوبة القراءة عليه التوثيق عسى دوره. إذ سمعته فإن مراده إن راحه من التيسر - لا ثالث لهما - إما إلى أمر في القراءة نفسها وهو ما لا يمكن قبوله لأن القراءة قرآنية كما ذكر. وإما إلى ذوق أركون وأنه بعد لنا حيدر غيره.

أما اتهام الطبري - رحمه الله - بالتلاعب في الروايات وتثبيت بعضها واستبعاد بعضها الآخر فهي: تهمة لا يخصُ بها الطبري وحده بل يعمها على كل المفسرين السابقين رحمهم الله<sup>(١)</sup>. ولكن الأمر هنا يتصل بموضوع القراءات، وكما هو بين من العرض المجمل لتفسير الطبري في هذه الآية فإنه قد ذكر القراءة الأخرى ولم يستبعدها وأثبت أن القراءة الأولى هي قراءة الجمهور من القراء، وليس في ذلك أي حرج، ولا فيه أي نوع من استبعاد القراءة الثانية أو التقليل من شأنها. وأقصى ما يمكن أن يأخذه أهل العلم على الإمام الطبري - رحمه الله - فهو محاولته أحياناً ترجيح قراءة على قراءة<sup>(٢)</sup> (مع التأكيد على قبوله القراءتين معاً) لمرجح يراه الطبري. ولكن لا يجوز ولا يصح علمياً اتهامه بالتلاعب والحذف الذي لا يبنى على دليل فالطبري - رحمه الله - لم يستبعد الروايات والأقوال التي تخالف رأيه فكيف يستبعد أو يتقصد استبعاد قراءة متواترة تعد قرآناً. إنه الأمر يجلُّ الإمام الطبري عن مثله.

ثم يأتي تعميم أركون ذلك على كل كتب التفسير ومصادره الأولى لكي يؤكد ما ذهب إليه، مغالطاً، من أن هذا الفعل يبين ويكشف كيفية تشكل الأرثوذكسية الإسلامية في مجالي القراءات والتفسير. وهو أمر، لا شك، يحمل أو يكشف الظلم الشديد والافتئات على العلماء وإن أي تفسير لو فتحناه لما وجدنا فيه استبعاداً لأي قراءة متواترة. أو التقليل من شأنها كيف وكل مفسر يعد القراءة قرآناً متواتراً وزحياً موحى!<sup>١٩</sup>

رابعاً: أما عن إعادة صياغة وتركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله فهي فعلاً الرهان الأكبر لأركون، وهي الهدف والغاية التي تعد مرجع كل غاية ومطمح لديه، وهي الفرية الكبرى

<sup>(١)</sup> سبق ذلك في موقفه من المفسرين ص ١٩٦-٢٠٥.

<sup>(٢)</sup> وهذا مما يدل على أنه ما يوجد أحد من علماء قرون حدائق التفسير إلا إذا رواه فيه دليلاً تويماً يؤكد صحته. ومن لاحظوا هذا الأمر على إمام الطبري الأستاذ د. حسن عبد النبي بعد إمامه الطبري شيخ المفسرين وإمامهم روي في ماظهره ربناني به عن التشكيك في أهدافه أو الرعم أنه تقصد مثل هذا النوع. وقد نبه على أنواع الطبري منهجاً عمياً في عملية الترجيح.

والمزعم الخطير الذي يكشف عما وراءه، فهذا كلام يعني فيما يعنيه أن التشكيل اللغوي للنص القرآني والبناء المحكم والنظم البديع الذي أقرّ المؤيدون والمخالفون - بروعته واحكامه ودقته، هذا النظم في رأيه تلاعبت به وأوصلته إلى ما هو عليه أيدٍ بشرية وعوامل تاريخية، وإن القراءات المحدثّة التي يسعى إلى افتتاحها - تدشينها - إذا صح التعبير هي التي ستعيد تشكيل هذا النص. ولقد أكد هذا الأمر في أكثر من موضع من كتبه المتعددة وعلى رأسها كتابه الفكر العربي<sup>(١)</sup>. ولكن ما الذي يسعى إليه أركون تماماً في تشكيل النص؟! هذا ما أخفاه حتى الآن وذكر أنه إنما يقدم فقط مقترحات لتحقيق هذا الهدف.

خامساً؛ أما عن نقد الإسناد الذي يعد إحدى خصائص الأمة الإسلامية والذي أقرّ القاصي والداني بدقة المنهجية فيه والذي يشكل حقاً - لمن أراد التأمل - منهجاً علمياً نقدياً سواء فيما يخص علوم رجال الحديث والجرح والتعديل أو ما ذكر بشأن المتن والعلل ومشكل الحديث.. هذه المنهجية وإن كانت في حاجة إلى نوع من التأكيد والتطوير والإرتقاء بما للوصول إلى منهج أمثل في التاريخ والنقد. إلا أنها تبني أساساً لا بد منه خطوة أولى على طريق تحقيق الهدف المرجو والوصول إلى أفضل التحليلات والنتائج في فهم النصوص الدينية والتاريخية وغيرها. وليت أركون اعتمد على هذه النقطة مرتكزاً أولياً في دراسته كما قال لأنه لو فعل لأراح واستراح خاصة فيما يخص الروايات غير الصحيحة التي استشهد بها على كلامه في الخلاف حول الكلاله. وهذه الروايات التي نقلها أركون عن الطبري مستدلاً بها على النتائج التي توصل إليها والبيدات التي أمكنه استكشافها ليس صحيحاً أن الطبري قد ساقها في محاولة ضارية مستبسلة لإبقاء المعنى غامضاً -

<sup>(١)</sup> انظر محمد أركون لفكر العربي ترجمة عدل المعز - ج١ ص ٢٧ وما بعدها

كما ذكر أركون - . كيف والطبري قد ذكر في الآية الثانية عشرة ثلاثة معاني لهذه الكلمة ورجح واحداً منها<sup>(١)</sup> ولو تمعن أركون - وأحسبه فعل - لوجد ذلك واضحاً جلياً.

أما إيراد الطبري هذه الروايات فهو من باب التأكيد على اهتمام الصحابة بهذا الموضوع وقد ذكر قبلها ما يدل على ذلك . وهو من منهج الإمام الطبري - رحمه الله - الذي سعى لإيراد كل ما ورد من الأقوال والروايات في تفسير الآية أو الآيات بقطع النظر عن رضاه عنها أو عدم رضاه ثم بعد إيرادها ربما يكون له شأن مع بعضها. وهذه الروايات تكاد لا ترقى إلى درجة الصحة لما في أسانيدها من انقطاع أو تفرد كما ذكره المحقق محمود شاکر في تعليقه عليها، ثم أين أركون من الروايات التي ذكرها الطبري في شرح هذه الكلمة في الآية الثانية عشرة وفي أسباب نزول الآيات ؟ هذه الروايات التي تدل بوضوح على أن الكلاله هو الوارث لا والد له ولا ولد<sup>(١)</sup>. ولو أراد الطبري الإبقاء على غموض معنى كلمة - وينسحب ذلك على كل الكلمات كما زعم أركون - فلماذا يصنف تفسيراً للقرآن الكريم؟ ولماذا يحشد فيه هذا الكم الهائل من الأقوال والآراء والآثار ؟ كما أنه ليس صحيحاً أن التفسير التقليدي لا يتردد في حسم المشكلة ولا مأخذ لأركون على المفسرين في هذا الجانب ؛ فهم فضلاً على تواضعهم وحذرهم وحرصهم، أكثر دقة من أن يوقعوا أنفسهم في البت في آيات القرآن بتأجازاً نهائياً، وإنما الذي يفعلونه مجرد ترجيح للأراء بحسب ما يروونه صحيحاً منها بناء على الدليل والبرهان. كما فعله الطبري<sup>(١)</sup>. وأما الدافع الذي ذكره لهم فهو محض افتراء ليس له ما يسند تاريخياً ولا ما يعين على قبوله إلا أنه ضرب من الوهم؛ إذ ما هو الضغط الذي ولده العرف القائم؟ وأين هي استراتيجيات القوة التي يتحدث

<sup>(١)</sup> روى البخاري عن جابر قال : . عادي رسول - لله يتذكر في بني مسم ما تبين فوجدني النبي ﷺ لا عقل شيئاً. قد دعاه فتوضأ منه. ثم رث عنى فأفقت ففتت : ما تأمرني - أضع لي حالي يا رسول الله ؟ فتزلت بوصيكم الله البخاري . كتاب التفسير واد الموضوع بلفظ فتت : يا رسول الله من حيرت ؟ ما برئي كلاله فتزلت آية الفرائض، كتاب الموضوع . كتاب ص النبي ﷺ وصوبه عنى معنى عنيه، ركنه . رواه الإمام أحمد - ٣ ٢٤٨ . وهذا ما ذكره الإمام الطبري - رحمه الله -

عنها؟ إن سيرة الإمام الطبري لم يذكر فيه أي نوع من أنواع المبالغة لأي طرف من الأطراف لا السلطة ولا المجتمع. هذا لو حدد أركان طبيعة هذه الضغوطات والقوى لكنه على عادته يلقي القول ثم يمضي دون بيان. وليس صحيحاً أن أعمال المفسرين قد حفرت هوة بين التشريع الذي قصده القرآن وبين التطبيق الفعلي لهذا التشريع وقد سبق الحديث عن هذه النقطة. وهكذا يمكننا أن نلاحظ تناقض في كلام أركون حيث يتهم المفسرين تارة بادعاء التطابق بين تفسيرهم وبين مراد الله ويتهمهم تارة بالإهمال في تفسير النص وعدم البيان من المراد بالآيات.

سائلاً: وبما أن مسألة الشفهي والكتابي قد سبق بحثها ومناقشتها يبقى إذن مناقشة النتيجة التي توصل إليها أركون ومن قبله بورز في أن معنى الكلالة الكنة. معتمداً في ذلك على ما اكتشفه في اللغة الأكاديمية وإذا كانت هذه الآية قد أثارت بعض الجدل عند المفسرين وعند الفقهاء سابقاً، وإذا كانت مازالت تثير الجدل حتى الآن فهذا لا يعني أنه ينبغي علينا الرجوع إلى لغات أخرى لفض الخلاف كما فعل الباحثان بل إن ما ذكره المفسرون في هذه الآية فيه غنية عن ذلك.

وإذا ما أخذنا بالمنهج الذي كان أركون نفسه قد اقترحه، ولكنه هنا قد أطرحه، من التأكيد على وحدة النص وعدم إغفال السياق، والتنبه إلى السياق التاريخي للآيات (أسباب النزول) فإننا سنجد أن الآية الأخيرة من السورة تفسر هذه الآية وتحل اللبس الحاصل والإشكال المتوهم حيث تصرح الآية: ﴿إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت ..﴾ ليتضح معناها جلياً، وكذلك الرواية المذكورة عن جابر تبين تماماً المراد بتلك اللفظة. أما ما ذكره عن الكنة وإخفاء الطبري وغيره من المفسرين مثل هذه المعلومة حتى لا يتأثر قانون الميراث.. فما هو إلا هرطقات وإسقاطات وتعسف يرفضه السياق تماماً كما أن فيه تحميل النص ما لا يحتمله؛ إذ لم يرد في أي مصدر من مصادر اللغة العربية أي ذكر لهذا المعنى. وما ذلك إلا لخدمة الفكرة التي يسعى إليها وللبرهنة

على تلاعب المفسرين -المزعوم - بالنص القرآني ودلالته، ليعود إلى تأكيد مسألة عدم استناد القانون والشريعة الإسلامية إلى النص القرآني بمقدار استنادها إلى تفسيرات المفسرين كما سيأتي في التطبيق التالي. ليصل - في النهاية - إلى ضرورة علمنة المجتمع المسلم وأن هذا هو العلاج الوحيد لكل إشكالية يمكن أن تثار.

ومن هذا العرض لموقف محمد أركون من الإمام الطبري ومن المفسرين بشكل عام نلاحظ أنه يسعى بكل ما أوتي من قوة إلى تحقيق هدفه الأول وهو التشكيك بمصداقية التفاسير التراثية وزعزعة الثقة فيها ليتوصل إلى أنها لا تدو أن تكون اجتهادات بشرية بل هي موضع شبهة للتلاعب. وبالتالي فإن السعي إلى رفضها وإيجاد البديل لها يكون أمراً مشروعاً لا أترأض عليه. وأما البديل لإغنه ينبغي أن يكون البديل الذي يحقق لنا الحرية ويفتح للعقل أوسع الأبواب ليعبر عن نفسه ويتجاوز إطار النصوص الدينية وهذا كله يتمثل في العلمانية التي يكرس أركون كل جهوده لتحقيقها في العالم الإسلامي كما هو واضح في مؤلفاته.

## قراءة رقم (٢)

في تطبيق آخر لأركون حول آيات الوصية<sup>(١)</sup> يسعى إلى تأكيد ما زعمه من قبل حيث يقول: وهذا أن الفقهاء والمفسرين أعلنوا نسخ الآيات - ما يفسر لنا السبب في الضغوط التي مورست لبناء الفعل يوصي للمجهول وليس للمعلوم كما هو متوقع بحسب الذوق العربي السليم" ثم يؤكد على ما حاول التأسيس نه بأن الفقهاء يسعون إلى التلاعب حيث يقول: " وهكذا نجد أنفسنا أمام إرادة صريحة ومتعمدة تهدف إلى حصر حرية التوريث، بل وحتى إلى إلغائها على الرغم من أن القرآن قد نصّ علينا صراحة"<sup>(٢)</sup>. فيهم (أي الفقهاء) " قد سمحوا لأنفسهم بالتلاعب بالآيات القرآنية من أجل تشكيل علم للتوريث قياساً مع الإكراهات والقيود الاجتماعية الاقتصادية الخاصة بالمجتمعات التي اشغلت فيها الفقهاء الأوائل .."<sup>(٣)</sup>. ومن هنا يتناول أركون مسألة النسخ من خلال الآيات القرآنية ليثبت لها معنيين هما الإبطال، والاستنساخ ولكنه في الوقت نفسه يمنع أن يكون النسخ قد ورد في القرآن بالمعنى المتعارف عليه والذي يرى أنه جاء أو نتج عن مناقشات الأصوليين ليواجهوا به التناقض في النصوص القرآنية.

فالنسخ علم نشأ " ضمن ظروف اجتماعية ثقافية واقتصادية لا تزال تنتظر تحديدا لها من

قبل المؤرخ الحديث ". ثم يذكر من مشاكز العمل بهذا المبدأ ( مبدأ النسخ ) مشكلتين تتلخصان

في :

<sup>(١)</sup> هاتان المجموعتان من الآيات هما قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ أَنْ تَرَكُوا خَيْرًا لَوَالِدَيْهِ وَالْأَقْرَبِينَ الْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ، فَمَنْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَأْتَىٰ بِهِ عَلَىٰ الَّذِينَ يَدُلُّونَهُ إِنْ اللَّهُ سَمِعَ عَلَيْهِ فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جُنْفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ فَلَا إثمَ عَلَيْهِ إِنْ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٠٠٠﴾ [نُور: ١٠٠٠] وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيُتْرَكُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْخَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ، فَإِنْ خَرَجْنَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَا فِي أَنْفُسِنَا مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٤٠﴾ [البقرة: ٢٤٠]

<sup>(٢)</sup> من اجتهاد ربي قد العقل الإسلامي ص ٦٦

<sup>(٣)</sup> المرجع السابق ص ٧٦



١- عدم القدرة على تحديد المتقدم من المتأخر قطعياً وهذا شرط من شروط صحة القول بنسخ إحدى الآيتين للأخرى.

٢- وإن القول بالنسخ ينتج عنه إشكال ثيولوجي مهمل لدى الفقهاء وهو ما يمكن أن يؤدي إليه من افتراض وجود تناقض في الأصل القرآني.

ثم يسجل تساؤلاً اعتراضياً مفاده: "كيف يمكن المس بسلامة الله والمخاطرة بتغيير مقاصد الله نفسه وأوامره عن طريق الاتكاء على أخبار هشة جداً وقابلة للنقاش؟" ولتسجيل موقف نهائي فإنه ينبغي أن يكون في القرآن الكريم أو السنة النبوية دلالة على النسخ فيما يخص هذه الآيات ويبدو أنه يميل إلى ترجيح القول بالتخصيص في الآية (١٨٠) من سورة البقرة.

أما عن الآية (٢٤٠) فإنه يتابع بورز في الرواية الواردة والتي تصور لنا تطوراً مجادلة حامية مقلقة - على حد تعبير أركون - بين ابن الزبير وبين الخليفة عثمان حيث روى البخاري بسنده عن ابن الزبير قال: "قلت لعثمان بن عفان: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً﴾ قد نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها (أو تدعها)...؟ قال ابن أخي لا غير شيئاً منه من مكانه"<sup>(١)</sup>.

ثم يذهب إلى القول بأن المفسرين قد خلقوا مقولة نسخ الحكم دون التلاوة. مما يوحى - في رأيه - أن المناقشات المهينة التي دارت حول النسخ قد أصبحت محتومة بعد تشكل المصحف الذي يحتوي على كل الآيات المنسوخة<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا البحث لن نعاود النقاش في المسائل التي سبق نقاشها. وإنما الذي سيعرض للنقاش هو ما ذكره بالنسبة لمسألة النسخ. هذه المسألة التي أثرت قديماً وحديثاً بوصفها فرعاً من أدبيات علوم القرآن حيناً، وفرعاً من أصول الفقه حيناً، باستقلال عن غيرها حيناً ثالثاً؛ فقد أفرده

<sup>(١)</sup> روى البخاري، كتاب التفسير، سورة البقرة، ص ٤١.

<sup>(٢)</sup> محمد أركون، من الاحتجاج إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٦٤-٧١.

بالتصنيف خلق كثير ذكر منهم نيفاً وأربعون مصنفاً<sup>(١)</sup>. وقد ناقش العلماء هذه المسألة نقاشاً مستفيضاً حيث كان منهم من ينكر النسخ مثل الإمام أبي مسلم الأصفهاني، وكان جمهورهم على وجوده فدعم كل فريق قوله بالحجج والبراهين محاولاً تثبيت ما ذهب إليه. وكل منهم يصدر في رأيه عن فهم أوتييه في القرآن وآياته دفاعاً وذباً عن هذا الكتاب العظيم<sup>(٢)</sup>. ولكن لم يتيم فريق منهم الآخر بإرادة التلاعب بالآيات القرآنية. أو استخدام النسخ أداة للتلاعب كما قال أركون.

فالقائلون بالنسخ كانوا يصدر عن عقيدة وقناعة تامة بأن الأحكام والآيات لا يمكن أن تتضارب أو تتعارض، وإنما اجتهدوا في إثبات ذلك لمخالفينهم حرصاً عليهم ومحاولة لإقناعهم، والمانعون إنما صدروا من تنزيههم القرآن وحرصهم عليه كذلك، فلم يتهم أحدهم الآخر ولم يجعلوا القيود والإكراهات الاجتماعية هي الدافع لخصومهم.

أما عن دلالات مصطلح النسخ في القرآن وأنه لم يأت بدلالة المعنى الاصطلاحي الأصولي، فهذا ما يؤكد سياق الآيات التي ورد فيها هذا المصطلح. غير أن هذا لا ينفي أن يكون لهذا المصطلح أصل صحيح وشرعي يحمل هذه الدلالة فكم من المصطلحات الخاصة بالقرآن لم ترد في القرآن بتلك الدلالات مع أنه متفق على صحة دلالتها الإصطلاحية تلك<sup>(٣)</sup>. وإن

<sup>(١)</sup> ومن أشهر هذه المصنفات:

- النسخ والنسخة لأبي عبيد، القاسم بن سلام.
- النسخ والنسخة لأبي دود السجستاني ذكره زر كشي في البرهان والسيوطي في إلتقان.
- ومعرفة النسخ والنسخة لابن حزم لأبي حنيفة عبد الغفار الجنداري ط بون ١٤٨٦ دار الكتب بيروت.
- والنسخ والنسخة لأبي جعفر النحاس طبع أكثر من مرة وحققه د محمد عبد السلام ط بون دار الفلاح الكويت ١٩٨٨.
- والنسخ والنسخة لابن سلامة الصوري تحقيق حسن المراديش، ط بون ١٩٩٠، المطبعة العربية، القدس.
- والإيضاح للنسخ القرآن ومبوهة مكّي بن أبي طالب، تحقيق د. أحمد الفرحات ١٩٧٦ جامعة الإمام محمد بن سعود الرياض.
- والنسخ والنسخة في القرآن لأبي بكر بن العربي معاني تحقيق د عبد الكبير العلوي ١٩٩٢ مكتبة الثقافة الدينية، مصر.
- ونسخ القرآن لابن الجوزي.

<sup>(٢)</sup> نظروا في هذه المناقشات عند أبي جعفر شحات، - نسخ والنسخة ص ٥٢، ٥٣.

<sup>(٣)</sup> ومن هذه المصطلحات المكّي والمدني، - سب المراد...

ظهور المصطلح: بوصفه مصطلحاً وتبلوره على أيدي علماء الأصول أو التفسير أو غيرهم لا يعني أنه قد نشأ ضمن ظروف اجتماعية وثقافية واقتصادية ما كما يزعم أركون<sup>(١)</sup>. هذا من جانب، ومن جانب آخر فقد ذكر في الروايات المتعددة الواردة في هذا الباب مصطلح النسخ وبدلالته الاصطلاحية - عن صحابة رسول الله ﷺ<sup>(٢)</sup> وما يصل إليه هذا البحث أن هذا المصطلح قد استعمل بهذا المعنى في المراحل الأولى من الدعوة، وهو إذ استعمل لم يكن ليشير إشكالاً من حيث الدلالة، ولم يرفضه أصحاب النبي ﷺ للسبب الذي لأجله رفض المنكرون النسخ. وكان ما يمكن فهمه من هذه الروايات أن النسخ - بالدلالة المصطلحية - تلك ليس مصطلحاً إشكالياً<sup>(٣)</sup> بل إن هذه الدلالة قد توفرت قبل قيام مناقشات الأصوليين وتبلورها. وفي هذا رد على ما زعمه أركون من أن المفسرين قد خلقوا مقولة النسخ لدرء التعارض المتوهم بين الآيات.

أما الإشكاليتان التي ذكرهما أركون نتيجة من نتائج القول بالنسخ، فهو لم يأت فيهما بجديد، بل ذكرهما قبله العلماء الذين نفوا وجود النسخ غير أن الجمهور قد ردوا هاتين الشبهتين وأجابوا عنهما. أما الأولى، فإن المسألة التاريخية ومعرفة المتقدم والمتأخر تعد واحداً من ضوابط القول بالنسخ وشروطه والتي ذكرها العلماء<sup>(٤)</sup> وإذا لم تتحقق لنا هذه المعرفة فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها ولا يكون القول بالنسخ إلا ضرباً من التكلف، وادعاء ليس عليه دليل. أما إذا أمكن فلم لا يكون ذلك وبخاصة إذا استوفى الأمر كامل الشروط. وأما الثانية فقد ردها العلماء أيضاً

<sup>(١)</sup> ومن هنا تأتي أهمية الدراسات الناصية في علوم وحيز دليل على ذلك علوم الفقه وأصوله والتفسير التي أثبت العلماء أنها كانت متوفرة منذ عهد النبي ﷺ غير أنها برزت ونحمت عندما نعت هذا المصطلح بما بعد ولعل هذا الكلام يصبغ على كل العلوم بما فيها علوم القرآن المفردة والتصنيف أو غير ذلك.

<sup>(٢)</sup> من رواية البحري السابقة عن الزبير وعثمان.

<sup>(٣)</sup> وهذا بغض النظر أن كان الباحث أو له من يؤيد صاحب الرواية بسخ الآية أو يرى توفيقاً آخر بين الآيات.

<sup>(٤)</sup> نظر تفصيل الشروط والضوابط في عهد كبير من عرabi في تحقيق كتاب النسخ والمسوخ لأن لعربي ١٩٩٢ مكتبة الثقافة الدينية

وأجابوا عنها بأن النسخ لا يمكن أن يعني البداء، لأنه يكشف وينم عن علم الله سبحانه وعن حكمه في التشريع، فالله سبحانه لم يبد له الأمر بداءً وإنما هو تحقيق الحكمة، وربما لا يخرج الأمر على مسألة التدرج كثير<sup>(١)</sup>. والباحث لا يسعى هنا إلى التأكيد على وجود النسخ بمعنى التوسع فيه، وإنما هو من باب إزالة شبهة وتوضيح المسألة؛ إذ النسخ يبقى "خلاف الأصل، فوجب المصير إلى عدمه بقدر الإمكان"<sup>(٢)</sup>.

يبقى، إذن، موضوع الآيات التي ذكرت في هذا البحث والتي نفى أركون أن يكون في القرآن أو السنة أي دلالة على نسخها. أما الآية الأولى فهي آية الوصية (١٨٠) من سورة البقرة، وقد ذكر فيها العلماء أكثر من قول؛ فبينما ذكر الرازي عن أبي مسلم قوله بعدم نسخها وتأويله للآية على هذا الأساس، ثم ذكر القول بنسخها كلياً أو جزئياً. قام القاسمي بالجمع بين هذه الآيات مبيناً عدم الحاجة إلى اللجوء إلى النسخ من حيث إن المراد بالوصية وصية الله في إيتاء نوي الحقوق حقوقهم وعدم الغض منيا والعدر من تبديلها<sup>(٣)</sup> وفيه بعض التكلف.

والذي عليه الجمهور أن حكم وجوب الوصية في هذه الآية منسوخ في حق الوارثين

وذلك بآية الميراث في سورة النساء<sup>(٤)</sup> وبحديث رسول الله ﷺ "لا وصية لوارث"<sup>(٥)</sup>

<sup>١١</sup> التدرج في التشريع هو الانتقال في الحكم شرعي من درجة إلى أخرى. أما النسخ فهو انتقال من حكم إلى آخر انتقالاً تاماً وفي الخاتمة كليهما يظهر تحقيق الحكمة الإلهية المتضمنة مراعاة الظروف والأحوال - والله أعلم - .

<sup>١٢</sup> أبو مسعود لأصبغيني. نقلاً عن الرازي تفسير الكبير ١٥٨٠٦

<sup>١٣</sup> عباس الشاريل ٤٥٥١

<sup>١٤</sup> في قوله تعالى: ﴿يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي تَوْلَادِكُمْ...﴾ [النساء: ٦]

<sup>١٥</sup> الحديث نضه عن عمرو بن عمرو قال: "سمعت رسول الله ﷺ يخطب وهو يقول: "إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه، فلا وصية لوارث" رواه الترمذي في كتاب الوصايا - ما جاءه لا وصية لوارث. وذكر الشافعي أنه قد تواتر في معناه حيث قال: "وحدثنا أهل الفتيا ومن حفظنا عيتم من أهل العمم شعري من قرين وغيرهم لا يختلفون في أن النبي ﷺ قال عام نضج "ولا وصية لوارث" وبؤثرومه عمن حفظوه عنه ممن لقوه من أهل العمم مكان نقل كافة عن كافة. فبدر أقوى من نقل واحد. شافعي محمد بن إدريس. الرسالة. تحقيق أحمد شاكر. ط أولى ١٩٤٠، لفرقة ٣٩٨، ٣٩٩ ص ٣٧٨

وما قيل في الآية الأولى يقال في الآية الثانية مع بيان أن ممن ذهبوا إلى القول بأن الآية محكمة وليس فيها نسخ مجاهد كما نقله الطبري عنه وتبناه ابن تيمية والحافظ ابن كثير وغيرهم<sup>(١)</sup>. من هنا يتبين أن القول بعدم النسخ في الآيات موجود وقال به العلماء قديماً وحديثاً .

كما أن ما ذهب إليه بورز وتابعه عليه أركون من أن المناقشة بين ابن الزبير وبين عثمان في الحديث السالف حول الآية ٢٤٠ كانت مناقشة حامية مقلقة.. وهو قول ليس عليه دليل يؤيده، بل إن الذي تؤكد الرواية وسياقها أن ابن الزبير إنما أراد الاستفسار عن وضع الآية فلما أجاب عثمان مبيناً له أن هذا أمر توقيفي لا سلطة لأحد على تغييره حتى لو كان الخليفة نفسه أقر ابن الزبير ولم تثر الرواية أي مجادلات جديدة حول الموضوع. وأكثر من هذا فإن مما يؤخذ من دلالات الرد على ما ذكره أركون وحاوله من إثبات محاولات التلاعب بالقرآن؛ فما كان أحرى من هذا الموضوع وأمثاله بالتلاعب لو كان لكلامه مكان من المنطق والمعقول . غير أن ما يستشف من هذه الرواية هو على العكس تماماً مما قال أركون. رحم الله علماءنا ورضي الله عنهم فكم كان إجلالهم للقرآن عظيماً. أما الدلالة الثانية - وأذكر للتأكيد - أن في هذه الرواية وأمثالها<sup>(٢)</sup> تصريح بوجود النسخ منذ عهد الصحابة وهو مما يؤكد أن لا تحرج في ذلك، إذ لو كان فيه تحرج لما قال به جيل الصحابة .

ويبقى أخيراً التسجيل بأن الإقرار بوجود النسخ في القرآن لا يعني فتح الباب على مصراعيه والتعجل في القول بوجود النسخ لمجرد توهم تعارض بين الآيات فكثير من الآيات التي حكم فيها بالنسخ تبين بعد التحقيق أن لا نسخ فيها ولا تعارض، بل إما أن تكون من باب التدرج في التشريع، وإما أن التوهم - توهم التناقض - يكون قائماً على شبهة أو رواية ضعيفة أو

<sup>(١)</sup> ابن عثمة، الخوارزمي في تسمية الكتب لعرب، ٣٤٠، الخاصة، والقول لخلق الكتب

<sup>(٢)</sup> مما ورد في هذا باب الروايات المتصلة بحكم نكح شعة وما جرى حوله من النقاش.

## قراءات الجابري

### بين أركون والجابري

يسعى محمد عابد الجابري إلى تحقيق مشروع خاص به يرمى إلى نقد العقل العربي<sup>(١)</sup> ودراسة مكوناته ومقوماته ثم تناوله بالعرض والتحليل وفقاً لمنهجية خطها لنفسه. ولما كان سعيه موازياً لسعي أركون في مشروعه لتجديد الفكر الإسلامي كان لابد من توضيح بعض نقاط الافتراق بينهما<sup>(٢)</sup>:

أولاً: من حيث مجال البحث، مشروع محمد أركون الثقافة الإسلامية بمختلف مستوياتها، بينما يحيد المشروع الجابري البعد الديني في الثقافة العربية مقتصراً على الميادين العلمية والفكرية. ثانياً: من حيث المنهجية (استراتيجية النقد) : يستهدف أركون الجانب اللاهوتي المقدس، ممثلاً بالوحي القرآني والخطاب النبوي. وبعد الخطوة الأولى اللازمة في مشروعه نقد النص القرآني الممثل للمرحلة التأسيسية. أما الجابري فإنه يتجنب تناول هذا الجانب بالنقد الآن. ثالثاً : يخاطب أركون الذات الإسلامية عموماً وهذا واضح من طبيعة مشروعه الفكري أما الجابري فإنه يخاطب الذات العربية إنطلاقاً من بعده القومي. رابعاً : لغة البحث عند محمد أركون هي اللغة الفرنسية، حيث يكتب ويدرس بالفرنسية بل وثقافته عموماً فرنسية، أما الجابري فيكتب ويدرس بالعربية وإن كان بعض ثقافته فرنسية. ومع أن الجابري يتوجه مثل هذا التوجه، وينطلق هذا المنطلق إلا أنه يسعى في بعض مواضع من كتاباته إلى تناول الخطاب الديني بالدراسة والتحليل وفقاً لمنهجيته.

<sup>(١)</sup> إشارة إلى ثلاثية في نقد العقل العربي

- تكوين العقل العربي ١٩٨٤ دار الضيعة بيروت

- نية العقل العربي ، دراسة تحليلية نقدية لنظم معرفة في الثقافة العربية. ١٩٨٦. مركز دراسات الوحدة العربية

- العقل السياسي العربي. خرداد وخبيرته ١٩٩٠. مركز دراسات الوحدة العربية .

<sup>(٢)</sup> انظر في هذه العزوف، علي حرب ، نقد نص ص ١١٥-١١٦، تصريف.

### قراءة رقم (٣)

يبدأ الجابري دراسته هذه التي عنوانها بعنوان (قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي، منهج وتطبيق) <sup>(١)</sup> ببيان أدواته التي يستعملها في تشريح النصوص الدينية والتي تركز في مجملها على منهجية التفكير البنيوي، أي تقطيع النص إلى بنى متعددة ثم تناولها بنية بنية بالدراسة والتحليل. ويقدم الجابري تطبيقاً على منهج البنيوي هذا في نصين دينيين أولهما حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: " كل محدثه بدعة .. " <sup>(٢)</sup> وثانيهما آية المواريث ﴿لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَى...﴾ <sup>(٣)</sup>؛ حيث يعمل على تفكيك الحديث إلى ثلاث وحدات خطابية على النحو: " كل محدثه بدعة " " كل بدعة ضلالة " " كل ضلالة في النار " وبعد إضاءة بيانية تتصل بالإيجاز والمجاز في الوحدة الأخيرة حيث المعنى كل ضلالة تقود صاحبها إلى النار، فحذفت العبارة لغرض نفسي بياني. بعد هذا ينتقل الجابري إلى الحديث عن العلاقة البنيوية التي تحكم الخطاب وتركيبه ليتوصل بطريق القياس المنطقي إلى أن هذا النص بهذه التركيبة يقود إلى نتيجة مرفوضة عقلاً وشرعاً <sup>(٤)</sup> النتيجة أن كل محدثه (تجديد) في النار. مما يقتضي وجوب البحث في العلائق الداخلية للنص لنصل به إلى نتيجة مقبولة. ويتناول الوحدة الوسطى (كل بدعة ضلالة) يجد الجابري أنه لا بد من تقييد البدعة وعدم التسليم بها على إطلاقها، هذا التقييد هو وصف محذوف للبدعة مقدر (كل بدعة تتصل بالعبادات دون غيرها) وسياق العلاقات القائمة بين

<sup>(١)</sup> نشرت هذه الدراسة في مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، مجلة ١٧ عدد ٢ صيف ١٩٨٩ من ٢٥١. ونشرت ضمن كتابه التراث واخذات دراسات ومناقشات، ط أولى ١٩٩١. مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ص ٤٥-٦٣.

<sup>(٢)</sup> هذا هو المعنى حيزه من حديث بين عصبة نبي ﷺ. رواه مسلم، كتاب الجمعة، باب تخفيف الصلاة والحلقة ٥٩٢/٢.

<sup>(٣)</sup> الآية هي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَهِنَّ ثَلَاثًا مَّا تَرَكَ، وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلنِّسَاءِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ أُخُوَةٌ فَلِلنِّسَاءِ السُّدُسُ مِمَّا بَعْدَ وَصِيَّةِ يُوَصِي بِهَا أَوْ دِينَ أَبَاؤِكُمْ وَأَبْنَاؤِكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفَعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ، إِنِ اللَّهُ كَانَ عَنِيبًا حَكِيمًا﴾

<sup>(٤)</sup> التراث واخذات ص ٥٠.

