

د. الحسن العبّاسي

# القرآن الكريم والقراءة الحديثة

دراسة تحليلية نقدية  
لإشكالية النص عند

محمد أركون





القرآن الكريم  
والقراءة الحداثية

# محفوظات جميع الحقوق محفوظة

دار  
صفحات للدراسات والنشر

سورية - دمشق - ص.ب. : 3397  
هاتف: 00963 11 22 13 095  
تلفاكس: 00963 11 22 33 013  
[www.darsafahat.com](http://www.darsafahat.com)  
[info@darsafahat.com](mailto:info@darsafahat.com)

الترقيم الدولي ISBN  
978-9933-402-16-7

الكتاب: القرآن الكريم والقراءة الحداثية

دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون

المؤلف: د. الحسن العباقي

الإصدار الأول 2009 م

عدد النسخ: 1000 / عدد الصفحات: 320

الغلاف: م. جمال الأبطح

التدقيق اللغوي: مظهر اللحام

الإشراف العام: يزن يعقوب / جوال: 00963 933 418 181

الإخراج الفني: فؤاد يعقوب / جوال: 00963 933 902 764

د. احسن العبياتي

# القرآن الكريم والقراءة الحداثية

دراسة تحليلية نقدية  
لإشكالية النص عند

محمد أركون





# الفهرس

5	الفهرس
7	إهداء
9	تقديم
13	المقدمة
25	الفصل الأول
25	«نقد العقل الإسلامي» قراءة في ماهية المشروع
29	المبحث الأول
29	«نقد العقل الإسلامي»- قراءة مصطلحية
53	المبحث الثاني
53	موقع القرآن الكريم من «نقد العقل الإسلامي»
81	الفصل الثاني
81	كتابات أركون في ميزان العلمية
84	المبحث الأول
84	محنة العلمية وغزارة التكرار في كتابات أركون
102	المبحث الثاني
102	الحضور الإيديولوجي في كتابات أركون
123	الفصل الثالث
123	أشكلة «التدوين» في فكر أركون
128	المبحث الأول
128	من التنزيل إلى التدوين، وهم القطيعة وحقيقة التماهي
145	المبحث الثاني
145	من التدوين إلى الجمع، تاريخ لا تاريخية
173	الفصل الرابع
173	دعوى «تاريخية النص القرآني» باعتماد علوم القرآن

177	المبحث الأول
177	الناسخ والمنسوخ ودعوى «تاريخية النص القرآني»
220	المبحث الثاني
220	شبهة التاريخية خلال علمي القراءات وأسباب النزول
247	الفصل الخامس
247	نقد العقل الإسلامي دراسة نقدية لنماذج تطبيقية
250	المبحث الأول
250	القراءة الألسنية لسورة الفاتحة - لمن يقرأ أركون؟
276	المبحث الثاني
276	الإسلام، والسياسة، والتسامح - دراسة نقدية لتصورات أركونية
303	الخاتمة



# إهداء

إلى اللذين أمرني الله بأن أبرّ بهما، وأحفظ لهما جناح الذل من الرحمة:  
والدي العزيز «المفضل» أطال الله عمره، وحلّد في الصّالحات ذكره.

والدتي الحنون، «الغالية» التي لم يثنها تقدّم السن عن طلب العلم، فتعلمت على كبير،  
وهاهي ترتقي في معانقة كتاب الله فهماً وحفظاً.

إلى الأم المجاهدة «فاطمة خالص»، ما رأيت صبراً كصبرها، عميقة النظر، كثيراً ما تنطق  
بالحكمة وإن لم يُسغفها اللسان.

إلى التي جعلها الله لي سكناً، زوجتي «فاطمة أباش» التي تعاني لتتهيئ الأحوال الملائمة  
للبحث العلمي، طموحة، مرحة، مشاكسة، قوية الشخصية، مذ عرفتها بوحدة المناظرات الدينية  
في الفكر الإسلامي، أذهب الله عنها كلّ بأس.

إلى إخواني وأخواتي، محمد الأخ الأكبر وأول بذرة في الأسرة، أحمد الذي تنادي كل  
خلاياهم بضرورة إجلاء البعد الحضاري للفن في الإسلام، عبد العزيز رجل القول والعمل،  
فاطمة أنعم بها من أخت، خدومة ومنكرة للذات، سميرة التّواقة إلى الأفضل باستمرار، لمياء  
المتفانية في تحقيق أحلامها وآمالها، رشيد الصامت الكتوم، أسماء قنوعة حتى النّخاخ، هاجر  
تطلعات بلا حدود، وفقّ الله الجميع، وأنا لهم بفضلهم رفيع الدرجات في الدنيا والآخرة.

إلى «محمد الملاح» رفيق الدرب، من أهل الصدق في القول والإخلاص في العمل.

إلى الأصهار أحمد الأب الثاني لأفراد العائلة، محمد صاحب الحسّ المرهف، خدوم  
بامتياز، يطو البشوشة اليقظة، رقية الجادة الصبورة، عائشة الطالبة الباحثة والزوجة المكافحة  
والمربية اللببية، إبراهيم المرتقب لغد أفضل، إلى الرجل الطيب المسالم محمد العلاوي، فتح الله  
عليهم جميعاً، وأقر أعينهم بفلذات أكبادهم.

إلى مسك الليل، مع خالص دعائي لك بنيل الأوطار وبلوغ المرام

إلى كل الذين لم أذكرهم بأسمائهم، مع أنهم لا يغيبون عني.

**إلى أمتي، خير أمة أخرجت للناس.**

إلى موكب الشهداء الذي يروي الأرض المقدسة بالدماء الزكية، عسى الله أن يفك أسرهما عمّا  
قريب، إلى روح الشهيد «عبد الرزاق المروزي»، عاش غريباً، واستشهد غريباً، فطوبى له من غريب.

إلى روح الإمام «علي ابن حزم»، أحد الراحلين الذين عزت الأرحام على أن تُتجب مثله.

إلى الزملاء والزميلات في «جمعية الإمام ابن حزم للباحثين في مقارنة الأديان».

**إليكم جميعاً، أقطف أول ثمرة فإي مسيرتي العلمية**



# تقديم

د . عبد المجيد الصغير

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

لعل من الدروس الكبرى التي يمكن استخلاصها مما تراكم لدينا من التراث الإسلامي عموماً، ومن التراث الكلامي خصوصاً، ذلك الإجماع على رفض التقليد في الأمور العقديّة، والقول بوجوب النظر، بعدّه من الأوامر الشرعية الواضحة في الخطاب القرآني، ما يؤكد ظن مشاهير المتكلمين أن هناك ميثاقاً يربط بين المسلم وربّه، لُحمته ضرورة تقديم النّظر في كل ما وردت به الشريعة، وعدم الركون إلى تقليد الأباء، والسير خلافاً لذلك وفق المنهج القرآني القائم على طرح القضايا التّظيرية ومواجهة العقائد والآراء المخالفة طرحاً ومواجهة قائمين على منطق التعليل والاستدلال والبرهنة، وتلك ميزة تميز بها القرآن الكريم من باقي الكتب الدينية على الإطلاق.

ومن المؤكد أن ذلك التحذير القرآني من الركون إلى التقليد، ودعوته المتكررة لاستعمال العقل وتقديم الدليل والبرهان، قد كان لهما كبير الأثر في مفكري الإسلام، فقهاء وعلماء كلام على السواء، ما دفعهم إلى أن يصبحوا رواداً في باب مقارنة الأديان والمذاهب، وفي وضع مبادئ الحوار وأسس النقد، ومن ثم فليس ممكناً أن نتصور عالماً مسلماً ينتمي إلى حضارة الإسلام، أو باحثاً في الدراسات الإسلامية في عصرنا هذا، إلا وهو يُبدي عناية برصد كل ما تعلق بتاريخ الأفكار والفلسفات والأديان ومتابعتها، ويبدي متابعة لكل ما يكتب أو يقال عن الإسلام خاصة، وظننا أن كل تقصير في هذه المتابعة العلمية النقدية لهو في الحقيقة تقصير عن الاضطلاع بالأمانة التي يجب أن يفياها حقها كل باحث مسلم في عصرنا هذا.

ومن هذا المنطلق فإنني أفترض أن مفكري الإسلام المعاصرين وعلماءه قد صاروا واعين للدور الذي أصبحت تمثله منذ أواخر القرن العشرين المفاهيم الحضارية والنظريات الفلسفية، وما تحتله مشكلة القيم الأخلاقية والدينية من منزلة، وما عادت تؤديه هذه القيم من أدوار إيجابية أو سلبية، سواء على المستوى الفردي أم الجماعي أم الدولي كذلك، ما يضع على عاتق علماء الإسلام أفراداً أو هيئات مسؤولية المتابعة العلمية لكل ما يروج أو يُروّج له على الساحة الفكرية من نظريات ومفاهيم وتأويلات ومواقف فكرية، تمس من قريب أو بعيد التراث الديني عامة والتراث الإسلامي خاصة، وفي غياب هذه المتابعة المنهجية لن يكون علماءنا جديرين بالمسؤولية الملقاة عليهم، كما كان علماء الإسلام جديرين بها .

لقد شغلت شخصياً منذ زمن بعيد بهذه المشكلة التي اختار الدكتور الحسن العباقي اقتحامها في عمله الرائد هذا، وسبق لي أن اقترحت منذ عدة سنوات على من كنت أحسبه أهلاً لتحمل هذا الاقتحام، بسبب تخصصه بالدراسات القرآنية، ضرورة العناية والاهتمام بالنقد والتقييم لهذا الصخب الإعلامي الذي يحيط به محمد **اركون** نفسه، كلما تحرك أو فاه بكلمة، والعمل على تمييز العلمي من الإيديولوجي فيما يروج له إعلاميوه المأجورون، ويبشر به حواريوه المجندون معه، لكن مقترحي هذا لم يلق صدقاً، ولا صادف قريحة لدى ذلك «المتخصص»، إذ لا حياة لمن تنادي.