وحدات الخطاب في النص، يقتضي أن المقصود ليس "المحدثات" بإطلاق، بل فقط تلك التي تكون بدعة في الدين أي تلك التي تضيف جديداً إلى نظام العبادة في الإسلام، وهو نظام محدد مقرر كامل لا يجوز لأحد إضافة شيء إليه أو حذف شيء منه " (١) ثم يقرر الجابري أن هذا المعنى هو المعنى الفقهي الشرعي للبدعة، وأنه المقصود أساساً في الحديث الشريف مستنداً إلى تعريف فقهي للبدعة لم ينسبه إلى أحد. مع إضافة ملاحظة توسع بعضهم في استعمال هذا المفهوم لا سيما في منازعات أهل الكلام والفرق. وهذه الخطوة بعدها الأولى في سبيل قراءة النص، ويصفها بأنها جعل النص معاصراً لنفسه (٢). وتبقى الخطوة التالية وهي جعل النص معاصراً لنا ليتوصل من خلالها إلى تخطئة من يعتقد أن الإسلام ضد الحداثة والتحديث والتجديد (٣) سواء أكانوا من أنصار الحداثة المعاصرة أم من ضدها. ثم يؤكد هذا برواية: " من سنَّ في الإسلام سنة حسنة " (٤) ثم يختم بقوله: " أعتقد الآن أن الحديث الشريف قد أصبح معاصراً لنفسه ومعاصراً لنا في الوقت نفسه: معاصراً لنفسه بمعنى أن مضمونه قد أصبح محدوداً بالميدان الذي يرتبط به بنظام القيم التي ينتمي إليها، ومعاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولة. فمن المعقول جداً أن يحرم الدين الزيادة فيه بعد أن أعلن اكتمال ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾. ولكن من غير المعقول أن تعامل نظام الحياة بنفس المقياس الذي تعامل به نظام الدين الذي اكتمل. فالحياة لم تكتمل بعد ولن تكتمل إلا عند نهايتها" (٥). هذه القراءة للحديث الشريف والتي اتبعها الجابري بقراءة آية قرآنية كما سيأتي يمكن مناقشتها من جانبين اثنين :

(١) المرجع السابق ص ٥٢

(٢) يتبين ذلك بأنه عمل على ربط النص بمحيطه الخاص به أي ميدان العبادة والتعمد.

(٣) المرجع السابق ص ٥٣.

(٤) إشارة إلى الحديث " من سنَّ في الإسلام سنة حسنة فعمل به بعدد. كتب له مثل أجر من عمل به. ولا ينقص من أجورهم شيء. ومن سنَّ في الإسلام سنة سيئة، فعمل به بعدد كتب عليه مثل وزر من عمل به. ولا ينقص من أجورهم شيء " رواه مسلم. كتاب العلم باب من سنَّ في الإسلام سنة حسنة أو سيئة. حديث (١٠١٧) ٢٠٥٩/٤ ورواه أحمد/ المسند ٣٥٧/٤.

(٥) المرجع السابق ص ٥٣



الجانب الأول: طريقة تناول الحديث. الجانب الثاني: المآل الذي وصلت إليه القراءة.

طريقة تناول النص: اتبع الجابري منهج التفكير أي تفكيك النص إلى وحدات بنائية يتم تناول كل وحدة منها على حدة، هذه هي منهجية المدرسة البنوية الحديثة التي قاد خطاها عدد من الكتاب الأوربيين<sup>(١)</sup> وليس من أغراض هذا البحث تعداد عيوب هذا المنهج بشكل عام وإنما من أغراضه أن يوجه سؤالاً إلى الجابري ماذا لو اختار أحد تفكيراً آخر (تقسيماً آخر) لبنية الحديث؟ أي ما الذي يفرض علينا هذا التقسيم أو ذلك لوحدات النص؟ ثم هذه العلاقة الداخلية التي اكتشفها في النص في الوحدة الثانية على التحديد، لم يوضح الجابري كيف اكتشفها وتوصل إليها. مما يدفع إلى القول بأن الجابري إنما اتبع نوعاً من الإسقاط للمعنى بهذا الفعل، فهو إذ لم يجد النتيجة المترتبة على النص مقبولة عنده بحث عن أسباب تزيل هذا الإشكال فافترضه في البنية الوسطى من النص. فماذا لو افترض أحدهم أن يجد هذا التقييد لا في التركيبة الوسطى وإنما في الأولى مثلاً، أو أن لا يكون القيد نفسه الذي استعمله الجابري كأن يقول " كل محدثة في العقيدة بدعة...؟" لو فعل أحد مثل هذا هل سيكون فعله الصواب أو فعل الجابري؟

أما النقطة الثانية فإن الحديث فيها عن النتيجتين اللتين توصل إليهما الجابري . الأولى -ويمكن أن نسميها النتيجة الصغرى- أن المراد من الحديث كل بدعة في العبادات هي الضلالة. فهذه النتيجة قد مارس الجابري للوصول إليها نوعاً من الإسقاط والتكلف. فمع أن العلماء قد درسوا هذا الحديث وفهموا منه ما أراد الجابري التوصل إليه، غير أنهم التزموا في ذلك منهجاً مفارقاً لمنهج الجابري؛ فهم توصلوا إلى هذا الفهم بدراسة السياق الكلي للحديث ودراسة

<sup>(١)</sup> كانت النظرية البنوية قد اشتهرت في أوروبا وامتدّ أخذها لتشمل الفلسفة والفكر إضافة إلى الأدب ولكن نظير فيما بعد عدد من

الإشادات أعنتت عن رفضها. انظر تفصيلاً لذلك في الكتب التالية

- جان ياخية، النبوية، ترجمة عارف ميمد، ١٩٧١، منشورات عويدات، بيروت.

- جون هال، ريم بوسور، وليامز شومان، مقالات عبد البنيوية، ترجمة إبراهيم حليل، ١٩٨٦، دار الكرمل، عمان.

النصوص الأخرى في الباب دراسة شمولية<sup>(١)</sup>. ولم يضطروا أنفسهم إلى نوع من التقدير المتكافئ الذي لا يتضح مصدره كما فعل الجابري، ولقد تنبه العلماء قديماً وحديثاً إلى مسألة هامة وهي مسألة العلائق بين النصوص. فدرسوا المجمل والمفصل، المطلق والمقيد، العام والخاص..<sup>(٢)</sup> وهذا ما سبق الإشارة إلى تسميته في المناهج المعاصرة بـ"التناسية"<sup>(٣)</sup> وأكثر ما درسوا فيه هذه المناهج هو النص الديني. بشقيه القرآن والسنة.

وما أطلق عليه "جعل النص معاصراً لنفسه" فهو مردود عليه إذ أنه لم يبحث في النص بحثاً معمقاً يتبين من خلاله علاقة النص بالظروف التي قيل فيها أو نقل فيها<sup>(٤)</sup> أو علاقته بما سواه من النصوص المعاصرة<sup>(٥)</sup> فالنص لن يكون معاصراً لنفسه إلا إذا عممت دراسته من هذين الجانبين .

أما النتيجة الثانية - وهي ما يمكن أن نسميه بالنتيجة الكبرى - التي توصل إليها الجابري فهي حديثه عن عدم معارضة الإسلام للحدثة وتفريقه بين تحريم الدين زيادة فيه أو زيادة في نظام الحياة. فإن الجابري وإن كان يلتقي مع العلماء الذين رأوا أن لا حرج في قبول المنجزات المعاصرة ذات البعد العلمي أو التقني إلا أنه ينبغي التنبية على أن التعميم الذي قام به هو نوع من المنهجية غير الدقيقة، فالمسلم لا يقبل الحدثة بعجزها وبجرها وبقدوها وبقيدها، وإنما هو

- زكريا إبراهيم، مشكلة السيرة وأضواء على السيرة، زكريا إبراهيم ١٩٧٦ مكتبة مصر

<sup>(١)</sup> حول الدراسات الشمولية انظر تطبيقات عممية عن ذلك عند س. تيمية وتلميذه ابن تيم، خوزية - رحيم الله - ونجيب أحاديث لأحكامه مثل كتاب سبل السلام/ الصنعاني. نيل. أوطار للشوكاني وغير ذلك .

<sup>(٢)</sup> تعد هذه الأمور من أهم آليات التعامل مع النص وقد حظيت العلماء في دراسات علم أصول الفقه ودراسات علوم القرآن والتفسير وغيرها. ولا يكاد يخلو كتاب من الكتب التي تدرست النص القرآني بالفهم والاستنباط من مثل هذه الدراسات.

<sup>(٣)</sup> وهو ما اخته العنماء تحت عنوان "أسباب ورود حديث زيارته" في مقابل أسباب نزول القرآن وقد صنف فيه عدد من العنماء منهم - السيوطي: الملح في أسباب الحديث، تحقيق يحيى سماعيل، ١٩٨٤ دار الكتب العلمية بيروت .

- محمد وأنت سعيد، أسباب ورود الحديث تحقيق رئيس، ١٩٩٣، الدرحة، قطر .

<sup>(٤)</sup> وهو ما اخت العنماء ضمن إطار الدراسات الموضوعية للحديث في مقابل التفسير المرصعي في النص القرآني

ينظر إليها بعين النقد والتحليل، ولكن النقد الملتزم بالمنهج الإسلامي نفسه. هذه النتيجة التي ذكرها الجابري يمكن أن يلحظ بوضوح أنها لا تتبني على مقدمة سليمة (النتيجة الصغرة ومقدمتها) مما يعني أنه لا بد من مراجعة البحث من جديد. وليس لازماً<sup>(١)</sup> لتحقق قراءة نص ديني بوجه صحيح استخدام المناهج الغربية المعاصرة التي لو صحت حيناً لن تصح أحياناً.

<sup>(١)</sup> وهذا لا يعني بالضرورة رفض كل المنهج الغربية وفي كل الأحوال، إنما ينبغي السمت عن المنهج لمستقر الثابت وإلا لا يصح أن يسمى منبجاً.

## الجابري وآية الميراث

النص الثاني الذي يتناوله الجابري في هذه الدراسة هو إحدى آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن الميراث وبالذات قوله تعالى: ﴿لِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ﴾<sup>(١)</sup>. ويبدأ الجابري قراءته بجعل النص معاصراً لنفسه، ولكن هذه المرة بطريقة أخرى<sup>(٢)</sup> إنه يريد أن يقرأه في محيطه الاجتماعي الخاص<sup>(٣)</sup>. وهنا تظهر النظرة التعسفية من جديد، وتغيب الحيادية تماماً، إذ يسعى الجابري من خلال هذه القراءة إلى تأكيد فكرة مسبقة لديه ولكنه يحاول توظيف النص الديني لذلك. فهو يريد الوصول إلى أن نظام الميراث الذي جاء به القرآن كان نظاماً خاصاً ضمن ظروف خاصة، ويبدأ بتحليل الظروف الاجتماعية التي سبقت تنزل القرآن، ويدخل الوضع الاقتصادي المحدود في رأيه للمجتمع العربي في الصورة. ليتوصل من خلال ذلك إلى أن الإسلام قد جاء بحل وسط يتمثل في توريث البنات جزءاً من الميراث (الثلث) ولكنه ليس مساوياً لميراث الولد، ليقيم نوعاً من التوازن لا سيما وقد فرض على الزوج النفقة، هذا الحل الذي اكتسب مصداقيته ضمن الظروف الخاصة به آنذاك ومثل نوعاً من العدالة الملائمة لتلك الظروف. وبعد الاستشهاد برأي لإخوان الصفا<sup>(٤)</sup> يؤكد الجابري على أن هذه القراءة هي التي تبين تقديم المصلحة على النص عند تعارضهما<sup>(٥)</sup>. وهذا الأمر الذي ذهب إليه الجابري يمكن مناقشته من الجوانب التالية أولاً: ليس صحيحاً ما ذكره فيما يخص الوضع الاقتصادي، فإن

<sup>(١)</sup> نص الآية هو قوله سبحانه: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَىٰ﴾ فإن كنَّ نساءً فوق اثنتين فلهنّثلثا مما ترك وإن كانت واحدة فلهما النصف والأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث فإن كان له إخوة فلأمه السدس من بعد وصية يوصي بها أو دين، أماؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نعماً، فريضة من الله، إن الله كان عليماً حكيماً

<sup>(٢)</sup> وهكذا نحط بعدم وجود مسحية ثابتة في تعويل المنصوص وقراءتها. وقد مر بيان "جعل نص معصراً لنفسه" ص ١٩٣.

<sup>(٣)</sup> احداثة والتراث ص ٥٤.

<sup>(٤)</sup> محقق هذا الرأي هو أن هذا النظام يحقق مبدأ التوازن مع حصول عمليات التراوح بين الثقلان مما يحقق نوعاً من التوافق والتلاحم

<sup>(٥)</sup> المرجع السابق ص ٥٦.

قبائل العرب - وبخاصة أهل مكة والمدينة - كانوا يعيشون وضعاً إقتصادياً جيداً ، مما أطمع الفرس والرومان في مقدراتهم وجعلهم يفرضون عليهم ما يفرضون من قبل الإسلام . أو كان تحقيق التوازن الإقتصادي هو الهدف من فرض نظام التوارث في الإسلام ؟ أم أن الهدف هو الذي جاء في حديث رسول الله ﷺ : " لا إله إلا الله قد أعطى لكل ذي حق حقه"<sup>(١)</sup>؟ وهل كان الذي فعله الإسلام نوعاً من التوسط، بمعنى أنه أعطى للبنت جزءاً من حقيها في الميراث، ولم يجعلها مساوية للولد، هل ذلك هو التوسط الذي يسعى إليه الإسلام ؟

إن معنى هذا القول أن الإسلام قد تنازل عن تحقيق العدالة المطلقة لمراعاة خصوصية ذلك المجتمع. ومعناه أنه هضم الفتاة جزءاً من حقيها لكسب رضى الناس في ذلك العصر والحق أن شيئاً من ذلك لم يحدث، والقرآن -النص الأساسي- في الإسلام ما تنازل ولا للحظة واحدة عن أي مبدأ لكسب رضا الناس، ولا حتى عندما عرضوا أن يؤمنوا بالله ويعبدوه في مقابل أن تذكر آلهتهم بخير حيث أنزل الله سبحانه ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾<sup>(٢)</sup> فلا مجال للمساومة في الإسلام ولا مكان للمهادنة، فكيف يمكن أن ننسب إلى الإسلام مثل هذا الأمر المتعلق بالتشريع الرباني المنزه عن الهوى والميل.

ثانياً: ما يترتب على مثل هذا القول الذي ذكره الجابري من حصر لهذا الحكم في تلك المرحلة لخصوصيتها وهو ما ذكره غيره تحت باب (تاريخية النص) بمعنى أن النص ملائم ومنطبق على تلك المرحلة ولكنه غير ملائم ولا منطبق على المراحل اللاحقة راديين بذلك القول بإطلاقية القرآن. لو كان الأمر كما ذكر الجابري - وهو ليس كذلك - فلماذا لم يعمل القرآن على تغيير هذا الحكم وإنزال حكم جديد - مع توفر مبدأ النسخ - بعد استقرار الدولة وتغير الأحوال

<sup>(١)</sup> سبق تخريج الحديث وهو جزء من حديث لا وحيدة التوارث.

<sup>(٢)</sup> نظر سبب نزول سورة (الكاغرون) أنسب لنزول لواحدي .. ومثال آخر على ذلك ما طلبه أهل مكة من نبي ﷺ من التحصن من الفقراء إذا أراد منهم أن يؤمنوا منزل جواب " ولا تطرد الذين يدعو .. ﴿ واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم ... ﴾

الاجتماعية<sup>(١)</sup> وخصوصاً أن أي تغيير لا يمكن أن يحدث هزة كالتي يتوهم الجابري أن القرآن تفادها في البداية في المجتمع الإسلامي مع تسليم الجميع وخضوعهم للنص القرآني بأنه نص حكيم سواء اكتشفت الحكمة أم لا. وأخيراً، فإن مما يترتب على هذا القول أن المصلحة لو اقتضت أن تعطى البنت نصيباً مساوياً لنصيب الولد لجاز الحكم بذلك أو لربما لو أعطيت البنت أكثر من نصيب الابن لما كان في ذلك حرج وعضاضة على هذا الرأي لا سيما وأنها صارت الآن عاملة وتحصل على رزق ودخل للبيت بعملها. وهذا ما لم يقل به أحد من العلماء وما لا يتفق مع النص نهائياً. لأن العلة في مسألة الميراث ليست هي عمل الرجل أو نشاطه وعدم عمل المرأة .. بل العلة هي الذكورة والأنوثة، وهذا مما يجعل هذا الرأي - رأي الجابري - خروجاً عن المنهج الأصولي المعروف واتصافاً بعدم المنهجية. ولو سلم بذلك للجابري لوجب التسليم بكل ما يجذ من آراء ومبادئ ولو كانت مخالفة للنص القرآني. فلو قال أحدهم (مثلاً) إن الربا قد حُرِّمَ لأنه كان يسبب الضغينة والكراهية ويمثل الاستغلال. أما الآن فإن الأمور منضبطة ولا يحدث مثل هذه الأمور فينبغي تحليل الربا لما يترتب عليه من مصالح للناس لوجب التسليم له بذلك ولو قال أحدهم إن الدولة في الوقت الحاضر يمكنها أن تعمل على تقنين مشاريع الميسر والقمار وإلزام الناس بقوانين خاصة بذلك مما يجعله حلالاً لما تقتضيه المصالح أحياناً لوجب التسليم لهم بذلك .. وهكذا. وهذا الأمر الذي لا يمكن لمسلم أن يزعم فيه مثل هذا القول لأن في مثل هذا نوع من التعامي عن الأحكام وعللها. والخلط بين حكم التشريع والعلل. كما أن مثل هذه المواضع من النقاش قد تقرر فيها لدى العلماء أن المصالح لا يمكن لها أن تخالف النصوص، وما كان فيه نوع من التعارض فأما لوهم في فهم النص أو لعدم تحقق هذه المصلحة مصلحة على الحقيقة . والله أعلم.

<sup>(١)</sup> وهذا أيضاً مما ينبغي أن يكون تحقيق التوازن الاقتصادي هو الهدف الأول من تشريع الميراث. المرحلة الحالية ليست نهائية وقابلة للتطور وقد تصبح في مرحلة ما تليها

### قراءة رقم (٤)

عبد الهادي عبد الرحمن :

وفي إحدى القراءات التطبيقية يقوم عبد الهادي عبد الرحمن بقراءة قول الله عز وجل

﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن

فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير﴾ يبدأ الكاتب هذه

القراءة بإيراد تفسير ابن كثير<sup>(١)</sup>. لهذه الآية. الذي ملخصه :

- ١- أن هذه الآية تشمل جميع النساء المدخول بهن وغير المدخول بهن.
  - ٢- أن الإمام عدتهن نصف عدة الحرة وهو قول الجمهور، وخالف ابن سيرين بعض الظاهرية فسواها بينهن لعموم الآية ولأن العدة من باب الأمور الجبلية التي تستوي فيها الخليفة. وفي قول عدتها ثلاث حيض وهو مذهب الأحناف. وفي آخر ثلاثة أشهر.
  - ٣- ساق ابن كثير توضيحاً لما كان عليه حال المتوفى عنها زوجها قبل الإسلام وما صار بعده.
  - ٤- الكلام في نسخ هذه الآية نظيرتها في نفس السورة (الآية ٢٤٠) أو التوفيق بينهما<sup>(٢)</sup>.
- وبعد عرضه لتفسير ابن كثير يسجل الاعتراضات التالية :

- ١- إذا كانت الغاية من العدة التأكد من خلو الرحم وبرأته من الحمل فلماذا يعمم هذا الحكم على المدخول بهن وغير المدخول بهن. ويستغرب إجماع العلماء<sup>(٣)</sup> على ذلك طبقاً لحديث مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم.

<sup>(١)</sup> ابن كثير تفسير القرآن العظيم. ٣١٧/١.

<sup>(٢)</sup> نص الآية ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصبة لأزواجهن متاعاً إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم﴾.

<sup>(٣)</sup> والواقع أن العلماء لم يجمعوا على هذا الرأي. فقد نشر القرطبي عن المالكية تعريفهم بين المدخول بها وغير المدخول بها. راجع تفسير القرطبي للآية. ولم يبين الباحث الحديث الذي عتمده عليه في هذا الباب.

٢- يتساءل عن تغيير الحكم بالنسبة للأمة بجعله نصف عدة الحرة مما سيدخلنا في بحوث ودراسات لطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة آنذاك. ومن هذا لينظر الفقهاء وفي رأيه إلى الأمة على أنها ليست زوجة كاملة في الحقوق والواجبات ومما يدل عليه أن تسمى أم الولد. وهذا مما يعن نزاع جزء من آدميتها. فالمسألة إذن تحتاج إلى تحليل اجتماعي ونفسي لأعماق رجال ذلك العصر في علاقاتها بالبعد الإنساني السائد. وللحديث عن ظاهرة الاجتهاد عند الفقهاء يتساءل الكاتب إذا كان الاجتهاد المعاصر الذي يدعو إليه الجابري (سعيد عابد) بتغيير العدة مع وجود ما يعين على التأكد من خلو الرحم في فترة مبكرة من وفاة الزوج. وكأن الكاتب يريد أن يؤكد أن في مثل هذا الأمر تجاوز للنص ومخالفة صريحة ووقوع في فخ المذهبية الذي نبه إليه الجابري. فالاجتهاد الذي يقف على أرضية دينية لا بد أن يكون توظيفاً للنص الديني لمقتضيات تلك اللحظة التاريخية ودواعيها<sup>(١)</sup>.

وقبل مناقشته في هذه النتيجة لا بد من توضيح موقف المفسرين والفقهاء من هذه الآية. فالمفسرون مجمعون على أن ظاهر الآية هو العموم أي أنها تشمل النساء المتزوجات اللواتي يتوفى عنهن أزواجهن فعموم اللفظ " يقتضي تساوي المسلمة والكتابية فيه كما قاله الشافعي رضي الله عنه والحرمة والأمة كما قاله الأصم والحامل وغيرها"<sup>(٢)</sup>. ولكن القياس<sup>(٣)</sup> الذي ذهب إليه العلماء اقتضى بتصنيف عدة الأمة، والإجماع اقتضى تخصيص عدة الحامل لقوله سبحانه "وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن" وإذا كان القياس هو رأي الجمهور من الفقهاء كما نقل ابن كثير وغيره فإن عدداً كبيراً من المفسرين قد ذهبوا إلى ترجيح الأخذ بعموم الآية وإلى

<sup>(١)</sup> سلطة النص ١٥٨-١٦٢.

<sup>(٢)</sup> البيضاوي، أسرار الترتيل.

<sup>(٣)</sup> القياس هنا قاسوا عدة الأمة المتوفى عنها زوجها على عدة المطلقة من الإماء وسبأني بعد قليل فننده.



أن هذا قياس مع الفارق. فقد تابع البيضاوي صاحب الحاشيتين<sup>(١)</sup> وكذا رجح الرازي القول بالعموم بعد أن أورده عن أبي بكر الأصم في قوله: "وتمسك بظاهر الآية. وأيضاً، الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلاً عن هذه المدة، ثم وضع الحمل مشترك فيه الحرة والرقيقة، فكذا الاعتداد بهذه المدة يجب أن يشتركا فيه"<sup>(٢)</sup>. ونقل الطبرسي بأن الآية على عمومها عندهم<sup>(٣)</sup>. وقد دافع عن هذا الرأي الإمام القرطبي عندما قال: "وقول الأصم صحيح من حيث النظر، فإن الآيات الواردة في عدة الوفاة والطلاق بالأشهر والإقراء عامة في حق الأمة والحرة، فعدة الحرة والأمة سواءً على هذا النظر، فإن العمومات لا فصل فيها بين الحرة والأمة في النكاح، فكذلك تستوي معها في العدة والله أعلم"<sup>(٤)</sup>.

أما عن القياس الذي استند إليه جمهور الفقهاء فقد رده المفسرون بأنه قياس مع الفارق وله مواع؛ يقول القنوجي: "ولكن ههنا أمرٌ يمنع من هذا القياس الذي عمل به الجمهور وهو أن الحكمة في جعل عدة الوفاة أربعة أشهر وعشراً هو ما قدمناه من معرفة خلوها من الحمل، ولا يعرف إلا بتلك المدة ولا فرق بين الأمة والحرة في مثل ذلك"<sup>(٥)</sup>. ونختم هذه الملاحظة بكلام نقيس للإمام الطاهر بن عاشور: "فيما أن ننظر إلى حكمة مشروعية التصيف الذي فيها نصف للأمة فيه حكم شرعي، فنرى بمسلك السير والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون الحكمة فيه تحقق النسب أو عدمه. وإما أن تكون بقصد الإحداد على الزوج؛ لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولاً كاملاً، أبقى لمن ثلث الحول، كما أبقى للميت حق الوصية بثلث ماله.

<sup>(١)</sup> شيخ زادة، احاشية، المكتبة الإسلامية عند زدمير، تركيا، ٥٥٥٠١ والشهاب الحفاجي، الحاشية أسماة عبدة القاضي وكفابة القرطبي، دار صادر، بيروت ٢/٣٢٢

<sup>(٢)</sup> الرازي ١٢٧٦

<sup>(٣)</sup> الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق نسيب عاصم، فصل الله انطباطاني ط أول، ١٩٨٦، دار معرفة بيروت، ٥٩٠١١

<sup>(٤)</sup> القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٣/١٨٢

<sup>(٥)</sup> القنوجي، فتح البيان في مفاسد القرآن تحقيق عند شه أنصاري، ط أولي ١٩٩٢، المكتبة لعصرية، بيروت.

وليس لها حكمة غير هذين، إذ ليس فيها ما في عدة الطلاق من حكمة انتظار الندامة وليس هذا الوجه الثاني (يقصد أن تكون الحكمة هي الإحداد على الزوج) بصالح للتعليل؛ لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أو هام أهل الجاهلية فتبقي منه تراثاً سيئاً، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام بإبطال تهويل أمر الموت. والجزع له الذي كان عند الجاهلية، أعرف ذلك في غير موضع من تصرفات الشريعة... فتعين أن حكمة عدة الوفاة هي تحقق الحمل أو عدمه.

فلننقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين : الإنسانية والرق. فإذا سلطنا إليهما طريق تخريج المناط وجدنا الوصف المناسب لتعليل الاعتداد الذي حكمته تحقق النسب هو وصف الإنسانية، إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء وأحوالهن الاصطلاحية، أما الرق فليس وصفاً صالحاً للتأثير في هذا الحكم... فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة لمثل الحرية وليس في تصنيفها أثر، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق<sup>(١)</sup>.

فهذا هو موقف المفسرين<sup>(٢)</sup> من هذه الآية والذي يمكن أن يفهم منه بوضوح عكس ما ذكره الكاتب من أن في تفسيراتهم بعداً أيديولوجياً ونوعاً أو شكلاً من أشكال توظيف النص الديني. بل إن كلاً منهم إنما انطلق من النصوص التي جمعها بين يديه ومن فهمه لهذه النصوص ومن آليات يعتمدونها في استنباط الأحكام كالقياس والتخصيص وغيره. ولا يمكن أن يسمى ذلك توظيفاً للنص الديني. فنحن نجل هؤلاء العلماء عن مثل هذه التهمة التي تعني تلاعباً بالنصوص والتفافاً عليها كما ذكره الله سبحانه وتعالى في سورة آل عمران: ﴿وَأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾ [آل عمران : ٧].

<sup>(١)</sup> اس عاشور، التحرير والتنوير، ١٩٨٢، مدار التونسية للنشر، تونس، ٤٤٣/١ وقد أثرت نقد على طوله لما فيه من تحقيق علمي لمسألة.

<sup>(٢)</sup> أما شيخ المفسرين الإمام الطبري فلم ينقل تفريقاً ويرى خرة والأمة في ذلك..

فما الذي يبتغيه الفقهاء من توظيفهم للنص الديني، وما هي الظروف النفسية والاجتماعية التي أحاطت بأولئك الرجال؟ وما الذي يدفعهم إلى تزرع جزء من آدمية الأمة؟ وهل أي حكم يستنبط هو تزرع للآدمية؟ إن تمحيصاً فيما جاءت به النصوص في حق الإنسان - حراً كان أو رقيقاً أو أنثى، ومقارنة بما كان مهضوماً من حقوقهم قبل الإسلام، وبما آلوا إليه فيما بعد - تبين لنا مكانة الإنسان وشأنه في الإسلام<sup>(١)</sup>.

أما كلام الكاتب في الاجتهاد، فهو أشبه ما يكون بكلام محمد أركون الذي يسعى إلى الانسلاخ والتخلص من كل الأبعاد اللاهوتية - إن أمكن - لتحقيق هذا الاجتهاد. وهو قول فضلاً عن استحالة تحققه، لما أن الإنسان لا يستطيع التحكم بهذه النوازع لا يلزم ولا يقبل بل إن المجتهد لا بد أن يكون لديه متكاً من المعارف والأصول المستندة أو الراجعة إلى الدين نفسه، وأن هذا لا يؤدي إلى مرجوع سلبي كما يتوهمونه بل إنه يشكل ضابطاً من ضوابط الاجتهاد حتى لا يحيد المجتهد ويشط في اجتهاده.

وإذا كان في طريقه الاجتهاد الجابرية - إذا صحت النسبة - إسقاط للمعنى على النص فإن في هذه الطريقة تجاوزاً للنصوص وتحميلاً لها ما لا تحتمله وفيها تكلف واتهام للمفسرين بما لا يقوم على دليل.

<sup>(١)</sup> انظر الطباطبائي - الميران في تفسير القرآن .

### تطبيق رقم (٥)

#### عبد الهادي عبد الرحمن وآية التعدد

وفي تطبيق آخر للكاتب نفسه يتناول الآية التي تتحدث عن تعدد الزوجات في سورة النساء وهي قوله تعالى: ﴿وإن خفتن ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتن ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا..﴾

وبدءاً يحدد التوجهات في تفسير هذه القراءة في اتجاهين

١- الاتجاه التوسيعي ويقصد به القائلين بجواز تجاوز العدد المصرح في الآية (والذي يخالف إجماع المسلمين المبني على الآية وعلى الروايات الصحيحة).

٢- الاتجاه التضييقي وهو وإن لم يذكر بشكل مباشر إلا أنه قائم فعلياً في التطبيق في المجتمعات الإسلامية والذي يذهب إلى قصر الزواج على واحدة.

ثم يسوق الكاتب عرضاً لواقع الزواج والظروف الاجتماعية عند العرب قبل الإسلام متجنباً القول بمشاعية الجنس في تلك الحقبة والقول بالزواج المختلط. فيما أننا لا نملك مصادر تاريخية ومعلومات موثقة -حسب قوله- في هذا الجانب فإننا لا نستطيع أن نطمئن إلى تحديد لهذه الإشكال من المشاعية. أما فيما يخص تعدد الزوجات للرجل الواحد فهو أمر يقيني لا يقبل الجدل ولكنه يعود ليربط مسألة التعدد بالظروف المحيطة السائدة ويعيدها إلى ثلاثة أمور

أ- التجارة : حيث شراء الجوارى ودفع المهور للزواج من الحرائر وخصوصاً من قبل الأغنياء

ب- الاعتداء : الذي ينتج عنه السبي ووجود الإماء.

ج- الزواج السلمي : عن طريق دفع المهور.

ومع تحليل هذه العناصر الثلاثة يرى الكاتب أن الإسلام قد حول السبي إلى هم ثانوي، عندما تحولت المناوشات القبلية إلى حرب شاملة ليس هدفها الأول الغنائم<sup>(١)</sup>. وقوضت صورتنا الزواج الأولى والثانية بمجرد انتصار الإسلام. ولم يبق إلا الزواج السلمي (الاتفاقي) الذي يقيم التوازن بين الأغنياء والفقراء؛ في مسألة الزواج. وفي هذا المجتمع الجديد (الإسلامي) كان لابد من حدود تتيح للجميع التمتع بالنساء والبنين، فالزواج بلا سقف كان يعني حرمان الفقراء وأن ينحصر لدى الأغنياء. فكان لابد من وضع سقف لعدد النساء مراعاة للشعور النفسي الدفين الذي خلفته الأرستقراطية القرشية البائدة. أما عن اجتهاد بعض الشيعة المتضمن بإباحة الزواج بأكثر من أربعة الذي يمكن فهمه ضمن أوضاع حركة الفتوح الأولى وحجم الثروة المادية المفاجئة، واختلاف نوعية النساء وازدياد عدد السبايا.. فإنه يبقى اجتهاداً خارج النص كانت تستدعيه أهواء ورغبات البعض.

- أما عن الاتجاه الثاني في الاجتهاد فهذا نص الكاتب فيه يقول : " في الآية نفسها إشارة خضراء في هذا الاتجاه (فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة) وفي آية أخرى تأكيد مرور لهذه الإشارة (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم) النتيجة التالية تقول : ( إن كنتم عادلين لا تتكحوا أكثر من واحدة ) وإذا أراد البعض مد الخط على استقامته أو عدم التوقف عن السير عبر تلك الإشارات الخضراء لقال : ( الله هو عادل ولن يرضى بغير العدل ولذا يجب ألا تتزوجوا أكثر من واحدة) ... والمسألة منطقياً يمكن فهمها عبر الأسهم التالية :

إن خفتم إلا تعدلوا + ولن تعدلوا ← فواحدة

<sup>(١)</sup> والحقيقة أن الغنائم لم تكن حتى هدفاً ثانوياً إلا في غزوات فردية أما جهاداً عاماً. فكان يهدف بالدرجة الأولى إلى نشر الدعوة. وهكذا تمثل في نفوس كبار المخاضين.

وهنا تستوقفنا إشارة حمراء تقول (فإن خفتم وإن لم تخافوا فلا بأس - لعله يريد هكذا " إن أردتم أن تكونوا عادلين فلا تتكحوا أكثر من واحدة" - لأنكم لن تستطيعوا أن تعدلوا ولو حرصتم) ولذا فلا حرج أن تتكحوا (ما طاب لكم من النساء مثني وثلاث ورباع) (وما ملكت أيمانكم) ما ملكت أيمانكم هو (أدنى ألا تعدلوا) أي هو الحد الأدنى المطلوب للعدل، لأنه لا يجب قسم بينهم أي لا يجب توزيع أيام الرجل والنفقة بالتساوي عليهن بحكم (صفتهن) والعدل المطلوب فيهن هو الحد الأدنى وليس الحد الأقصى<sup>(١)</sup>. وإذا كان الباحث قد ركز جهده على الجانب الاجتماعي الذي أحاط ظروف تنزل الآيات ليفهم أو ليبين وجه التوسع في عدد الزوجات فإنه أكد في الاتجاه المقابل على أن علة الاجتهاد بتضييق حدود الزواج هي مسألة العدل. ولكن الذي يمكن أن يلمح من كلامه في هذا (مؤدى كلامه) أن القرآن قد سمح للمسلم بالتعدد بشرط العدل ولكنه جزم بعدم العدل. وهو ما يمكن أن يشكل مغمراً في القرآن لو صح. ولكن بما أن القرآن منزّه عن التناقض وبما أنه أباح التعدد بشرط العدل فكيف نفهم قول الله تعالى " ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم". هنا يأتي دور السنة النبوية المفسرة لكلام الله سبحانه والمبينة له لكي نجد في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم حلاً لهذا الإشكال المتوهم. الحديث هو قول النبي صلى الله عليه وسلم مناجياً ربه سبحانه وتعالى: " اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك" حيث يبين الحديث الشريف أن المراد بالعدل في قوله سبحانه " ولن تعدلوا" إنما هو الميل القلبي الذي لا يستطيع إنسان التحكم به وأما شرط العدل الذي ذكرته الآية (فإن خفتم ألا تعدلوا..) فالمراد به قضايا المعاملة والحياة الزوجية وما يمكن للمسلم التصرف بشأنه والتحكم فيه. والله أعلم وهكذا يزول الإشكال المتوهم ولا يبقى أي داع لأن يتوهم أحد التناقض بين النصين أو أن يبحث هذه المسألة بمحض الرأي.