غير أن ما أثلج صدري أنني وجدت لدى الدكتور الحسن العباقي اهتماماً شديداً بالموضوع، مثلما وجدت لديه طوال التحصيل الجامعي قريحة متقدة، ومتابعة لكل ما تشهده الساحة الفكرية من مفاهيم وتيارات وإيديولوجيات ومناهج تفكير، كما وجدت لديه رغبة قوية في الرفع من خطاب الإسلام المعاصر إلى مستوى القدرة على الطرح العلمي والمعالجة النقدية والعقلية البناءة التي تجعل ذلك الخطاب خطاباً علمياً جديراً بهذا الوصف، قادراً على دعم العطاء الإسلامي الكبير المعروف في هذا المجال.

وإني لأعد إقدام المؤلف على هذا الموضوع اقتحاماً لمشكلة مزدوجة، وأولها ضرورة المراجعة النقدية لأخطاء قديمة، ارتكبت في صلب علوم القرآن، خاصة في باب «الناسخ والمنسوخ» و«القراءات» و«تدوين المصحف»، ثم مراجعة نقدية ومتابعة لطروح حديثة وقراءات معاصرة، أرادت أن تتركب تلك الأخطاء عينها والآراء الشاذة التي ارتبطت بها، وتحولها مع شذوذها إلى ثوابت تاريخية، وحقائق قطعية، لتوظيفها لخدمة أهداف إيديولوجية معروفة مع كامل الأسف، هذه الأهداف التي مهما تنكر لها أو أخفاها محمد **اركون**، فإنها تظل حاضرة لديه، ابتداء من طفولته الأولى في مدارس «الرهبان البيض»، إلى مرحلة كهولته وشيخوخته مستشاراً و«خبيراً» لدى كل الأوساط العلمانية بفرنسا بشؤون الإسلام والمسلمين، ماضياً وحاضراً وربما مستقبلاً.

من أجل هذا كان لابد من إعادة النظر في هذا النوع من «المفتين» الجدد في شؤون الإسلام بأوروبا، إذ في الوقت الذي يتطلع فيه المسلمون إلى أن يتحرر الفكر الغربي المعاصر من أحكامه الإسقاطية السابقة الموروثة عن القرون الوسطى بشأن الإسلام، تأتي أعمال محمد **اركون** لتُرسخ تلك الأحكام القروسطية الاستشراقية والكنسية عن الإسلام، ولتقنع الفكر الغربي بأن المسيحية خاصة، إذا كانت تشكو وتعاني «وعياها الشقي» بضياح أصول كتابها المقدس الذي تعرض للتحريف والتغيير، فإنه - أي محمد **اركون** - قادر على أن يخفف من وقع ذلك الوعي الشقي لديها، ويُثبت للغرب أن المسلمين أيضاً ليس لديهم أي نص ديني قطعي الثبوت، وأننا كلنا «شركاء» في هذا الوعي الشقي، فلا داعي للحزن، ولا امتياز للإسلام على المسيحية.

هذه هي المهمة الأولى التي أراد اركون أن يؤديها للغرب المسيحي بعد أن هُيئ لها منذ الصبا في مدارس الرهبان البيض.

ولعل هذا الهدف الإيديولوجي المضمّر أو الصريح في كتابات محمد اركون هو الذي جعل مشروعه النقدي يظلّ محدوداً من الناحية العلميّة، ولا يخرج عن الدعوة المتكررة لتفكيك كل الموروث الثقافي وخلخلته وهدمه، من دون الوصول من ذلك إلا إلى العدم المحض على المستوى المعرفي، وإلى الإلحاد المجاني على المستوى العقائدي، مادامت القدرة على الهدم من السهولة بمكان، وهي لا تنهض في ذاتها دليلاً على البناء وامتلاك الحقيقة البديلة.

لهذا نظن أن أعمال محمد اركون لم تستطع التخلص من الطروح التبشيرية والاستشراقية القديمة، بل إنه قد أضاف إلى تلك الطروح أسلوباً استفزازياً مليئاً بالقبح والتجريح والقذف، ما ينم عن العجز عن تقديم البديل، مع الركون إلى التكرار و«التبشير» بالعلوم الإنسانية والقراءة الحداثية بعيداً عن ضوابط القراءة مع الغفلة عن الخصوصيات التاريخية والفكرية، ما يجعل كل أعمال اركون عن الفكر الإسلامي نموذجاً ممتازاً للفكر الإسقاطي البعيد عن الضوابط المنهجية المراعاة في العلوم الإنسانية عامة، خاصة إذا أدركنا طغيان النزعة المعيارية لديه، والتي تسخّرها الرؤية العلمانية التبسيطية للأديان.

إذاً لا شك في أن هذا الإنجاز العلمي الذي تقدّم له اليوم للدكتور الحسن العباقي يضعنا أمام تلك المشكلات التي برزت منذ أواخر القرن العشرين إلى الصدارة، وأصبحت لا تقل أهمية عن القضايا السياسية أو الاقتصادية، إنها المشكلات الحضارية التي يشكل الدين والهوية والقيم أهم تجلياتها، حتى صارت السنوات الأخيرة من القرن العشرين وهذه السنوات العجاف الأولى من هذا القرن سنوات صراع القيم والمفاهيم الأخلاقية والسياسية، ما يتطلب ضرورة التسلح برؤية فلسفية، ومنهجية نقدية قادرة على التمييز بين الصريح والمضمّر، بين العلمي والإيديولوجي، فيما تعج به الساحة الثقافية والإعلامية والتربوية والسياسية من خطابات ومشاريع إيديولوجية.

لن أخوض في جملة القضايا والطروح المهمة التي عالجها هذا العمل العلمي الرصين الذي بين أيدينا اليوم، غير أنني أودّ أن أشيد بما أعدّه أمراً أساساً فيه، وهو وضوح رؤيته المنهجية، وأسلوبه الاستدلالي المنطقي، فضلاً على الوقوف على أرض صلبة، والتسلح بعقلانية نقدية واضحة، تصلح أن تكون حكماً عدلاً لمراجعة جملة من المفاهيم والمصطلحات والتصورات والأحكام، ما يعني أن هذا العمل العلمي خاضع لبناء منطقي استدلالي، ابتداءً من المقدمة الممهّدة إلى الخاتمة المبيّنة الموضّحة.

إن صاحب هذا العمل واع تمام الوعي لأهمية ما يقدم عليه من بحث، ولذلك فهو لم يشرع في معالجة صلب موضوعه، إلا بعد أن قدم لنا جرّداً نقدياً لكل المحاولات

السابقة التي حامت حول الموضوع نفسه، ولا مسته من بعيد، ولكنها لم تقف وقفته الطويلة الشاملة، فكانت هذه المقدمة أفضل تمهيد وضعنا أمام الأهداف المتوخاة والإضافات الجديدة التي لا شك في أنها ستكون مفيدة جداً لباحثين في مجال الفكر الإسلامي عامة والفكر الإسلامي المعاصر خاصة، وفي هذا ما يُنبئ باللموس أن علينا أن نحسن الظن في قدرة باحثينا الذين ليسوا في حاجة إلا لحسن الظن بهم، كي يثبتوا طاقاتهم، ويبرهنوا على بعد همتهم في البحث العلمي، ويرتقوا بالدراسات الإسلامية إلى المستوى العلمي المنشود، وإني لأرجو أن لا يبخل القارئون على الفضاء الفكري والعلمي والتربوي في العالم العربي والإسلامي بهذا القدر الضئيل من حسن الظن، يُهدونه إلى مثل هذه الطاقات العلمية الواعدة.

إن من مزايا هذا البحث أن صاحبه يُعرب عن إيمانه العميق بأنه إذا كان الإسلام قد أسس قواعد الحوار مع المخالف، وأضفى شرعية على حق النقد، وقَبِل مغامرة التحدي والمناظرة، فإن هذا الإسلام لن يخشى أن تُطرح مبادئه وأصوله وطروحه على بساط البحث، وإن ازدهار الحضارة الإسلامية يدين بالفضل لهذا التأسيس الإسلامي لحق النقد وأولوية النظر.

وإني أرى جازماً أن انطلاق المؤلف من هذه القناعة القرآنية قد مكّنه من اقتحام الكثير من العقبات، ومراجعة بعض القضايا في تاريخنا الفكري التي رآها قيمة بالتصحيح والمراجعة العلمية، بدل تركها تشكو الغموض، ومن ثم تواجه توظيفات إسقاطية وإيديولوجية، كما في كتابات **أركون** وأمثاله الذين ركبوا حصان الحداثة، وما أشبهه بحصان طروادة!، ولعل في كل ذلك ما مكن المؤلف أخيراً من السير بعيداً والقيام بعملية تفكيك لكل طروح **أركون**، حيث كشف بمنهج علمي رصين، وبأسلوب حوارى جميل ومؤدّب، ولغة دقيقة وسليمة، عن تفاصيل أعمال **أركون**، وبين ضيقها العلمي، وعقم منهجيتها الإشكالية، وأوضح طبيعتها التجارية المنتهية إلى تقليد حداثه مشوهة، لا تعني شيئاً غير المعيارية المطلقة، والعلمانية الإيديولوجية.

إذاً لا شك في أهمية هذا العمل العلمي، وفي قيمة طموحه المشروع الذي يُبديه صاحبه لتقويم الدراسات الإسلامولوجية، وهو الأمر الذي يُطوّق عنقه من جهة أخرى بمسؤولية المتابعة المتواصلة، والرصد العلمي الدائم والدؤوب، لكل ما يُكتب ويُنشر عن الإسلام والفكر الإسلامي، حتى يجعل نفسه شاهداً، ونموذجاً حياً للباحث المسلم، المعانق لأصالته، والمنفتح على حداثه عصره، وليس ذلك بعزيز على كل من يجعل القرآن «مائدته»، وسنة رسول الله ﷺ نموذجاً.

والله الموفق إلى الصواب.