<sup>(١)</sup> سلطة النص ص ١٦٨

## تطبيق رقم (٦)

### نصر أبو زيد والنص القرآني

نصر حامد أبو زيد هو أحد الباحثين المتخصصين في الدراسات القرآنية صدرت له عدة محاولات في هذا المجال <sup>(١)</sup> ، كما صدرت له دراسات أخرى في غيره <sup>(٢)</sup> . وله عدد من المقالات في مجلة أدب ونقد وغيرها . تتناول الكاتب في محاولاته الأولى النص القرآني تناولاً نقدياً ، لا يبتعد كثيراً عن النهج الذي سلكه أركون والحدائثيون بعامه . وهو إذ يفعل ذلك ، فإنما يفعله في محاولة لتكوين (وعي علمي بالتراث) <sup>(٣)</sup> يكون أداة فعالة في مناهضة المشاريع الأصولية . فهو يهدف - بهذه الدراسات - بالدرجة الأولى إلى نقد الخطاب الديني كما هو بارز من عنوان أحد مؤلفاته . ولكنه يرى - كما رأى غيره من الحدائثيين - أن الخطوة الأولى والأساسية في هذا المشروع تبدأ بتناول النص التأسيسي في التراث الإسلامي . وذلك لأن النص القرآني هو المحول الذي تدور عليه الثقافة الإسلامية . ولكي يستطيع الباحث تناول هذا النص التأسيسي بالنقد والتحليل فإنه لا بد أن يتعامل معه بوصفه نصاً لغوياً ومنتجاً ثقافياً بشرياً حيث أسس لتحقيق هذه الفكرة بمبحث تمهيدي رسم فيه عملية تنزل الوحي بـ "التشكل والتشكيل" <sup>(٤)</sup> .

<sup>(١)</sup> من هذه المحاولات

- الاتجاه الفعني في التفسير . دراسة في قضية المحازبي نقرآن عند المعتزلة .

- مفهوم النص . دراسة في علوم القرآن . ص ١٠٠ . المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء . بيروت .

<sup>(٢)</sup> من

- نقد الخطب المبني . ط ١٩٩٤ . سينا للنشر . القاهرة

- التفكير في زمن التفكير . وهو محاولة للرد على قرار محكمة المصرية الصادر في حقه .

- المرأة في خطب الأزمة . ط ١٩٩٤ . دار نصري . القاهرة

<sup>(٣)</sup> مفهوم النص . ص ١٧ .

<sup>(٤)</sup> المساق ص ٣٠ .

وإذا كانت هذه الفكرة "التشكيل والتشكيل" هي الأساس الذي يقوم عليه كتاب مفهوم النص، فإنه لم يهمل هذه الفكرة في كتابة الآخر نقد الخطاب الديني في المبحث الذي خصصه لتعريف النص منطلقاً من المنطلقات الفكرية للخطاب الديني المعاصر (١).

وإذا كان أبو زيد في كتابه مفهوم النص قد سلك نهجاً جديداً في محاولة إثبات وجوده فكرة الوحي عن طريق ربطها بما كان اشتهر عند العرب من الحديث عن عالم الجن والكهانة فإنه في المقابل يسعى إلى إثبات تأثر النص القرآني بالقضاء الزمني البشري الذي تنزل فيه، وأنه تحول إلى نص لغوي ومنتج بشري عمل على إعادة تشكيل الواقع كما أثر الواقع في تشكيله ولكي يحقق هذا المسعى فإنه يحاول تفويض مفهوم الوحي الإلهي بوصفه وحياً مفارقاً موجوداً على نحو أزلي في اللوح المحفوظ. ليتحرر أبو زيد عندها من النظرة التقييدية للوحي القرآني فيستطيع إخضاعه للنقد العقلي والتحليل اللغوي (٢). وأبو زيد في تعامله مع النص يوصفه نصاً لغوياً (٣) إنما يقصد كونه نصاً أدبياً ومما يدل على ذلك استشهاده بعبارة أمين الخولي حول القرآن بأنه "كتاب العربية الأكبر"، وأثرها الأدبي الخالد (٤). ولكن المحمول اللغوي - كما يقول على حرب - أضيّق من أن يفى بالعرض بتعريف هذا النص (٥) وإذا كان من أهداف أبو زيد التشديد على الطابع الأدبي في القرآن الكريم ليتسنى له إخضاعه للدراسات الأدبية فإن الغريب حقاً هو أن يحصر أبو زيد دراسة القرآن في المنهج اللغوي وحده (٦) حيث يقول :

(١) نقد الخطاب الديني ص ١١٧

(٢) مفهوم النص ص ١١٧

(٣) عبارة "نص لغوي" عبارة ملتزمة من فرض عموميته. وهذه ما كنا نكن أن نتطرق على مختلف أنواع النصوص والخطابات لأن كل نص يمكن عمله إنجازاً لغوياً بمعنى من المعاني سواء كان شعرياً أو فلسفياً أو دينياً أو عسكياً. على حرب، نقد النص ص ٢٠٧.

(٤) أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية، ط دار الشعب، القاهرة، مادة تفسير ٢٠٩٤٩ - ٤٣٨

(٥) نقد النص ص ٢٠٧.

(٦) نقد النص ص ٢٠٨. وأبو زيد لم ينفرد بهذه التسمية بل وقع الخولي في قوله "ليس شيء من هذه لأغراض يتحقق على رحيه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتابات العربية والوحدة..." دائرة المعارف، مرجع سابق.



"إن الدراسة الأدبية - ومحورها مفهوم "النص"<sup>(١)</sup> - هي الكفيلة بتحقيق وعي علمي

تتجاوز به موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا"<sup>(٢)</sup> .

وموقف الكاتب من النص هنا يمكن أن تسجل عليه الملاحظات التالية أولاً: إن التعامل مع

النص القرآني بوصفه نصاً لغوياً ، غير أن الذي يسعى إليه أبو زيد من محاولة نفي البعد الديني

(التيولوجي) في النص القرآني هو البعد الخطير حقاً ، وحصر النص القرآني في الجانب الأدبي

هو الأمر المرفوض لأن النص القرآني - كما بينا سابقاً - نص منفتح على غير مجال . وإن

القول بأن المنهج الوحيد لدراسة النص القرآني هو المنهج اللغوي هو استنتاج في "منتهى الخفة

والتهور"<sup>(٣)</sup> . والنص القرآني ليس نصاً مركزياً في الجانب الأدبي فحسب ، كما ذكر أبو زيد<sup>(٤)</sup> بل

هو مفهوم مركزي في الدراسات الإنسانية كافة ، ولذا فلا يجوز لأحد أن يقصر منهج دراسته

على المنهج اللغوي أو غيره من المناهج .

وإذا كان الكاتب قد فعل ذلك، فإنه يمكن القول أن أركون كان أكثر دقة ومنهجية إذ إنه

يسعى إلى توظيف الأدوات المنهجية المختلفة في دراسته للقرآن على الرغم مما أخذ عليه

ثانياً : مما يؤخذ على الكتاب في حديثه عن تشكل النص القرآني أمران

١ . تناقضه ؛ ففي حين يسعى إلى تقويض مفهوم وحي مفارق له وجوده الأزلي ، نجد

في الوقت ذاته يحاول إثبات ظاهرة الوحي من خلال ما توصل إليه من معارف في قضاء تنزل

القرآن .

(١) يضع أبو زيد كلمة النص بين علامتي تنصيص لأنه يرى أن مفهوم النص في استعماله مغاير له في الاستعمال التراثي . نقد الخطاب السيني

ص ١٢٥ .

(٢) مفهوم النص ص ١٠ .

(٣) نقد النص ص ٢٠٨ .

(٤) مفهوم النص ص ١٠ .

٢. ما ذكره من مسألة التشكل والتشكيل في النص القرآني ما هو إلا محاولة منه إلى تثبيت مسألة تاريخية النص القرآني ومحاولة إلى إخفاء وطمس معالم القداسة فيه عن طريق التغاضي عن الجانب الألهي فيه والتأكيد على جانب بشري تاريخي زمني يتمثل في تأثر النص القرآني بالواقع المحيط الذي نزل فيه وهو ما سبق الإشارة إليه في مبحث سابق (١).

غير أن مسألة أخرى خطيرة في مبدأ التشكيل الذي ذكره الكاتب حيث عني به أن النص القرآني يعمل على صياغة للواقع وتصوير له بما يتلاءم مع المعطيات الثقافية وهذا ما ذكره في معرض حديثه عن الجن ووصف القرآن لهم في مقدمات كتابه مفهوم النص .

يقول : " إن النص (٢) هنا وأن كان يمثل الواقع الذي ينتمي إليه ، يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة . لقد صار الجن في النص جنأ مؤمناً مسلماً يدين سلوكه السابق ويدين البشر الذين كانوا يعوذون برجال من الجن" .

وفي سورة الناس نلاحظ تحول أحاديث الجن إلى وسوسة يستعاذ بالله منها ويوصف هذا الجن بأنه "وسواس خناس" ، فإذا عرفنا أن سورة "الناس" سابقة في ترتيب النزول على سورة "الجن" أمكننا أن نميز بين هاتين الصورتين صورة الجن الخناس الوسواس الذي يستعاذ بالله منه وصورة الجن الذي يشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين وكافرين ولاشك أن الصورة الثانية تعد نوعاً من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة ، والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى (٣).

(١) انظر من هذا الحث .

(٢) يقصد هنا آيات سورة الجن وخاصة قوله سبحانه

" وإنا منا المسمومون ومنا القاسطون من أسد ذليلات تورر رنداً . وما القاسطون فكانوا من جنهم خطاً " (جنس ١٤، ١٥) وقد أتت اشكتب الآية بنص [ منا المسلمون ومنا القاسطون ] وهو خطأ بين .

(٣) مفهوم النص ص ٣٦ .

وكما نلاحظ في عبارته (التطير القرآني) التي تحمل من الحملات والدلالات ما يجعل العبارة القرآنية ، النص القرآني عاملاً على تزييف الحقائق وتغيير الصور وتحويلها عن حقيقتها لهدف ما . ونحن إذا نظرنا إلى ما ذهب إليه الكاتب بعين التمحيص العلمي سنجد أنه بنى هذا القول على أساس من الوهم وعلى فكرة مغلوبة تسيطر عليه وتحجب أفق التفكير عنده . ويمكن رد هذا القول من وجهتين : ١ - أن القول المرجح في سورة الناس أنها مدنية<sup>(١)</sup> مما يعني أنها نزلت بعد سورة الجن المكية . وهذا يعني أن الكاتب لم يعتمد في دراسته الجانب التاريخي مما يشكل ثغرة في هذه الدراسة وأدى إلى نتائج مغلوبة وهذا ما يؤكد أن أحادية المنهج اللغوي غير كافية في دراسة النص .

٢ . إن كلامه عن الجن في سورة الناس يفهم منه أن السورة تعمم هذا الوصف على كل الجن ، وليس كذلك فالسورة تتحدث عن استعاذة بالله من صنف من أصناف الجن هو الصنف الوسواس الخناس . وليس في سياق السورة ما يجعل هذا الصنف هو عموم جنس الجن . كما أن السورة نفسها قد تحدثت عن وسواس خناس من جنس آخر غير الجن وهو الوسواس الخناس من الناس ، ولا يمكن لأحد أن يقول إن صورة الناس كانت في عرف هذه السورة هي تلك الصورة السلبية التي تعم جنس الإنسان . ومن هنا لا تناقض بل لا تغاير في سياق السورتين ببيان الصورتين .

فالقول بأن القرآن قد عمل على تطوير الصورة هو نوع من التحكم وضر بمن التنجيم والتكهن يهدف إلى تأكيد فكرة عند الكاتب جعلها منطلقاً له يتحكم بالنص بعدها ليتوافق مع هذه الفكرة . يبقى القول أن الكاتب قد حاول في هذا الكتاب مفهوم النص أن يبحث ويدرس علوم القرآن دراسة جديدة منطلقاً من الدرس الأدبي الخالص ، غير أنه لم يأت بشيء جديد . ولكنه

في بقية المباحث لم يشرح ثم المنهج المعمول في دراسته ، بل كانه له قرآن لطيف في سكره المباحث ، وبس الذي سمع ذكره أمة الأمان بالنسبة للكاتب وهو ما يدل أنه ينس عليه مواقف راسخات تطلوه عليه .

<sup>(١)</sup> انظر السيوطي ، الثقلان ٤٢/١ ، والدر المنثور ٦٨٨١٨ .

## قراءات أخرى

هذه بعض القراءات ويبقى لزاماً الإشارة إلى قراءات مماثلة لا يتسع المقام إلى تفصيلها مثل قراءة الصادق النهوم<sup>(١)</sup> للأحرف المقطعة فوائح السور وقراءة كمال عمران في آيات سورة لقمان<sup>(٢)</sup> وقراءات حسن حنفي<sup>(٣)</sup> ومحمد بن محمود ، حول بعض إشكاليات النص القرآني<sup>(٤)</sup> وغير ذلك من القراءات<sup>(٥)</sup> . وترجع كلها في النهاية إلى نفس المنهجية التي سبق عرضها في الحديث عن مناهج الحدائث .

كما يبقى لزاماً الإشارة إلى أن هذه القراءات الحدائث التي ذكرت لا تمثل كل القراءات إنما هي نماذج سبقت لتبين بعض الملاحظات عليها وأن أي قراءة لا تلزم بالمنهج والضوابط يمكن لها أن تصاب بما تصاب به من الخلط والوهم .

غير أن ثمة قراءات أخرى لا يتسع المقام إلى عرضها يكتفي بالإشارة إليها تعد قراءات منتجة حياً للنص القرآني . هدفت إلى اكتشاف النص القرآني والحفاظ عليها وفكر تميزه وفرادته المتمثلة في إعجازه .

ومثالاً على هذه القراءة ينظر د. محمد مفتاح ، في -النص الفصل الأخير منه<sup>(٦)</sup> . وقراءات عبد الهادي عبد الرحمن لسورة المسد .. وسورتي المنافقون والبقرة<sup>(٧)</sup> وغيرها .

(١) الصادق النهوم ، مجلة الناقد عدد ٥٨ سنة ١٩٨٩ .

(٢) ينظر بقده هذه القراءة عمي حرب ، المصروع والمنتج ضد لدان المفكرة ، ط أولى ١٩٩٥ م مركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، بيروت ، ص ٥٨-٦٠ .

(٣) كمال عمران ، في قراءة النص الديني ، مؤلف مشترك ، ط ثانية ١٩٩٠ ، الدار التونسية للنشر ، ص ٨٢-١٢٦ .

(٤) محمد محمد محمود ، حول بعض إشكاليات النص القرآني ، مجلة مواقف ، عدد ٥٣ .

(٥) انظر كتاب القرآن نظرة عصرية جديدة ، مجموعة من المؤلفين ، ط ثانية ١٩٨٨ المؤسسة العربية لدراسات النشر ، بيروت ، وانظر عفيف حمير عثمان ، الأسبولوجيا في تفسير قرآني ، سنن الحوار ، عدد ٢٦ ، ١٩٩٢ ص ٤٩ .

(٦) انظر د. محمد مفتاح ، - - النص ، ط أولى ١٩٩٢ .

(٧) انظر عبد الهادي عبد الرحمن ، سبعة - النص ص ٦٠-٨٠ .

الخاتمة

## الخاتمة

وختاماً، يمكن القول إن البحث قد توصل إلى النتائج التالية :

أولاً: فيما يخص الحداثة :-

- ١- هو واحد من المفاهيم التي ما زالت ملتبسة وتحمل في طياتها خصوصية المنشأ الذي نشأت فيه ، كما أنها حركة تتطلق وفق منطلقات ومناهج أوروبية، تعتمد العقل -لا الدين- مرجعاً نهائياً لها. والمصطلح العربي يفقد هذا المفهوم كثيراً الحمولات الإستمولوجية الأصلية ، ويحمله بعضاً من الدلالات التي ليست له.
- ٢- تتبع نشأة الحداثة (والعلمانية) يبين أنها كانت ردة فعل لأوضاع قائمة في ذلك المنشأ، وبسبب ظروف اجتماعية وسياسية معينة، ولكن فيما بعد بدأت الأمور تتخذ منحى آخر حيث بدأ دعائها يؤسسون لها حتى توصلوا إلى تأطيرها فلسفياً وتحديد الأسس التي تقوم عليها.
- ٣- تتصل الحداثة بالعلمانية من خلال علاقة جدلية ؛ إذ تعد الحداثة واحداً من المنجزات الكبرى للعلمانية ، وفي الوقت ذاته ، تسعى الحداثة إلى تأسيس المجتمع العلماني والعمل على علمنة المجتمعات المختلفة.
- ٤- بالنظر إلى الأسس الفلسفية للحداثة أو العلمانية ، وتلك الخاصة بالدين وبالنظر إلى المعيار النهائي للمعرفة في كل منهما ؛ يتبين أن الحداثة (العلمانية) نقيض للدين ولا يمكن الجمع بينهما بسبب هذا الاختلاف الجوهرى بينهما على الرغم من زعم بعضهم بإمكانية ذلك من خلال علمنة المجتمع الإسلامي...
- ٥- قام بين الحداثة والتراث صراع واضح في العقود الأخيرة من هذا القرن ، وظهرت ثنائيات مثل الحداثة /التراث ، التجديد/ الأصالة وهذا بدوره أدى إلى ظهور اتجاهات و فرق مختلفة

ذات أبعاد أيديولوجية وفكرية متعددة . وتشكل بسبب ذلك عدد من المواقف تجاه الحداثة والتراث بين الرفض والقبول والاستلهام والتلفيق. وظهر من خلاله التتكر للتراث الإسلامي -ومن أبنائه مع كل أسف -بشكل لم يسبق له مثيل.

### ثانياً : فيما يخص النصوص

١- يعتمد بعض الباحثين إلى تناول النصوص جميعها بمنهج واحد هو المنهج اللغوي ، ويزعمون أن هذا المنهج هو الوحيد القادر على تناول النصوص. والذي ينبغي هو التمييز بين مستويات الخطاب المختلفة والتعامل مع كل مستوى بما يليق به من مناهج ، فلا يجوز التعامل مع النص الفلسفي أو اللغوي... بنفس مناهج التعامل مع النص الديني؛ لأن هذا خلط بين ما هو بشري وما هو إلهي ، بين الزمني وبين المطلق.

٢- امتاز النص القرآني بعدد من الميزات والخصائص لم يتميز بأي منها نص سواه، هذه الخصائص تشكل -مجتمعة -صورة واضحة له ، لا بد منها للتعامل مع النص تعاملاً أمثل.

٣- ثمة ضوابط وشروط لا بد من تحققها، عند التعامل مع النص القرآني ؛ لأن إهمال أي ضابط منها يؤدي حتماً إلى التكلّف في قراءة النص ، والتعسف في فهمه ، والابتعاد عن مقاصده وغاياته.

### ثالثاً : فيما يخص القراءات التطبيقية

١- عرضت القراءات الحداثيّة لقضايا غاية في الأهمية والحساسية فيما يتصل بالنص القرآني ، وبعض هذه القراءات بل كثير قد تجاوزت المنهج الذي اختطه قارئوها ، مما أدى رفضها ، لمخالفتها النص نفسه ، وإهدارها جرانب مهمة فيه.

٢- ظهرت بوضوح -محاولة هؤلاء توظيف النص الديني ، لخدمة الفكرة التي يتبنون من خلال هذه القراءات ، هذه الفكرة المتمثلة في الدعوة إلى العلمانية وعدم صلاحية القانون الإسلامي

الذي يبرأيهم وبحسب ما أنتجته قراءاتهم - هو منهج بشري أسس لخدمة أغراض المفسرين وتثبيت أيديولوجية السلطة السياسية القائمة آنذاك. وهذا الأمر أدى بهم إلى محاولة تطويع النصوص بشكل متكلف ، يخرج بها عن منطق المعقول، ليسقط عنها دلالات مهمة ويحملها حمولات ليس فيها.

٣- يلحظ في كثير من هذه القراءات ، غياب المنهج العلمي المتكامل، كما يلحظ دورانها حول نقطة محورية ما من غير الولوج في هذه النقطة أو معالجتها ، مما يجعل هذا القراءة نوعاً من الدوران في حلقة مفرغة لا تصل إلى جديد، وهذا الذي ظهر من خلال طرح الأسئلة والإشكالات من غير التوصل إلى إجابات عليها-بالنسة لهم-.

٤- جاءت بعض القراءات تكراراً لما سبق من أقوال المستشرقين وغيرهم ، ليس فيها جديد، على الرغم من التمهيد والتأكيد بأن ثمة جديد في هذه القراءات؛ فلم يكن فيها جديد إلا ما ذكر من محاولات الإسقاط والتوظيف لهذه النصوص بما لا يخرج عن إطار أقوال المستشرقين.

٥- يلحظ -بوضوح -افتقار هذه القراءات إلى آليات التعامل مع النص القرآني من اللغة العربية وعلوم القرآن وما يتصل بهما من دراسات ، مما جعلها قراءات مرتجلة مباشرة للنص عازلة إياه عن سياقه التاريخي وهذا بدوره - أدى إلى وقوع هذه القراءات في دائرة الخبط والخلط، على الرغم من تمكن قارئها من علوم ومناهج الدراسات الحديثة وقدراتهم - التي لا يشكك فيها- على تناول النصوص الفلسفية والفكرية وغيرها.

٦- فيما يخص أركان ، فإنه يمكن أن يعد واحداً من أعمدة الحداثة -العلمانية التي يستند إليها، كما يمكن أن يعد أحد أقطابهم ومرجعياتهم ، وما كثرة الإحالة والإشارة إليه-في كتاباتهم- إلا دليل على هذا الأمر . ولقد كان مسلكه في دراسة التاريخ الإسلامي - ومنهجه المقترح- ومسلكه في دراسة الجوانب السياسية أمراً جديراً بالمتابعة ، وربما لو اقتصر على هذا



لأبدع حقاً، ولكن عندما ولج إلى دراسة النص القرآني - من غير تملك لآليات هذه الدراسة أوقع نفسه في إشكالية يصعب ان لم يكن مستحيلاً الخروج منها بسلام ، فهو قد خلط -عن وعي سبين النص القرآني (الالهي ) وبين سواه من النصوص ، وجعلها جميعها في مستوى واحد ويصح التعامل معها بالمنهاج نفسه.

٧- أما فيما يخص الجابري وسواه ، فيلاحظ بوضوح اللامنهجية في تناول النصوص ومحاولة الاعتماد على منهجية المدرسة البنيوية ولكن من غير التنبه إلى الضوابط في تناول النص القرآني، مما أوقعه في إشكالية التقليد غير المسوغ وخصوصاً مع فقدان هذه القراءة لآليات أسس التعامل مع القرآن كما هو شأن قراءات أركون.

رابعاً : يبقى القول أن هذا العرض ، وهذه النتائج ، لا تعني بالضرورة رفض كل ما هو حديث من القراءات ، واستبعادها من ساحة المفكر فيه ورميها في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه على حد تعبير أركون . وإنما يعني أن ما كان من القراءات ، مبنياً على الدليل والحجة والبرهان ، ممنهجاً وفق أصول وقواعد وضوابط المنهج القرآني فإنه يكون قابلاً للنظر فيه واعتماده أو رفضه بحسب قوة الدليل؛ لأن النص القرآني نص حي منتج ، ذو بنية مفتوحة قابلة لكل ما هو جديد ضمن شروطه المنطقية . والقول بإغلاق باب الاجتهاد في قراءة النص القرآني يناقض هذا المبدأ ، كما يمكن أن يؤدي إلى تجدد الأزمة الفكرية ، وتحجيم دور النص في تغيير الواقع ويعطل فيه تلك الحيوية التي سبق الإشارة إليها.

قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المراجع والمصادر

### القرآن الكريم

(أ)

إبراهيم، زكريا

-مشكلة البنية وأضواء على النبوية، ط بدون ١٩٧٦، مكتبة مصر.

ابن الأثير- عز الدين بن أبي الكرم

-الكامل في التاريخ، راجعه محمد يوسف الدقاق، ط أولى ١٩٨٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

ابن الأثير، مجد الدين المبارك أبو السعادات

-النهاية في غريب الحديث الأثر، تحقيق: طاهر الزواوي ومحمود الطناجي، دار الفكر، بيروت.

أركون، محمد

-الاستشراق بين مؤيديه ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ١٩٩٤، دار الساقى، لندن.

-الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ١٩٩٠، دار الساقى، لندن.

-الإسلام الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، ١٩٨٣، دار التنوير، بيروت.

-الإسلام أوروبا والغرب، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ١٩٩٥، دار الساقى، لندن.

-الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، ط أولى ١٩٩٠، دار الساقى، لندن.

-أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ١٩٩٣، دار الساقى، لندن.

-تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ١٩٨٤، مركز الإنماء القومي، بيروت.

-العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ١٩٨٧، مركز الإنماء القومي، بيروت.

-الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ١٩٨٧، مركز الإنماء القومي، بيروت.

-الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، ط أولى ١٩٩٠، دار الساقى، بيروت / لندن

- الفكر العربي ، ترجمة عادل العوا ، ط أولى ١٩٨٢ ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس .
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، ط أولى ١٩٩١ ، دار الساقي بيروت / لندن
- نافذة على الإسلام . ترجمة صياح الجهم ، ط أولى ١٩٩٦ ، دار عطية ، بيروت .  
إسماعيل ، فادي إسماعيل
- الخطاب العربي المعاصر ، ط ثانية ١٩٩٢ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي أمريكا .  
الأصفهاني ، الإمام الراغب
- مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، تحقيق صفوان عدنان داددي ، ط أولى ١٩٩٢ م دار القلم دمشق .  
الآلوسي ، شهاب الدين محمود
- روح المعاني إلى تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، ط رابعة ١٩٨٥ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .  
أنيس ، إبراهيم وآخرون
- المعجم الوسيط ، ط ثانية ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .  
أومليل ، علي
- في التراث والتجاور ، ط أولى ، ١٩٩٠ ، المركز الثقافي العربي بيروت .  
أونج ، والتر . ج
- الشفافية والكتابية ، ترجمة حسن عز الدين ، ط أولى ١٩٩٤ ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت .

(ب)

باجودة ، حسن

- الوحدة الموضوعية في سورة يوسف ، ط ثانية ١٩٨٣ ، دار تهامة ، جدة .  
الباقلاوي ، أبو بكر محمد بن الطيب
- إعجاز القرآن ، شرح محمد عبد المنعم خفاجي ، ط أولى ١٩٩١ ، دار الجيل ، بيروت .
- نكت الانتصار لنقل القرآن ، اختصار أبي عبد الله الصيرفي ، ط ١٩٧١ ، منشأة المعارف الإسكندرية

البخاري ، عمر بن عبد إسماعيل بن إبراهيم أبو عبد الله

- الجامع الصحيح ، ط أولى ، ١٩٩٢ دار الكتب العلمية ، بيروت .

بدوي ، عبد الرحمن

- موسوعة المستشرقين ، ط أولى ١٩٨٤ ، دار العلم للملايين ، بيروت .

براديري ، مالكولم ، وجيمس مكفارلين

- الحدائث ، ترجمة مؤيد حسن فوزي ، ١٩٨٧ ، دار المأمون ، بغداد .

البلاذري ، أبو العباس ، أحمد بن يحيى بن جابر

- فتوح البلدان ، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع ، ط أولى ١٩٥٧ م

دار النشر للجامعيين .

البننا ، أحمد عبد الغني

- إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر ، ط بدون ، دار الندوة .

بياجيه،جان

- البنويّة ، ترجمة عارف منيمة ، ١٩٧١ ، دار عويدات للنشر ، بيروت .

بيرمان ، مارشال

- حدائث التخلف ، ط أولى ، ١٩٩٣ مؤسسة عيبال للدراسات والنشر ، قبرص .

البيضاوي ، القاضي

- أنوار التنزيل وأسرار التأويل ، ط بدون ، دار الجيل ، بيروت .

(ت)

الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى

- الجامع الصحيح (سنن الترمذي) ، تحقيق كمال الحوت ، ط أولى ١٩٨٧ م ، دار الكتب

العلمية / بيروت .

تيزيني ، طيب

- من التراث إلى الثورة ، حول نظرية مقترحة لدراسة التراث العربي ، ط الثالثة ،

١٩٧٩ دار دمشق .

(ج)

الجابري ، محمد عابد

- التراث والحدائث ، دراسات ومناقشات ، ط أولى ١٩٩١ ، مركز دراسات الوحدة

العربية / بيروت

الجاحظ ، أبو عمرو عثمان بن بحر

- البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط (بدون) ، دار الجيل بيروت .

جدعان ، فهمي

- نظرية التراث دراسات عربية وإسلامية أخرى ، ط ١٩٨٥ ، دار الشروق ، عمان .

الجرجاني ، عبد القاهر

- دلائل الإعجاز ، تصحيح الإمام محمد رشيد رضا ، ١٩٨١ ، دار المعرفة

الجزائري ، الشيخ الطاهر

- التبيان لبعض المباحث المتعلقة بعلم القرآن على طريق الإيقان ، بعناية عبد الفتاح أبو

غدة ، ط ثالثة ١٤١٢ هـ ، مكتب المطبوعات الإسلامية / حلب .

ابن الجزري

- النشر في القراءات العشر ، تحقيق علي آل ، ط (بدون) ، دار الكتب العلمية بيروت .

- منجد القرئين ومرشد الطالبين ، ١٣٥٠ هـ مكتبة القدسي .

الجصاص ، أبو بكر أحمد بن علي

- أحكام القرآن ، تحقيق عبد السلام محمد شاهين ، ط أولى ١٩٩٤ م ، دار الكتب

العلمية ، بيروت .

جعفر ، هشام

- الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية رؤية معرفية ، ط أولى ١٩٩٥ ، المعهد العالمي

للفكر الإسلامي .

الجمال ، عبد الرحمن

- منهج الإمام الطبري في القراءات في تفسيره ، رسالة ماجستير ، إشراف أ.د. فضل

حسن عباس . الجامعة الأردنية ، عمان .

ابن الجوزي

- نواسخ القرآن ، تحقيق محمد للمباري ، ط أولى ١٩٨٤ ، الجامعة الإسلامية المدينة

المنورة .

جيدة ، عبد الحميد

- الأصالة والحدائثة في تكوين الفكر العربي النقدي الحديث ، ط أولى ١٩٨٥ دار الشمال

بيروت .

## (ح)

الحاج ، ساسي سالم

- الظاهرة الاستشراقية وأثرها على الدراسات الإسلامية ، ط أولى ١٩٩١ مركز دراسات العالم الإسلامي ، مالطا .

ابن حجر ، أحمد بن علي الحافظ

- فتح الباري شرح صحيح البخاري بترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، المطبعة السلفية .

حرب ، علي

- أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ، ط أولى ١٩٩٤ ، دار الطليعة بيروت .

- الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة ، ط بدون ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء بيروت .

- نقد النص ، ط أولى ١٩٩٣ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء .

حسان ، تمام

- البيان في روائع القرآن ، ط أولى ١٩٩٣ م ، عالم الكتب ، القاهرة .

حسنة ، عمر عبيد

- مراجعات في الفكر والدعوة والحركة ، ط أولى ١٩٩١ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

حسين ، محمد محمد

- الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر ، ط أولى ١٩٧٠ ، دار الإرشاد بيروت .

- أزمة العصر ، ط ثالثة ١٩٨٧ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

الحصري ، ساطع

- ما هي القومية ، ط أولى ١٩٥٩ ، دار العلم للملايين ، بيروت .

الحمد ، غاتم قدوري

- رسم المصحف دراسة لغوية تاريخية ، ط أولى ١٩٨٢ ، اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري ، بغداد .

ابن حنبل ، الإمام أحد

- المسند ، ( بدون ) المكتب الإسلامي ، بيروت .

حنفي ، حسن

- التراث والتجديد ، موقف من التراث القديم ، ١٩٨١ ، دار التنوير ، بيروت

- حوار المشرق والمغرب ، ١٩٩٠ دار توبقال ، الدار البيضاء ، المغرب .

أبو حيان ، محمد بن يوسف

- البحر المحيط ، تحقيق عادل أحمد وعلي مفوض وآخرون ، ط أولى ١٩٩٣ م دار الكتب العلمية بيروت .

(خ)

الخطيب البغدادي ، أبو بكر أحمد بن علي

- تقييد العلم ، تحقيق يوسف العث ، ط ثانية ١٩٧٤ ، دار إحياء السنة النبوية ، مصر .

الخطيب ، عبد الكريم

- القصص القرآني في منطوقه ومفهومه ، ط (بدون) ، دار المعرفة ، بيروت .

ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد

- المقدمة ، تحقيق د . علي عبد الواحد وافي ، ط ثالثة ، دار نهضة مصر القاهرة .

خلف الله ، محمد أحمد

- الفن القصصي في القرآن ، ط رابعة ١٩٧٢ مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة .

خليل ، إبراهيم

- مقالات ضد البنيوية ، ط ١٩٨٦ ، دار الكرمل ، عمان .

الخولي ، أمين ، مؤلف مشارك

- دائرة المعارف الإسلامية ، مطابع دار الشعب ، القاهرة .

(د)

الدرامي ، عبد الله بن عبد الرحمن

- السنن ، تحقيق فواز زمزلي ، ط أولى ١٩٨٧ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت

الداني ، أبو عمرو

- التيسير في القراءات السبع ، ط أولى ، ١٩٣٠ ، مطبعة الدولة ، استانبول .

- المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار ، تحقيق محمد دهمان ، ط (بدون)

مكتب الدراسات الإسلامية ، دمشق .

أبو داوود ، سليمان بن الأشعث

- السنن ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، ط (بدون) ، المكتبة العصرية ، صيدا .

ابن أبي داوود

- المصاحف ، تصحيح أثر جفري ، ط أولى ١٩٣٦ ، المطبعة الرحمانية ، مصر

دراز ، محمد عبد الله



- النبا العظيم ، نظرات جديدة في القرآن ، ط ثلاثة ١٩٨ م ، دار القلم ، الكويت

(ذ)

الذهبي ، شمس الدين محمد بن أحمد

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، تحقيق عمر تدمري ، ط أولى ١٩٩٠ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

- سير أعلام النبلاء ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، ط أولى ، ١٩٨٣ ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأمصار ، تحقيق محمد سيد جاد المولى ، ط أولى ، ١٩٦٩ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

الذهبي ، محمد حسين

- التفسير والمفسرون ، ط أولى ١٩٦١ ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .

(ر)

الرازي

- مفاتيح الغيب المعروف بالتفسير الكبير ، ط ثلاثة - دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

الرافعي ، مصطفى صادق

- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، ط تاسعة ١٩٧٣ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

- تحت راية القرآن المعركة بين القديم والجديد ، ط سابعة ، ١٩٧٤ ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

رايلي ، كافين

- تاريخ الحضارة من خلال موضوعات ، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهي حجازي ، سلسلة عالم المعرفة ، حزيران ١٩٨٥ ، الكويت .

رضا ، محمد رشيد

- المنار (التفسير) ط ثانية ، دار المعرفة ، بيروت .

- الوحي المحمدي ، ط ثانية ١٤٠٦ هـ ، مؤسسة عز الدين ، بيروت .

الرومي ، فهد بن عبد الرحمن

- خصائص القرآن الكريم ، ط رابعة ١٤٠٩ هـ ، دار نشر ، الرياض .

(ز)

الزبيدي ، محمد مرتضى الحسيني

- تاج العروس ، تحقيق عبد الكريم الغرباوي ، ط أولى ، ١٩٦٧ ، مطبعة حكومة الكويت .

الزرقاني ، محمد عبد العظيم .

- مناهل العرفان في علوم القرآن ، ط (بدون) ، دار الفكر، بيروت .

الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله .

- البرهان في علوم القرآن ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط ثانية - دار المعرفة، بيروت .

زلوم ، عبد القديم

- كيف هدمت الخلافة ، ط ثالثة ، ١٩٩٠ ، دار الأمة ، بيروت .

الزمرخشي ، جار الله محمود

- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، ط دار المعرفة ، بيروت .

زيد ، مصطفى

- النسخ في القرآن الكريم ، دراسة تشريعية تاريخية نقدية ، ط ١٩٦٣ ، دار الفكر العربي ، بيروت .

أبو زيد ، نصر حامد

- الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة ،

- المرأة في خطاب الأزمة ، ط أولى ، ١٩٩٤ ، دار نصوص ، القاهرة .

- مفهوم النص ، دراسة في علوم القرآن ، ط ثانية ، ١٩٩٤ م ، المركز الثقافي العربي ، بيروت / الدار البيضاء .

- نقد الخطاب الديني ، ط ثانية ١٩٩٤ م ، سبينا للنشر ، القاهرة .

(س)

سالم ، إبراهيم بن حسن

- قضية التأويل في القرآن بين الغلاة والمعتدلين ، ط أولى ١٩٩٣ ، دار قنينة، بيروت .

أبو السعود ، محمد بن محمد العمادي

- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

سلامة ، إبراهيم

- بلاغة أرسطو بين العرب اليونان ، دراسة تحليلية نقدية تقاربية ، ط ثلاثة ١٩٥٢ ، مكتبة الانجلو مصرية ، القاهرة .

سلطان ، جمال

- ثقافة الضرار ، ط أولى ، مركز الدراسات الإسلامية بيرمنجهام ، بريطانيا .
- الغارة على التراث الإسلامي ، ط أولى ١٩٨٢ ، مركز الدراسات الإسلامية ، بيرمنجهام ، بريطانيا .

السمين الحلبي ، أحمد بن يوسف

- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ ، تحقيق محمد ألتونجي ، ط أولى ١٩٩٣ ، عالم الكتب ، بيروت .
- الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، تحقيق أحمد الخراط ، ط أولى ١٩٨٧ م ، دار القلم ، دمشق .

السيد ، رضوان

- الإسلام المعاصر ، ط أولى ١٩٨٦ م ، دار العلوم العربية

السيوطي ، جلال الدين

- الإتقان في علوم القرآن ، ط ثلاثة ١٩٩٥ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .
- أسباب ورود الحديث ، تحقيق يحيى إسماعيل ، ط أولى ١٩٨٨ م ، دار الوفاء ، المنصورة .
- الدار المنثور في التفسير المأثور ، ط أولى ١٩٨٣ م ، دار الفكر ، بيروت .
- لباب النقول في أسباب النزول ، ط ثلاثة ١٩٨٠ م ، دار إحياء العلوم ، بيروت .

(ش)

الشاطبي ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى

- الموافقات في أصول الشريعة ، ط دار الكتب العلمية ، بيروت .

الشافعي ، محمد بن إدريس

- الرسالة ، تحقيق أحمد شاكر ، ط أولى ، ١٩٤٠ ، بدون ناشر .

أبو شامة ، عبد الرحمن بن إسماعيل

- إبراز المعاني من حرز الأمانى في القراءات السبع ، تحقيق إبراهيم عطوة عوض  
مصطفى البابى الحلبي ، القاهرة .

شاهين ، عبد الصبور

- تاريخ القرآن ، ط أولى ١٩٦٦م ، دار القلم ، القاهرة .

شرف الدين ، فهمية

- (الأسطورة) ، الموسوعة العربية الفلسفية ، تحرير معن زيادة ، ط أولى ١٩٨٩م .

الشرقي ، عبد المجيد

- الإسلام والحداثة ، ط ثانية ١٩٩١م ، الدار التونسية ، تونس .

- في قراءة النص الديني ، مؤلف مشارك ، ط ثانية ١٩٩٠م ، الدار التونسية ، تونس .

شمس الدين ، محمد مهدي

- العلمانية تحليل ونقد للعلمانية في مواجهة المسيحية والإسلام ، ط ثانية ، ١٩٨٣ .

الشهاب الخفاجي

- عناية القاضي وكفاية الراضي حاشية على البيضاوي ، ط (بدون) ، دار صادر بيروت

شيخ زادة ، محي الدين

- حاشية على تفسير البيضاوي ، المكتبة الإسلامية ، محمد أزدمير ، ديار بكر ، تركيا .

(ص)

صفدي ، مطاع

- نقد العقل العربي ، ط أولى ١٩٩٠م ، مركز الإنماء القومي ، بيروت .

أبو صفية ، عبد الوهاب

- دلالة السياق ، منهج مأمون لتفسير القرآن ، ط أولى ١٩٨٩م ، عمان .

الصولي ، أبو بكر محمد بن يحيى

- أدب الكتاب ، تصحيح محمد الأثري ، ١٣٤١هـ ، المطبعة السلفية ، القاهرة .

(ض)

ضاهر ، عادل

- الأسس الفلسفية للعلمانية ، ط أولى ١٩٩٣م ، دار الساقى ، لندن / بيروت .

(ط)

الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن .

- مجمع البيان في تفسير القرآن ، ط أولى ١٩٨٦م ، دار المعرفة ، بيروت

الطباطبائي ، محمد حسين

- الميزان في تفسير القرآن ، ط ثانية ، ١٩٧١ ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت.

الطبراني ، أبو القاسم سليمان بن أحمد

- المعجم الأوسط ، ط أولى ١٩٨٦ ، مكتبة المعارف ، الرياض.

الطبرسي ، أبو علي الفضل بن الحسن

- مجمع البيان في تفسير القرآن ، ط أولى ١٩٨٦ ، دار المعرفة ، بيروت.

الطبري ، محمد بن جرير

- تاريخ الأمم والملوك ، ط ثانية ١٩٨٧م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

- جامع البيان في تفسير القرآن ، تحقيق أحمد شاکر ومحمود شاکر ، ط أولى ، دار

المعارف القاهرة .

طرابيشي ، جورج

- العلمانية (الموسوعة الفلسفية العربية) ط أولى ١٩٨٩م .

(٤)

ابن عاشور ، محمد الطاهر

- التحرير والتوير ، ط ١٩٨٤م ، الدار التونسية ، تونس .

عاصي ، ميشيل (مؤلف مشارك)

- المعجم المفصل في اللغة العربية والأدب ، ط أولى ، ١٩٨٧م ، دار العلم للملايين ،

بيروت .

عامر ، فتحي أحمد

- فكرة النظم بين وجوه الإعجاز ، ط ١٩٨٨ ، منشأة المعارف ، مصر .

عباس ، فضل

- البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية . ط أولى ١٩٨١ ، دار النور ، بيروت.

- إعجاز القرآن الكريم ، مشارك (سنة فضل عباس) ، ط أولى ، دار الفرقان عمان .

- التصص القرآني ، إحاؤه ونفحاته ، ط أولى ١٩٨٧م ، دار الفرقان عمان .

- قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية ، ط أولى

عبد الباقي ، محمد فؤاد

- المعجم المفهرس لأنفاظ القرآن الكريم ، ط (بدون) مؤسسة مناهل العرفان ، بيروت .

ابن عبد البر

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب ، تحقيق علي البيجاوي، ط أولى ١٩٦٠م ، وكتبه نهضة مصر ، القاهرة.

عبد الرحمن ، أحمد

- كتاب الوحي ، ط أولى ١٩٨٠م ، دار اللواء ، الرياض .

عبد الرحمن ، طه

- تجديد المنهج في تقويم التراث . ط أولى ١٩٩٤م ، المركز الثقافي العربي ، بيروت / الدار البيضاء .

عبد الرحمن ، عبد الهادي

- سلطة النص ، قراءة في توظيف النص الديني ، ط أولى ، ١٩٩٣م ، المركز الثقافي العربي ، بيروت .

عبد الرازق ، أحمد محمد جاد

- فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي ، ط أولى ، ١٩٩٥م ، المعهد العلمي للفكر الإسلامي .

ابن عبد السلام ، عز الدين

- الفوائد في مشكل القرآن ، تحقيق سيد الندوي ، ١٩٦٧ ، وزارة الأوقاف ، الكويت .

عبد القادر ، التيجاني

- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ، ط أولى ١٩٩٥م ، دار البشير عمان .

عبد الفتاح ، سيف الدين

- بناء المفاهيم الإسلامية السياسية ضرورة منهجية ، المنهجية الإسلامية والعلوم التربوية السلوكية التربوية ، ط ثانية ١٩٩٥م ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

عبد القادر ، التيجاني

- أصول الفكر السياسي في القرآن المكي ، ط أولى ، ١٩٩٥م ، دار البشير ، عمان .

عبد المسيح ، جورج متري عبد المسيح

- لغة العرب ، ط أولى ، ١٩٩٣م ، مكتبة لبنان ، بيروت .

عبد ، محمد

- الأعمال الكاملة ، ط ١٩٧٢م ، بيروت .

عتر ، حسن ضياء الدين

- بينات المعجزة الخالدة ، ط أولى ، ١٩٧٥م ، دار النصر ، حلب .

عتر ، نور الدين

- علوم القرآن الكريم ، ط أولى ١٩٩٣م ، دار الخير ، دمشق .

عريبي ، محمد ياسين

- الاستشراق وتغريب العقل التاريخي العربي ، ط أولى ، ١٩٩١ ، المجلس القومي للثقافة ، الرباط .

عز الدين بن عبد السلام

- الفوائد في مشكل القرآن ، تحقيق سيد الندوي ، ١٩٦٧م ، دار الفكر ، بيروت .

ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن

- تاريخ مدينة دمشق ، تحقيق محب الدين العمروي ، ط أولى ١٩٩٥م ، دار الفكر ، بيروت .

ابن عطية ، أبو محمد عبد الحق

- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، تحقيق عبد الله الأنصاري وعبد العال إبراهيم ، ط أولى ١٩٨٤م ، الدوحة ، قطر .

العظمة ، عزيز

- العلمانية من منظور مختلف ، ط أولى ١٩٩٢م ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت .

العكبري ، أبو البقاء

- إعراب القراءات الشواذ ، تحقيق محمد السيد عزور ، ط أولى ١٩٩٦م ، عالم الكتب ، بيروت .

العلمي ، عبد الله

- مؤتمر سورة يوسف ، تقديم محمد بهجة البيطار ، ط أولى ١٩٦١م ، دار الفكر ، دمشق .

العلوان ، طه جابر

- الأزمة الفكرية العاصرة تشخيص ومقترحات وحلول ، ط ثانية ، ١٩٩٢ ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي .

عمارة ، محمد

- الإسلام والقومية والعلمانية ، ط أولى ، ١٩٨١ ، دار الوحدة العربية ، بيروت .

- العلمانية ونهضتنا الحديثة ، ط أولى ، ١٩٨٦ ، دار الشروق ، القاهرة .

العمرى ، أكرم ضياء

- التراث والمعاصرة ، ط أولى ١٩٨٥ م ، كتاب الأمة ، قطر .

العيسمي ، شبلي

- العلمانية والدولة الدينية ، ط ثانية ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد .

(ع)

الغرباوي ، محمد

- نشأة العلمانية ودخولها في المجتمع الإسلامي ، ط أولى ، ١٤٠٧ هـ ، دار العاصمة ، الرياض .

غليون ، برهان

- نقد السياسة ، الدين والدولة ، ط ثانية ١٩٩٣ م ، المؤسسة العربية للدراسات ، بيروت .

(ف)

ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكريا ،

- الصاحبي ، ط أولى ١٩١٠ ، المكتبة السلفية ، القاهرة .

- مجمّل اللغة ، تحقيق زهير عبد المحسن ط أولى ١٩٨٤ م ، مؤسسة الرسالة ، بيروت .

- معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط أولى ١٩٧٩ م ، دار الفكر .

الفيروز آبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب

- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ، ط (بدون) دار الباز للنشر والتوزيع ، مكة .

(ق)

القاسمي ، محمد جمال الدين

- محاسن التأويل ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ط أولى ١٩٩٤ م ، مؤسسة التاريخ العربي ، بيروت

القاضي ، عبد الفتاح

- البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة ، ط أولى ١٩٨١ م ، دار الكتاب العربي .

- القراءات الشاذة وتوجيهها في لغة العرب ، ط أولى ١٩٨١ م ، دار الكتاب العربي .

القاضي عياض ، أبو الفضل عياض بن موسى



- الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم ، ١٩٥٠ ، مصطفى البابي الحلبي  
القاهرة .

القرضاوي ، يوسف

- الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه ، ط أولى ١٩٨٧م ، دار الصحوة ، القاهرة .

القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد

- الجامع لأحكام القرآن ، ط (بدون) مؤسسة مناهل العرفان ، بيروت .

القطن ، مناع

- مباحث في علوم القرآن ، ط الحادية والعشرون ، ١٩٨٦م ، مؤسسة الرحمة ،  
بيروت .

قطب ، سيد

- التصوير الفني في القرآن ، ط ، دار الشروق .

- في ظلال القرآن ، ط سابعة ١٩٧١م ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت

قطب ، محمد

- التطور والثبات في حياة البشرية ، ط سادسة ، ١٩٨٦ ، دار الشروق ، بيروت.

القتوجي ، أبو الطيب صديق بن حسن علي

- فتح البيان في مقاصد القرآن ، مراجعة عبد الله الأنصاري ١٩٩٢م ، المكتبة

العصرية، بيروت

ابن القيم ، شمس الدين محمد بن قيم الجوزية

- زاد المعاد في هدي خير العباد ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ، ط الخامسة عشرة ،

١٩٨٧م مكتبة الرسالة بيروت .

(ك)

ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل

- تفسير القرآن العظيم ، ط أولى ١٩٩٥م ، دار الخير ، بيروت .

- السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى عبد الواحد ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

الكردي ، محمد طاهر

- تاريخ القرآن وغرائب رسمه وحكمه ، ط أولى ١٣٦٥هـ جده .

الكرمي ، حسن سعيد

- الهادي إلى لغة العرب ، ط أولى ١٩٩١م ، دار لبنان بيروت.

الكيالي ، عبد الوهاب

- موسوعة السياسة ، طأولى ١٩٧٩ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت .

(م)

ابن ماجه ، أبو عبد الله محمد بن يزيد القرويني

- السنن ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، ط (بدون) ، دار الحديث ، مصر .

مان ، ميشيل

- موسوعة العلوم الاجتماعية ، ترجمة عادل الهواري وسعيد عبد العزيز ، ط أولى ،

١٩٩٤م ، مكتبة الفلاح ، الكويت .

الماوردي ، أبو الحسن علي بن محمد

- النكت والعيون ، تعليق السيد بن عبد المقصود ، ط أولى ١٩٩٢م ، دار الكتب

العلمية، بيروت .

المبارك ، محمد

- فقه اللغة دراسة تحليلية مقارنة للكلمة العربية وعرض لمنهج العربية الأصيل في

التجديد والتوليد ، ط ثانية ، دار الفكر ، القاهرة.

مبروك ، علي

- النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ، ط أولى ، ١٩٩٣ ، دار التنوير ، بيروت .

ابن مجاهد ،

- كتاب السبعة في القراءات ، تحقيق شوقي ضيف ، ط ثانية دار المعارف ، القاهرة .

محيسن ، محمد سالم

- المستتير في تخريج القراءات المتواترة من حيث اللغة الإعراب التفسير ، ط أولى

١٩٨٩م دار الجيل بيروت .

مراد ، وليد محمد

- نظرية النظم وقيمتها العلمية ، ط أولى ، ١٩٨٣ ، دار الفكر .

مدكور ، إبراهيم

- معجم العلوم الاجتماعية ، ط ١٩٧٥م ، الهيئة المصرية العامة للكتاب

المعافري ، أبو بكر بن العربي

- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، تحقيق عبد الكبير العلوي ١٩٩٢م مكتبة الثقافة

الدينية .

مقار ، شفيق

- قراءة سياسية للتوراة ، رياض الريس للكتب ، قبرص / لندن .

مكي ، أبو محمد بن أبي طالب

- الإبانة عن معاني القراءات ، تحقيق عبد الفتاح شلبي ، مكتبة نهضة مصر .
- الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ، تحقيق أحمد الفرحات ، ط أولى ١٩٨٦م دار  
المنارة جده .

ابن منظور ، جمال الدين

- لسان العرب ، مكتب تحقيق التراث ، ط ثانية ١٩٩٣م ، دار إحياء التراث العربي ،  
بيروت .

(ن)

ابن بني ، مالك

- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ، ط الثالثة ١٩٨٨م دار الفكر ، دمشق .
  - الظاهرة القرآنية ، ط رابعة ١٩٨٧م ، دار الفكر دمشق .
- النحاس ، أبو جعفر
- الناسخ والمنسوخ ، تحقيق محمد عبد السلام محمد ، ط أولى ١٩٨٨م مكتبة الفلاح ،  
الكويت .

النحوي ، عدنان علي رضا

- تقويم نظرية الحدائث ، ط ثانية ١٩٩٤م ، دار النحوي ، الرياض .
- الحدائث في منظور إيماني ، ط الثالثة ١٩٨٩م ، دار النحوي ، الرياض .

ندوة

- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي ، ط أولى ١٩٨٥م ، مركز دراسات  
الوحدة العربية ، بيروت .

النسائي ، أحمد بن شعيب

- السنن الكبرى ، تحقيق عبد الغفار البنداري ، ط أولى ١٩٩١م دار الكتب العلمية ،  
بيروت .

نوفل ، أحمد

- سورة يوسف دراسة تحليلية ، ط أولى ١٩٨٩م ، دار الفرقان ، عمان .

النيسابوري ، الحاكم

- المستدرك على الصحيحين ، ط ( بدون ) ، مطابع النصر الحديثة، الرياض.

النيسابوري ، مسلم بن الحجاج

- الجامع الصحيح - (صحيح مسلم) ، ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي ، ط ثانية ١٩٧٨ م ، دار الفكر ، بيروت.

(هـ)

هارون ، عبد السلام

- التراث العربي . ط أولى ، ١٩٧٨ م ، دار المعارف القاهرة .

ابن هشام

- السيرة النبوية ، تحقيق مصطفى السقا ، ط بدون ، دار الكنوز الأدبية

الهيتمي ، نور الدين علي بن أبي بكر

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، تحقيق الدرويش ، ط ١٩٩٤ م ، دار الفكر ، بيروت.

(و)

الواحدي، أبو الحسين علي بن أحمد

- أسباب لنزول القرآن ، تحقيق كمال زعلول ، ط أولى ١٩٩١ م ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

الوادعي ، مقبل بن هادي

- الصحيح المسند من أسباب النزول ، ط أولى ١٩٧٩ م مكتبة المعارف الرياض

وزوز ، فيصل عثمان

- العلمانية في فكر محمد أركون ، ر.ج ، إشراف د. سليمان المخادمة ، ١٩٩٦ ، الجامعة الأردنية .

ونسك

- المعجم الفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، ١٩٨٨ م دار الدعوة استانبول

يعقوب ، إميل

- المعجم المفصل في اللغة والأدب ، مشارك ، ط أولى ١٩٨٧ ، دار العلم للملايين،

بيروت .

## المراجع من الدوريات

(أ)

أركون ، محمد

- استراتيجية النقد في تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد ٣٧ ، ٨٦/٨٥ .
- الإسلام ، التاريخية والتقدم ، هاشم صالح ، مواقف ، عدد ٤٠ ، ١٩٨١ .
- الإسلام عالم وسياسة ، ترجمة هاشم صالح ، الفكر العربي المعاصر ، عدد ٤٧ ، ١٩٨٧ .
- الإسلام والتاريخ والحداثة ، هاشم صالح ، مجلة الوحدة ، عدد ٥٢ ، ١٩٨٩ م .
- الإسلام والحداثة ، هاشم صالح ، مواقف (٦٠) ، ١٩٨٩ م .
- إسلام ووحى وثورة ، ترجمة عفيف عثمان ، منبر الحوار ، عدد ٢٦ ، ١٩٩٢ م .
- الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان ، هاشم صالح ، الفكر العربي المعاصر ، عدد ٦٣،٦٢ ، ١٩٨٩ م .
- حوار محمد أركون ، التراث والموقف النقدي التساؤلي ، مواقف ، بيروت ، عدد ٤٠ ، ١٩٨١ م .
- السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام ، ترجمة هاشم صالح ، الفكر الإسلامي المعاصر ، عدد ١٢ ، ١٩٨١ م .
- مشكلة الأصول ، ترجمة هاشم صالح ، الفكر العربي المعاصر ، عدد ١٣ ، ١٩٨١ م .
- المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، الفكر الإسلامي المعاصر ، عدد ٣٢ ، ١٩٨٤ م .
- نحو تقييم واستلهاهم جديدين للفكر الإسلامي ، الفكري العربي المعاصر ، عدد ٢٩ ، سنة ٨٤/٨٣ .

أسد ، طلال

- فكرة أنثروبولوجيا الإسلام ، تعريب أبو بكر باقادر ، مجلة منبر الحوار ، عدد ١١ ، ١٩٨٨ م .

(ب)

براده ، محمد

- اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، مجلة فصول ، عدد ٣ ، مجلد ٤ ، ١٩٨٤ م .
- البقاعي ، شفيق
- مفهوم النص في اللسانيات الحديثة ، الفكر العربي .

بلاندييه ، جورج

- السلطة والحداثة ، حوار أجراه هاشم صالح ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد ٤١ ، ١٩٨٦ م .

(ت)

تورين ، ألين

- نقد الحداثة ، نشرته مجلة المنطلق ، عدد ١٠٨ - ١١٦ ، ١٩٩٦ - ١٩٩٧ م .

التبر ، مصطفى عمر

- الثقافة العربية والتحديث ، الوحدة ، عدد ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٩٩٣ م .

(ج)

الجابري ، محمد عابد

- قراءة عصرية للثرات العربية الإسلامي ، منهج وتطبيق ، مجلة العلوم الاجتماعية ، عدد ١٧ ، ١٩٨٩ م .

جعيظ ، هشام

- أثر فلسفة التنوير على تطور الفكر في العالم العربي ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد ٣٧ ، ١٩٨١ م .

(ح)

الحاطوم ، أحمد

- العلمانية بكسر العين لا يفتحها ، مجلة الفكر الناقد ، عدد ٢٠ ، ١٩٩٠ م .

حرب ، علي

- مصطلح ما بعد الحداثة ، مجلة المنطلق ، عدد ١١٤ ، سنة ١٩٩٦ م .
- أوهام الحداثة ، مجلة الاجتهاد ، عدد ٢١ ، ١٩٩٣ م .
- طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد ٧٨ ، ٧٩ ، ١٩٩٠ م .

(خ)

الخضراوي ، محمد أحمد

- محمد أركون وتركيبية الفكر الإسلامي ، عدد ٩ ، منير الخواجة، السنة الثالثة ، ١٩٨٨ م .
- مفهوم النص ، الخفاء والتجلي ، الفكر العربي .

خلال ، مصطفى

- ثانية التفكير في فكر خير الدين التونسي ، مجلة الوحدة المغرب ، عدد ٣١ ، ٣٢ ، ١٩٨٨ م .

خوري ، نسيم

- الإسلام بين الحداثة والتحديث ، الفكر العربي المعاصر ، عدد ٢ ، ١٩٨٠م.

(د)

أبو ديب ، كمال

- الحداثة . السلطة . النص ، مجلة فصول ، مجلد ٤ ، عدد ٣ ، ١٩٨٤م .

(ر)

رفرافي ، محمد

- حوار البدايات مع أركون ، مجلة الفكر العربي المعاصر ، عدد ٦٨ ، ٦٩ ، سنة ١٩٨٩م.

(ز)

أبو زيد ، نصر وحامد

- سلطة النص في مواجهة العقل ، مجلة أدب ونقد ، عدد ٧٥ ، مارس ١٩٩٢م .

(س)

سعيد ، خالدة

- الملاحم الفكرية للحداثة ، مجلة فصول ، مجلد ٤ ، عدد ٣ ، ١٩٨٤م .

سنو ، أهيف

- العلوم التفسيرية الإسلامية ، عرض موجز ، مجلة المشرق ، عدد ٦٧ ، مجلد ٥ ، ١٩٩٣م .

(ص)

صالح هاشم

- حوار بين فيلسوفين ، محمد أركون ، أيف لاکوست ، ترجمة هاشم صالح ، الفكر العربي المعاصر ، عدد ٣٥ ، ١٩٨٥م .

(ع)

عباس ، فضل

- القراءات القرآنية من الوجهة البلاغية ، مجلة دراسات ، مجلد ١٤ ، عدد ٧ ، ١٩٨٧م .

عبد الجبار ، فالج

- الحداثة والتقليد ، مجلة منير الجواد ، عدد ٢٥ ، شتاء وربيع ١٩٩٢م .

بن عبد الجليل ، المنصف

- المنهج الأنثروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى ، عدد ٦٨ ، ٦٩ ، ١٩٨٩ م .

عبد اللاوي ، عبد الله

- التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي المعاصر ، المجلة الفلسفية العربية ، مجلد ٢ ، عدد ٢ ، ١٩٩٣ م .

عبد اللطيف ، كمال

- التمدن والتقدم ، عوائق الحداثة السياسية في خطاب الطهطاوي ، الفكر العربي المعاصر ، عدد ٣٧ ، سنة ٨٥/٨٦ .

عثمان ، عفيف حيدر

- الأيديولوجيات في التفسير القرآني ، منبر الحوار ، عدد ٢٦ ، ١٩٩٢ م .

أبو عز الدين ، أمين

- الدين والعلمنة في طروحات محمد أركون ، الآداب ، عدد ٥ ، أيار ، ١٩٩٣ م .

عطية ، محيي الدين

- نحو تعامل منهجي للتعامل مع التراث ، مجلة الاجتهاد ، مجلد ٦ ، ع ٢٤ ، ١٩٩٤ م .

عمار ، محمد

- نصوص قديمة في موضوع جديد ، مجلة منبر الحوار ، عدد ١٥٤ ، ١٩٨٩ م ، ص ١٤٩ .

(غ)

غليون ، برهان

- الدولة والنظام العالمي للتقسيم الدولي ، مجلة المستقبل العربي ، عدد ١٠٦ ، ١٩٨٧ م .

(ق)

قاسم ، جميل

- الإسلام والحداثة الفكرية ، الوحدة ، عدد ٨٦ ، تشرين ثاني ١٩٩١ م .

قصاب ، وليد

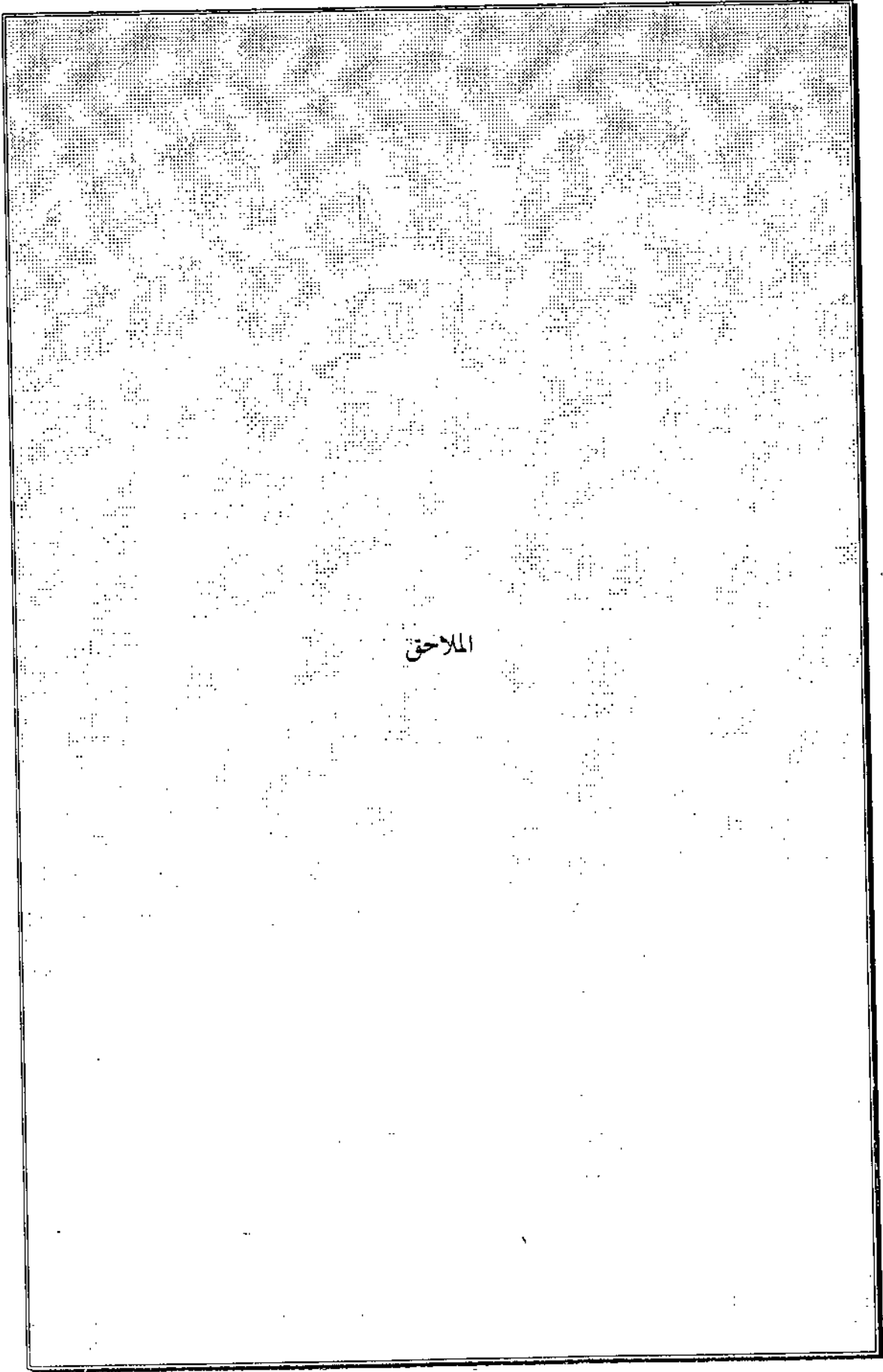
- الحداثة العربية مفهومها وحقيقتها ، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية ، الإمارات العربية ، عدد ٦ ، ١٩٩٣/١٤١٤ هـ .

(م)

محمود ، محمد أحمد

- حول بعض إشكاليات النص القرآني ، مجلة مواقف ، عدد ، ص ٥٣ .





الملاحق

## ملحق رقم (١) تعريف بمحمد أركون

أولاً- محمد أركون (١)

باحث ومفكر جزائري، ولد في تاويرت ميمون في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر عام (١٩٢٨) وأكمل دراسته الثانوية في وهران ثم الجامعية في الجزائر العاصمة (٢) ثم في باريس حيث حصل على شهادة الدكتوراة من جامعة السوربون ١٩٦٦. عمل أستاذا زائراً في العديد من الجامعات العربية والإسلامية والأمريكية، وهو الآن يشغل منصب أستاذ تاريخ الفكر العربي الإسلامي في السوربون الجديدة، باريس الثالثة. يعنى محمد أركون - بحكم تخصصه - بالفكر الإسلامي والدراسات المختصة بالتراث العربي يؤلف ويكتب بالفرنسية - في معظم كتاباته وإصداراته- وتترجم أعماله تباعاً، وقام بترجمة معظمها مترجم متخصص في فكره لازمه أكثر من عشر سنين هو الناقد السوري هاشم صالح شارك أركون في العديد من الندوات عقدت للفكر الإسلامي وما يتصل به من موضوعات كان من أبرزها ندوة (الإسلام والحداثة) التي عقدتها مجلة مواقف بالتعاون مع دار الساقي في لندن سنة ١٩٨٩، كما دعي إلى المشاركة في بعض المؤتمرات في أوروبا حول الدين وعلاقاته المتعددة وكان يشارك بوصفه ممثلاً للفكر الإسلامي المعاصر. ويدير محمد أركون مجلة أرابيكا، وهي مجلة متخصصة في الدراسات العربية.

ثانياً- مؤلفاته:

صدر لمحمد أركون عدد كبير من الكتب كتبها باللغة الفرنسية وترجم معظمها هاشم

(١) عمدة الترجمة منتسبة من كتاب الإسلام وأحداثه ندوة مواقف ط أولي، ١٩٩٠ دار الساقي ص ٥١٨. وكتب ناعمة عن الإسلام محمد

أركون ترجمة صباح الجبيم، دار عطية، بيروت صفحة الغلاف ومن كتاب نقد التناسخ في حروب مرجع بيان ص.

(٢) وكما أشار هاشم صالح فإن البرنامج التعبي الذي تنفذه محمد أركون - وكان مطلقاً في الجزائر في ثلاث حلقات - مع داته البرنامج الذي كان مطلقاً في باريس مبهوم (أركون) إذن قد نشأ ضمن إطار الفكر الأوروبي مع ارتباطه ونشده، من مجتمع جزائري الإسلامي العلمانية والدين ص ١٢٧.

صالح وتولى نشر معظمها دار الساقي / لندن، ومركز الإنماء القومي بيروت.