الدكتور عبد المجيد الصغير

# المقدمة

لا يختلف اثنان في عمق الأزمة التي تتخبط فيها الأمة منذ ربح من الزمن، وفي وجوب التحرك على كل المستويات لإنقاذ ما يُمكن إنقاذه، وإن وقع الاختلاف حتى التناقض أحياناً كثيرة فيما يتعلق برصد الأسباب الحقيقية لتلك الأزمة، ومن ثم في الحلول المقترحة للخروج منها؛ فبينما يرى بعضهم في الابتعاد عن عناصر هويتها المتمثلة أساساً في النصوص المؤسسة لها من قرآن وسنة أهم عوامل الارتكاس الحضاري، يرى بعضهم الآخر أن البحث عن حلول لمشكلات العصر في نصوص مضي على تشكلها أربعة عشر قرناً وهماً لا أكثر، سينجلي مع ازدياد الهوية بين العالم الغربي المتحرر من قيود اللاهوت المسيحي، والعالم الإسلامي الذي شلت حركته نظيرتها عنده، وبينما يرى أولئك الحل في إعادة الاعتبار إلى تلك النصوص بتفعيلها في مناحي الحياة المختلفة يرى هؤلاء أن إخضاعها لأحدث ما استجد من مناهج على غرار ما حصل للكتاب المقدس، هو السبيل الأوحى للتقليص من تلك الهوية، وبين الموقفين آراء أخرى تختلف من حيث شدة تمسكها بالأول أو الثاني.

ومع عمق الخلاف بين الموقفين هناك عناصر مشتركة، كإلحاحهما معاً على ضرورة إعادة قراءة النص التراثي، مع وجود استثناءين، يذهب أحدهما إلى ضرورة القطع مع التراث جملة وتفصيلاً، ويرى الثاني وجوب استعادته بحدافيره، ولا يدخل هذان الرأيان في مجال اهتمامنا، بل سنركز أساساً على دُعاة إعادة القراءة انطلاقاً من المثال الغربي، الذين يُصنفون تحت اسم: أصحاب القراءة «الحدائية»، وتحديدأ على أكثرهم جذرية في تناول الموضوع، وأوسعهم اطلاعاً - بحسب تقديرنا - على ما أنتجه رواد الحدائة، إنه محمد اركون.

فلماذا التركيز عليه من دون غيره؟

يمكن إجمال أسباب اختيارنا لفكر محمد اركون في الأفكار الآتية:

1- لقد أضحى فكره مُستهلكاً على نحو لافت للنظر في الشرق كما في الغرب، ويكفي للدلالة على ذلك الإقبال الكبير على كتبه ذوات الطبعات المتعددة، إن في نسختها الفرنسية أو في ترجمتها العربية، ثم حضوره المستمر في القنوات التلفزيونية الأرضية منها والفضائية، وكمثال بسيط لذلك القناة الثانية المغربية التي صار أحد ضيوفها المفضلين منذ بضع سنين، ويكفي سرد جملة من البرامج التي استضافته للتأكد من ذلك،

حيث استدعي مراراً لتشيط برنامج «مناظرة»، مرةً بالحضور الرسمي، ومراراً ببث تسجيل لآرائه في المواضيع المقترحة للنقاش، ثم برنامج «تجليات»، فبرنامج Arts et Lettres، فبرنامج Polémique، فبرنامج «الإسلام وقضايا العصر»، ثم برنامج «مباشرة معكم»، هذا من دون الحديث عن اللقاءات المستمرة ضمن الكثير من القنوات الفضائية، من بينها سلسلة من الحوارات، بئتها قناة الحرية الفضائية في ثلاث حلقات، وسلسلة أخرى من أربع حلقات، بئتها قناة الجزيرة، وغيرها كثير.

2- عمَله المتواصل منذ نحو نصف قرن في تثبيت أركان فكره ونشرها في أنحاء العالم المختلفة، حيث لم يكتف بما ينشر من كتب ومقالات، بل تعدى ذلك إلى إلقاء المحاضرات، والمشاركة في الندوات، من دون أن يُشكّل تباعد البلدان وتراميتها عبر قرارات العالم عائقاً له عن ذلك، وبنفس قلّ نظيره، لا تُثنيه قوّة الانتقادات التي يتعرض لها من المستمعين إليه، وهو ما يتأكد من قوله: «لطالما سمعت هذه الانتقادات في العواصم الأوروبية أو الغربية المختلفة، لطالما واجهتني في باريس، وستراسبورغ، وبرلين، وهامبورغ، وبوخوم، وأمستردام، وروما، وسبوليت، ونابولي، وتورينو، وكوبنهاغن، وأوسلو، وستوكهولم، وموسكو، ومدريد، وطليطلة، ويوسطن، وبرنستون، وهافارد، ودنفر، وبلومنتون، وأوستن وغيرها»<sup>(1)</sup>، ولا معنى لهذه الحركة إلا سُمّو المكانة التي يُوليه إياها المهتمون بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا المسلمين في الغرب، والتعامل معه خبيراً فيها.

إن نشاطاً كهذا لا أحسب أحداً من دعاة إعادة القراءة يضاھيه فيه، ما يلزم المخالفين له ضرورة بيان موقفهم ممّا يكتب وينشر، حتى لا تتطبق عليهم دلالة القاعدة التالية: «السكوت في معرض البيان إذعان للمخالف».

3- استشارته من لدن أصحاب القرار ووسائل الإعلام في الغرب، في الكثير من القضايا المرتبطة بالإسلام والمسلمين، وليس هذا من المبالغة، فالأمثلة لذلك متعددة، أبرزها استشارته من وسائل الإعلام هناك في كتاب: «آيات شيطانية» THE SATANIC VERSES لسلمان رشدي عقب صدورهِ، ما أثار ردود فعل قويّة داخل العالم الإسلامي<sup>(2)</sup>، ولعلّ أكثر

1- محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة-بيروت، الطبعة الثانية-يناير، 2000م، ص 24.

2- أجرت صحيفة LE MONDE الفرنسية الصادرة يوم الخامس عشر من مارس سنة تسع وثمانين وتسعمئة وألف حواراً مع محمد اركون، عما أثار كتاب سلمان رشدي من الجدل داخل العالم العربي والإسلامي، وهو الحوار الذي جر عليه الكثير من المشكلات كما صرح بذلك أكثر من مرة، وقد نشرت صحيفة أنوال المغربية ترجمة لنص الحوار في عددها الصادر في الثامن عشر من مارس من السنة نفسها.



النماذج جُراً وخطورة استشارته من أصحاب القرار بفرنسا في قضية حظر الحجاب داخل المؤسسات التعليمية، وتعيينه عضواً في اللجنة التي أوصت بذلك.

فهل من المسؤولية في شيء أن يظل فكره من دون أي دراسة نقدية شمولية؟ .

4- لا مبالغة إن قلنا: إن المتأملين على كتاباته، والمعجبين بأفكاره يتكاثرون سنة بعد أخرى، إن على المستوى الرسمي أو غير الرسمي، حيث بات كثير من وسائل الإعلام المقروءة من صحف ومجلات منابر للذين يكتفون بتكرار أقواله وأحكامه كثيراً من دون أي دراسة نقدية، فإذا ما التمس العذر لهؤلاء لأن مجال اشتغالهم قد يقل فيه الضبط العلمي المطلوب في تناول المواضيع، فلا يمكن أن يُعذر المنتسبون إلى الفضاءات الجامعية في العالم العربي، والذين أصبح الكثيرون منهم يتجرؤون على نصوص القرآن والسنة من دون تحقيق الشرط المعرفي المَحْوُل لهم بالتصدي لذلك، تشكيكاً في المسلمات، وأشكلاً للثوابت، وتسفيهاً للمقدسات، بدعوى التمسك بالعلمية !!!).

5- لم يعد فكر أركون يقتصر على التظير، بل إن الكثير من مقترحاته العملية بدأت تجد من يُنزلها على أرض الواقع، كما في النموذج التونسي الذي قطع أشواطاً في تطبيق تلك المقترحات، بعد أن احتضنت إحدى الجامعات التونسية تخصصاً طالما أشاد به، وعده خطوة لا غنى عنها في سبيل النهوض بالإنسانية، بتشكيل فكر ديني، تنتظم داخله كل الأديان دون تمييز بينها، أو قصر للحقيقة على أحدها من دون الباقي، إنه «علم الأديان المقارنة»، وهو يختلف من حيث منطلقاته وأهدافه عن «علم مقارنة الأديان»، كما هو معروف في تاريخ الفكر الإسلامي، لأن هذا التاريخ في نظره هو دراسات سجالية تبجيلية، الهدف منها تغليب تصورات دين معين على تصورات غيره من الأديان، كما لم يستفد مما استجد من مناهج تتعلق بعلم الأنثروبولوجيا، وعلم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وغيرها من العلوم، وقد أكثر أركون من التنويه بتلك المبادرة في الندوة التي احتضنتها مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، وعنوانها: «من تفسير القرآن إلى القراءات الحديثة للظاهرة القرآنية»<sup>(1)</sup>، كما سبق له أن نوه بجهود وزير التربية التونسي السابق نتيجة التعديلات الهامة التي أحدثها في البرامج التعليمية، فجاءت منسجمة مع كثير مما يدعو إليه<sup>(2)</sup>.

1- أنجزت الندوة بالشراكة مع مؤسسة كونراد أديناور Konrad-Adenauer يومي 10-11 ديسمبر 2004م، وافتتحت جلستها الأولى بمدخله لمحمد أركون عنوانها: «البناء الاجتماعي للحقيقة: من المصحف إلى المدونة الرسمية المغلقة»، وقد عدّ التجربة التونسية رائدة في الباب، ونوه بعمل عبد المجيد الشريخ كونه المشرف على التخصص الجديد.

2- جاء ذلك في أثناء حديثه عن التسامح وعدم التسامح في التراث الإسلامي، حيث سار على النهج نفسه الذي يسير عليه خصوم الإسلام الذين يرون في العديد من النصوص القرآنية والحديثية دعوة للعنف وعدم التسامح ويطالبون بحذفها كلياً من البرامج التعليمية، وما المبادرة الأمريكية المتعلقة بتأليف قرآن جديد خالٍ من أي تعصب =

6- يضاف إلى ما سبق خطورة قراءة **اركون** وجذريّتها مقارنةً بغيرها من القراءات الحداثية، وتوظيفه لترسانة من المصطلحات والمفاهيم النابتة في تربة مختلفة عن تربة الفضاء الثقافي الإسلامي، وإصراره على إخضاع النص القرآني للمناهج ذاتها التي سبق أن أخضعت لها نصوص الكتاب المقدس بعهديه من دون موجب لذلك، سعياً منه إلى جعله مشكلاً وترسيخ القول باختراقه كما اخترقت، ثم تركيزه في ذلك على الشاذ من الأقوال والأحداث والأحاديث من أجل الوصول إلى أهداف معينة، مع رفضه المطلق للشروط التي وضعها المحدثون، تصنيفاً للمرويات وتدقيقاً في حال الرواة، وإقدامه على مجموعة من القراءات المستندة إلى ما استجدّ من مناهج، أضاع خلالها المعنى، وغيب المخاطب، وأخرج النصّ المقروء عن المجال المحدّد له من الله عزّ وجل بعدة مصادر الوحي، ثم دفاعه عن معنى جديد للإسلام، ديناً مغرقاً في العلمانية، عاداً تعاليمه مجموعة من الشعائر المنقطعة الصلة بالوحي، وتعامله معها نتاجاً بشرياً كان القصد منه خلع أسدال التقديس على ما هو تاريخي.

هذه الأمور وغيرها مما سنتناوله بالتفصيل تؤكد مركزية القرآن الكريم في كتاباته، ومن ثم محنته الناتجة من غياب العلمية في تعامله معه، استناداً إلى مجموعة من «المسلّمات» المفتقدة إلى الأدلة، ثم خروجه بكثير من النتائج، أقلّ ما يُقال عنها: إنها أضخم من المقدمات التي أسست عليها تهويلاً منه لهذه الأخيرة، وإن هزّلت من حيث قيمتها، أو تهويناً منه للأولى، وإن عظمت من حيث أثرها، وهو في كلّ ذلك خاضع لسلطة المدارس والمذاهب الفكرية التي تتلمذ على روادها، يرى بأعينهم، ويسمع بأذانهم؛ ولا غرابة بعد ذلك إذا انقلبت الحقائق عند عامّة المسلمين إلى أوهام في نظره، وأوهام الحداثية في نظرهم إلى حقائق عنده.

لا يعني كل هذا أن كتاب الله الخاتم لم تطرح عنه أيّ قضايا أو مشكلات، فحملة التشكيك في مصدرية الطعن فيه أثرت في حياة النبي ﷺ، وآيات التّحدي تقوم دليلاً قاطعاً على ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ

= - بحسب زعمهم- إلا مثال لذلك، وهي الدعوة ذاتها التي يلحّ عليها **اركون** في الفصل الخامس من كتابه: «قضايا في نقد العقل الديني»، مشيداً في الوقت نفسه بالتجربة التونسية ووزير التربية فيها، ومما قال في ذلك: «نلاحظ مثلاً إدخال ثقافة التعصب أو عدم التسامح في البرامج المدرسية للتعليم الديني، وهذا شيء خطير، لأنه يمس التلاميذ الصغار، ومن ثم فيصعب عليهم بعد ذلك أن يتخلصوا منه، وهنا يكمن انحراف لا يحتمل، انحراف تختلط فيه الحماسة العصبية للمزاودة القومية بالإيمان المتعصب الظلامي (تعصب قومي وتعصب ديني)، ولحسن الحظ فإن السيد محمد شرعي قد وضع حداً لهذا الانحراف مؤخراً كونه وزيراً للتربية في تونس»، ص 246.

مَثَلِهِمْ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٤﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا

فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۗ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٥﴾<sup>(1)</sup> كما لا يزال الكثير من العلوم الشرعية حبلى بالمشكلات العويصة التي لم يزد لها تطاول السنين إلا تعقيداً، حيث تراكمت فيها الأقوال ونقيضاتها، واختلط فيها على بعضهم ما كان مستنداً إلى نصوص الوحي، بالمستند إلى اجتهاد المجتهدين، فلم يميّز اللاحق بين ما كان فهماً فقط للسابق ومنطوق النص الموحى، وهو ما قد يُشكّل فتنة لغير المتخصّص بتلك العلوم المتمرّس بمصطلحاتها، ما يجعل إعادة النظر في الكثير من مباحثها أمراً عظيم الأهمية، تقريباً لها من الأفهام والأذهان، وتجاوزاً لما اعترى الخائضين فيها من الخطأ أو الوهم، وقطعاً للطريق على المتصيدين لهنأت العلماء للتتقيص من قيمة التراث، أو لبث الشبهات.

7- نحسب أن الأمور السالفة الذكر دافع قويّ لتخصيص بحث لمناقشة آراء وأفكار لم يعد مجدياً تجاهلها أو غضّ الطرف عنها، استناداً إلى دعاوى متهافئة كعدم الإسهام في شهرة صاحبها أو الترويج لأبحاثه ومقترحاته، بل إننا نرى أن هذا البحث جاء متأخراً عقدين من الزمن أو أكثر، حيث كان يُفترض تناول كتابات **اركون** بالدراسة التحليلية النقدية مباشرة بعد إعلانه ما سمّاه: «نقد العقل الإسلامي»، إلا أنّ شيئاً من ذلك لم يحصل، وهو ما يوصلنا إلى الحديث عن قلة الدراسات السابقة في الموضوع، وعدم كفايتها، فكل ما هنالك مجموعة من المقالات، يسير معظمها في منحى المدح والتبويه إلى درجة الانبهار أحياناً، وقد نشرت في عدد كبير من الصحف والمجلات، أذكر منها مثلاً:

- مجلة «الفكر الإسلامي المستقبلي» الصادرة بتونس.
- مجلة «الوحدة» الصادرة عن المجلس القومي للثقافة العربية.
- مجلة «الثقافة الجديدة» الصادرة بالمغرب.
- مجلة «الفكر العربي» الصادرة عن معهد الإنماء العربي في بيروت.
- مجلة «الكتاب العربي» الصادرة عن الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب بدمشق.

فهذه المجلات وغيرها ممّا لا يزال يصدر تأتي بين الفينة والأخرى بترجمة لمقالاته، أو بحوارات معه، لكن بعيداً عن أيّ رؤية نقدية لما يقوله، وهو ما لم أجده إلا في كتابات محدودة ومعدودة على الأصابع، هي كالآتي:

1- بضع صفحات من كتاب: «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، خصّصها طه عبد الرحمن لرد إحدى دعاوى محمد أركون، وكان رداً متيناً ودقيقاً بعيداً عن الحشو، كما هو معهود فيما يؤلفه صاحبه.

2- خمس مقالات نشرتها مجلة الهدى الصادرة عن «جمعية الدعوة الإسلامية» بفاس، من العدد الثالث عشر إلى العدد التاسع عشر، بقلم محمد بريش الذي حاول أن يعرف فيها بأركون، وأعماله، ومواقفه المتحاملة على التراث الإسلامي عموماً، والقرآن الكريم خصيصاً، إلا أنها في مجملها تعليقات بسيطة على نصوص طويلة مقتطفة مما قال أركون، أو مما قيل في حقه، مع أن صاحبها أظهرَ تتبعاً دقيقاً لأعمال هذا الأخير وأنشطته.

3- رسالة للطّالِب الباحث «السعيد القدوري» عنوانها: «في المنهج الإسلامي - مقارنة تحليلية تأصيلية»، تحدث في المبحث الثاني من الفصل الثالث منها عن ملامح قراءة أركون للتراث في معرض حديثه عن بعض المشاريع الثقافية المعاصرة، وكان عنوان المبحث: «القراءة الأركونية، الحقيقة والسفسطة».

4- كتاب عنوانه: «النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر»، لسعيد شبار، تحدّث فيه على نحو عابر عن قضايا ذات أهمية بالغة، إلا أن تناوله لها كان مقتضباً جداً.

5- وأضيف هنا مقالين ضمّهما علي حرب إلى جملة المقالات المنشورة ضمن كتابه: «نقد النص»، عنوان الأول «محمد أركون بين نصه وشارحه»، وعنوان الثاني «محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي»، كما نشر مقالاً ثالثاً في الموضوع ضمن كتابه «الممنوع والممتنع- نقد الذات المفكرة»، عنوانه «أوهام الحداثة- قراءة ثانية في المشروع الأركوني»، وهي في الأصل محاضرة تقدّم بها مساهمة في الندوة التي نظمتها جمعية «شرق غرب» بقرطاج في تونس يومي السابع عشر والثامن عشر من ديسمبر سنة ثلاث وتسعين وتسعمئة وألف للاحتفال بمحمد أركون ومناقشة أعماله، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن علي حرب، إن بدأ خلال العنوان الذي وضعه لمداخلته خصماً للرجل، فليس الأمر كذلك، لأنه في نظره «لا يتوقف في نقده عند الفروع والنتائج، بل يعود إلى الأصول والبدائيات منقّباً مستنطقاً، فيخضعها للنقد والتفكيك، مبيناً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، كاشفاً عن الوجه الآخر للأشياء»<sup>(1)</sup>، فعلي حرب يقف من فكر أركون

1- علي حرب، النص والحقيقة I، نقد النص، المركز الثقافي العربي-الدار البيضاء، الطبعة الثانية-1995م، ص 62.

موقف المستفيد، كما صرح بذلك في أكثر من مناسبة<sup>(1)</sup>، وكلامه تقريب له من قراءته، أو هو قراءة محايدة له بالأحرى، لكن بالمعنى السلبي للحيد، إن لم تعدّ قراءة تبجيلية بحال من الأحوال.