أما أهم هذه الإصدارات فهي :

- الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري وهي أطروحة الدكتوراة له ولم أقع عليها مترجمة.
- الفكر العربي ١٩٨٢ ترجمة د. عادل العوا، وهو من أوائل نتاجاته الكتابية، منشورات عويدات.
- الإسلام، الأمس والغد ١٩٨٣، مؤلف مشارك لويس غاردييه، ترجمة علي المقلد وتولى نشره مكتب اليونسكو. بالتعاون مع دار التنوير.
- قراءات في القرآن ١٩٨٢م، وهو كتاب رفض ترجمته كما سيأتي الحديث عنه.
- تاريخية الفكر الإسلامي (نقد العقل الإسلامي) ط ١ ١٩٨٦، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت.
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ١٩٨٧، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت.
- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ١٩٩٠، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن.
- العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية الغرب، ١٩٩٠، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن.
- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ١٩٩١ ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن.
- الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٩٩٠، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت.
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ١٩٩٣، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن.
- الاستشراق بين مؤيديه ومعارضيه، ١٩٩٤، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لندن.
- الإسلام، أوروبا، الغرب، ١٩٩٥، دار الساقي، لندن، ترجمة هاشم صالح.

- نافذة على الإسلام ١٩٩٦، ترجمة صياح الجهم، دار عطية بيروت، ويبدو من خلال المقارنة أنه ترجمة ثانية لكتاب الفكر الإسلامي نقد واجتهاد وإن كانت ترجمة هاشم صالح أقوى وأوفى.

هذا إضافة إلى عدد من المؤلفات لم تترجم والمقالات المنشورة في العديد من الدوريات العربية والأجنبية من أهمها، مجلة الفكر العربي المعاصر، ومجلة مواقف المغربية وغيرها<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً- تأثره بالمناهج الغربية

تأثر أركون بعدد من المناهج الغربية - الفرنسية على وجه التحديد - في الدراسات وجاء منهجه في تناول الفكر الإسلامي مزيجاً من المناهج المختلفة وقد صرح هو بذلك في حوار له حيث قال: "أما أنا فقد قمت بدراسات أجنبية وتاريخية واندروبولوجية وحاولت أن أمزج بين عدة مناهج"<sup>(٢)</sup>. هذا وكان أكبر الأثر في منهج أركون لتناول الفكر الإسلامي قد جاءه من قبل مدرسة الحوليات الفرنسية حيث يقول:

"فعندما كنت لا أزال طالباً في جامعة الجزائر استمعت إلى محاضرة لمؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية لوسيان فيفتر عن "دين رابليه" وكانت بمثابة الصاعقة أو الوحي الذي ينزل علي، لقد كشفت لي الطريق الذي ينبغي أن أسلكه في ما بعد بعدة سنوات"<sup>(٣)</sup> ويضيف: "وهذه الثورة يعني الثورة المنهجية التي أحدثتها مدرسة الحوليات - ينبغي أن تصل أصدائها يوماً إلى تاريخ

(١) انظر بعضاً من هذه المقالات في كتل المرجع في تسمية هذا البحث.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ط الثانية، ١٩٩٢، دار الساقي، بيروت، ص ٢٥٠ وسينار إليه بالفكر الإسلامي، نقد واجتهاد.

(٣) المرجع السابق ص ٢٥١.

هذا التأثير لم يقتصر على مدرسة الحوليات، وإنما تأثر أركون بشخصيات ومنهجيات متعددة، وقد لا نخالف أركون في أن المنهجية المتعددة التي يسلكها راجعة إلى فضوله الشخصي ومطالعته الشخصية وإلى طبيعته المترددة على أولئك الأشخاص الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المتعددة<sup>(٢)</sup>. ولكن الذي لا يوافق عليه هو نفيه التأثير بأي مفكر بعينه، بمعنى أنه لا يوجد مفكر واحد فقط أثر على مساره الفكري أو سيطر عليه كما حصل لغيره ممن سيطر عليهم ماركس أو هيجل أو كانط..<sup>(٣)</sup>؛ ذلك أن منهجيته المتعددة هذه ما هي إلا خليط من مناهج المفكرين الغربيين من أمثال فوكو ودريدا وبورديو.. وهم الذين عقد هاشم صالح مبحثاً خاصاً يقدم فيه أحد كتب أركون مبيناً الصلة بين أركون وبين هؤلاء المفكرين<sup>(٤)</sup>.

كما أن أركون قد تأثر بمنهج أستاذه ريجيس بلاشير<sup>(٥)</sup> المستشرق المعروف، الذي تعلم منه أركون استبعاد كل ما هو نقديسي أو تعظيمي واستبقاء ما هو من الوقائع التاريخية التي تخدم المؤرخ في كتابة حياة النبي صلى الله عليه وسلم من جديد<sup>(٦)</sup> فأركون يعتقد أن بلاشير كان متخصصاً محترفاً في فقه اللغة (الفيلولوجيا) وتعلم منه الدقة والصرامة في البحث<sup>(٧)</sup>. فأركون، إذن، لا يمكنه أن ينفي تأثيره بهؤلاء، حتى على معنى أن يقول إنه تأثر بالمنهجيات لا بالأشخاص، فالمطلع على كتابات أركون يرى مدى تأثيره بهم لدرجة استعمال مصطلحاتهم نفسها

<sup>(١)</sup> محمد أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ط ١، ١٩٩٠. مركز الإنماء القومي، بيروت ص ١٧٥ ويستند إليه بالأخلاق والسياسة.

<sup>(٢)</sup> الفكر الإسلامي، نقد واحتماد ص ٢٥١.

<sup>(٣)</sup> المرجع السابق.

<sup>(٤)</sup> محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، المعاصر، ترجمة هاشم صالح، ط ١، ١٩٩٣، دار السنائي بيروت ص ٦ وما بعدها.

<sup>(٥)</sup> يعني تأثيره بشكل خاص مكتبته "حياة محمد".

<sup>(٦)</sup> محمد أركون الفكر الإسلامي، قراءة شعبية، ترجمة هشام صالح، ط ١، ١٩٩٦، مركز الإنماء القومي، بيروت ص ٢١٠.

<sup>(٧)</sup> ذكر محمد أركون هاتين الملاحظتين في حوار المسحوق بكتاب الفكر الإسلامي، نقد واحتماد.

والاعتماد على نتائجهم . وللمحق فإنه يسجل لأركون في هذا الخصوص، أنه على الرغم من تأثره هذا إلا أنه وجه لهم بعض الملاحظات المنهجية الناقدة، من مثل توقعهم داخل جدران التراث الأوروبي وعدم الالتفات إلى غير هذا التراث الفكري، وعدم اهتمامهم بمسألة تاريخ الأديان بمعنى أنهم يعملون ويفكرون داخل أطراً عقلانية مقطوعة عن كل علاقة بالسلب الديني<sup>(١)</sup>. كما أنه كان ينتقد المناهج الاستشراقية لاقتصارها في التعامل مع التاريخ على المناهج الفلوجية وإهمالها كل الأبعاد والتحليلية النقدية التي يمكن أن تسمى فلسفة التاريخ<sup>(٢)</sup> أو الدراسات النقدية للتاريخ. وهذه الانتقادات التي وجهها أركون لهم - على أهميتها في البحث العلمي - ليست هي كل ما يمكن أن يؤخذ عليهم؛ فالتحيزات والمنهج الإسقاطي المتبع عندهم.. وعدم تحري الحيادية في البحث أو يسمي الموضوعية. والتعسف في تطبيق بعض المناهج على النصوص الفكرية والتاريخية كلها مأخذ يمكن أن تضاف إلى سابقتها كما ويضاف إلى هذا كله الموقف (الأيدولوجي) المسبق عندهم من الإسلام والفكر الإسلامي. كما أنه أركون نفسه قد وقع في بعض أخطائهم من عدم التحري والدقة في التاريخ؛ حيث تابع بلاشير في مسألة جمع القرآن - على الرغم من المغالطات التاريخية الواضحة - كما سيأتي بيانه في مبحثه الخاص به. ومن هنا يتبين لنا أن أركون يحاول أن يتبع منهجاً خليطاً من المناهج ليطبقه على القرآن، وعلى الرغم من ادعائه أن النص يفرض عليه اختيار المنهج الملائم وليس العكس فإن التطبيق والواقع الذي تحفل به كتبه، إضافة إلى تصريحه يدل على أنه يتعسف في تطبيق هذا المنهج الممزوج (الخليط) وإن لم يتبن منهجاً واحداً يلصقه بالنص والمادة المدروسة كما يقول أيضاً إضافة إلى أن طريقة التلخيص

<sup>(١)</sup> ذكر محمد أركون هاتين الملاحظتين في حوار نشرته كتاب الفكر الإسلامي. نقد وخطاب

<sup>(٢)</sup> مسفة التاريخ تعني بالدرجة القصوى محاولة تحييد زواجر الأحداث والمحت عن أساس ورفض التناسخ. وليس الاقتصار على الجانب السرد في الدراسة.

بين المناهج تتأى به عن التأسيس في المنهج، والتأسيس لا يعني هنا الالتزام الحرفي بالمنهج التراثي أو المناهج القديمة، وإنما يعني التكامل مع منهج مؤطر محدد خاص به. ولا ينفي ذلك إمكانية الإفادة مما هو مطروح على الساحة من مناهج.

ومما هو جدير بالذكر أن أركون يدعو إلى إعادة قراءة الفكر الإسلامي من جديد، قراءة مستندة إلى المنهج التاريخي بإعادة كتابة التاريخ التي تهدف إلى إثارة كل المسائل التي تحاشاها المؤرخون الرسميون<sup>(١)</sup> وطمسوها أو شوهوها أو حذفوها أو لم ينتبهوا إليها وذلك بسبب مشكلة المستحيل التفكير فيه المفروض إيجابيا في كل ثقافة. ومن جهة ثانية ينبغي على المؤرخ النقدي أن يعيد تركيب المناخ العقلي أو الصورة العقلية الحقيقية لكل فترة من فترات التاريخ الإسلامي.. وهو ما يطلق عليه عقلنة الإسلام. غير أن أركون يرى أن عقلنة الإسلام أمر مشروط بتطوير من نوع معين للغة العربية وبتشيطها كما حصل باللغات الأوروبية مما يجعلها قادرة على استيعاب أنماط جديدة من المعقولية والمنهجية والجهاز المفاهيمي والمصطلحي. هذه العقلنة للإسلام لا بد أن تمر بها جميع المستويات في الفكر العربي بما فيها مستوى كلام الوحي المقدس ومستوى كلام البشر المفسر له ثم مستوى التطبيق العملي له على أرض الواقع. وهذا يعني طرح تساؤلات حول عدة نقاط مثل المكانة المعرفية للوحي والشروط التي تمت فيها عملية نقله ثم الشروط التي تمت فيها عملية تأويله.. بما يشكل أساسا ومنطلقا لإعادة التفكير في الإسلام والوصول إلى ممارسة اجتهادية جذرية على مستوى الحداثة العقلية السائدة حالياً في العالم المعاصر<sup>(٢)</sup>. وتترك لنص محمد أركون أن يعطي وصفا لهذه المنهجية فيقول: " فعندما أقرأ

<sup>(١)</sup> يستعمل في كتابات الحداثة مصطلح "رسمي" أو "الرسمي" .. ويعني به "كل ما يرتك عليه الدولة وعده (وإنشأته) ملها أو رأيا ف بعض الأطراف صحيحا أو غير ذلك واستعمل لخصه به نوع من حكمه نقيصة نسبي لأن "الرسمي" في نظر الحداثة معيار منقوص لمناهج حداثة التعددية على كل شيء.

<sup>(٢)</sup> الإسلام والأحلاق والسياسة ص ١٧٤ وسببني حديث عن هذا المنهج والتفصيل عند عرض موقفه من الوحي.

كتاباً في علم الفقه أو الكلام. فإني أتساءل فوراً عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصره.. ثم انتقل إلى مرحلة ثانية لكي أرى ما هي تصورات هذا المؤلف فيما يخص علم البلاغة .. كما أتساءل عن ماهية تصوره لعلم التاريخ.. باختصار فإني أنظر إلى مجمل العلوم التي كانت شائعة في زمنه.. ثم أعيّد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه، وبالشكل الذي يمكنني من موضوعة عمله اللاهوتي ابستمولوجياً ومعرفياً، أقصد إعادة تقييم عمله الفيلولوجي بالقياس إلى أنماط المعرفة السائدة في عصره " (١). ثم يؤكد عدم وجود خلفية مذهبية (أيدولوجية) مسبقة في دراساته حيث يقول " أما أنا فإني أتوضع في نقطة ما خارج ذلك كله أقصد خارج نطاق الصراعات المذهبية قديمها والحديث منها. أني أتوضع في نقطة المؤرخ الذي يريد أن يسير التاريخ ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها وكيف تؤكد ذاتها عبر التاريخ، ضمن شروط وسياقات اجتماعية متغيرة ومتحولة بطبيعة الحال (٢)

رابعاً - غياب الصراحة :

يسعى محمد أركون جاهداً في كثير من الأحيان إلى عدم الكشف والإفصاح عما يكنه من أفكار دافعة في ذلك تخوفه مما قد يواجهه من معارضة ورفض في حال التصريح بهذه الأفكار وخصوصاً من قبل الإسلاميين المتدينين الذين يسميهم دائماً "بالأرثوذكسين". هذا الإخفاء للأفكار يمكن أن يلمح جلياً في رفضه نقل كتابه الخاص بالقرآن (قراءات في القرآن) (٣) إلى اللغة العربية؛ إذ قد يثير هذا الكتاب ضده موجه من الاستهجان والرفض والنكير كما ينبئ عن هذا الأمر عدوله في الطبعة العربية لكتاب نقد العقل الإسلامي عن هذا العنوان وتحويله إلى عنوان جديد " تاريخية الفكر الإسلامي ". ويظهر هذا المنهج

(١) الفكر الإسلامي . نقد واحتجاج ص ٢٣٩

(٢) مرجع السابق ص ٢٤٥

(٣) هذا الكتاب وضع بالفرنسية تحت عنوان " lectures du cora'n- Mrsxon Neiv "



كذلك في إجابات أركون غير المباشرة على بعض الأسئلة الحساسة في الحوارات التي أجريت معه وسلوكه المسلك السياسي في الإجابة عليها فيما يجعل الإجابة تحتمل وغير قطعية<sup>(١)</sup> فيما يمكن أن نسميه (لعبة المعنى). وهذا التوجه إلى عدم الصراحة عند أركون إنما ينبئ عن ما يلي :

- خطورة الأفكار التي يحملها بما يمكن أن توصل إليه الفكر الإسلامي، وبما تمثله من زحزحات للمسلمات والاعتقادات الكامنة في العقل الإسلامي. وتسعى إليه من هدم للمعتقد لبناء معتقد

- أن عدول محمد أركون أو مواراته وتراجعته عن الصراحة المباشرة لهو دليل على أنه يمكن أن يسلك وفق ما يسمى "ردة الفعل" مع أن الذي يفترض في الفكر المسلم المجدد أن يكون فعله فعلاً تأسيسياً، وليس بمعنى هنا أن يعمل على هدم القديم ليأتي بالجديد وإنما تأسيس تعني أن يكون نابعا من تصور معين لدى المفكر بغض الطرف عما يمكن أن ينتج في المجتمع من ردود أفعال، وأن ردود الفعل لا ينبغي أن تكون سبباً في تحول الكاتب أو تراجعته عما يود التصريح به<sup>(٢)</sup>. وهذا الأمر عنده هو سمة غالبية عندما يتصل حديثه بالنص القرآني والوحي في حين يبدو أكثر صراحة عندما يكون الكلام متصلاً بالفكر أو (الإنجاز) البشري.

طرحه للإشكاليات دون إجابة :

طرق أركون قضايا كثيرة للبحث والنظر متعددة ومتنوعة، مما يجعل بحثها جميعها أمراً يحتاج إلى وقت وجهد ليسا متوفرين لشخص واحد، كما أن جودة هذا الطرح تجعل أي معالجة لهذه المواضيع معالجة أولية غير نهائية. تحتاج إلى جهود أخرى تعمل على تطويرها وتكاملها.

<sup>(١)</sup> إن الفكرة التي يدعو إليها الإنسان مبدع كانت حصرتها فإبه يدفع عنها كل ما أوتى من قوة إذ ضمن صحتها. ولن يبي عزم عنها ثمن السمات الثارة في ذهن المحققين حتى لا يوصت أي مسلمات بر دوحة الاعتقاد. ومثل الأنبياء عبيد الصلاة والسلام عنا سعيد. ولتستيق على ما يفعله من تفرغ في إحاطة بظفر حوار مع يوكستين في كتاب إسلام أوروبا الغرب. ترجمة هاشم صالح. ط أولي ١٩٩٥، دار المساقية بيروت ص ٧٣ وما بعده وهذا الكتاب من أركون يمر حينما يتصل الأمر بالنص القرآني من جيدة من أخرى.

<sup>(٢)</sup> وأحد أهم أهداف هذا البحث يكمن في محاولة الكشف عما يسعى إليه محمد أركون وبغضه من تروك وتكار.

ومن هنا تبرز عند أركون منهجية طرح الأسئلة والإشكاليات دون العمل على الإجابة عليها وكأنه يريد إثارة هذه التساؤلات فحسب دون الإجابة عليها<sup>(١)</sup>. ويقترح وسائل للتعامل مع النصوص والوقائع دون استعمالها في تطبيق عملي واضح وهذه المنهجية دافعها واحد من اثنين: إما عدم وجود تصور شامل لهذا المنهج وإما عدم حصول ثقة بما يمكن أن ينتج وبالتالي احتمال أن يصبح هذا المنهج عرضة للنقد والتفكيك والتعرية وبخاصة إذا انكشف في كل أبعاده وظهرت نتائج التطبيقية. فهو يريد أن يسلم هذا الأمر لغيره بوصفه مفاتيح للتعامل فإن نجح المنهج كان له فضل التنبيه وحاز به قصب السبق، وإذا ثبت فشله لم يطله نقد ولا تجريح وإذا أثار رفضاً وإنكاراً يكون بعيداً عن مدهاه.

### مشروعه الفكري ( نقد العقل الإسلامي )

سعى أركون منذ نهاية السبعينيات إلى تحقيق مشروع مقترح في الفكر الإسلامي، هذا المشروع يمكن أن يطلق عليه اسم الإسلاميات التطبيقية<sup>(٢)</sup> يعمل من خلاله على نقد وتفكيك جذري وتغيير شامل يطال الأصول والفروع وينفتح على الخطابات القديمة والمعاصرة، وعلى الثقافة الشعبية والتراث الشفهي. ويصل إلى التراثات السابقة على التراث الإسلامي. ويتناول حتى الثقافة (التراث) البربري الذي ينتمي إليه أركون<sup>(٣)</sup>. وفي هذا المشروع يتضح جلياً أن محمد أركون يسعى جاهداً إلى محاكاة (وليس تقليد) الحداثة الغربية من خلال محاولاته الوصول بالفكر الإسلامي لينخرط في مشاريع الحداثة، بل إن هذا يعد من أهم مطامح أركون

<sup>(١)</sup> انظر في هذا مقالة نشرت له في مجلة مواقف عن الإسلام والحداثة، مواقف عدد ٦٠، حريف ١٩٨٩، ص ١١-٥٢ في تمثال هذا المنهج.

<sup>(٢)</sup> مصطلح الإسلاميات التطبيقية مصطلح جديد يرد في التوجه نحو دراسة الفكر الإسلامي من منظور مختلف عن المعطى النسرجي المكرور، وقد عتد له أركون فصلاً خاصاً في مقدمته تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص ٥١

<sup>(٣)</sup> انظر علي حرب، أوهم الحداثة، مجلة الاحتجاج، ص ٢١، حريف ١٩٩٣، ص ٩٢. وللمزيد حول مشروع أركون الفكري، انظر الملحق رقم (١) في نهاية الرسالة.

وهوموه يقول: "ماذا حدث للفكر الإسلامي المعاصر؟ لماذا لم يرتق إلى مستوى الفكر الكلاسيكي ولم ينتفع بتعاليم الحداثة العلمية والعقلية؟ وكيف يصبح الحديث هو الكلام على نهضة جديدة للإسلام وصلاحيته لإنشاء دولة عصرية واقتصاد مزدهر ومجتمع أخلاقي فائق، مع تقلص الفكر وخضوعه للشعارات التقليدية وترديد تصورات بعيدة عن تعاليم القرآن ومقاصد الرسالة النبوية؟" (١)

وهذا المشروع - كما هو واضح - يسعى إلى إعادة تناول مصادر الفكر الإسلامي والتراث تناولاً نقدياً في ضوء معطيات الدراسات النقدية الحديثة، ويؤكد على مكانة العقل وضرورة إيلائه اهتماماً أكبر. ولا يخفى ما فيه من توسيع لدائرة التراث بحيث تشمل النص القرآني، بما ينطوي عليه ذلك من الخلط بين ما هو مطلق (القرآن) وما هو زمني (الإنجازات البشرية). وهذا ما سيتم التأكيد عليه عند بيان موقفه من التراث. (٢)

### موقفه من التراث

تناول محمد أركون في دراساته المختلفة التراث الإسلامي، ليدرسه، بوصفه أي التراث وعاء للفكر الإسلامي الذي يؤسس أركون مشروعه عليه. وتناول أركون للتراث يختلف عن تناول الآخرين له، فهو ليس عملية إحياء لهذا التراث لنعيش زمن من جديد، وهو ليس استبعاداً وإقصاءً له من ساحة الدرس والفكر كما يفعل بعض الحداثيين. وإنما هو تناول جديد مميز يهدف من خلاله إلى نقل التراث كله من ساحة اللامفكر فيه إلى ساحة المفكر فيه (٣). وقبل أن نتناول منهج محمد أركون في مقارنة التراث لا بد من الإشارة إلى بعض النقاط حتى يكون

(١) محمد أركون، نحو تقسيم واستخدام تحديدين للفكر الإسلامي. مجلة الفكر العربي لنعاصر، ج ٢٩، ديسمبر ١٩٨٣، يناير ١٩٨٤، ص ٤١.

(٢) انظر ص ١٢١ من هذا البحث.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة عميقة، ص ٢٠.

تصورنا لفعل أركون تصوراً صحيحاً يصح معه أن نحاكم هذا الفعل.

### مستويات التراث :

يميز أركون في تعامله مع التراث بين مسارين

- مسار يعطي الأولوية " للدينامو الروحي " الخاص بالتراث أي العامل الذي يغذي شعور الأمة بهويتها ويخلع على التصرفات التاريخية للمؤمنين غايات أخروية. ويرفض في الوقت ذاته أن يأخذ بعين الاعتبار تاريخية كل المعطيات. وهنا يحصل التصادم الجذري والمطلق بين هذا الموقف التراثي وبين الموقف العلمي الذي يرفض أن يأخذ بعين الاعتبار إلا الوقائع المحسوسة من أسماء وأعلام وأحداث وتواريخ .. يمكن التحقق من وجودها طبقاً لمنهجيات النقد التاريخي ووسائله.

- مسار يتمثل في ترك التراث مفتوحاً ( غير محدد بشكل نهائي مغلق) لأنه خاضع للتغيير المستمر الذي يفرضه التاريخ، وعندئذ نستطيع أن ندمج في التحليل كما في الممارسة العملية المحسوسة الدينامو الروحي للتراث وندمج تاريخيته أيضاً. المسار الأول في رأيه يتفق مع الخطاب الإسلامي الراهن الخاص بالحركات الإسلامية، وبشكل أعم مع الخطاب السلفي الإصلاحية والذي يعارضه الخطاب الاستشراقي الذي يعتمد منجيبية النقد الفلوجي التاريخي والذي تغلب عليه النزعة التاريخية الوضعية. وهذا المسار يعنى بمقاربة التراث أو درسه بالمعنى المثالي والمتعالي له لأن ما يمثل هذا التراث حقيقة هو الإسلام المتعالي والمثالي كذلك أي أن الإسلام = التراث الصحيح والموثوق. أما المسار الثاني فإنه يمثل خطاب علوم الإنسان والمجتمع التي ينتمي إليها أركون نفسه، والذي يسعى إلى استعادة نقدية للتراث الإسلامي. وهذا

المسار يعنى بمقاربة التراث باعتبار أن الإسلام يمثل عملية سيرورة تاريخية شكلت مع جملة سيرورات أخرى تراثاً موصوفاً بأنه إسلامي.

وضمن هذا المنظور فإن الإسلام لا يكتمل أبداً بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل

سياق تاريخي اجتماعي ثقافي معين وهو (الإسلام) مع ذلك يتضمن العناصر الثابتة التالية :

-النص القرآني

-مجموعات نصوص الحديث والتشريع العديدة والمختلفة.

- الفرائض القانونية الخمس والشعائر اللازمة لتأديتها.

- الدينامو الروحي المشترك لدى كل المؤمنين والذي يشكل خاصية (ميزة) للتراث.

ولكي تتحقق لأركان هذه المقاربة التي يسعى إليها فإنه كان لابد من تحديد التراث تحديداً يجعله " ينقل لنا أكثر من مجرد الأفكار القابلة للتشكل المنطقي، إنه يجسد حياة كاملة تشمل الفكر والعواطف والعقائد والمطامح والممارسات والأعمال ... ويمكن للطاقة الفردية والجماعية أن تمتح من معينه دون أن تستنفذه؛ ولذا فإنه يتضمن التواصل الروحي للنفوس التي تحس وتريد وتفكر في ضو وحدة المثال الوطني أو الديني نفسه ... ذلك بما أن التراث هو مبدأ الوحدة والاستمرارية والخصوبة، فإنه يشكل في آن معاً شيئاً أولياً واستباقياً وختامياً، وبالتالي فهو يسبق كل توليفة تكوينية، ويستمر في البقاء بعد كل تحليل نقدي استدلالي أو فكري عميق".<sup>(١)</sup>

أما أهم خطوات المقاربة المقترحة فهي:

(١) الفكر الإسلامي ثمرة عميقة، ص ٣١.

أولاً: المقاربة السيميائية أو الدلالية اللغوية حيث العلاقة اللزومية بين اللغة وبين الفكر، وفي حالة التراث " نجد من الناحية السيميائية الدلالية أن كل التراث - أي تراث - يمارس عمله ووظيفته على هيئة حكاية تأسيسية تغتنى فيما بعد عن طريق تجارب الجماعة أو الأمة<sup>(١)</sup> .

ثانياً: المقاربة التاريخية والسيوسولوجية وهي التي تؤكد على بعدين للتراث هما: ١- تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الحسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.

٢- سوسولوجيا التلقي أو الاستقبال أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية المختلفة التراث. وفي هذه المقاربة يمثل المنهج الفلوجي فيه الخطوة الأولى التي لا تكتمل إلا عن طريق التحليل الأنتروبولوجي

ثالثاً: الموقف الفيلولوجي بمعنى أنه لا يستبعد من حقل التفحص والدراسة البعد الفيلولوجي وإنما ينبغي إخضاعها للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل معرفة دينية، ولكي يتحقق ذلك ينبغي علينا أن نستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً على معطيات جديدة.

أما عن مستويات التراث فإن هاشم صالح يورد ثلاث مستويات للتراث عند أركون هي:

أ- التراث بمعنى التراث الإسلامي المقدس كما تراه كل جماعة وهذا يعني وجود تراثات متعددة كالتراث السني والشيعي.

ب- التراث بالمعنى الأولي للكلمة أي المعنى الإيتولوجي (الأصلي)

ج- التراث بمعنى التراث الإسلامي الكلي وهو خاص بأركون وحده لأنه هو الذي اشتغله وبلوره لكي يتجاوز مفهوم التراث المبتور والباطر الخاص بكل فئة منعزلة على حدة ومنكفئة

(١) الفكر الإسلامي، مראה علمية، ص ٢٢.

على حقيقتها المطلقة التي تحذف ما عداها. وهذا ما يدعو أيضاً بالسنة الإسلامية الشاملة. وضمن هذا المستوى الأخير يأتي حديث أركون عن التراث الحي الذي يمثل من وجهة النظر الانثروبولوجية "تظاماً من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل أو متواصل إلى أصل أسطوري أو متعال ثم تأييدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي" (١). هذا التراث "يشمل كلام الله المنقول إلى البشر باسم القرآن عن طريق محمد صلى الله عليه وسلم الذي تلقاه من الملك جبريل، ويشمل أيضاً بشكل متضامن لا يتجزأ كلام النبي صلى الله عليه وسلم وأعماله (السنة). (٢) من خلال هذا التحديد للتراث عند أركون يأتي موقفه وتأكيدُه أننا ما زلنا نعيش حالة قطيعة مع التراث. تبدأ منذ القرن الحادي عشر / الثاني عشر. هذه القطيعة تستدعي مشروع إعادة إحياء للتراث أو ما يسميه بإعادة التثريث (٣) وهذا المشروع لا يمكن له أن يتم حسب رأيه إلا في إطار حركة قومية حرة (٤). وإعادة التثريث هنا (مشروع أركون) تعد عملاً جديداً كلياً في الفكر الإسلامي، ذلك أنها تعني تجاوز مسألة التاريخ المشهورة إلى دراسة تشكل التراث من خلال سيرورة الدين وتحولاته، وهذا يعني إعادة قراءة الإسلام وتحديده داخل كل سياق اجتماعي وفي كل مرحلة تاريخية كما مر وهذا كله يعد جزءاً من عملية النقد والتفكيك الأركونية للخطاب الإسلامي أصولاً وفروعاً وفي مختلف مستوياته وتجلياته بدءاً من النص القرآني وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص وخطابات أي ما كتب من شروح وتفسيرات وتأويلات وهي. إنما ترد في إطار مشروعه الفكري، أي في سياق نقده للخطاب

(١) نصر، الفكر الإسلامي، قراءة عميقة، ص ١٢٥.

(٢) مرجع السابق، ص ١٢٨.

(٣) يقصد بالتثريث هنا جعل الأعياد تراثية أو العودة به إلى النوايا أو إسقاط حلة التراث عيبه. وهي ترجمة للمصطلح

بالإنجليزية: Traditionalization مقابل التحديث Modernization. الفكر الإسلامي، قراءة عميقة، ص ٦٠.

(٤) عند التوحيد عند أركون ظهر بوضوح في مقدّمته التي نشرها معه محمد رفراي بعنوان حوار: أساليب مع محمد أركون، بحثة الفكر العربي المعاصر، ص ٦٨/٦٩، ١٩٨٩، ص ٨٥ وما بعده.

القرآني والفكر الإسلامي بعامّة ولكن عملية التريث هذه التي يسعى إليها أركون وإحياء التراث لا يكفي فيها عمل جرد شامل للتراث. " إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرأه؟ أو كيف نعيد قراءته؟ انه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثّل أو نضطلع بمسئولية الحدائثة كاملة، وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحدائثة بشكل ابتكاري إذا ما استمرينا في الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي



(الأسطوري)<sup>(١)</sup>. ويلحظ مما سبق أن أركون يطلق كلمة التراث ويريد بها كل ما توفر لنا من المنجزات عبر التاريخ الإسلامي بل وما قبل التاريخ الإسلامي، ويشمل ذلك النص القرآني والسنة النبوية.

إن تناوله لهذا التراث تناوياً نقدياً ضمن ما يسميه (الإسلاميات التطبيقية) يطال هذين الأصلين، بل ينبغي - من وجهة نظره - البدء بهما دون سواهما بوصفهما نصين تأسيسيين ثم الانتقال منهما إلى سواهما من عناصر ومكونات التراث. ولا يخفى ما يحمله أو ينطوي عليه هذا الأمر من محاولات نزع القداسة عن النص القرآني وعده نصاً لغوياً كان له سيرورته بل سيروراته عبر مراحل التاريخ المختلفة.

وبناءً على معنى السيرورة فإن الإسلام - من وجهة نظر إسلامية - لا يمكن أن يحتمل هذه السيرورة أو لسيوررات ذلك أنه ممثلاً في القرآن والسنة - يعد منظومة دينية ناجزة ومغلقة على حسب تعبير الحداثيين لا تقبل زيادة ولا نقصاً ولا أي نوع من أنواع التغيير، وقد أعلن القرآن ذاته عن ذلك الأمر في قوله سبحانه ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾ هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن القرآن ذاته لم يتشكل نصه وفقاً لأنظمة وقانون السيرورة الفلسفية أو التاريخية.

ولو أن محمد أركون قصر حديثه في مسألة السيرورة على عناصر الفكر الإسلامي بما هو فكر بشري أي بما توصل إليه المسلمون من منجزات فكرية في الفقه وأصوله وتفسير القرآن وشروحاته وتأويلاته، نكان أمراً قابلاً للنقاش غير أن هذا الموقف الأركوني من النص القرآني وشموله إياه في عملية نقد التراث يعد مأخذاً عظيماً عليه ربما يقلب الموازين ويعكس المواقف من مشروعه ليس فقط من ناحية المواقف الأيديولوجية وإنما أيضاً من

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: ٥٤.

الناحية المعرفية الإيستمولوجية، فإن فعله ذلك يعني إضفاء الصفة البشرية (السيرورة والتحول) على ما هو إلهي مقدس وهو نوع من الخلط المنهجي الذي لا يقبل من طالب علم فضلاً عن أن يقبل من مفكر.

### أركان والحدثة :

يتناول أركون في مشروعه الفكري أيضاً مسألة الحدثة بوصفها واحدة من الإشكاليات التي تواجه الفكر العربي الإسلامي. وبدءاً لا بد من التذكير بأن محمد أركون يفرق بين التحديث والحدثة، إذ هما مصطلحان غير متطابقين فالحدثة موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، وأمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. وأما التحديث Modernization فهو مجرد إدخال التقنية والمخترعات الحديثة وبالمعنى الزمني للكلمة إلى الساحة العربية أو الإسلامية. أي إدخال آخر المخترعات الأوروبية الاستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف المسلم من الكون والعالم<sup>(١)</sup>. وعند تعريفه للحدثة فإنه يصفها بأنها " الحيوية الفكرية والانفتاح الثقافي من أجل مواجهة مشاكل التاريخ ومشاكل الواقع المطروحة على مجتمعاتنا اليوم " (٢). فهي تعني بث الحيوية في التاريخ وتعني الحركة والانفجار والانطلاق (٣). وبهذا الوصف يرى أركون أن الحدثة لا تترادف المعاصرة ولا تشكل تسلسلاً زمنياً خطياً، بل إن الحدثة الفكرية والعقلية

متوافرة ومنتمية إلى كل الأزمان وكل عصر له حدثته، وفي التاريخ ثمة لحظات تمثل لحظات حدائية إنها لحظات الذروة. ولذا فإنه ليس بالضرورة أن نكون أكثر حدثة من آبائنا

(١) محمد أركون - الإسلام والحدثة، مجلة موقف ص ٤٣. والفكر الإسلامي قراءة عميقة ص ٣٩.

(٢) محمد أركون - الإسلام والتاريخ والحدثة، مجلة واحدة عدد ٥٢، ١٩٨٩ ص ٦١. والمقالة في الأسفل واحدة القاموس محمد أركون في المركز الثقافي الخراتري باريس سنة ١٩٨٧.

(٣) الإسلام والحدثة مجلة مواقف ص ٤٣.

لأننا جننا بعدهم زمنياً؛ فالحدائث الفكرية والعقلية كانت متوافرة في معظم المجتمعات الإسلامية إن لم تكن كلها.

ومن جهة ثانية يرى محمد أركون أنه لا يجوز إحداث صراع وتضاد بين الحدائث والتراث بمعنى أنه ينبغي ألا نعارض بشكل ميكانيكي وألي بين مفهوم التراث ومفهوم الحدائث<sup>(١)</sup>. فعلى الرغم من وجود قطيعة تمايز بينهما، إلا أنه ينبغي أن يتعايشا في نوع من الجدلية والضرورة الخلافة داخل المجتمع نفسه<sup>(٢)</sup>. وانطلاقاً من هذه الرؤى، يسعى أركون لتحديث الفكر الإسلامي، ولكنه يسير في ذلك سيراً بطيئاً، لأن الأرض حسب تعبيره مزروعة بالألغام ولأن لإنتاج الحدائث مخاطر تتمثل في تناول المفاهيم القارة في الذهن المسلم كمفهوم الوحي ومفهوم والمقدس (الحرام)؛ فالحدائث لا زالت في رأيه في مرحلة تربوية بيداغوجية أي لا تزال في مرحلة نفت انتباه الناس الذين تربوا في المناخ الدوغماتي (اليقيني) التقليدي<sup>(٣)</sup>. غير أن هذه المخاطر لا يصح أن تكون عائقاً يمنع التحديث في الفكر الإسلامي، ولذا يسعى بما أوتي إلى تحقيق هذا المفهوم وأولى الخطوات التي تسعى فيها هي موضوعة فكر ابن رشد في الحدائث الفكرية، ضمن سعيه في موضوعة (العقل الإسلامي) كله في سياقات حدائية. ويسعى أركون كذلك إلى تحديث الإسلام في مقابل جهود أسلمة الحدائث، ويرى أن الصواب تحديث الإسلام لا أسلمة الحدائث؛ لأننا غاطسون ومنغمسون في المناخ الحدائي، ولأن الإطلاع على الإسلام والتمييز بين مستوياته المختلفة لا يمكن إلا من خلال أدوات معرفية ومصطلحات لا

<sup>(١)</sup> يرى محمد أركون أن هذا التناقض مرده، في النظرية لثيولوجية الأرتوذكسية في الحدائث.

<sup>(٢)</sup> الإسلام والتاريخ والحدائث، مرجع سابق، ص ٢٠.

<sup>(٣)</sup> الإسلام والحدائث، مرجع سابق، ص ١٨.

تحصل لنا إلا من مناهج علم الاجتماع<sup>(١)</sup> والألسنيات الحديثة، ولأنه ينبغي هضم الحداثة أولاً للتمكن من قراءة النصوص التأسيسية للأديان بشكل صحيح<sup>(٢)</sup> فالحداثة، إذن، مدخل لدراسة التراث والفكر الإسلامي في منهج أركون، ولا بد من أن نصل إلى مرحلة الحداثة الفكرية أولاً وتتبع منها لنصل إلى قراءة جديدة للتراث والفكر الإسلامي. كما ويلاحظ أن محمد أركون لا يرى التوقف عند الحد الذي وصلت إليه الحداثة الأوروبية وتقليدها في ذلك، بل إنه يرى أن الحداثة الأوروبية تواجه بعض الصعوبات ويؤخذ عليها بعض السلبيات، فيتوجه أركون إليها منتقداً<sup>(٣)</sup> لامن زاوية أيديولوجية بوصفه مفكراً مسلماً، وإنما من زاوية حدائثة فكرية فالحداثة الأوروبية ما زالت في رأي أركون تحيا لحظة العقلية الوضعية التي ظهرت في بدايات عصر الأنوار، وعليها البحث عن الشروط التي يجب على العقل السياسي الغربي أن يستوفيها لينتقل من مرحلة السيطرة التحكمية العالمية إلى مرحلة الإجماع على ما أسماه أركون عقل ما وراء الحداثة. يقول أركون: "لقد تحدث لاهوتيون وفلاسفة أوروبا وأمريكا عن عقل ما بعد الحداثة بمعنى ومقاصد أخالفهم فيها، لأنني أعيد قراءة الحداثة الغربية من زاوية الوضع التاريخي والفكري الخاص بالعقل الإسلامي، ولا أزال أدعو إلى استعمال المنهاج المقارن لإدراك نقائص كل عقل إذا قيس بتجارب العقل الآخر ثم ألح على ضرورة تعميم هذه المقارنة على جميع أنواع

(١) محمد أركون، الإسلام والحداثة، مطبعة مؤلف، طرابلس، دار السناتي لندن، ص ٣٥٤.

(٢) المرجع السابق ص ٥١.

(٣) - يكرر انتقاد محمد أركون هو الانتقاد التوحيد الموجه للحداثة. وإن كان كذلك من حيث صدوره عن مفكر ينتمي إلى إسلام فقد حمل المفكر العربي بالملاحظات الانتقادية بدء من ملاحظات بعض المفكرين الأوروبيين انتهى بالمدارس الغربية الفكرية مثل نسبية والتاريخية والانتقادية... وانظر عمي سبيل مثل كتاب نقد الحداثة ألين توريس. وكتاب نقد العقل الغربي. ط أولى ١٩٩٠ مطابع صمدي ط ١٩٩٠. مركز الإنماء القومي بيروت.

## ملحق رقم (٢)

### مشروع محمد أركون الفكري

في محاولته لبيان مشروعه الفكري يقول:

" وقد انتهى بي تدبر المجتمعات الإسلامية المعاصرة وإعادة القراءة للنصوص المؤسسة للفكر الإسلامي ( القرآن والحديث والتفسير والسيرة وأصول الفقه وأصول الدين والأخلاق والتاريخ) إلى وضع برنامج بعيد الآفاق عالي الهمة طويل النفس صعب الإنجاز وهو ما أسميته (نقد العقل الإسلامي)

سأقدم هذا المشروع في مرحلتين :

١- مرحلة البحث التحليلي والنظري. ٢- مرحلة الواقع التطبيقي.

أما المرحلة الأولى فإنها طويلة متشعبة الطرق وتفرض المرور على النقاط التالية :

١- منطلق المشروع

٢- شروط إنجازه

- الإحاطة بعلوم الإنسان والمجتمع وإشكالياتها

- الإحاطة بالعلوم الإسلامية الأصلية وإشكالياتها

- إعادة قراءة النصوص الأصلية.

٣- التقسيم الزمني والتقسيم الإبيستمي لتاريخ الفكر الإسلامي.

- مفهوم العقل عامة

- مفهوم العقل الإسلامي

- تاريخية Higoricit العقل والعقول الإسلامية

٤- نماذج : ( أكتفي بذكر أبرز الأمثال، لاشك أن البحث يجب أن يتناول جميع التراث)

- إعادة القراءة للقرآن
- إعادة القراءة للسيرة النبوية وسيرة علي بن أبي طالب
- إعادة القراءة لمجموعات الحديث عند السنة والشيعة والخوارج.
- إعادة القراءة لرسالة الشافعي.
- إعادة القراءة لمؤلفات الجاحظ وابن قتيبة.
- إعادة القراءة لنهج البلاغة .
- إعادة القراءة لتفسير الطبري وتاريخه.
- إعادة القراءة لمؤلفات الفلاسفة (مكانة الفلسفة في الفكر الإسلامي).
- إعادة القراءة لرسائل إخوان الصفا وفلسفة الإشراق.
- إعادة القراءة لمؤلفات الغزالي والطوسي والحلي وابن تيمية.
- إعادة القراءة لتفسير فخر الدين الرازي.
- إعادة القراءة لمؤلفات جلال الدين السيوطي.
- إعادة القراءة للحركة الإصلاحية السلفية (مجلة المنار).
- إعادة انقراءة لأدب الإخوان المسلمين.
- إعادة القراءة للخطاب الإسلامي المعاصر ( ١٩٧٠ - ١٩٨٣ ) .

٥- العقل والمخيلة والوعي الوجداني : حكم العقل ( منزلته الاستمولوجية) ووظائفه في الفكر

الإسلامي - نحو فصل العقلنة Rationalite التساولية عن العقلانيات المستخدمة Rationalism's.

أما المرحلة الثانية فإنها أسهل الارتجال وتكون فيها المقاسات الثانية :

- (١) إصلاح البرامج التدريسية في المراحل الابتدائية والثانوية والعالية.
- (٢) إنشاء مراكز للبحث العلمي خاصة بعلوم الإنسان والمجتمع مطبقة على الميدان العربي الإسلامي.
- (٣) وضع برامج للبحث وتعيين فئات من الباحثين لإنجازها
- (٤) إنشاء مركز للبحث والجمع والتحقيق العلمي للمخطوطات في جميع اللغات الإسلامية والعربية خاصة.
- (٥) إصدار نوعين من مجلات :
- أ- للبحوث الأساسية.
- ب- لإذاعة النتائج الهامة للبحوث الأساسية.
- (٦) تنظيم ندوات ومحاضرات لتعميم النظرات العلمية الجديدة.
- (٧) ضمان حرية البحث والفكر والإعلان والنشر والمناقشة في جميع المجتمعات الإسلامية.
- (٨) ضمان وسائل الاتصال بالبيانات العلمية العالمية والاستفادة منها وإفادتها بنتائج البحوث الإسلامية.
- هذا تصور شامل لمخطط المشروع الأركوني<sup>(١)</sup> كما صورته هو .

(١) محمد أركون، نحو تقييم واستنباط حديدتين لشكر الإسلام، الفكر العربي المعاصر، ج ٢٩، ديسمبر ١٩٨٢، ص ٣٩.

## الملحق رقم (٣)

(أ)

### أنواع علوم القرآن كما ذكرها الإمام السيوطي - رحمه الله -

- النوع الأول : المكي والمدني
- النوع الثاني : الحضري والسفري
- النوع الثالث : النهاري والليلي
- النوع الرابع : الأرضي والسماوي
- النوع الخامس : الفرائضي والنومي
- النوع السادس : الأرضي والسماوي
- النوع السابع : أول ما نزل
- النوع الثامن : آخر ما نزل
- النوع التاسع : سبب النزول
- النوع العاشر : فيما أنزل من القرآن على لسان الصحابة
- النوع الحادي عشر : ما تكرر نزوله
- النوع الثاني عشر : ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه
- النوع الثالث عشر : ما نزل مفردا وما نزل مجمعا
- النوع الرابع عشر : ما نزل مشيعا وما نزل مفردا
- النوع الخامس عشر : ما أنزل منه على بعض الأنبياء وما لم ينزل منه على أحد قبل النبي
- النوع السادس عشر : في كيفية إنزاله



النوع السابع عشر : في معرفة أسمائه وأسماء سورته

النوع الثامن عشر : في جمعه وترتيبه

النوع التاسع عشر : في عدد سورته وآياته وكلماته وحروفه

النوع العشرون : في معرفة حفاظه ورواياته

النوع الواحد والعشرون : معرفة العالي والنازل من أسانيده

النوع الثاني والعشرون وحتى السابع والعشرون : المتواتر والمشهور والأحاد والشاذ والموضوع

والمدرج

النوع الثالث والعشرون : في معرفة الوقف والابتداء

النوع الرابع والعشرون : في بيان الموصول لفظا المفصول معني

النوع الخامس والعشرون : في الأمانة والفتح وما بينهما

النوع السادس والعشرون : في الإدغام والإظهار والإخفاء والإقلاب

النوع السابع والعشرون : في المد والقصر

النوع الثامن والعشرون : في تخفيف الهمز

النوع التاسع والعشرون : في كيفية تحمله

النوع الثلاثون : في آداب تلاوته

النوع الواحد والثلاثون : في معرفة غريبه

النوع الثاني والثلاثون : فيما وقع فيه بغير لغة الحجاز

النوع الثالث والثلاثون : فيما وقع بغير لغة العرب

النوع الرابع والثلاثون : في معرفة الوجوه والنظائر

- النوع الخامس والثلاثون : في معرفة الأدوات التي يحتاج إليها المفسر
- النوع السادس والثلاثون : في معرفة إعرابه
- النوع السابع والثلاثون : في قواعد مهمة يحتاج المفسر إلى معرفتها
- النوع الثامن والثلاثون : في المحكم والمتشابه
- النوع التاسع والثلاثون : في مقدمة ومؤخره
- النوع الأربعون : في عامة وخاصة
- النوع الواحد والأربعون : في مجمله ومبنيه
- النوع الثاني والأربعون : في ناسخه ومنسوخه
- النوع الثالث والأربعون : في مشكله وموهم الاختلاف والتناقض
- النوع الرابع والأربعون : في مطلقه ومقيده
- النوع الخامس والأربعون : في منطوقه ومفهومه
- النوع السادس والأربعون : في وجوه مخاطباته \*
- النوع السابع والأربعون : في حقيقته ومجازه
- النوع الثامن والأربعون : في تشبيهه واستعاراته
- النوع التاسع والأربعون : في كناياته وتعريضه
- النوع الخمسون : في الحصر والاختصاص
- النوع الواحد والخمسون : في الإيجاز والإطناب
- النوع الثاني والخمسون : في الخبر والإنشاء
- النوع الثالث والخمسون : في بديع القرآن

- النوع الرابع والخمسون : في فواصل الآي
- النوع الخامس والخمسون : في فواتح السور
- النوع السادس والخمسون : في خواتم السور
- النوع السابع والخمسون : في مناسبة الآيات والسور
- النوع الثامن والخمسون : في الآيات المشتبهات
- النوع التاسع والخمسون : في إعجاز القرآن
- النوع الستون : في العلوم المستنبطة من القرآن
- النوع الحادي والستون : في أمثال القرآن
- النوع الثاني والستون : في أقسام القرآن
- النوع الثالث والستون : في جدل القرآن
- النوع الرابع والستون : فيما وقع في القرآن من الأسماء والكني والألقاب
- النوع الخامس والستون : في المبهمات
- النوع السادس والستون : في أسماء من نزل فيهم القرآن
- النوع السابع والستون : في فضائل القرآن
- النوع الثامن والستون : في أفضل القرآن وفاضله
- النوع التاسع والستون : في مفردات القرآن
- النوع السبعون : في خواص القرآن
- النوع الواحد والسبعون : فأبي مرسوم الخط
- النوع الثاني والسبعون : في معرفة تفسيره وتأويله وبيان شرفه والحاجة إليه

النوع الثالث والسيعون : في معرفة شروط المفسر وآدابه

النوع الرابع والسيعون : في غرائب التفسير

النوع الخامس والسيعون : في طبقات المفسرين

## (ب)

### معطيات الاستشراق وحدوده

#### ملحق حق موضوعات علوم القرآن كما أوردها أ.ت.ولش في إنسكويديا الإسلام

- أ- علم أصول الكلمات والمرادفات
- الأصل القرآني والاستخدام القرآني
- المترادفات في القرآن
- ب- محمد والقرآن
- ت- تاريخ القرآن بعد عام ٦٣٢م
- جمع القرآن
- نسخ الصحابة ودفاترهم
- تقويم النص والقراءات القانونية
- ث- البنية
- السور وعناوينها
- الآيات
- البسملة
- الحروف السرية الغامضة ( من أمثل كييعص ، الخ )

- ج- التسلسل الزمني للنص
- المراجع والتلميحات التاريخية في القرآن
- التاريخ التقليدي للمسلمين
- تاريخ المستشرقين
- ح- اللغة والأسلوب
- لغة القرآن
- المفردات الأجنبية
- القافية والازمة المتكررة
- صيغ تصويرية وحكايات تعددية
- خ- الصيغ الأدبية والموضوعات الأساسية
- القسم والصيغ المقارنة
- مقاطع - "علامات"
- مقاطع - خطابات
- حكايات
- تنظيم
- صياغات شعائرية
- صيغ مختلفة
- د- القرآن في حياة وفكر المسلمين
- د- ترجمة القرآن

- العقيدة الأرثوذكسية

- الترجمات

## (ج)

### المقاربة المقترحة لدراسة علوم القرآن كما اقترحها محمد أركون

أ- استكشافات تزامنية EXSPORATIONS SYNCHRONIQUES

(١-١) المكانة اللغوية للخطاب القرآني :

(١-١) كلام، منطوق، نطق، خطاب ، نص

(٢-١) خطاب قرآني ، النص الرسمي الناجز (المصحف) النص المفسر

(٣-١) البني الإيقاعية أو صيغة التعبير

(٤-١) البني التركيبية النحوية

(٥-١) المفردات : الشبكات المعجمية : أنظمة الدلالة، التحديدات والمعاني علم المعاني البنيوية.

(٦-١) البلاغة : التنظيم المجازي للخطاب القرآني

(٧-١) محاولة لتحديد شتى أنواع الخطاب القرآني : كالخطاب البنيوي، والخطاب السردي

والتشريعي وخطاب الحكمة وخطاب التسييح والخطاب الشعائري العبادي هذه الأنواع موجودة كلها في القرآن.

(ii) تحليلات سيميائية : أشكال المضمون

( III ) فضاء التوصيل : دراسة النطق أو التنصيص ( أي النطق بالعبارات النصية أو الآيات

لأول مرة) : النماذج التمثيلية الفاعلة : الفاعل الأول - المرسل - الذات (الله) : الفاعل -

المرسل إليه - الذات (محمد) رقم (١). الفاعل - المرسل إليه - الذات (البشر) رقم (٢) :  
الناطق المتعالي : مكانة المتلقي (متلقي الآيات)

II - ٢ ) جرد الشيفرات الثقافية وترتيبها الهرمي موضحة الشيفرات الانطلاقات الجديدة للشيفرات. نظائر محورية أو موجهة. نظائر محكومة أو تابعة ( انظر : القصص والشيفرات الثقافية في مقامات الهمذاني والحريري دكتوراة دولة. باريس الثالثة ١٩٨٢ السيد أز كيليتو)

II - ٣ ) مبنى الحكاية (القصة) ووظائفها، أو آليات إنتاج المعنى وإعادة إنتاجه، التنظيم المنطقي - السيمانتى للقيم، سلطة القصة أو حكاية السردية.

II - ٤ ) رمز، علامة ، مفهوم كلمة : كل مستويات تظاهرات الدلالة.

### III) تحليلات اجتماعية - نقدية (سوسيوكريتيك)

III - ١ ) العملية الاجتماعية المتتابعة للنطق والتنصيص وتشكيل النص.

III - ٢ ) الخصومات الاجتماعية والانقسام الثنائي للخطاب (مؤمن/كافر)

III - ٣ ) مجموعات أو جماعات بشرية في صور الانبثاق والظهور (المؤمنون) مجموعات في طور الأفول والتهميش (المشركون) أو "الكافرون" (انظر بهذا الصدد سورة المائدة) خطاب السلطة والتسلط. استراتيجية الضم والاستبعاد التي تفرض بواسطتها جماعة المؤمنين الجديدة حركية اجتماعية تاريخية انتهاكية ومولدة لمعنى ما وإجماع حول المعنى الذي يربط منذ الآن فصاعدا الممارسة الارثوذكسية (أي المستقيمة) ORTHOPRAXIS بالكلام الأرثوذكسي Ortholase أي المستقيم والصحيح)

III - ٤ ) القرآن المعاش : الأهمية الاجتماعية المتغيرة للمضامين المستشهد بها، مجموعات أو فئات اجتماعية مستويات الثقافة ومدى توسع وانتشار الخطاب القرآني.

III-٥) تحول الديالكتيك (الاجتماعي - التاريخي - اللغوي - الفكري) إلى مراتبية هرمية

تمارس دورها على الشكل التالي : المنطق الإلهي ← الكلام الحق المستقيم ← العمل المستقيم

(أي العقل الإلهي ينتج الكلام الصحيح الذي ينتج بدوره العمل الصحيح والصالح)

III-٦) سوسولوجيا التقديس وتحولاته، استراتيجيات التكوين الاجتماعي وخلع القدسية على

الأشياء.

III-٧) التعالي، النبي والتاريخ.

IV) تحليلات بسيوكولوجية نقدية (بسيوكريتيك)

IV-1) العقلاني ، اللاعقلاني والخيالي.

IV-٢) الوعي الأسطوري، الوعي الديني، اللاوعي الجماعي، القوى التوجيهية أو الموجبة

للخطاب القرآني والخطاب القرآني كفضاء للإسقاط العقلي عليه (انظر الخطاب الصوفي)

IV-٣) الأطر الفضائية الزمانية أو الزمكانية للتصور والإدراك، تعددية الزمن والطوبوغرافيا

الخيالية للعالم.

IV-٤) أساليب ( أو طرق ) المعرفة ومستوياتها.

IV-٥) الطبيعي، الفوق طبيعي، المجبول، الإلهي، المقدس والديني

IV-٦) الوهم والواقع، الخرافي والتاريخي، الأرضي والسمائي، الحياة الدنيا والحياة المقبلة

الأخرة، النظام الكوني (نظام الكون)

IV-٧) الملاك، الإنسان، الجن، المذكر والمؤنث، الإنسان الحر والعبد، المؤمن، الكافر،

والفوضوية الجاهلية.

IV-٨) أنماط الكائن: السلطة المعرفة، التحرك والممارسة، التملك، الإرادة في الكينونة، الإرادة

في عدم الوجود أو الكينونة.



استكشافات تاريخية (تطورية مع الزمن)

(أ-) اهتمام مجتمعات الكتاب بذاتها واشتغال الذات على الذات.

I-1) سلطات العقل الإلهي ولغات السلطات البشرية، أو المرور من كلام الله إلى النصوص المفسرة حسب المخطط التالي :

كلام الله ← خطاب قرآني ← النص الرسمي الناجز (المصحف) ← النص المفسر ← التاريخ الأرضي البشري ← الحياة الأبدية

I-2) التوتر ما بين : علاقات المعنى / وعلاقات القوة أو ما بين : السيادة كذروة عليا لكل تشريع وتسويغ / وسلطات الهيمنة والتوسع (أي المشروعية العليا المقدسة / والسلطات البشرية القمعية بطبيعتها)

I-3) العقل الإسلامي الأكبر والعقول المناقسة : أو التنافس على التقليد والمحاكاة بين الجماعات البشرية المختلفة من أجل استملاك واحتكار السيادة التربوية العليا وبالتالي السلطة السياسية ( انظر التنافس بين السنة والشيعة والخوارج وكل تفرعاتها من أجل ادعاء الإسلام الوحيد الصحيح وبالتالي من أجل ادعاء الأحقية بممارسة السلطة السياسية)

A-4) تاريخية فهم الكتاب المقدس (القرآن) أو إنتاجية النص الموحى (أي قدرته على إنتاج المزيد من النصوص الأخرى والتفاسير التي استمرت حتى يومنا هذا)

II-) التراث الخاص بالكتاب المقدس والتراثات العرقية - الثقافية :

II-1) مفهوم التراث الحي : عندما يستشهد المؤمن بالتراث (أي بالنسبة الإسلامية والحديث الذي ينقلها) فإنه يشير بذلك إلى الواقع كما كان قد عاشه الأسلاف المؤسسون وشرحوه. يبدو هذا

الواقع شيئا يتجاوز التاريخ والثقافات (فوق تاريخي وفوق ثقافي) في نظر المؤمنين. وهذا ما يدعى بتدخل العقل الإلهي في التاريخ. وبهذا المعنى فإنه يميل إلى الحلول محل التراثات المحلية ونسقتها تماماً (إلغائها) (المقصود بالتراثات المحلية كل العادات والتقاليد السابقة على الإسلام)

II-٢) المقاومة التي تبديها التراثات المحلية أو ديالكتيك : الإسلام/ الجاهلية، دولة شرعية/ سلطات غير شرعية أو فوضوية ومعارضون.

II-٣) مبادئ قراءة وتفسير التاريخ الإسلامي مشكلة العامل المسيطر أو الحاسم : هل هو السياسي أم الاقتصادي أم الروحي أم الأيديولوجي ؟

II-٤) انقطاعات مفصلية أساسية، انقطاعات إبستيمائية ، عودة العامل الديني.

II-٥) استراتيجيات إلغاء التاريخية التي تقوم بها السلطة العقائدية التيولوجية ثم انتقام التاريخية المحسوسة لنفسها ( تحاول التيولوجيا الدينية تثبيت الأشياء كما هي عليه حتى أبد الأبدية ولكن التاريخ الأرضي المحسوس ينتقم لنفسه عاجلاً أو آجلاً).

منظورات انتربولوجية :

I) المجتمعات والثقافات والأديان في المشرق الأوسط القديم وفي عالم البحر المتوسط ثم مسألة الاتصال والاحتكاك بالشرق الأقصى.

II) مفهوم الوحي في التراث السامي

III) مقولات الفكر وموضوعات المعرفة في الوحي التوحيدي (توراة، إنجيل، قرآن)

IV) مفهوم مجتمع الكتاب ( المقصود مجتمع أهل الكتاب سواء كن قرآناً أم إنجيلاً أم توراة)

V) الأساطير والشعائر واللغات والفكر في مجتمعات الكتاب.

VI) تقنيات الفكر، تقنيات الجسد. أساليب الاندماج الشخصي والجماعي في مجتمعات الكتاب

(VII) الخيال أو المخيال وإسقاطاته في مجتمعات الكتاب

(VIII) العقل الخطي الكتابي (المستند على الكتابة) والعقول السمعية - الشفهية في مجتمعات الكتاب.

(IX) الاقتصاد والمجتمعات والأيدولوجيات

(X) العنف، المقدس والديني، العادل والظالم في مجتمعات الكتاب

(XI) الطاهر والنجس، المقدس والديني، العادل والظالم في مجتمعات الكتاب.

(XII) شروط الانتقال وممارسته من مجتمع الكتاب إلى المجتمع المعلمن، مشكلة قابلية إنعاش هذا التطور.

ملاحظة : إن مجمل المنظورات الانتربولوجية هذه تشكل فقط مشروع عمل لبحوث واسعة تدخل المثال الإسلامي في دائرتها بدلا من أن تستبعده وترميه في ساحة الغرابة الشرقية كما لا يزال يفعل حتى الآن الفكر المدعو غريبا وخصوصا الفكر الني ولوجي اليهودي والمسيحي. أن استبعاد الإسلام من ساحة الدراسات العلمية في الغرب دليل على احتقار الغرب للتراث العربي - الإسلامي ورزوح الأحكام المسبقة ضده حتى في الأوساط العلمية. وليس فقط في أوساط الشعب.

## ملحق رقم (٤)

### موقف محمد خلف الله من الأسطورة والرد عليه

ولعله مما يجمل هنا - استكمالاً للصورة - إيراد الشبهات التي عرضت لمحمد خلف الله في كتابه الفن القصصي وتجليه وجه الصواب فيها.

يقول محمد خلف الله بعد أن أورد الآيات القرآنية التي ذكرت الأساطير وهي تسع مواضع في كتاب الله تعالى :

(١) قال الله تعالى : ﴿ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ [ الأنعام ، ٢٥ ]

(٢) وقال تعالى : ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لفتنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ [ الأنفال ، ٣١ ]

(٣) وقال تعالى : ﴿وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم قالوا أساطير الأولين﴾ [ النحل ، ٢٤ ]

(٤) وقال تعالى : ﴿بل قالوا مثل ما قال الأولون قالوا أنذا متنا وكنا تراباً وعظاماً أئنا لمبعوثون لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ [ المؤمنون ٨٣ ]

(٥) وقال تعالى : ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تمنى عليه بكرة وأصيلاً، قل أنزله الذي يعلم السر في السماوات والأرض إنه كان غفوراً رحيماً﴾ [ الفرقان ٦٥ ]

(٦) وقال تعالى : ﴿وقال الذين كفروا أنذا كنا تراباً وآباؤنا أئنا نمخرجون، لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين﴾ [ النحل ، ٦٧-٦٨ ]

(٧) وقال تعالى : ﴿ وَالَّذِي قَالَ لَوْلَاذِيهِ أَمَا لَكُمْ أَتَدْعَانِي أَنْ أَخْرَجَ وَقَدْ خَلَّتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهَمَا

يَسْتَفِيتَانِ اللَّهَ وَيَلُكُ آمَنَ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [الأحقاف ، ١٧

[

(٨) وقال تعالى : ﴿ وَلَا تَطْعَمْ كُلَّ حَلَاظٍ مَهِينٍ \* هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ \* مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مَعْتَدٍ أَتِيمٍ \* إِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِ

آيَاتِنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [القلم، ١٠-١٥]

(٩) وقال تعالى : ﴿ وَيَلُكُ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ \* الَّذِينَ يَكْذِبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ \* وَمَا يَكْذِبُ بِهِ إِلَّا كَلِمَةٌ مَعْتَدٍ أَتِيمٍ ، إِذَا

تَنَلَّى عَلَيْهِ آيَاتِنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [المطففين ١٠-١٣]

بعد إيراد هذه الآيات يذهب محمد خلف الله إلى استنتاج ثلاث ملاحظات هي :-

الملاحظة الأولى : أن جميع هذه الآيات مكية بما فيها آيات سورة الأنفال المدنية، مما يعني أن الحديث عن الأساطير إنما كان من أهل مكة، وهو قول لم يظهر في المدينة بعد الهجرة النبوية، وهي ظاهرة تحتاج إلى تفسير وتعليل.

الملاحظة الثانية : أن قائلِي هذا القول هم في الغالب الذين ينكرون البعث ولا يؤمنون بالحياة الأخرى. وهذا واضح في آيات سور : المؤمنون، النمل، الأحقاف، المطففين، ويتصل القول بسبب قوي بالحديث عن الآخر في سورتي الأنعام والنحل وهي ظاهرة تستحق التعليل والتفسير أيضاً.

الملاحظة الثالثة : أنه يفهم من هذه الآيات أن المشركين كانوا يعتقدون بما يقولون اعتقاداً صادقاً، وأن الشبهة عندهم كانت قوية جارفة. ثم يقوم باستعراض الآيات للتأكيد على الملاحظة الثالثة قائلاً : في سورة الأنعام يذهب المشركون إلى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمعون القرآن ، لكنهم بعد الاستماع يجادلونه ويقولون له ما هذا إلا أساطير الأولين . ونعتقد أنهم لم يقولوا هذا القول في مواجهة النبي صلى الله عليه وسلم وأمام سمعه وبصره إلا وهم يعتقدون أن ما يقولون الحق وما يرونه الصواب ومعنى ذلك أن الشبهة عندهم في احتواء القرآن على الأساطير شبيهة قوية جارفة. وفي سورة الأنفال يذبحون ويستمعون ويعد هذا وذلك يقولون ﴿ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ نَقَلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ ولا يكتفون في هذا الموطن

بهذا القول وإنما يذهبون إلى أبعد من هذا في التحدي ويقولون ﴿اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة﴾. ونحن إذ نعتقد بصدق القرآن ودقته في تصوير إحساساتهم لا بد لنا من التسليم بأن هذه العقيدة كانت قوية عندهم وتقوم على أساس يطمنون إليه من حيث وسعهم معه أن يقرروا بهذه القوة وجود الأساطير في القرآن وذلك لأنهم لا يستطيعون هذا القول إلا إذا كان هناك ما يبرر فعلا هذا القول في تقديرهم ويجعلهم يؤكدونه هذا التأكيد. وفي الأحقاف يقف ولد هو فيما يروي المفسرون ابن أبي بكر الصديق من والديه هذا الموقف القاسي العنيف. وما من شك في صدق القرآن ودقته في تصويره لخلجات الأنفس، ولذا نقدر بأن هذا الشخص الذي يضجر من والديه، ويتأفف من قولهما، ويشك في عودته إلى الحياة مرة ثانية ويقم هذا الشك على ملاحظته لظاهرة من الظواهر هي أن القرون قد خلت من قبله ولم يعد إلى الحياة أحد، كان قوي العقيدة شديد اليقين في أن ما يوعد به من الإخراج إنما هو من الأساطير. وهكذا نلاحظ أن الشبهة عنده قوية عنيفة، وأن القرآن يصورها تصويراً دقيقاً صادقاً، ونحس من هذا التصوير القرآني أن انقوم كانوا إنما يعبرون عما يحسون ويشعرون به نحو ما يتلى عليهم من آي الذكر الحكيم. فيهم لم يقولوا هذا القول كذباً وادعاءً وإنما قالوه عن شبهة<sup>(١)</sup> قوية وعقيدة ثابتة.

ونستطيع القول للكاتب- أن نسأل أنفسنا قائلين : هل معنى ذلك الذي يقرره القرآن أن فيه شيئاً دعاهم إلى هذا القول الذي يدل على التقرير القوي والاعتقاد المتمكن ؟ وهل هذا الشيء من الأخطاء التي منكت عليهم نفوسهم أو هو شيء من حال القرآن جعلهم يقولون ذلك؟.

الملاحظة الرابعة : أن القرآن نفسه لم يحرص على أن ينفي عن نفسه وجود الأساطير وإنما حرص على أن يذكر أن تكون هذه الأساطير هي الدليل على أنه من عند محمد عليه السلام وليس من عند الله<sup>(٢)</sup> ويستعرصه للآيات مرة أخرى يقرر :-

١- أن القرآن اكتفى بوصف هذا الصنيع من المشركين في آيات سور :

( الأنفال، المؤمنون، النمل، الأحقاف. ) دون تعقيب عليها.

<sup>١١٠</sup> ينظر في الآية من سورة الفرقان.

<sup>١١١</sup> نحن التفصي في القرآن، ص ١٧٤-١٧٩.

٢- أن القرآن اكتفى تهديد القوم في آيات سور (الأنعام، المطففين) وهو تهديد يقوم على إنكارهم

اليوم البعث أو على صدهم الناس عن اتباع النبي، وليس منه التهديد على قولهم بأن الأساطير تدور في القرآن الكريم.

٣- مرة واحدة يعرض فيها القرآن للرد عليهم في قبلهم بأنه أساطير (سورة الفرقان) . ثم يقرر أن هذا الرد إنما ينبغي أن تكون هذه الأساطير من عند محمد يكتبها وتملى عليه ويثبت أنها من عند الله وليس رداً لنفي ورود الأساطير في القرآن (١)

ومن هذه الملاحظات - والأخيراتين منهما على وجه الخصوص - يخلص الكاتب إلى القول بأنه لا يتخرج من القول بأن القرآن أساطير فليس في ذلك قول يعارض نصاً من نصوص القرآن (٢) ثم يشرع في تفسير الملاحظتين الأوليين كون القول قد صدر من المكيبين وانقطع في العيد المدني بأنه عائد إلى البيئة المكية التي كان أهلها ينكرون إنكاراً تاماً للبعث، وأنه ضرب من الخرافة، وانقطع ذلك في البيئة المدنية التي انتشر فيها الثقافة الكتابية بفضل اليهود مما يعني أن هذه الأساطير قد عرفها العرب أهل المدينة ونذا لم يكن منهم إنكار لذلك الأمر (٣).

ثم يقرر الكاتب بأن " القصص القرآني يعتبر تجديداً في الحياة الأدبية المكية وتجديداً جاء به القرآن الكريم، وتجديداً لم يألفه القوم ومن هنا أنكروه" (٤). وأخيراً يقرر أنها نظرة " تفسر جانباً من جوانب الإعجاز في القرآن الكريم، حيث وضع تقليداً جديداً في الحياة الأدبية العربية، وهو بناء القصص الديني على بعض الأساطير" (٥).

وهذا الذي ذهب إليه صاحب الفن القصصي ينبغي أن يناقش من الحيثيات التالية:

أ) الملاحظتان الأوليان حول الآيات المذكورة، ليس فيهما دقة. فما ذكره في شأن آيات سورة

(١) شرح السابق، ص ٨٠.

(٢) شرح السابق، ص ١٨١.

(٣) كسرة شبيهة هنا من استخدام الكاتب نفسه. وحزبان من رثوته لا يرفي حتى لأن يصق عب شبيهة كما سبى.