6- وقد صدر مؤخراً كتاب خُصَّص بمُجمَله لدراسة فكر **اركون**، وهو فعلاً - كما قال عنه صاحبه مختار **الفجاري**- أول كتاب يُفرد لهذه الغاية، إلا أنه جاء ليُسَلِّم بما سلّم به، ويردّ الذي رده، ويبيّش بما بيّش به، ويُسفّه ما سفّهه، وعنوانه دالٌّ على اختياره، فقد وضع له العنوان الآتي: «نقد العقل الإسلامي عند محمد **اركون**»، ولا يعدو أن يكون تعريضاً، وإن حاول تقديم بعض الاستنتاجات التي عدها نقديّة في نهاية كل قسم من أقسامه الأربعة، ويكفي لبيان عظيم تأثره بالمشروع وصاحبه قوله في مقدّمة كتابه: «دراسة» نقد العقل الإسلامي عند محمد **اركون** «خير منطلق لإصلاح الفكر الإسلامي إصلاحاً حقيقياً، أو قُل إصلاحاً ثورياً»<sup>(2)</sup>.

7- يمكن عدّ كتاب طه عبد الرحمن: «روح الحداثة- المدخل لتأسيس الحداثة الإسلامية»<sup>(3)</sup>، من أمتن ما كُتِب في الموضوع، بل عدّ مشروعه المؤسّس على رؤية أصيلة للأخلاق النقيض المعرفية لما يُقدّمه محمد **اركون** وغيره من دعاة إعادة القراءة انطلاقاً من المثال الغربي، وقد تناول في المبحث الأول من الفصل الرابع منه ما يُقدّمه أصحاب القراءات الحداثيّة لآيات القرآن، ومن بينهم **اركون**، ملقّباً إيّاهم بلقب فيه من الطرافة ما فيه من الدقّة، حيث عدّهم أصحاب «قراءات حداثيّة مقلّدة»، وليس في ذلك جمعٌ للمتناقضات كما يبدو، لأن ما جاء به هؤلاء في نظره منحولٌ غير مَأْصول، ويكتفي من الحداثة بشكلها، من دون الوصول إلى روحها.

هذه أهم الكتابات التي تناولت فكر **اركون** بالدراسة النقدية، وهي إما مقتصرة على إحدى جزئياته، أو مهتمّة بالمواقف النظرية العامة على حساب القضايا التفصيلية، أما تناولنا للموضوع فسيُتخذ مساراً مزدوجاً، إذ لن نكتفي بالقراءة النقدية التحليلية لما يذهب إليه محمد **اركون** في «نقد العقل الإسلامي»، بل سنتجاوزه كلّما دعت الضرورة إلى ذلك، لنقوم بالعمل نفسه في النص التراثي في شقّه البشري، كونه إنتاجاً تاريخياً قد يعتره من الخطأ ما يعتره من الصواب، مُلزمين أنفسنا الدليل على ما نختار من أراء،

1- نفسه، ص 71 و 83 مثلاً.

2- مختار **الفجاري**، نقد العقل الإسلامي عند محمد **اركون**، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الأولى- 2005م، ص 6.

3- صدر هذا الكتاب عن المركز الثقافي العربي- بيروت، وكانت الطبعة الأولى سنة 2006م.

ولعله غير خافٍ مدى صعوبة التحلي بالعلمية في الدراسات النقدية للمشاريع التي هي ذاتها دراسة نقدية للتراث، خاصة إذا كانت من حجم ما يقدمه محمد أركون بعنوان عريض «نقد العقل الإسلامي»، وقبل الدخول في غمار هذه التجربة، لا بأس من التمهيد لها ببعض الأسئلة المحورية التي نعدّها مفاتيح أساسية لمن أراد الغوص في عمق فكر محمد أركون مع تقليص إمكان الدخول في متاهات المناهج المستحدثة في الحقول المعرفية المختلفة، أسئلة يتفرع من كل واحد منها مجموعة من الأسئلة الفرعية، ويمكن إجمال هذه الأسئلة فيما يلي:

1- ما ملامح «نقد العقل الإسلامي العامة»؟ وما الدلالة المصطلحية للمفردات المشكلة لهذا العنوان؟ وهل هذه التركيبة سليمة في مبناها، ودالة في معناها على المقصود منها؟ وما قصد أركون من دعواه المحورية في «مشروعه» والمتمثلة في القول بتاريخية القرآن الكريم؟ وهل ينسجم استعماله لمصطلح التاريخية مع ما ذهب إليه المعاجم التي تناولته بالدراسة؟

2- وما موقع النص القرآني في جغرافية فكر محمد أركون، وتحديدًا في «نقد العقل الإسلامي»؟ وما حدود معرفته به؟ وهل هي بالعمق الذي يمكنه من القول باختراقه؟ وهل المصحف غير القرآن الكريم حتمًا؟ أم إنهما اسمان لشيء واحد؟ وما مدى دلالة الألقاب الحديثة التي أطلقها أركون على النص القرآني على موضوعها؟ وما الحمولة الدلالية الحقيقية لتلك الألقاب؟

3- ما خصائص الكتابة في فكر محمد أركون؟ أو بتعبير أدق، هل تتسم كتاباته بالقدر الضروري من العلمية في تناول مواضيع بمثل خطورة الدراسة النقدية للتراث الإسلامي عموماً، أم إن الأمر خلاف ذلك؟ هل يقوم «نقد العقل الإسلامي» على أسس منهجية أصيلة، أم هو أحد تجليات شعور عميق بالالتزام تجاه التجربة الحداثية الغربية؟

4- ما علاقة التنزيل بالتدوين؟ وهل الحديث هنا عن عمليتين متلازمتين، أم عن مرحلتين متباعدتين؟ وما مصدر القول بوجود قطيعة بين التنزيل والتدوين؟ وهل الحديث عن المسار الذي عرفه القرآن من التنزيل إلى الجمع حديث في تاريخ القرآن أم في تاريخيته؟ وما الأسباب الحقيقية لاشتهار مصحف ابن مسعود؟ وما الأسباب الحقيقية الكامنة وراء موقف ابن مسعود عندما شكلت اللجنة المكلفة جمع القرآن في المصاحف على عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه؟

5- ألا تلزمنا الأمانة العلمية والمسؤولية التاريخية أن نعيد قراءة بعض المباحث الرئيسية في علوم القرآن التي توظف لتدعيم القول بتاريخية النص القرآني؟، ونُخصّ بالذكر منها علم «الناسخ والمنسوخ»، وعلم «القراءات»، وعلم «أسباب النزول».

6- وحيث إن **أركون** أحد رواد القراءة الحداثية للنص القرآني، فما مدى إصابته أو إخفاقه في القراءة الألسنية التي يعدّها من أهم الفتوح الحداثية على المستوى المنهجي؟، وهل استطاع إضاءة النصّ المقروء على ضوئها، أم إن حجمها في «نقد العقل الإسلامي» أضخم كثيراً من النتائج المستخلصة على ضوئها؟.

أسئلة كثيرة بعضها محير، وبعضها مربك، وبعضها الآخر مستفز، من أجل مقاربتها وفك عقدها قسّمنا هذا البحث إلى خمسة فصول، يشتمل كلّ واحد منها على بحثين، ويضم المبحث ثلاثة مطالب، عدا المبحث الثاني من الفصل الرابع، والذي اكتفينا فيه بمطليين، كل ذلك حرصاً ممّا على تحقيق أكبر قدر من الانسجام بين أجزاء هذا البحث، إن على مستوى الشكل أم على مستوى المضمون.

وقد خصصنا الفصل الأول للتعريف «بالمشروع» على مستويين، تناولنا في الأول منها قراءة مصطلحية لتركيبته اللغوية، كما وقفنا عند دعواه المحورية المتمثلة في القول بتاريخية النص القرآني، وقفة زاجنا فيها بين الضبط المعجمي للمصطلح والنظر النقدي التحليلي لتوظيف محمد **أركون** له، وقمنا في المستوى الثاني برصد الموقع الحقيقي للقرآن الكريم ضمن «نقد العقل الإسلامي»، أما الفصل الثاني فخصصناه للإجابة عن سؤالين، نحسبهما أساسيين، يتعلق الأول بأصالة «المشروع»، أو ما يُفضّل **أركون** تسميته «مديونية المعنى» عند مناقشته لعلاقة المؤمنين بالخطاب النبوي، لنرى إذا كان المصطلح يتجاوز ذلك التوظيف ليشمل كل إحساس بالمديونية تجاه الآخر أياً كان، أم لا، ويتعلق الثاني بحضور العلمية والموضوعية في كتاباته في ستة مستويات، نحسبها لصيقة بها.

أما الفصلان الثالث والرابع فقد ركّزنا فيهما القول على إحدى أقوى الوسائل المعتمدة لدى **أركون** في تأكيد اختراق متن القرآن، إنها القول بتاريخيته استناداً إلى مرويات مبنوثة في كتب التراث، وتوظيف عدد من المعطيات المتعلقة بفهم معين لقضايا مشكلة، نحسب أنها لاتزال في حاجة إلى مزيد من البحث والتدقيق، وهو ما جعلنا نخصص الفصل الثالث للحديث عن بعض المشكلات المرتبطة بفترة التنزيل والتدوين، والفصل الرابع للحديث عن نظيرتها المرتبطة ببعض العلوم الشرعية لا المرويات فقط، ونخص بالذكر هنا علم الناسخ والمنسوخ وعلم أسباب النزول وعلم القراءات القرآنية.

أما الفصل الخامس وهو الأخير فقد قمنا فيه بدراسة تحليلية نقدية لعدد من النماذج التطبيقية التي حاول محمد أركون أن ينتقل بها من مرحلة التنظير إلى مرحلة التزليل، لنرى أهمية الثمار المجنية من تطبيقاته لعدد من المناهج على بعض آيات القرآن الكريم وسوره، وسلامة تناوله لبعض القضايا المحورية في التراث والتاريخ الإسلاميين.