(٤) نص القصصي في القرآن الكريم، ص ١٨٢.

(٥) شرح نفسه، ص ١٨٣.

الأنفال، فإن أسلوب الآيات وسياقها الذي وردت فيه يدل على أنها جاءت حكاية عن حال العرب مع الرسول صلى الله عليه وسلم في مكة<sup>(١)</sup>. وأما الروايات الواردة في سبب نزولها فقد ردها ابن كثير وذكر أن فيها نكارة<sup>(٢)</sup>. غير أن رواية عن ابن عباس رضي الله عنها يرويها ابن إسحاق عن أبي نجيح عن مجاهد عنه هي ألصق الروايات بالسياق حيث ورد في آخر الرواية قوله: "وأذن الله له عند ذلك بالخروج، وأنزل عليه بعد قدومه المدينة - الأنفال يذكره فيها نعمه عليه وبلاءه عنده"<sup>(٣)</sup>.

والأمر هنا لا ينبغي عليه الكثير؛ لأن الآيات وإن كانت مدنية فإنها تتحدث عن أقوال أهل مكة ومواقفهم كما ذكره الكاتب. غير أن الأمر الغريب حقاً أن الكاتب أرجع هذه الشبهة إلى البيئنة المكية وإنكار البعث فيها. وألمح إلى أن الثقافة الكتابية في المدينة كانت قد أسست لهذه الأساطير ولذا لم يكن عندهم مستغرباً. وهذا الكلام يبدو غير متماسك، منطقياً؛ فلو كان استغراب أهل مكة هذه الأساطير راجعاً إلى أنها حديثة الورود عليهم، فكيف عرفوا أنها أساطير!؟

بل وعلى حسب قوله -الذي لا نسلمه له- أنهم كانوا واثقين من هذا القول متيقنين منه.

ثم هل صحيح أن الثقافة الكتابية ممثلة في اليهود قد أوردت هذه الأساطير من قبل في المدينة حتى غدت معروفة للعرب؟ وإذا كان كذلك فلماذا لم ينكر كفار المدينة ومناققوها وعلى رأسهم يهود المدينة وهم أشد الناس حرباً للنبي صلى الله عليه وسلم وأحرصهم على تكذيبه وإنشال دعوته على النبي هذا الأمر؟ ولماذا لم يرد على لسان أحدهم أئبته هذا القول؟ مع أنه نما إليهم ومن القرآن نفسه قول مشركي مكة بذلك؟ فلم يصدر من أحدهم مطلقاً تأكيد لذلك وهذا كما أكده الكاتب نفسه. إن تدقيقاً في هذا الأمر يدفع، قطعاً ذلك التحليل الذي أثبته الكاتب.

الأمر الثاني في هاتين الملاحظتين أنهما قد وردتا في الغالب على لسان المنكرين للبعث. وهذا إحصاء غير دقيق فلو أردنا استعمال لغة الرياضيات لوجدنا أن ستاً من الآيات المذكورة (الثلاث الأولى والخامسة والثامنة والتاسعة) تتحدث بوضوح عن موقف الكافرين من القرآن نفسه بدليل "يستمع" في آية الأنعام

<sup>(١)</sup> سبب نزل. في ظلال القرآن، ط ٧، ١٤٧١، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٧، ١٢٩.

<sup>(٢)</sup> - كثير، تفسير القرآن العظيم.

<sup>(٣)</sup> - مرجع السابق.



وبدليل "ينهون عنه وينثون عنه" في السورة نفسها. وبدليل التلاوة وزعم القدرة على قول مثله في آية الأنفال، وبدليل "ماذا أنزل ربكم" في آية النحل، وبدليل "اكتبها"، في سورة الفرقان، وبدليل "إذا تتلى عليه آياتنا" في آية القلم وكذلك آية المطففين.

وهذا يعني أن ست آيات من تسع أي بنسبة ٦٦,٦٪ أي أغلبها ليس فيها حديث عن البعث أما بقية الآيات فإنها وإن كانت في سياق الحديث عن البعث وهو ما تؤيد فيه الكاتب إلا أن اسم الإشارة (هذا) فيها ليس عائداً على القول بالبعث في حد ذاته، بل الذي يبدو أنه نوع من الجواب للتخلص من الحجج الدامغة عن طريق وصف القرآن كله أو الآيات التي جاءتهم بأنها أساطير الأولين بما فيها الحديث عن البعث.

ولعل نظرة إلى سياق الآيات تثبت ذلك؛ فآية المؤمنون جاءت بعد الحديث عن القرآن ووصفه بأنه الحق<sup>(١)</sup> والحديث عن آيات القدرة الإلهية. وآية سورة النحل جاءت بعد الحديث القرآن ي عن سنة الله في الأقوام السابقة وسرد قصة سليمان عليه السلام ثم قصة صالح مع ثمود، ثم قصة لوط - عليه السلام - والتعقيب على هذه القصص بالآيات الدالة على القدرة الربانية. فجاء فيها قولهم هذا الذي جاء الرد عليه في الآيات اللاحقة كما سيأتي بيانه في موضعه. مما يعني أن قولهم هذا أساطير الأولين ليس مراداً به الحديث عن البعث فقط، بل كل ما جاء ذكره في هذه الآيات السابقة عليه بما فيها الحديث عن البعث.

وأما آية الأحقاف فإن سياق السورة كلها يدل على أن الحديث متركز حول القرآن الكريم فمن الآيات الأولى<sup>(٢)</sup>. جاء الحديث عن القرآن ثم من الآية السابعة حتى الآية الثانية عشرة<sup>(٣)</sup> حديث واضح

<sup>(١)</sup> قال تعالى: ﴿وَلَا تَكْفُرْ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا، وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْظُرُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ بل قلوبهم في غمرة من هذا ولم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون﴾ [المؤمنون: ٦٤-٦٣] ثم قال: ﴿أَلَمْ يَذُوبُوا النُّحُولُ أم جاءهم ما نزلت آناهم الأولين﴾ [المؤمنون: ٦٨].  
ثم قال: ﴿أم يقولون به جنة بل جاءهم باخق وأكثرهم لنحق كارهون ولو اتبع الحق أهواءهم ففسدت السماوات والأرض ومن فيهن بل أنبأهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون﴾ [مؤمنون: ٧٠، ٧١].

<sup>(٢)</sup> قال تعالى: ﴿نزِيل الكتاب من الله العزيز الحكيم﴾ [الأحقاف: ٢٠، ١].

<sup>(٣)</sup> قال تعالى: ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الملايين كذروا لنحق لما جاءهم هذا سحر مبين﴾ أم يقولون افتراء قل إن أفريته فلا فلكون لي من الله شيئاً هو أعلم بما تبيضون فيه وكفى - شهيداً بيبي وبينكم وهو العتور الرحيم قل ما كنت بدعاً من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم، إن أتبع إلا ما يوحى إلي وقد أنزل القرآن من عند الله وحكمت به وشهد شاهد

عن القرآن وما زعمه المشركون ونسبوه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم من السحر والافتراء، ورد القرآن الواضح عليهم بأنه وحى من الوحي وهو ما يؤكد أن المراد بقولهم (هذا) القرآن بما فيه الحديث عن البعث.. والله أعلم. وعليه فإن ما قاله محمد خلف الله لا يمكن أن يكون صحيحاً عند التحقق من سياق الآيات مما يعني أن وصف الكافرين في كل الآيات التي وردت فيها كلمة أساطير إنما أريد به كل القرآن لا البعث كما زعم وهذا ما سينبني عليه فساد النتيجة التي بناها على هذا القول كما سيأتي. من باب فساد النتيجة لفساد المقدمات.

كما أن هاتين الملاحظتين لو سلمنا بهما - ونحن لا نسلم - تبتئان عن تناقض في كلام الكاتب ففي حين يزعم أنها مسألة ترجع إلى البيئة المكية التي لم تنتشر فيها هذه الأساطير، وجاء هذا الأسلوب القرآني جديداً عليها، فإنه يؤكد أنها لم تصدر إلا عن منكري البعث، فلو صحت الأولى لكان ينبغي أن تصدر المقالة عن كل المجتمع المكي، ولو صحت الثانية لما صح القول بأن هذه مقالة تمثل موقف المجتمع المكي كله.

ب) أما ما زعمه من قوة الشبهة عند أولئك القائلين بأسطورية القرآن فهو حقيقة رأي غريب، وليته بين أين اكتشف قوة هذه الشبهة؟ أم دليل ساقوه في كلامهم؟ أم من نص تاريخي يثبت قائلهم؟ أم من ضعف في موقف النبي محمد صلى الله عليه وسلم؟ أم من تراجع النص أمامهم وعدم قدرته على متابعة منهجه السلوك؟ أم من شهادات تاريخية تثبت انتصار هذه الدعوى في مكة أو في غيرها؟!

إن هذه الشبهة قد قامت في ذهن الكاتب على أمور ثلاثة: - أنهم قالوا هذا القول في مواجهة النبي صلى الله عليه وسلم وأمام سمعه وبصره، مما يدل على أن هذه الشبهة عندهم شبهة جارفة قوية.. - أنهم - كما في سورة الأنفال - ذهبوا إلى أبعد من ذلك؛ إلى إعلان التحدي بإيقاع العذاب بهم<sup>(١)</sup>. مما يدل على وجود ما يبرر هذا القول ويجعلهم يؤكدونه. أن ذلك الابن (المذكور في سورة الأحقاف) يقيم شكه على ظاهرة

من بني إسرائيل على مثل قامن واستكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيراً ما سبقونا الله وإذ لم يمتدوا به لسيقولون هذا إلفك قديم. ومن فسد كتاب موسى إماماً ورحمة، وهذا كتاب مصدق لسانا عربياً لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسين ﴿الأحقاف: ٧-١٧﴾

لاحظها وهي أن القرون الخالية من قبله لم يعد أحد منهم إلى الحياة. مما جعله قوي العقيدة شديد اليقين بأن ما يوعد به من الخروج نوع الأساطير . هذه الأسس كما يمكن أن يلاحظ كل قارئ لا يمكن أن تقوم عليهما دعوى لحجم تلك الدعوى التي زعمها الكاتب ؛ فإن قولهم هذا القول في مواجهة النبي صلى الله عليه وسلم أمر مقصود، يهدفون من خلاله إلى زعزعة ثقة النبي صلى الله عليه وسلم بما يحمل إليهم من الوحي وكذلك هو محاولة منهم لتشكيك من حوله صلى الله عليه وسلم بما جاءهم به من التنزيل<sup>(١)</sup>. فضلاً عن أنه أمر بديهي أن يصدر منهم رد مباشر على ما يسمعون من القرآن وخصوصاً أن هذه الأقوال كانت تصدر عن رؤوس الكفر وقادة قريش، وهذا الرد المستعجل، باللغة المعاصرة كان ضرورة عندهم حتى لا يظن الناس بهم الخضوع للنص القرآني والاستكانة له. كما أنهم لم يكن شيء منهم القوة المادية يرونه عند سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليخشوا أن يرفعوا أصواتهم معلنين مثل هذا القول.

أما تحديهم المذكور في سورة الأنفال فما هو إلا دعاء بصور حالة العناد الجامح الذي يؤثر الهلاك على الإذعان للحق. إنه عناد الذين يخشون أن ينقلت الزمام منهم فيفقدوا السيطرة. وهو تحد ينم عن ضعف الحجة ووهنها، هذا الضعف الذي يؤكد لجوؤهم إلى محاولات التخلص من النبي صلى الله عليه وسلم بشتى المحاولات، ولو كان الذي يعتقدونه حقاً إن هذا القول أساطير لما كان منهم قلق أو تحول ومحاولات تقتل النبي صلى الله عليه وسلم أو سجنه أو نفيه كما ذكرت الآية السابقة<sup>(٢)</sup> والتي يعرفها الكاتب جيداً ولو كان عندهم ثقة بما يقولون ويصفون به القرآن لما كان لذلك في حسابهم أدنى مكانة، فالأساطير كما هو معلوم تاريخياً كانت واسعة الانتشار، ومجالس مكة كانت تعج بيا. وأما ما ذكره عن موقف لابن المذكور في سورة الأحقاف فلا اعلم كيف يصفه بالموقف القوي المؤسس في حين أنه يصوه هو بأنه مجرد ملاحظة من ذلك الابن لظاهرة تخص القرون الماضية. فهل مجرد الملاحظة توصل إلى عقيدة ويقين ؟ وهل الملاحظة التي لاحظها ذلك الابن <sup>العامة</sup> هي من الصحة بمكان أن يقبل بها الكاتب ؟ إن مما تعني هذه

<sup>(١)</sup> إشارة إلى قوله تعالى ﴿ وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ آتِنَا مُعَذَابًا أَلِيمًا ﴾

<sup>(٢)</sup> وهم وإن فسروا في ذلك مع السحابة ذري غفلة النبي (الوحيية) تسمى حمة تعبر بحمايين. إلا أنه حجر في روع هذه البكرة لي تقول أصحاب الثقافة العاملة الثقافة الكتابية من أمثال صاحب القمصاني

الملاحظة أن ما ذكره القرآن من شأن البعث واليوم الآخر إنما هو أسطورة من الأساطير، فهل يسلم الكاتب بهذا الأمر؟ وهل يرضى به ثم أين اليقين وأين القوة في هذه الملاحظة؟ إن هذا الابن <sup>العاقب</sup> ~~العمامة~~ حقيقة لم يجد له ما يبرر حقوقه في مقابل إحسان والديه إليه وشفقتهم به إلا أن يصف ما نقله من الآيات والنصوص عن الحياة الدنيا والموت والبعث واليوم الآخر بالأسطورة.

العاقب

فلا يمكن أن يوصف هذا الموقف إلا بالضعف ولا يمكن أن يقال إن فيه أي يقين فلا دليل لهذا الولد العمامة يفتق به والديه وكان أحري به ذلك - وبخاصة انهما يستغيثان شفقة عليه، ويرجو انه رافة به، ولكن عناده وقف حائلا دون أن ينبع والديه فما كان منه إلا قال - ليتخلص من إلهام والديه عليه - إن هذا إلا أساطير الأولين. وهكذا نجد أن الأسس التي بني عليها الكاتب رأيه في قوة هذا الرأي متهاوية لا تكاد تحتل نفسها فضلا عن أن تتحمل بناء موقف عقائدي كيدا عليها.

وبما أنه لا توجد شهادة تاريخية تشهد على انتصار هذه الفكرة، وبما أن القرآن لم يضعف لحظة ولا النبي محمد صلى الله عليه وسلم أمام هذه المزاعم، وبما <sup>أنها</sup> لا تحمل أي دليل على صحتها فلا يبقى إلا القول بأنها مزاعم ودعاوى لا تمثل سوى واحدة من تلك المناورات <sup>(١)</sup> التي كانوا يحاولون بها الوقوف في وجه القرآن.. إنها مناورات وهم يعلمون ذلك ولكن عليه التقوم لا يجدون أمرا يستندون إليه سوى هذه المناورات. ولذا كانوا يسعون جيدهم لإيجاد أوجه الشبه بين الأساطير وبين هذا النص ولكن هيبات. إنها مناورات فاشلة من قبل تلك التي ذكرها سورة الاحقاف من انه سحر، وانه مفترى <sup>(٢)</sup> وتلك التي ذكرتها سورة الحاقة من انه شعر وانه كيانة <sup>(٣)</sup>

(ج) في استعراض الكاتب للآيات يعمل على استعراض بعض الآيات - التي يتوهم انه يحد فيها غابته، ويترك بعضها الآخر. وهذا المنهج الانتقائي إنما يدل على عدم الثقة بما يحمل صاحبه من أفكار ودعاوى.

<sup>(١)</sup> نفس ذلك الآية لساعة على الآية المذكورة وهي قوله تعالى ﴿وَدَيْكُرَاتِ السَّمِ كَفَرُوا بِنُبُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُجْرِمُونَ وَيَكْفُرُونَ وَيَكْفُرُونَ﴾

<sup>(٢)</sup> هذا التعبير يقتضيه الباحث من الظلال سببه نص أحمد في ح ٣ ص ٥٥٥

<sup>(٣)</sup> صارت الآيات قبل صفحتين في الخاتمة.

<sup>(٤)</sup> أعني قوله تعالى رد على الكافرين ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْءٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ وَلَا يَقُولُ كَمَا هُمْ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ..﴾

وهذا الأمر يلحظ في استعراضه الآيات في الموقفين. الأول عندما أراد أن يثبت ملاحظته الثالثة المتصلة بقوة الشبهة .. والثاني عندما أراد أن يبين أن القرآن لم يتحقق <sup>بمنطق</sup> عن نفسه وجود الأساطير. بل وحتى في استعراض الآيات لإثبات الملاحظة الثانية يمكن أن يظهر انتقائيه للآيات هذا فضلا عن بتره تلك الآيات المستعرضة عن سياقها كما مر بنا آنفا. ومع كل ذلك الذي حاوله إلا أنه لم يفلح في إسقاط ما يريد من معنى الأسطورة لأنه أتى للباطل أن يقاوم الحق ويغالبه ؟

(د) ما ذكره من صدق القرآن في تصوير خلجات الأنفس عند حديثه عن الابن العاق المذكور في آيات الأحقاف وعند حديثه عن سورة الأنفال. هو أيضاً دليل على تناقض الكاتب فكيف يقر دقة القرآن وصدقه في تصوير هذه الخلجات ثم ينكر دقته وصدقه في قضية أعظم وأخطر في نقل الأحداث والوقائع التاريخية.

إن الحديث عن تصوير القرآن البعد النفسي أمر، لاشك، له دلالاته وأهميته. ولكنه يبقى أمراً خفياً يحتاج إلى استنباط ودقة نظر، كما ويلزم لاكتشافه آليات من البحث والدراسات للتوصل إليه وهو على أهميته هذه فإنه لا يصل أبداً إلى أهمية الصدق والدقة في القرآن بشأن الأحداث التاريخية . هذا من جهة ومن جهة ثانية كيف اكتشف الكاتب مثل هذا الأمر المتكلف وغفل عن تصوير أهم وأخطر وأدق لتلك النفسية، نفسية العناد والكبر والجحود التي طالما ذكرها الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم<sup>(١)</sup>. فأى نفسية هذه التي غفل عنها الكاتب ؟ أوليست هذه النفسية أكثر دلالة على ما أرادوا من وصفهم القرآن بالأسطورة من أي أمر آخر ؟ ولكن يبدو أن الكاتب يصر على التكلف والتعسف في إثبات ما يسعى إليه.

(هـ) ما ذكره من أن ما دعاهم إلى مثل هذا القول <sup>هي</sup> شيء في القرآن نفسه وليس في نفوسهم .

وهو قول من الخطورة بمكان، ولا ينبغي على دليل؛ فما الذي وجد في القرآن ودعا العرب إلى القول بوجود الأساطير فيه ؟ وهل هو ذاته الذي دعاهم إلى القول بوجود سحر فيه ؟ وهل هو ذاته الذي دعاهم

(١) والله سبحانه يصف أهل النار بأنهم ﴿كل كفار عنيد﴾ ويصف في سورة التمس عليهم ﴿كل حلال مهين﴾ هـماز مشاء تنمى مناع للخير معد أئيم \* عتل بعد ذلك ﴿نبي﴾ . وأكثر من هذا كد تصوير القرآن تحت الحالة التي كان عيبها من كون في سورة الأنفال ﴿واذ يحرك بك الذين كفروا لينبؤك أو يقتلوك أو يخرجوك﴾

إلى وصفه بالكهانة والشعر... ما أغرب هذا القول من رجل يزعم أنه درس القرآن وحاول أن يثبت إعجاز القرآن ثم يرشقه بتهمة الكذب والخرافة والأسطورة .

ثم هل هذا الشيء موجود في القصة القرآنية أو في آيات التشريع أو في آيات الأخلاق أم في البعد البياني...؟ فقد قال الكافرون عنه كله أساطير ولم يفرقوا فيه بين القصص وغيرها .  
 وأين هو موضع الأسطورة فيه ؟ وما هو هذا الشيء ؟ ليته عمل على كشفه لنا لنعرفه .

إن الذي دفعهم إلى مثل هذا القول هو ما وجدوه في أنفسهم من عجز واستسلام وعدم قدرة على الإتيان بمتله، والدافع كذلك هو رؤيتهم كل شيء يفلت من زمام القيادة بعد أن جاء هذا القرآن ليحرر الوجود كله من عبودية أمثال هؤلاء المتقولين. فما كان منهم إلا مثل هذا القول ظناً منهم أن هذا سيفت في القرآن .  
 ثم هل نسي الكاتب أو تناسى ما أقر هو به من أن هذا القرآن كلام الله الذي لا يجوز أبداً أن يصيبه شيء من الكذب والأسطورة.

و) ما ذكره الكاتب في ملاحظته الرابعة من أن القرآن لم يحرص على نفي وجود الأسطورة فيه وإنما كان حرصه على نفي أن تكون هذه الأساطير من فعل محمد صلى الله عليه وسلم.

وهذه النقطة الجواب عليها من وجهين : التوجه الأول أن ما ذكره من عدم رد الآيات على هذا الأمر هو نوع من قصر النظر في تدبير الآيات ، والجهل بالأسلوب القرآني، والتغافل عن السياق الذي ترد فيه الآيات. فإن استعراض هذه الآيات سيثبت، بلا شك، أن في كل واحدة منها رد على هذه المقالة وأن هذا الرد قد تأخر موضعه و تغايرت الأساليب فيه لحكمة . وإليك بيان ذلك:

أما الآية من سورة الأنعام فإن الرد قائم في الآية نفسها حيث بلغوا من العناد والجحود والكفر حداً ليس بعده حد حتى أنهم يقولون هذا القول المنكر؛ إذ " أن عد أحسن الحديث وأصدقاه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه من قبيل الأباطيل والخرافات رتبة من الكفر لا غاية وراءها " (١) وهذا الذي ذكره وأبو السعود رحمه الله عليه فهو من أعمق الفيسوم ومن أقوى الردود على مثل كلام صاحب الفن

(١) أبو السعود / محمد بن محمد العمادي، إرشاد معش السبب من مزايا القرآن الكريم، دار حجاب، بيروت، ١٢٢/٣

القصصي. يضاف إلى ذلك ما ذكرته الآيات بعدها من عدم اعتقادهم هذا الأمر وإنما هو نوع من التكذيب والعناد قال تعالى ﴿ قَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُ لِيَحْزَنَكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَكْذِبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ . ثم تستكمل الآيات تحذيرها ووعيدها لأولئك المكذبين لتقرر في الآيتين (٩٢/٩١) أن ما جاء به القرآن هو الحق الذي لا مرأى فيه، والذي لا يجوز لأحد أن يفترى فيه شيئاً من الكذب. وإذا ما علمنا أن سورة الأنعام قد نزلت جملة واحدة كما أثبتت الآيات، وإذا ما لاحظنا وحدة السياق في السورة من أولها إلى آخرها وإذا ما عملنا برأي علماء التفسير - وهو رأي أهل الدراسات المحدثه كذلك - من الحفاظ على وحدة النص المقروء ، فإنه لن يصعب علينا أن نفهم أن هذه الآيات تمثل رداً على تلك المقالة التي قالوها.

وأما الآيات في سورة الأنفال، فإن مبنى هذه الآيات يدل على أن هذه المقالة ما جاءت إلا عناداً واستكباراً أو عجزاً، حتى وصل الأمر بهم إلى أن يدعو ذلك الدعاء فكان جواب العلة على دعائهم بأنهما منع وقوع العذاب بهم إلا وجود محمد صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم، فهم قد استحقوا العذاب الذي طلبوه لأنه حق لا باطل فيه ولا شك ولا أساطير . ثم إنهم قد زعموا أنهم قادرون على الإتيان بمثله ﴿ لو نشاء لقلنا مثل هذا ﴾ وقد ترك لهم القرآن الفرصة، بل استحثهم على ذلك في آيات كثيرة تذكر كلياً في مباحث الإعجاز ومع ذلك لم يستطع أحدهم ولا كلهم مجتمعين الإتيان بشيء من مثله مع أن للأسطورة في مجتمعهم وجوداً كما مر ووجوداً متميزاً ظاهراً.

وأما آيات سورة النحل فإنه واضح ما يذكر القرآن في وصف القائلين هذه المقولة أنهم ﴿أموات غير أحياء﴾ وهم - الذين لا يؤمنون - قلوبهم منكورة، وهم مستكبرون<sup>(١)</sup>. وأي وصف هذا وأي حال تلك التي تدفعهم إلى القول بمثل هذا القول وهل مثل هؤلاء المستكبرين الذين اقتتلوا قلوبهم وعقولهم عن سماع الحجة يستحقون مخاطبتهم بالدليل والبرهان؟ ومع ذلك فإن الآيات تذكر هذا الدليل وكلام الذين استمعوا وأرادوا أن ينصفوا في حكمهم إذا كان جواب هؤلاء المنكرين على السؤال ﴿ماذا أنزل ربكم﴾ بأنه أساطير الأولين، فإن أولئك الذين فتحوا عقولهم والذين كان لهم نفس المعرفة بالأساطير كان جوابهم مختلفاً عنهم

<sup>(١)</sup> يقول تعالى: ﴿ إنكم إله واحد فالذين لا يؤمنون قلوبهم منكورة وهم مستكبرون ﴾

يقرون بأنه خير. فهو دليل من واقع هؤلاء الذين يكابرون ويمارون، فلو كان كما تزعمون لما آمن به هؤلاء ولما وصفوه بأنه خير.

وأما آيات سورة المؤمنون فقد جاء الرد جلياً بعد بضع آيات من الآية التي ذكرت زعمهم ولكن كان لابد من التمهيد لهذه الرد ببعض الأدلة المنطقية من الآيات الكونية ثم يأتي الرد جازماً وقاطعاً لإزالة كل شبهة ﴿بل أتيناهم بالحق وأنهم لكاذبون﴾. والآية فيها تأكيدات ثلاثة (إن) و(اللام) واستعمال الجملة الإسمية الدالة على الاستمرار والثبات فهي - الكذب - صفة لازمة لهم وهي ليست شبهة حقيقية بل هي نوع من كذبهم وزيفهم وتضليلهم للآخرين.

وأما آيات سورة النحل فإنها بعد أن تحدثهم بالنظر في الأرض والنظر في التاريخ وبعد أن هددتهم وخوفتهم نتيجة إنكارهم هذا وبعد إرشادهم إلى أحد مصادر التوثيق عند بني إسرائيل، جاء الرد واضحاً ﴿توكل على الله ، إنك على الحق المبين﴾ أنها تسلياً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ورد على أولئك المنكرين فهي مهمة مزودة ولاشك أن فيها دفعا للباطل وإزهاقاً لروح الدعاوى الزائفة.

وأما عن سورة الأحقاف فسبق أنها كلها تهدف إلى تقرير أنه القرآن كتاب محكم فنزل من الله سبحانه على رسوله بالحق. فهي كلها رد على مثل هذا القول.

وأما عن سورة القلم فإن السورة في أواخرها بدت رداً على هذا القول وفي أكثر من خمس عشرة آية عدا عن أن الآيات قد وردت في شخص واحد؟ من صفات الخفية ما يجعل هذا القول مرفوضاً غير قابل للنقاش. فهو كاذب هزاز، مشاء بتميم، وهو عتل مناع للخير.

وأما سورة المطففين، فأى رد أقوى من أن يصف هؤلاء الذين يقولون ذلك بأنهم أعلى قلوبهم ما كانوا يكسبون، إضافة إلى وصفهم مسبقاً بأنهم مكذبون.

فهذه سياقات الآيات التي نفى صاحب الفن القصصي أن يكون فيها رد على كلام الكافرين بوجود الأسطورة، وكل آية منها صحبت برد على ما قالوه وإن رداً واحداً من هذه الردود كان كافياً لأن يسكت من يرعى بوجود الأسطورة، لكن هذه الردود جاءت يقوي بعضها بعضاً كما رأين فهل يبقى للكاتب شبهة في هذا إلا إذا أراد المرء والجدال. أما الوجه الثاني فإن ما زعمه الكاتب من أن القرآن لم يرد في رده



نفي الأساطير عنه وإنما أراد به نفي أن تكون هذه الأساطير من عند محمد صلى الله عليه وسلم مستدلاً بالرد الذي جاء في سورة الفرقان وهذا قول ليس بأقل خطورة من سابقه<sup>(١)</sup>. فالأسطورة لا تعدو كونها أكذوبة وباطلاً ووهماً، فكيف يجوز أن ينسب هذا إلى قول الحق سبحانه الذي لا يجوز عليه مطلقاً أن يتصف بغير الصدق المطلق.

ويبقى القول إن القرآن الكريم قد اهتم كثيراً بأن كل ما جاء فيه إنما هو حق محض وليس لأحد أن يماري فيه، وقد تحدى كل من تسول له نفسه أن يثبت عكس ذلك. وقد رد القرآن مقولات كثيرة قيلت في حق النبي صلى الله عليه وسلم وفي حق القرآن نفسه وهي كلها مقولات من نفس جنس القول بان فيه أساطير ولا يملك أحد أن يقول أن تلك المقولات قد بنيت على دليل أو أنها تمثل رأياً سديداً وشبهة قوية وبقينا.. ولقد أثبت النص القرآني عدداً من النصوص التي لا مراء فيها فالقرآن هو ﴿حق اليقين﴾ وإن هذا القرآن حديث وهذا الحديث ﴿ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي بين يديه﴾ وإنه ﴿تنزيل من رب العالمين﴾ ﴿نزل به الروح الأمين﴾ من عند الله عز وجل الذي ﴿يقص الحق وهو خير الفاصلين﴾. ولقد أخبر القرآن عن القصص القرآني بأنه ﴿نهو القصص الحق وما من آله إلا الله﴾. وهذا الإخبار إنما جاء بعد الحديث عن قصة مريم عليها السلام وبعد التنبيه على أن هذا القصص الذي يذكر إنما هو من أنبياء الغيب ﴿ذلك من أنبياء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون﴾.

<sup>(١)</sup> ذهب عبد الكريم حطاب إلى أنه أشد خطورة أن ينسب القرآن إلى الله سبحانه ثم يرصد فيه وجود الأساطير من أن ينسب هذا القرآن إلى النبي صلى الله عليه وسلم بما فيه حطاب. عبد الكريم. نقصص القرآني في منقولة ومنبوذة. دار المعرفة. بيروت ص ٣١٤  
ويعني يراء لما حدث أنهما قولان بنفس المسترى من الخطورة وأن كل منهما وشكل ينكر نسبت في العقيدة الإسلامية يؤدي بكارها إلى الكفر والخيرد والله أعلم.

## ملحق رقم (٥)

(أ)

### تحليل أركان لسورة يوسف

نجد في هذه السورة أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضي بواسطة القصة أو نماذج التاريخ التي ستسرد تبدو واضحة... من الآية الثالثة نجد هنا أن محمدا صلى الله عليه وسلم وإذن البشر كان جاهلا قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمنا تاليا مختلفاً أو نطولوجيا ( ما قبل الوحي وما بعده) راح الصراع بين البشرية التي كانت من قبل وتلك التي كانت لا تزال قليلة العدد من بعد يتتابع ويحصل داخل نفس العائلة الواحدة (فمثلا اخوة يوسف يتحالفون ضده وضد أخيه بنيامين الأثير لادى والده)

وحدث هذا الصراع أيضا بين الرجل والمرأة ( كانت امرأة المصري تريد أن تخوي يوسف الذي يهرب منها وفاء لسيدة الذي كان طيبا معه) وبين ثقافتين اثنتين وقانونين ودينين : دين المصريين ودين العبرانيين، أو دين هؤلاء الذين يعبدون آلهة متعددة " ما انزل الله بيا من سلطان" ودين أولئك " الذين اتبعوا ملة إبراهيم وإسحاق ويعقوب" الخاضعين لإله واحد حي وفاعل فعلا في التاريخ كما تثبت ذلك محنة يوسف أو مصائبه. عندما كان يوسف لا يزال طفلا هجره اخوته وتركوه في قاع بئر بعد ذلك وجدته رحائه وأنقذوه ثم باعوه إلى أحد المصريين. عندها اصبح مثالا للرجل الحر الذي ليس له نسب ولا عصبية قبلية يضاف إلى ذلك انه قد قذف في مجتمع غريب عن مجتمع آبائه، وهذا التعبير الأخير ما هو إلا كتابة عن الثقافة وهوية الذات في مقابل الآخر. أن الامتحانات التأهيلية (أي المعرفة صلابة يوسف وهل هو كفاء أم لا) التي فرضت على البطل يوسف توضح لنا أربع حقائق تأسيسية خاصة بالشخص الحر.

١- التحالف المعاش ضمن منظور الاتفاق الكلي المتبادل مع اله حي وموجه اكبر للتاريخ ومالك للسيارة المعصومة، سيادة تميز وتحاكم الأمور طبقاً لعلم كلي بأمر وبصير (كن فيكون) نلاحظ مثلاً أن العبارة المشهورة : لا حكم إلا لله التي رفعها الخوارج شعاراً تكرر في سورة يوسف مرتين ضمن الصيغة التالية ﴿إن الحكم إلا لله﴾.

أن انتخاب يوسف واختياره يتبدى في عدة مواقف : إنقاذه من البئر، ولقائه بسيد طيب القلب وقميصه الممزق في الظهر الذي يرهن على براءته، وتفسيره الصحيح للأحلام، ثم إرادته الناجمة والفعالة لأمر مملكة أجنبية.

٢- لأنه قد حظي بكل النعم الإلهية فإن يوسف راح يضع كل ثقته في الله (التوكل) عرفانا بالجميل كما يفعل المؤمنون الحقيقيون لكن هذا التوكل على الله لا يعني الكسل وترك النفس على حالها، وإنما يعني النشاط المواتق والمستتير والموجه نحو تجسيد تعاليم الله في الحياة اليومية لكل البشر. كان كل امتحان اختياري لنبطل يتخذ صفة النموذج MODEL في السلوك الذي ينبغي على كل شخص تأمله وتقليده.

٣- أن تحالف الله/ الإنسان، يتبدى بمثابة التضامن المعاش لحريرتين خلاتين، كانت كل مبادرة يتخذها يوسف تعرض وكأنها اختيار شخصي ولكن محمل هذه الاختيارات تتموضع هي نفسها في لمحة مصير موجه من قبل إدارة عنيا لا يسير غورها ومحررة.

٤- ولكن العمل الذي يقوم به يوسف بثقة وتوكل على الله يصطدم بعقبات ومؤامرات وأكاذيب المعارضين. يضرب على ذلك مثلاً الآخرة الذين وحدثهم الغيرة والطمع ضد أبيهم وبنيه الاثنيين المفضلين لديه. ثم المرأة ذات الإغراء والمشاركين والنظام الاجتماعي القديم الذي يمثل قوى الشر

التي هي في صراع مع قوي الخير ( وهذا ما نسميه نحن اليوم بالديالكتيك الاجتماعي <sup>(١)</sup> ) وهكذا وفي وسط الديالكتيك راحت تتبثق من خلال الشخصية النموذجية ليوسف، حرية جديدة، أنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبيّة القبليّة، والتفضيل أو الاختيار المطلق لشخص ما على حق الأقدمية في السن. وتأكيد الذات في وسط أجنبي على التجييد الرتيب والمألوف لأخلاق الجماعة.