هذه إجمالاً هي خطة العمل التي سنحاول خلالها مقارنة المشكلات التي أشرنا إليها في الأسئلة المفاتيح السابقة، ويمكن التمييز فيها بين ما تعلق بالدراسة النقدية التحليلية لمجموعة من القضايا النظرية، وبين ما خصص للدراسة النقدية التحليلية لبعض النماذج التطبيقية، وهناك أمر آخر لا بد من الإشارة إليه في هذه المقدمة، يتعلق بأسلوب الكتابة وشكلها، حيث اعتمدنا مجموعة من الرموز، ووظفنا عدداً من القواعد - إن صح التعبير- نسوقها زيادة في إيضاح المقصود :

### 1- الرموز :

أ- [...] - معقوفتان بينهما ثلاث نقاط، للدلالة على أن النص المستشهد به، يمثل جزءاً من نص أطول، اكتفينا بإيراد بعضه تجنباً للإطالة، مع الحرص كل الحرص على وحدة السياق وعدم المساس به.

ب- [أ.ب.ج] - معقوفتان بداخلهما بعض الألفاظ، القصد منه أن ما بين المعقوفتين تعليق، أو شرح، أو إتمام كلام من الباحث، ولا يدخل في متن النص المستشهد به.

ج- أ.ب.ج - عارضتان بداخلهما بعض الألفاظ للدلالة على الجمل الاعتراضية.

### 2- قواعد :

أ- إذا ذكرنا المصدر أو المرجع أول مرة نسوق عنوانه كاملاً، مع ذكر دار النشر، فرقم الطبعة، فسنة الطبع، فاسم المحقق، ونكتفي في المرات التالية بذكر العنوان فقط.

ب- إذا كان للمصدر أو المرجع عنوان طويل أو مركب نكتفي بذكر شطره الأول، ولا نذكره كاملاً في غير المرة الأولى، ومن أمثلة ذلك:

- كتاب- «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟» لمحمد أركون، نختصره إلى: «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال».

- كتاب- «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي»، لمحمد أركون، نختصره إلى: «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل».



- كتاب- «نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي» لمحمد  
أركون، نختصره إلى: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي».
- كتاب- «الأعلام- قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب  
والمستعربين والمستشرقين» للزركلي، نختصره إلى: «الأعلام».
- كتاب- «الخروج من التيه- دراسة في سلطة النص» لعبد العزيز حمودة،  
نختصره إلى: «الخروج من التيه».
- ونسأل الله التوفيق والسداد ، إنه من وراء القصد ، وهو يهدي السبيل.



# الفصل الأول

«نقد العقل الإسلامي»  
قراءة في ماهية المشروع



لم يُعلن عن «نقد العقل الإسلامي» مشروعاً إلا سنة أربع وثمانين وتسعمئة وألف، في الكتاب المسمّى: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي»، وفي ذلك يقول **اركون**: «مشروع العام الذي أعلنته عام 1984م حين نشرت أول مرة كتابي الذي عنوانه نقد العقل الإسلامي»<sup>(1)</sup>، وقد فضل **اركون** التراجع عن عنوان النسخة الفرنسية، مسوفاً ذلك بقوله: «أجبرت على اختيار عنوان آخر للطبعة العربية، حيث أدرجت فصولاً من كتاب نقد العقل الإسلامي، وقلت تاريخية الفكر العربي الإسلامي»<sup>(2)</sup>، فمن يا ترى أجبره على تغيير العنوان في النسخة العربية؟.

لعل تراجُع **اركون** عن العنوان الأصلي للنسخة الفرنسية يُبرز الأرضية التي من دونها لا يمكنه تقديم نقده، لأن عملية النقد التي عدها مشروعاً إنما هي في الحقيقة -كما صرح بذلك في أكثر من موطن- إسقاط لتاريخ التراث اليهودي المسيحي على التراث الإسلامي<sup>(3)</sup>، وهذا ما لا يمكن تحقيقه من دون التسليم بتاريخية هذا التراث جملة وتفصيلاً، وتجريد القرآن من كلّ قداسة.

إن ما سمّاه **اركون** اضطراراً لتغيير العنوان لم يكن بسبب عُمق اللغة العربية كما يدّعي<sup>(4)</sup>، وهي لغة البيان، إنما بسبب غياب الأساس التي يمكن أن يؤسّس عليه مشروعه، وهو الأساس الذي كان محققاً في التراث المسيحي، ولم يكد نص «الكتاب المقدس» يخرج من أيدي رجال الدين ويصبح في أيدي الناس، حتى تلقّفه علماءهم الذين لم يكونوا في حاجة إلى بذل كثير جهد لتأسيس ذلك الأساس، خاصة أن نصوص الكتاب المقدس كانت تحمل في أحشائها براهين تاريخيتها، وهذا ما لا يُسلّم به **اركون**، وإن سلّم به الكثيرون من أهل الدار هناك<sup>(5)</sup> !

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ... أين هو الفكر العربي المعاصرة، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، الطبعة الأولى-1993م، ص XII.

2- نفسه، ص XII-XIII.

3- أصبح **اركون** يصرح بذلك في كتاباته الأخيرة، ومن الأمثلة لذلك قوله: «إن التجديد المعرفي والابستمولوجي الذي أقتراح مده لكي يشمل التراث الإسلامي كان قد طبق سابقاً على التراث اليهودي المسيحي»، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الأولى، 2001م، ص 29.

4- يرى **اركون** في كتاب «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» أن اللغة العربية تنعدم فيها المصطلحات الدلالية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية»، ص 9.

5- من أبرز هؤلاء سبينوزا في كتابه: «رسالة في اللاهوت والسياسة».

مع أن الإعلان عن «المشروع» يبتدئ عند أركان بصدر كتابه: «نقد العقل الإسلامي»، فإن الأساس الذي تأسس عليه، والذي يشكّل جغرافية لفكره، يمتد عقدين من الزمن قبل ذلك التاريخ، وتحديدأ منذ مناقشته لأطروحته التي نشرها، وعنوانها: «نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي»؛ فالمطلع على تلك الأطروحة، وكذا الكتب والمقالات التي نشرها قبل صدور كتاب: «نقد العقل الإسلامي»، لن يخطئ الملامح العامة للفكر الذي كان يبشّر به فيه، كيف لا وكتاب: «قراءات في القرآن» له صدى في كل ما كتبه بعده، إذ لا يكاد يخلو عمل له من الإشادة به، والدعوة إلى ضرورة الرجوع إليه، إضافة إلى أن جملة من فصوله قد أعيد نشرها في كتبه المتأخرة<sup>(1)</sup>.

فماذا يقصد أركان بنقد العقل الإسلامي؟، وما حدود هذا النقد إن كانت له حدود؟، وهل كل ما أنتجه بعد الإعلان عن «المشروع» مؤطر به، أم يتجاوزه إلى ما هو أبعد منه، «نقد العقل الديني» مثلاً؟، وما خصائص هذا «المشروع»؟، وهل التبشير بالحدثة في شقها الإيديولوجي، ومحاولة تلميع صورة ما يُطلق عليه «العقل المنبثق حديثاً»، أي مرحلة ما بعد الحدثة، جزء من هذا المشروع، أم مرحلة ثانية لمشروع أشمل، لا يُشكل «نقد العقل الإسلامي» إلا مرحلة أولى منه؟، وما موقع القرآن الكريم من كل هذا؟، وماذا يقصد أركان بتاريخية التراث العربي الإسلامي عموماً، والنص القرآني خصوصاً؟.

أسئلة كثيرة لا بد من أن تُثار عقب قراءة ما ينتجه أركان، سنقف عندها بما يكفي من التدقيق والتفصيل في المبحثين الآتيين:

**المبحث الأول- «نقد العقل الإسلامي»- قراءة مصطلحية.**

**المبحث الثاني- موقع القرآن الكريم من «نقد العقل الإسلامي».**

---

1- سنفصل القول في هذه الفكرة ضمن المبحث الأول من الفصل الثاني.

«نقد العقل الإسلامي» - قراءة مصطلحية

سوف يتخذ تناولنا لهذه الفكرة ثلاثة مستويات، خصصنا الأول منها لوقفة مصطلحية مع التركيب اللغوي لما سماه اركون «نقد العقل الإسلامي»، لنمر بعد ذلك إلى الحديث عن خصائصه، ثم نخرج في المستوى الثالث على دعوى التاريخية، لنقف معها هي الأخرى وقفة مصطلحية في المعاجم أولاً، ثم في فهم اركون لها، دارسين كل ذلك دراسة تحليلية نقدية، الهدف منها كشف مقدار تماسك ما يطرح من أفكار، إن على مستوى الشكل، أو المضمون، وذلك بحسب المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول- «نقد العقد الإسلامي» - قراءة في المصطلح

قبل الحديث عن نقد «العقل الإسلامي» لابد من التساؤل عن المقصود من هذا التركيب اللغوي الذي يوحي ضمناً بوجود عقل مسيحي، وآخر يهودي، ورابع بوذي، وهكذا. ورجوعاً إلى كلمة «عقل» في المعاجم اللغوية وجدناها على المعاني الآتية:

«العقل [...] ضد الحمق [...]، رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عَقَلْتُ البعير إذا جمعتُ قوائمه، [...] والعقل التَّثَبُّتُ في الأمور، والعقل القلب والقلب العقل، وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التَّورط في المهالك، أي يحبسه، وقيل: العقل هو التَّمييز الذي به يميِّز الإنسان من سائر الحيوان، ويُقال: لفلان قلب عقول ولسان سؤول، وقلب عقول فهم، وعَقَلَ الشيء يعقله عقلاً فهمه، وعقل الدواء بطنه يعقله ويعقله عقلاً أمسكه [...]، وأَعْقَلَ الدية، وعقل القتل يعقله عقلاً وذاه، وعقل عنه أدّى جنايته»<sup>(1)</sup>.

هذه مجمل المعاني التي تطلق في اللسان العربي على مادة «ع ق ل»، وهي متقاربة في الدلالة، مع شيء من التمييز بين ما تعلق بالأمور المادية، كربط البعير الذي لا يكون إلا بالحبل وهو العقال، وإمساك البطن بعد المرض الذي يفقده تماسكه واستقراره، وما تعلق منه بأمور معنوية، تعود في مجملها إلى الملكة التي بها يميِّز الإنسان من غيره من المخلوقات، إن هو أحسن توظيفها، فصار جامعاً لأمره ورأيه، متثبناً في أموره، كابحاً لنفسه عن الوقوع في المهالك.

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى- د ت ج 11، ص 458-460.

والعقل انطلاقاً من هذه المعاني لا يحتمل التعلّق بالإسلام، ولا المسيحيّة، ولا اليهوديّة، ولا غيرها، لأنه في هذه الحال ملكة لا تُحابي في اشتغالها مسلماً، ولا مسيحياً، ولا يهودياً، وأركون نفسه في أحد تعريفاته يقول: «العقل في الحقيقة هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان، ويبلّغه بلغة من اللغات، وهو المسؤول عن عمليّة تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات والأنساق السيميائية»<sup>(1)</sup>، مع أن في هذا التعريف إشارة إلى العقل ملكة، إلا أنه يحصره في إحدى دلالاته الوظيفيّة المتعلّقة بإنتاج المعاني، ما يُبعده عن المعاني المألوفة الاستعمال في اللسان العربيّ، والتي تعطي العقل سمة ليست له في استعمال أركون، وهي «الكبح».

ولعل فقدان هذه السمة في معنى «العقل» عند أركون هو ما جعله لا يستهجن نسبته إلى الإسلام في قوله: «العقل الإسلامي»، فيكون قصده تركيب المعاني وإنتاج المنظومات اعتماداً على المرجعيّة الإسلاميّة، ما يجعل توجيه النقد لعمليّة التّركيب والإنتاج هذه أمراً ممكناً ومُستساغاً، وهو الشيء المُتَعَذَّرُ قَبُولُهُ إذا استحضرت خصائص العقل في اللسان العربي، حيث يكون التّركيب الآتي: «العقل الإسلامي» غير ذي معنى، بعد تلك الخصائص تُلْزَمُ العقل الحياد التام، وتجعله حاكماً على أمور الحياة جميعها، به تُقبل وبه تُرفض، وبه يميّز صحيحها من سقيمها، ويعرف حقّها من باطلها.

وهذا ما لم يدركه أركون، حين خلط بين العقل ملكة لها خصائصها، ووظائفه التي من بينها تركيب المعاني وإنتاج المنظومات، فكانت النتيجة أن عدّ «العقل قوة إدراكية واحدة، يتصف بها كل إنسان، أياً كان جنسه أو مجتمعه، وإنما يختلف ويتعدد من إنسان إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن زمان إلى آخر باختلاف الثقافات وأساليب التربية وأنواع البنيات الاجتماعية والنظم السياسية والشرعية، ولذا نقول العقل الإسلامي، كما نقول العقل الماركسي أو الرشدي أو العلماني»<sup>(2)</sup>.

ولعلّه باد للعيان أثر ذلك الخلط في كلام أركون هنا، لأن الاختلاف ليس في العقل بعدّه قوة إدراكية بحسب تعبيره، ولكن في المرجعيّات، والأرضيات التي يقف عليها كل واحد، وفي المسلّمات التي يقبل بها هذا من دون الآخر، فمن سلّم مثلاً بأن العامل الاقتصادي يُشكّل بنيةً تحتيةً، وغيره من العوامل هي بُنى فوقية، فلا شك في أنه سيصل إلى النتائج العامة نفسها التي وصل إليها الماركسيون، وإن اختلف معهم في بعض

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XV.

2- نفسه، ص XIV.



التفاصيل، بينما الذي ينظر إلى تلك العوامل كلاً متفاعلاً، لا غنى لبعضه عن بعضه الآخر، فسيُخلَص إلى نتائج مختلفة تماماً عن ذلك، ومن ثم فالقول بوجود عقل إسلامي، وآخر ماركسي، وثالث رشدي، ورابع علماني، لا يستقيم في اللسان العربي إلا مع كثير من التّجاوز، ما يجعل الحديث عن النقد كونه عملية تفكيكية لعان وتركيبية لأخرى حديثاً عن إحدى وظائف هذا العقل تجاه ما أنتجه.

فإذا اتضح ممّا سبق حجم الخلل في قول أركون: «نقد العقل الإسلامي»، حُقّ التساؤل عن سبب الوقوع فيه، وهنا يُجيب عمران حنشي قائلاً: «هذه ترجمات حرفية لمفردات دلالية فرنسية صرفة [...]، فأركون ترجم كلمة اسبري (esprit) الفرنسية التي لها من المعاني: نفس-روح - ذهن - عقل - طيف - شبح - نفعة. إلى عقل»<sup>(1)</sup>، وهذه المعاني التي تتخذها كلمة (esprit) في اللسان الفرنسي بعيدة عن نظيرتها في اللسان العربي، وهنا جوهر الاختلاف الذي جعل عنوان «المشروع» مفتقداً إلى مستوى الضبط الدلالي الضروري توافره عادة في العناوين.

لكن وحتى تبلغ دراستنا النّقدية مداها في هذه المرحلة، نرجع إلى ما وضع أركون من تعاريف، لنرى مدى انسجامها مع ما قام به، ومنها تعريفه السابق للعقل، حيث جعله «المسؤول عن عملية تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات والأنساق السيميائية»<sup>(2)</sup>، فيكون موضوع العملية النّقدية على هذا الأساس منصباً على ما ركّب المسلمون من معان، وما أنتجوا من منظومات وأنساق سيميائية، انطلاقاً من مرجعيتهم الإسلامية.

هنا نتساءل: من قال إن ما أنتجه المسلمون غير قابل للنقد.

إنّ كل ما أنتجه الفكر الإسلامي يمكن وصفه بالتاريخية، وإخضاعه للنقد، كما يمكن تجاوزه، ولا يحيل ذلك عقل ولا شرع، وهذا ما حصل ويحصل في التاريخ الإسلامي، ولا يستطيع متأمّل في جميع العلوم الشرعية وغير الشرعية أن ينكر ذلك، فعلم أصول الفقه مثلاً، ومنذ ظهور أول مصنّف فيه، وهو كتاب «الرسالة» للإمام الشافعي، يحقّق تراكم معرفياً مهماً، وما إعادة التأليف والتصنيف فيه إلا نتاج قراءة نقدية لما سبق أن أُلّف، حتى بلغ هذا العلم قدراً كبيراً من النّضج، جعله يُثمر كتاباً في

1- كيف جرت هندسة فيروس اسمه أدونيس، محمد عمران حنشي، مطبعة برودار، حي المحيط الرباط، الطبعة الأولى - 1419 هـ/1998م، ص 31، الإحالة 2.

2- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XV.

حجم «الموافقات» للإمام الشاطبي، وقد عدّ هذا الإمام بالإمام بالأصول والفروع على السواء<sup>(1)</sup> شرطاً للنظر في كتابه نظر مفيد أو مستفيد .

والشيء نفسه فيما يتعلق بعلوم الحديث، فحتى المدونتان اللتان عدتا من أصح ما صنّف في الباب لم تسلما من الدراسة النقدية، أو إعادة القراءة كما يحلو للمعاصرين تسميتها، فهذا الحاكم<sup>(2)</sup> يستدرك على الإمامين البخاري<sup>(3)</sup> ومسلم<sup>(4)</sup>، ويأتي بمجموعة من الأحاديث، قال إنها على شرطيهما، ولم يدرجاها في الصحيحين، ولا يهمنّا هنا مقدار إصابته فيما ذهب إليه، وما يعيننا كونه لم يعد عمله مُشِيناً ولا قادحاً، وحتى الذين ردّوا عليه أو قاموا بقراءة نقدية لقراءته، لم يؤاخذوه على تعرّضه للصحيحين، إنما أخذوه على العيوب المنهجية التي وقع فيها، وكذا على الأحاديث الكثيرة التي أدرجاها في مستدركه، مع أنها ليست على شرط الشيخين أو أحدهما .

1- أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية- بيروت، د ت، شرحه وخرج أحاديثه عبد الله دراز، وضع التراجم محمد عبد الله دراز، تخريج الآيات وفهرست الموضوعات عبد السلام عبد الشايفي محمد، ج 1 ص 61.

2- أورد الإمام الذهبي في كتابه: «سير أعلام النبلاء» ترجمة طويلة عن الحاكم النيسابوري، امتدت من الصفحة 163 إلى الصفحة 177 من الجزء السابع عشر، ومما جاء فيها: هو الحافظ أبو عبد الله بن البيع الضبي الطهماني النيسابوري الشافعي، ولد سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة بنيسابور، وسمع من نحو ألفي شيخ، منهم أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي، وحدث عنه الدارقطني وهو من شيوخه، كان من بحور العلم على تشيع قليل فيه، وقد شرع في التصنيف سنة سبع وثلاثين، فاتفق له من التصانيف ما لعله يبلغ قريباً من ألف جزء من تخريج الصحيحين والعلل والتراجم والأبواب والشيوخ، ومن أهم مؤلفاته «معرفة علوم الحديث»، «المستدرك على الصحيحين»، «تاريخ النيسابوريين»، و«فضائل الشافعي»، وكانت وفاته سنة خمس وأربعمائة. سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة التاسعة- 1413 هـ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي.

3- هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بديزية وقيل بردزية، وقيل ابن الأحنف الجعفي مولا هم أبو عبد الله بن أبي الحسن البخاري الحافظ، صاحب الصحيح إمام هذا الشأن والمقتدى به فيه والمعول على كتابه بين أهل الإسلام، ولد سنة أربع وتسعين بعد المئة، وقد رحل في طلب الحديث إلى جميع محدثي الأمصار، تجاوز شيوخه الألف، وهو أول من صنّف في الصحيح، لقب بأمير المؤمنين في الحديث، أشهر مؤلفاته «الجامع الصحيح المسند المختصر من أمور رسول الله وسننه وأيامه»، يطلق عليه اختصاراً «الجامع الصحيح»، وقد اختار أحاديثه من بين ستمئة ألف حديث، ومكث في تأليفه ست عشرة سنة، وله عدة مؤلفات، من بينها «التاريخ الكبير» و«التاريخ الأوسط» و«التاريخ الصغير» و«كتاب الضعفاء»، و«كتاب العلل»، وغيرها، كانت وفاته سنة ست وخمسين بعد المئتين، وترجمته ماثورة في الكثير من كتب التراجم، منها مثلاً «تهذيب الكمال»، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى- 1400هـ/ 1980م، تحقيق بشار عواد معروف، ج 24 ص 430 وما بعدها .