إن القيم الرمزية المحولة إلى قصة والمسرودة بهذا الشكل لم يقدمها القرآن من أجل التأثير والتذوق الجمالي كما هو الحال في الحكايات الأدبية، وإنما هي تعبير نفاذه بالمعنى القوي للكلمة عن التغيرات الاجتماعية الثقافية التي ادخلها محمد فعلا في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها أن قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب، الرغبة الهانجة والمحض أسطورية أن يعيشوا كل مضامينه وهذا الاستعراض فضلا على إهماله جوانب كثيرة في قصة يوسف عليه السلام كما وردت في القرآن <sup>(٢)</sup> فإن ما قاله أركون في نهايته " أن القيم الرمزية المحولة إلى قصة بهذا الشكل لا بقصد التذوق فحسب وإنما أيضا لتشكل تعبيراً نفاذاً عن التغيرات الاجتماعية الثقافية التي ادخلها محمد صلى الله عليه وسلم في المجتمع العربي ثم يؤكد أن للتعبير القرآني قوة اختراق خاصة تثير الرغبة عند حفاظه رغبة محض أسطورية ليعيشوا كل مضامينه. يدل لي أنه يحاول قيام القصة لتحقيق غاية. وأنه لقول لا يبعد كثيرا عن قول أصحاب دائرة المعارف بان في القرآن زيادات خرافية أخذت من أخبار يهودية.

<sup>(١)</sup> يوضح أركون مراده بالديالكتيك الاجتماعي في موضع آخر على النحو التالي

<sup>(٢)</sup> لسرير حول دراسة سورة يوسف انظر دراسات لجمعية الشامية :

- عبد العلمي الدمشقي، مؤتمر سورة يوسف، تقديم ونخبة محمد بيحة البيطار ط ١٩٦١ دار الفكر، دمشق  
- د. حسن باحورة، الوحدة الموصوغة في سورة يوسف، ط ثانية ١٩٨٢ دار تهامة جدة.

بل هو أكثر إمعاناً في اتهام القرآن بوجود الأسطورة ، فالحديث عن الرمزية في هذه القصة، وتحويل القيم الرمزية (المثالية غير الواقعية) إلى قصة مسردة لغاية أو لأخرى. وان هذه القيم تعبير عن التغيرات الثقافية والاجتماعية التي أحدثها محمد صلى الله عليه وسلم في إعجاز، كله إمعان بدعوى وجود الأسطورة وفي هذا المقام انقل رد الأستاذ د. فضل عباس على هذا القول نبضة من كتاب قضايا قرآنية كما أورده أي بعد إيراد مقارنات المفكر مالك بن نبي وإضافته على هذه المقارنة. يقول الأستاذ فضل عباس:

يستبعد أن تكون الأحداث المذكورة في القصص القرآني أحداثاً غير حقيقية مما يعني أنها نوع من نسج الخيال أو التلفيق للوصول إلى الأهداف الوظيفية المبتغاة. وهو موقف شبيه جداً على الرغم من كل التسويغات والتبريرات والمحاذير التي يستعملها أركون ويقدم بها تحليلاته ودراساته، ويستعملها مترجمه في التعليق على نصوصه - بموقف طه حسين وموقف محمد احمد خلف الله. وإذا كان من حق أركون أن يطالبنا بعدم محاكمته بناء على النص العربي المنقول (المترجم) عن كتبه، مهما كانت الترجمة أمينة ودقيقة إذا المصطلحات كثيراً من الاشكالات، فإن من حق القارئ أن يسأله لماذا لا يكتب هو بالنص العربي مباشرة؟ ثم أن المصطلح الذي يثير مشكلات يمكن للمشروع والتعليقات عليه أن تزيل أي لبس أو إشكال. ويبقى وصف كله أو جزء منه بالأسطورة على فرض التسليم هذا هو الاستعراض الذي قام به أركون لقصة يوسف عليه السلام والذي سعى في نهايته إلى تأكيد القول بأسطورية القصة ورمزيتها<sup>(٢)</sup> في القرآن .

- د. احمد نوفان. سورة يوسف دراسة تحليلية. ط ١، ١٩٨٦، دار الفرقان

<sup>(٢)</sup> المذهب الرمزي مذنب حديث ظهير لي - بسط نعري عمى يد أمين الخولي وقد رد عليه عبد الكريم الخطيب في كتابه النقص القرآني في مخطوطة ومنسومة .

## ملحق رقم (٤)

### تعريف بالمصطلحات الواردة في الرسالة مرتبة ترتيباً هجائياً<sup>(١)</sup>

(أ)

#### إبستمولوجيا ( EPESTEMOLOGY )

(EPISTEME) مصطلح يوناني بمعنى المعرفة الحقة، أو العلمية، وإبستمولوجيا تعني نظرية العلوم أو فلسفة العلوم بمعنى دراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دراسة انتقادية توصل إلى إبراز أصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية. وفي اللغة الانجليزية تقابل نظرية المعرفة. وهو مصطلح ظهر في مطلع القرن الحالي وتوسعت مدلولاته على أيدي انصار الوضعية الجديدة.

#### إثنولوجي ( ETHNOLOGY )

علم يدرس خصائص الأجناس دراسة تسمح بتصنيفها والتفرقة بينها ويفسر الظواهر التي يصفها علم آخر هو علم الأنتوغرافيا (وصف الشعوب) واستخدمت في البحث بمعنى (الأصلي).

#### الأرثوذكسية ( ORTHODOX )

أحد الاتجاهات الرئيسية الثلاثة في المسيحية (الي جانب الكاثوليكية والبروتستانتية) يتميز بالنزعة التقليدية المحافظة. ويستعمل الكتابات الحديثة بمعنى الرأي (المستقيم) أو الاتجاه الرسمي وأحياناً

<sup>(١)</sup> تم الاعتماد في التعريف بهذه المصطلحات على المراجع التالية :

- إبراهيم مذكور وآخرون، المعجم الفلسفي، جمع اللغة العربية، ١٩٨٣.
- توفيق سبوح (مترجم)، المعجم الفلسفي المختصر، ط ١، دار النظم، موسكو.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية، ط ١٩٨٢، دار الكتاب السناني، بيروت.
- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، ط ١، دار ابن زيدون.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب أحمد حنين، ط ١، دار عويدات، بيروت، باريس.
- سراد وشفا، المعجم الفلسفي، ط ١، دار الثقافة الجديدة.

يكون وصف اصحاب الرأي بذلك محملاً بنوع من حكم القيمة السلبي خصوصاً إذا بدر الوصف من جهة الحدائين.

الأسطورة ( راجع ميثلوجي (METHOLGY) )

الأغلوطة (PARA LOGISM)

استدلال خاطئ يقع فيه المرء دون قصد الى تضليل غيره وبذا تتميز عن السفسطة أو

المغالطة.

الإكليروس (CLERGY)

هي مجموعة من الرجال او النساء الذين يعملون على خدمة الله في الكنائس النصرانية.

ثم صارت تطلق على الهيئة الدينية (طبقة رجال الدين) الذين لهم نفوذ سياسي أو يؤثرون في

القرار السياسي. وعلى السلطة الدنيوية للكنيسة أو رجال الدين والإكليروس (CLERICALISM)

كل من يؤيد ويدعم فكرة السلطة الدنيوية للكنيسة

أنثروبولوجيا (ANTHROPOLOGY)

من المصطلح اليوناني ( ANTHROPOS ) بمعنى الإنسان وهو علم يقوم على دراسة

الجماعات البشرية الفطرية التي ما تزال أقرب إلى الفطرة من حيث الأنثروبولوجيا الفيزيقية أو

من حيث كونها كائنات حية ذات عقل وثقافة. وفي الدين يسمى علم أصل الإنسان ميدانها

المجتمعات البدائية أو ما يسمى المجتمعات المتوحشة بمعنى التي لا تعرف الكتابة.

وهذا العلم له جذور في الدراسات التاريخية، لكنه ظهر بحثاً متخصصاً في النصف الثاني من

القرن التاسع عشر. ومن أشهر رواده مالبينوفسكي.

أما في الجانب الفلسفي فهو مذهب يرى أنصاره في مفهوم الإنسان مقولة فلسفية أساسية منها

وحدها يمكن وضع تصور عن الطبيعة والمجتمع والفكر ومن أشهر رواد هذا المذهب فيروباخ

## الإنسانيات ( HUMANISM )

مصطلح يطلق على العلوم المسماة بالعلوم المعنوية، وهي العلوم التي تبحث في أحوال الناس وسلوكهم أفراداً كانوا أو جماعات ، كعلم الاجتماع ، وعلم التاريخ والفلسفة.

## أنطولوجيا ( ONTOLOGY )

أحد بحوث الفلسفة الرئيسة الثلاث ، ويشمل النظر في الوجود باطلاق مجرداً من كل تعيين أو تحديد ، وهو عند أرسطو . علم الموجود بما هو موجود. وعلم الوجود يبحث عن الأشياء في ذاتها من جهة ماهي جواهر بالمعنى الديكارتي ، لا عن ظواهر ومحمولاتها.

## أيديولوجيا ( IDEOLOGY )

كلمة ذات أصل يوناني ( IDEA ) بمعنى الفكر . والمصطلح مبتكر من قبل الفرنسي ديتسوت دوتراس ( ١٨٣٦ ) لتحمل مدلولاً سياسياً اجتماعياً صرفاً " بمعنى مجموعه من الافكار أو المعتقدات أو الآراء المتناسكة إلى حد ما ، والتي تعتبرها فئة اجتماعية معينة أو حزب سياسي معين بمثابة ما يقتضيه العقل ، مع أن نابضها الفعلي يكمن في حاجة تبرير مشروعات معدة لتلبية غايات منفعية " ويعرفها التوسير "بأنها نسق من التصورات تتمتع بوجود ودور تاريخيين داخل مجتمع ما . "وتعد جزءاً من الوعي الاجتماعي يتحدد بظروف حياة المجتمع المادية وتنعكس العلاقات الاجتماعية.

## ( ب )

## البرجوازية ( BOURGEOISIE )

طبقة اجتماعية نشأت في عصر النهضة الأوروبية بين الأشراف والزراع وأضحت داعمة للنظام النيابي ، ثم صارت في القرن التاسع عشر الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي وقابلت بهذا طبقة العمال ومع تطور الرأسمالية وتحولاتها إلى طورها



الاحتكاري فيما يطلق عليه (الإمبريالية) تغير وضع البرجوازية التاريخي تغيراً جذرياً وضارت عقبة في طريق التقدم الاقتصادي والاجتماعي تتناقض مصلحتها الأنانية مع مصالح التطور الاجتماعي تناقضاً مستعصياً. والبرجوازي في الأصل هو مواطن أحد الحصون القديمة الذي يتمتع بامتيازات خاصة.

### البروتستانتية (PROTESTANS)

كلمة لاتينية بمعنى المحتج أو المعلن ، وهي إحدى الاتجاهات الرئيسة الثلاثة في المسيحية (إلى جانب الكاثوليكية والأرثوذكسية) ظهرت في أوروبا مع حركة الإصلاح في القرن السادس عشر احتجاجاً على ظلم الكنيسة الكاثوليكية المسيطرة واتسمت بالعداء للإقطاعية. وتحت غطائها تستر برجوازيو ذلك العصر. وتمثل البروتستانتية كنائس متعددة وتيارات مختلفة تجمعها سمات عامة مشتركة ومن مبادئها رفض فكرة الوساطة والمخلص وتقديس الرهبان والأيقونات . وقد أسس أيديولوجيوها مجلس الكنائس العالمي ١٩٤٨ الذي يضم إلى معظم الكنائس البروتستانتية بعض الطوائف الأرثوذكسية. وتنتشر حالياً في أمريكا والدول الإسكندنافية.

### البنوية (STRUCTURALISM)

نزعة في الدراسات اللغوية تهدف إلى بيان أن اللغة نظام مترابط الأجزاء وأن النظام هو الذي يحكم الأجزاء وقد ظهرت في عام ١٩٢٨ على يد ثلاثة من اللغويين السوفييت في مؤتمر عقد لعلماء اللسان في لاهاي. وهي تنصب على دراسة العناصر الكلية أو أحداث التاريخ الكبرى وتطبق في الدراسات اللغوية والسيكلوجية والتاريخية. ويمكن القول بأنها اتجاها منهجي رائج في عدد من العلوم الإنسانية (فقه اللغة، النقد الأدبي، التاريخ... الخ). يطرح في المقام الأول بنية الموضوع المدروس. ومن أشهر دعائها دي سوسيور ، ليفي شتراوس ، ميشيل فوكو، بياجه...

(ت)

## تاريخية النص (HISTORICITY)

مصطلح يعني بأن لواقع التجربة الحية زماناً خاصاً وأنها تتسم بشيء من المرونة والطلاقة وقد قال بها الوجوديون معارضين نظرية حتمية التاريخ الماركسية. لكنها تطلق الآن ويراد بها مدخل في دراسة الواقع وتفسيره يتطلب النظر في الأشياء والظواهر في ضوء الظروف التاريخية الملموسة لنشوتها وتطورها ، ويقوم هذا المبدأ على أن كافة أشياء العالم الموضوعي وظواهره متغيرة أبداً.

## التأمل (MEDITATION)

هو نوع من التفكير العميق في موضوع معين في محاولة لاستخراج جوانبه العامة.

## التكنولوجيا (TECHNOLOGY)

كلمة ذات أصل يوناني (TECHNE) بمعنى المهارة أو الفن . والتكنولوجيا هي منظومة الأشياء التي صنعها الإنسان (الآلات والمعادن ووسائل الاتصال والمواصلات ....الخ) التي يحتاجها في نشاطه ويطلق عليها بالعربية (التقنيات)

(ث)

## التبولوجيا THEOLOGY

كلمة يونانية تعني العلم الذي يبحث في وجود الله وذاته وصفاته ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين ويسمى أيضاً أتولوجيا، وعلم الربوبية والإلهيات واللاهوت. ويتميز هذا العلم بالرغم من صبغته العلمية بالتعويل على الإيمان في المقام الأول. وبعتماده على النصوص المقدسة حجة أسمى وبالسعي إلى صياغة الإيمان الديني في قوالب عصرية والتوفيق بين الدين وبين الفلسفة والعلوم.

ثيوقراطية.... (راجع دولة ثيوقراطية)

(ح)

الحتمية (DETERMINISM)

مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها ، فلا تخلف ولا مصادفة ، ويقوم على مجموعة الشرائح الضرورية لتحديد ظاهرة ما ، وتطلق أيضاً بمعنى أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً أو أنها مجموع الشرائط الضرورية لحدوث إحدى الظواهر.

(د)

الدور (VICIOUS CIRCLE)

الدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر ، فهو إذن ، توقف كل واحد من الشئيين على الآخر . بمعنى آخر هو تعريف شيء أو البرهنة عليه بشئ آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول . يقول الجرجاني :- (توقف الشيء على ما يتوقف عليه).

دولة ثيوقراطية (THEOCRACY)

هي الدولة التي تقوم بتعليق السلطة السياسية لدى الجماعة على أساس الاعتقاد الديني.

(راجع ص ٦٨ من الرسالة حاشية رقم ٢)

ديالكتيك (الجدل) (DIALECTIC)

هو علم القوانين العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر ، ونظرية أو منهج دراسة ظواهر الواقع في تطورها ، في حركتها الذاتية النابعة من التناقضات الداخلية ، هذا في الماركسية. أما في الأصل فهو يدل على طريقة في المناقشة والاستدلال ثم تطور ليصبح نظرية لها قوانينها الخاصة بها. وفي بعض إطلاقاته يريد العلاقة الجدلية بين شيئين اثنين أو أكثر.

(ز)

زمني / زماني (TEMPORAL)

ما يجري في الزمن ويقابل الأزلي والأبدى ( المطلق ) ويطلق على المادي والزائل في مقابل الروحي والباقي. والزمني (الزماني) يطلق على المتغير ، والابدي (المطلق) يطلق على الثابت. وأحياناً يستعمل مصطلح تاريخي. ومنه السلطة الزمانية الروحية. ويطلق على ما هو خارج الزمن لفظ (زماني) وهو ما لا تغيره صروف الدهر ولا تقلبات الحدثان.

(س)

السكولاستيكي / المدرسي (SCHOLASTIC)

كلمة ذات أصل لاتيني ( SCHOLASTICUS ) هي فلسفة سادت أيولوجية المجتمع الإقطاعي في أوروبا ، وكان الهدف الرئيس لهذا المذهب الدفاع عن الدين المسيحي وكانت أقرب إلى النزعة المثالية وارتكزت إلى أفكار الفلسفة اليونانية وغيرها . وارتبطت بالتيولوجيا ( علم اللاهوت) كما تميزت بمحاولة التوفيق بين الوحي والعقل ، واعتمدت على القياس البرهاني وتفسير النصوص القديمة. جاءت بصياغتها النهائية على يد ألبرت الكبير وتوما الأكويني . كانت تطلق على التعليم المدرسي الذي نشأ ونما في المدارس الكنسية بين القرن العاشر والقرن السابع عشر. وصارت تطلق على كل بحث يتصف بالصورية الشديدة كالمبالغة في تقسيم المسائل وتفصيلها وتفريغها عن الأصل والإكثار من التجريد والاستدلال اللفظي .

ويطلق على كل رجل يتصف بالعقلية المدرسية ويرغب في التقيد بالأراء التقليدية ويخضع لسلطان القدماء ويتقاعس عن تحديد نفسه بتجارب الحياة.

### سوسيولوجيا (SOCIOLOGY)

علم الاجتماع ، علم يدرس قوانين عمل المجتمع وتطوره والعلاقات الاجتماعية ، ويدرس المجتمع على أنه منظومة متكاملة ، كما يدرس البنية الاجتماعية ومختلف أنماط التفاعل وأشكال العشرة بين الأفراد ، وبين الأفراد والجماعات ، وبين الجماعات والمؤسسات الاجتماعية . وكذلك اتساق المعايير والقيم الثقافية .

### سيرورة / صيرورة (BECOMING)

الانتقال من حالة إلى أخرى وقابلها الديمومة . وممن نبه على أهميتها الفيلسوف اليوناني (هيراقليطيس) وعدها هيجل سر التطور . والشئ المتصف بالسيرورة نقيض الشئ المتصف بالثبات والسكون .

### سيكولوجيا (PSYCHOLOGY)

علم النفس وهو علم يدرس النفسية ، وكان أول الأمر أحد فروع الفلسفة وعني بدراسة أصل الوعي البشري ووظائفه . ثم بدأ يستقل في القرن الثامن عشر ، واستقل تماماً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . فهو إذن علم يبحث دور الظواهر النفسية والقوانين التي تحكمها .

### سيمانتيك (THE SEMANTICS)

هو أحد فروع علم اللغة ويبحث في دلالة الألفاظ وتطورها . ويطلق عليه (علم الدلالة) .

## (ص)

## الصرامة (RIGORISM)

تشدد ملحوظ في تفسير القوانين الأخلاقية وتطبيقها والأخلاق عند كانط مثل واضح من

أمثلة الصرامة النظرية.

صيرورة (راجع سيرورة)

ضروري (NECESSARY) (راجع علاقة ضرورية)

عصر الأنوار...

إحدى حقب (فترات) الحضارة الأوروبية بدأ في القرن الثامن عشر وتميز ببروز فلسفه التتوير

التي تمتاز بالتقدمية وعدم الثقة بالتقاليد والتقاليد وبالذعوة إلى التفكير الذاتي...

## العقلانية RATIONALISM

أسلوب في التفكير أو التفلسف يقرم على العقل . وبالمدلول المؤلف قدرة الإنسان في

حياته اليومية وممارسته المعرفية على المحاكمة الواعية ، بعيداً ، قدر الإمكان، عن تسلط

المشاعر والعواطف... وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد اختيار المعنى ، وفي المدلول

الفلسفي :- هي اتجاه مميز في نظرية المعرفة. يقابل التجريبية ، يبالغ أنصاره في دور العقل في

المعرفة ويعزلونه عن التجربة الحية... والعقلانية هي القول بأولية العقل على غيره.

## العقل الوضعي POSITIVISME

هو نمط التفكير الذي ساد في أوروبا إبان انتشار المذهب الوضعي (مذهب أوغست كونت)

الذي يرى أن الفكر البشري لا يستطيع أن يكشف طبائع الأشياء . ولا أسبابها القسوى وغاياتها

النهائية وإن كان يستطيع أن يدرك ظواهرها ويكشف عن علاقاتها وقوانينها ، وقد مر هذا

الفكر في حالات ثلاث:-

-الحالة اللاهوتية: التي ترد الظواهر الى فعل قوى غيبية.

-الميتافيزيقية: التي ترد الظواهر إلى علل كامنة في باطن الاشياء.

-الوضعية: التي ترد الظواهر وتفسرها تفسيراً واقعياً .وهي الحالة التي استمر عليها العقل

الوضعي.

## RELATION العلاقة

صلة بين شيئين أو ظاهرتين بحيث يستلزم تغير أحدهما تغير الآخر وقد تكون مجرد

علاقة اتفاق أو شبه تبعية.

علاقة اللزوم ( راجع اللزوم)

## العلاقة المفهومية /الضرورية (NECESSARY)

الضروري هو ما لا يمكن إلا أن يكون ، أو مالا يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه.

ويسمى الواجب وهو ما يتمتع عدمه. وكل ارتباط بين المعلول والعللة خاضع لمبدأ الحتمية هو

ارتباط ضروري ،وإذا كان بين الوسيلة والغاية علاقة تمنع تحصيل هذه الغاية بغير تلك الوسيلة

كانت هذه العلاقة علاقة ضرورية.

(ل)

## UNCONSCIOUS اللاشعور

دائرة فيها أفعال الإنسان وتصرفاته التي يقوم بها بصورة آلية عن غير وعي ،وهنا

تندرج الحركات الجسدية وأعمال الذاكرة والخيال . وفي هذه الدائرة يندرج النشاط النفسي أثناء

النوم والتنويم المغناطيسي...ولهذه المشكلة مكانة مهمة في الفلسفة المعاصرة والسيكولوجية

المثالية.

علاقة منطقية تتلخص في أن فكرة أو قضية تستلزم -تجربةً أو عقلاً- فكرةً أو قضيةً أخرى مثل ( الأبوة والبنوة).

### الليبرالية / الحرية (LIBERALISM)

لون من الفلسفة السياسية ظهرت في ظل الرأسمالية، وتضرب جذورها في مذاهب لوك والمنتورين الفرنسيين بخاصة. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت الليبرالية تمثل البرنامج الأيديولوجي للبرجوازية الفتية. التي كانت تناضل ضد بقايا الإقطاعية وتلعب دوراً تقدمياً نسبياً. وكانت تدعو إلى حماية مصالح الملكية الخاصة وتوفير المنافسة الحرة وترسيخ مبادئ الديمقراطية البرجوازية وإشاعة الحياة الدستورية وإقامة الأنظمة الجمهورية. وهو مذهب يقرر وجوب استقلال السلطة التشريعية والسلطة القضائية عن السلطة التنفيذية. وهي بهذا المعنى نقيض مذهب الاستيراد. كما أنه يحمل جانباً سياسياً فلسفياً يقرر أن وحدة الدين ليست ضرورية للتنظيم الاجتماعي الصالح، وأن القانون يجب أن يكفل حرية الرأي والاعتقاد.

### الماهية (QIDDITY)

قال الجرجاني، ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام.

### المتعالي (TRANSCENDENTAL)

ما سما على الواقع فلا يستمد من تجربة ولا يختلط بالعالم الحسي، فيقال فكرة متعالية والله هو الكبير المعتال. وكانظ يستعمله فيما يجاوز عالم التجربة وحدود الوعي والمعرفة العملية. وفي الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) يطلق على أعلى المحمولات وأعمها، كالواجد والموجود، والحق والخير. فهي أهم مقولات أرسطو.



## المخيل (IMAGINATION)

القوة التي تتصرف في الصورة المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها ، وهذه القوة

إذا استعملها العقل سمت مفكرة وإذا استعملها الوهم سمت متخيلة .

## المسلمة (PRESUPPOSITION)

هي قضية تسلم من الخصم ويبنى عليها الكلام لدفعه ، سواء كانت مسلمة فيما بينهما أو

بين أهل العلم . ويعبر عنها بالبديهي أو الأولي....

## المشروطة (THE CONDITIONOD)

هو ما يتوقف في وجوده أو تصوره على شيء آخر غيره ، وهذا من المصطلحات التي

استعملها كانط ونقلها عنه هاملتون.

## مطلق (ABSOLUTE)

ما لا يتوقف إدراكه على غيره ، ويقابله المضاف . في الأخلاق والسياسة ما لا يحده حد

ولا يقيده قيد ، ومنه الخير ومنه المطلق والسلطة المطلقة وفي المتفايزيين: ما لا يفتقر في

تصوره ولا في وجوده إلى شيء آخر . ومنه الوجود المطلق . ومطلقية القيم ABSOLUTION تعني

أن معايير القيم اخلاقية كانت أو جمالية ، مطلقة وخالدة فوق الإنسان وثابتة على الدهر ليست

ذاتية متغيرة . وفي الفلسفة المثالية ذات غير مشروطة ولا عبيدة مستقلة قائمة بذاتها . ويقابله

التاريخي أو الزمني أو المشروط...

المعرفة العملية:-

هي عملية تاريخية اجتماعية من النشاط البشري موجه نحو تصوير الواقع الموضوعي في وعي الانسان . وفي تاريخ الفلسفة تدرس مادة المعرفة العملية من زاوية مصادرها وأهدافها وإمكانياتها ووسائلها المنهجية وسماتها المميزة .

### المعرفة المعيارية (NORMATIVE KNOWLEDGE)

المعيار عند المنطقيين نموذج مشخص أو مقياس مجرد لما ينبغي أن يكون عليه الشيء . ويرادفه القاعدة وهي القضية الكلية المنطقية على جميع جزئياتها او النموذج المثالي الذي تنتسب إليه أحكام القيمة . فالمعيار في الأخلاق هو النموذج المثالي الذي تقاس عليه معاني الخير . وفي نظرية القيم هو مقياس الحكم على قيم الأشياء . وعليه فالمعرفة المعيارية أداة اختبار صحة (يقينية) المعارف البشرية ، ومدى توافقها مع موضوعاتها .

### المغالطة (FALLASY)

استدلال زائف ، وله صور شتى ، منها ما هو دافع في الجنس ومنها ما هو واقع في الفصل ومنها ما هو عام يقع في قواعد التعريف .

### المقدس SACRED

كل ما يتصل بالأمور الدينية ، فيبعث في النفس احتراماً ورهبة ولا يجوز انتهاك حرمة . وتوسع فيه ليشمل كل ما ينبغي احترامه من النظم والقوانين .

### الميتافيزيقا METAPHYSICS

كلمة يونانية يراد بها ما بعد الطبيعة وهي من أقسام الفلسفة التي تغير مدلوله باختلاف عصور استعماله تبعاً لتقصره على مشكلة الوجود أو المعرفة التي هي أكثر ميادين الفلسفة ايغالا في التجريد . ثم صار يدل على الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة باعتبارها لا تدرس عالم الطبيعة بل

ما وراء الطبيعة ومع تطور العلوم الطبيعية وقيام المناهج التجريبية صار هذا المقطع يطلق على كافة المحاكمات المجردة المعزولة عن العلم بمبادئ الوجود الخيبية المفارقة.

### الميثولوجيا / الأسطورة (METHOLOGY)

الشكل الأساسي من رؤية العالم لدى الشعوب في أقدم مراحل تطورها ، وتنقسم الأسطورة كأسلوب خاص في الاستيعاب الروحي للواقع . وكنظرة إلى العالم بأن كافة الأشياء والظواهر تتبدى فيها أموراً متقاربة متداخلة كما تقوم الميثولوجيا على تجسيد قوى الطبيعة ، وذلك بأسباغ صور حسية عليها وبتصويرها كائنات حية . ويمكن القول بأن الأسطورة قصة خيالية ذات أصل شعبي تمثل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لأفعالهم ومغامراتهم معان رمزية.

### النقدية (CRITICISM)

مذهب يرى ضرورة مناقشة المعلومات كلها، ويرى أنه ليس ثمة معرفة مقبولة إلا بعد

بحث وتمحيص . ومن أوضح صوره الفلسفية مذهب عما نويل كانط

فهرس الآيات

## فهرس الآيات

الآية	رقمها	السورة	رقم الصفحة
وكذلك جعلناكم أمة وسطا ...	١٤٣	البقرة	١٧٢
كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ...	١٨٠	البقرة	٢٣٥
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ...	٢٣٤	البقرة	٢٤٥
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ...	٢٤٠	البقرة	٢٤٥، ٢٣١، ٢٣٠
هو الذي أنزل عليك الكتاب ...	٧	آل عمران	٢٤٨
ذلك من أنباء الغيب ...	٤٤	آل عمران	١٩٤
إن هذا ليهو القصص الحق ...	٦٢	آل عمران	١٩٤
وإن حقتم ألا تقسطوا في اليتامى ...	٣	النساء	٢٥٠
يوصيكم الله في أولادكم ...	١١	النساء	٢٤٢، ٢٣٧
وإن كان رجل يورث كلالة ...	١٢	النساء	٢٢٣
ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ...	١٢٩	النساء	٢٥٢
يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة ...	١٧٦	النساء	٢٢٣
اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عنايتكم نعمتي ...	٣	المائدة	٢٢٨، ١٢٤
إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ...	٤٤	المائدة	٦٥
وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ...	٤٧	المائدة	٦٥
ومنهم من يستمع إليك ...	٢٥	الأنعام	١٧٧، ١٧٥
قد تعلم إنه ليحزنك الذي يقولون ...	٢٣	الأنعام	١٨٩
إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين ...	٥٧	الأنعام	١٩٤
وإذا يئس بك الذين كفروا ...	٣٠	الأنفال	١٨٧، ١٨٥
وإذا تنلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء ...	٣١	الأنفال	١٧٧
وإذا قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق ...	٣٢	الأنفال	١٨٤، ١٧٨
ما كان حديثاً يفترى ولكن تصديق الذي ...	١١٠	يوسف	١٩٤
إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ...	٩	الحجر	
وإذا قيل لهم ماذا أنزل ربكم ...	٢٤	النحل	١٧٧
واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم ...	٢٨	الكهف	٢٤٢



	مريم	٦	يرثني ويرث من آل يعقوب ...
٦٦	الأنبياء	١٠٥	ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ...
١٨٢	المؤمنون	٦٢	ولا تكلف نفسك إلا وسعها ...
١٨٢	المؤمنون	٦٨	أقم يديروا القول ...
١٨٢	المؤمنون	٧٠	لم يقولون به جنة ...
١٧٧، ١٧٦	المؤمنون	٨١-٨٣	بل قالوا متفرجين قال الأولون ...
١١٩	المؤمنون	٩٠	بل أتيناكم بالحق وإنهم لكانيون ...
١٧٧	الفرقان	٥	وقالوا أساطير الأولين اكتتبها ...
٧٦	الفرقان	٣٢	وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن ...
٦٦	الشعراء	٢٢	وتلك نعمة تمنها علي أن عادت بني إسرائيل ...
١٩٤	الشعراء	١٩٢	وإنه لتنزِيل رب العالمين ...
١٩٤	الشعراء	١٩٣	نزل به الروح الأمين ...
	النمل	١٤	وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ...
١٧٧، ١٧٦	النمل	٦٧	وقال الذين كفروا أنذا كنا تراباً ...
٦٧	الزوم	٣٠	فطرت الله التي فطر الناس عليها ...
	فاطر	٣٢	ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا ...
١٨٣	الأحقاف	٢٠١	حم * تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم ...
١٨٣	الأحقاف	٧-١٢	وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ...
١٧٧، ١٦٥	الأحقاف	١٧	والذي قال لوالديه أتأفأ لكما ...
٨٥	القمر	٤٠	ولقد يسرنا القرآن للذكر ...
٦٥، ٥٤	الحديد	٢٧	ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم ...
١٨٧، ١٧٧	القلم	١٠	ولا تطع كل حلافٍ مهين ...
١٨٦	الحاقة	٤١	وما هو بقول شاعر ...
١٩٤	الحاقة	٥١	وإنه لحق اليقين
٢٥٦	تجن	١٤	وأنا منا المسلمون ومنا القاسطون ...
١٧٧	المطففين	١٠-١٤	ويل يومئذ للمكذبين ...
٣١	العجر	١٩	وتاكلون الثمرات أكلًا لمأ ...

فهرس الأحادس

### فهرس الأحاديث

رقم الصفحة	طرف الحديث
٣٢	أثبتوا على مشاعركم ...
٧٠	إذا بلغ النساء نص الحقائق ...
١٤٨	أرسل إلي أبو بكر الصديق مقتل أهل اليمامة... (زيد بن ثابت)
٢٥٢	اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني ...
١٥٢	أنتم عندي تختلفون فيه... (عثمان بن عفان)
١٥٠	إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ...
٢٤٣، ٢٣٤	إن الله أعطى لكل ذي حق حقه ...
١٥٢	سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان... (عمر بن الخطاب)
٢٢٨	عادني رسول الله صلى الله عليه وسلم... (كاير بن عبد الله)
٣٢	العلماء ورثة الأنبياء ...
١٠	فمن سفهي وحدائث سني... (عائشة)
٢٣٧	كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة ...
١٤٦	لا تكتبوا عني غير القرآن ...
١٠	لو لا حدائث قومك بالإسلام ...
٧٨	ما من نبي إلا وأوتي ما أمته آمن عليه البشر ...
١٥٦	من أحب أن يقرأ القرآن غصبا ...
١٤٩	من كان تلقى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا... (عمر بن الخطاب)
١٤٨	من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار ...
١٤٧	نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو ...
٣١	وإليك ما بي ولك تراتي ...



## Abstract

Modernity and the Text of The Holy Qoran

prepared by : Mohammed Rasheid Rayyan

Supervisor: Dr. Ahmad Shukri.

This Thesis aims to survey the idea of Modernity and to present the position of Modernists of the text of the Holy Quran.

To achieve this I divided the Thesis into three chapters . In chapter one , I comprised the determination of Modernity and other concepts which have , in some how, relations with it. (Tradition , Secularism). And I had identified the philosophical grounds which it recline on. Then I talked about it's arise in Europe and Islamic world . and mentioned the position of these concepts.

In chapter two I comprised the theme of the text, and what is the meaning of text's perusal. Then I talked about the text of the Holy Quran, manifesting the importance of it, the most importance characteristics of it, and the measures which we must reverence (consider) while we treat this text.

In chapter three I demonstrated the practical research on the positions of the modernists, beginning with Mohammed Arkoun, whom I defined his project to reconstruction Islamic Thought, his Methodology of research, his position of the Anthology of the Holy Quran (revelation)

myth, history of Quran ....) and some of his perusal of some verses (Āyat) of Quran.

Then I demonstrated other perusals of other modernists like (Mohammed Abed Aljabiri, Abdul-Haji Abdul Rhman and Nasr Hamid Abu Zaid).

٤٨٧٥٥٠

In conclusion, I presented the most Magnificent results I gained access to.