4- هو الإمام أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، ولد في السنة الرابعة بعد المئتين، وقد تلمذ على البخاري عند زيارته لنيسابور، من أهم شيوخه إسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل، له مصنفات كثيرة في علم الحديث، أشهرها «الصحيح» والمسند الكبير على أسماء الرجال، و«الجامع الكبير على الأبواب» و«أوهام المحدثين»، وأكثرها شهرة «المسند الصحيح» الذي اختار أحاديثه من بين ثلاثمئة ألف حديث، وقد استغرق في جمعه خمسة عشر عاماً، كانت وفاته سنة إحدى وستين ومئتين، السيوطي، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى - 1403هـ، ص 264-265. تهذيب الكمال، ج 27 / ص 427-508. تهذيب الأسماء، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن حزام، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى- 1996م، ج 2، ص 395-398.

ومن جهة ثانية هناك عدد من العلماء ردّوا أحاديث في الصّحّيحين، ولم يعدّوها صحيحة لعلّة من العلل القادحة فيها، ومن ذلك قول ابن حزم في المحلّي: «ومن طريق البخاري قال هشام بن عمار: نا صدقة بن خالد، نا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر، نا عطية بن قيس الكلابي، حدثني عبد الرحمن بن غنم الأشعري، قال: حدثني أبو عامر أو أبو مالك الأشعري ووالله ما كذبني أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «ليكونن من أمتي قوم يستحلّون الحر والحريم والخمر والمعازف»<sup>(1)</sup>، وهذا مُنقطع لم يتصل بين البخاري وصدقة بن خالد، ولا يصح في هذا الباب شيء أبداً، وكل ما فيه موضوع، ووالله لو أسند جميعه أو واحد منه فأكثر من طريق الثقات إلى رسول الله ﷺ لما تردّدنا في الأخذ به»<sup>(2)</sup>، وابن حزم هنا لم يجد غضاضة في تضعيف حديث من صحيح البخاري، اعتماداً على أسس علمية متعارف عليها عند أهل الاختصاص، ومن ذلك أيضاً أحاديث أخرى ردّها غير واحد من العلماء، كما أشار إلى ذلك ابن تيمية في قوله: «وكذلك صحيح مسلم فيه ألفاظ قليلة غلط، وفي الأحاديث الصحيحة نفسها مع القرآن ما يبين غلطها مثلما روي أن الله خلق التربة يوم السبت، وجعل خلق المخلوقات في الأيام السبعة فقد بين أئمة الحديث كيحيى بن معين وعبد الرحمن بن مهدي والبخاري وغيرهم أنه حديث غلط، وأنه ليس في كلام النبي، بل صرح البخاري في تاريخه الكبير أنه من كلام كعب الأحمار، كما قد بسط في موضعه، والقرآن يدل على غلط هذا، ويبين أن الخلق في ستة أيام، وثبت في الصحيح أن آخر الخلق كان يوم الجمعة، فيكون أول الخلق يوم الأحد»<sup>(3)</sup>.

أما علوم القرآن فالأخذ والردّ فيها واسع جداً، لأن عدداً غير قليل ممن ألفوا فيها، لم يخضعوا للشروط النظرية الناظمة لها، ما جعل تاريخ التأليف في علوم القرآن تاريخاً نقدياً بامتياز، فتجد العالم يُثبت أمراً، ثم يأتي غيره لينفيه، ليقوم بعد ذلك ثالث بإعادة إثباته، وهكذا، ولعل موضوع الناسخ والمنسوخ أبرز مثال لذلك.

1- صحيح البخاري، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى 1421 هـ/ 2001 م، تخريج وضبط وتسيق الحواشي صدقي جميل العطار، كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه غير اسمه، ج 3، ص 470، الحديث عدد 5590.

2- أبو محمد علي بن حزم، المحلّي، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة- بيروت، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي مع المقابلة مع النسخة التي حققها أحمد محمد شاكر، ج 9، ص 59.

3- عبد الحلیم بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، دار العاصمة- الرياض، الطبعة الأولى-1414هـ، تحقيق علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم العسكر وحمدان محمد، ج 2، ص 443-445.

وكما يقول ابن مالك<sup>(1)</sup> في ألفيته: «وليُقَسَّ ما لم يُقَلَّ»، فعلى منوال ما سبق سارت كل العلوم، أما ما تعلق ببعض الأمراض الفكرية الظرفية التي كانت تُعكِّر صفو المسار النقدي للعلوم في الفضاء الثقافي الإسلامي بين الفينة والأخرى فيجب ألا تدفع إلى غَضِّ الطرف عن الصفة الجدلية لمعظم ما أُلِّفَ في العلوم الشرعية.

إن تركيز **اركون** على ما يسمّيه العصر «السكولاستيكي»، أي ابتداء من القرن التاسع الهجري، وإن أرجعه أحياناً إلى القرن الخامس، حيث غزت الفضاء الثقافي الإسلامي الشروح والتعليقات والحواشي، لا ينبغي أن يحجب نماذج متميزة ذات حس نقدي نفاذ، يفوص في عمق الأحداث والأحاديث عن الأعلام الذين تفصّ المكتبات بمؤلفاتهم، وليس ابن رشد الحفيد<sup>(2)</sup> الذي طالما رثاه **اركون**، إلا واحداً من رواد تلك الفترة «السكولاستيكية».

بعد كل هذا يحق للمرء أن يتساءل: ما القيمة المضافة لما أتى به **اركون**، إذا كان قصده من «نقد العقل الإسلامي» لا يتعدى الدّعوة إلى القراءة النقدية لما أنتجه المسلمون؟ مع العلم أنه حاصل سلفاً، ولا شك في أن النتيجة مع هذا القصد ستؤول إلى الصفر بحسب التعبير الرياضي، وهكذا يتبين أن قصده أعمق مما يبدو في العناوين، إنه نقد «النص القرآني»، وليس نقد العقل الإسلامي!.

وحتى لا نستعجل الوصول إلى النتيجة، ولزيد من الضبط لمقصود **اركون** بما يطلق عليه «العقل الإسلامي»، ولا يقبل إلا تجاوزاً، نُسلط بعض الضوء على مقارنته له بغيره من العقول، وخاصة «العقل العربي»، حيث يقول: «إن الأول يتقيّد بالوحي أو المعطى المنزل، ويُقر بأن المعطى هو الأول، لأنه إلهي، وإن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي، أي

1- هو محمد بن عبدالله بن عبدالله بن مالك الطائي الجبالي النحوي نزيل دمشق، إمام في العربية واللغة، طالع الكثير، وضبط الشواهد، مع ديانة وصيانة وعفة وصلح، وكان مبرراً في صناعة العربية، مصنفاته مع كثرتها طارت في الأفق بشهرتها، منها «العمدة» و«الخلاصة الألفية» و«الكافية الشافية» و«شواهد التوضيح» و«المثلث المنظوم» وغيرها، ولد سنة ستمئة وتوفي بدمشق سنة اثنتين وسبعين وستمئة. محمد بن يعقوب الفيروزيادي، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، جمعية إحياء التراث الإسلامي- الكويت، الطبعة الأولى- 1407 هـ، تحقيق محمد المصري، ص 201. حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دارالكتب العلمية- بيروت، 1413 هـ/ 1992 م، ج 1، ص 151 - 152.

2- هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة، صنف نحو خمسين كتاباً، منها «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال»، و«الضروري في المنطق»، و«منهاج الأدلة»، و«تهافت التهافت»، و«بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وقد اتهمه خصومه بالزندقة والإلحاد، فأوغروا عليه صدر المنصور، فنفاه إلى مراكش، وأحرق بعض كتبه، ثم أذن له بعد ذلك بالرجوع إلى بلده، فوافته النية سنة خمس وتسعين وخمسمئة للهجرة. ترجم له الزركلي في كتاب: الأعلام- قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين، الطبعة السابعة- 1986م، ج 4، ص 200.

فهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد وإفهامه، ثم الاستنتاج والاستنباط منه، فالعقل تابع وليس بمتبوع، إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم الوحي»<sup>(1)</sup>.

ويبدو أن لا جديد فيما تقدم به **اركون** في هذا النص، لأنه لم يفعل سوى محاولة استرجاع ذلك الجدل القديم في التحسين والتقييح بين العقل والشرع، ما يؤكد قصور التعريف بملامح هذا العقل الذي يصفه بالإسلامي، فالذين قالوا بالتحسين والتقييح العقلين، وهم المعتزلة، كانوا مسلمين، وكانت لهم استشهادات من القرآن والسنة كغيرهم من الفئات، ومع ذلك فإننتاجاتهم غير مؤطرة عند **اركون** بمسمى «العقل الإسلامي»، لأنه لا يستوعب كل المسلمين، بل فئة واحدة منهم، أي القائلة بالتحسين والتقييح الشرعيين.

قضية أخرى لها أهميتها هنا، وهي دعواه أن دور «العقل الإسلامي» ينحصر في خدمة الوحي فهماً وإفهاماً لما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، وفي هذا الكلام كثير من التهويل، لأن العقل في الإسلام مناط التكليف، وآيات القرآن الكريم مليئة بالدعوة إلى التأمل والتدبر والتفكر لا اختراق الآفاق والأنفس بالبحث في خباياها، ومجال أعمال العقل ليس هو الغيبيات التي لا طائل من الخوض فيها، لافتقاد آليات ذلك، وكل قول فيها من دون هدي من الوحي ضرب من ضروب الظن الذي لا يُغني من الحق شيئاً، إن مجال اشتغال العقل حقيقة هو العلوم المنتمية إلى عالم الشهادة، من طبيعيات، ورياضيات، وفيزياء، وكيمياء، وبصريات، وآثار وفلك وغيرها، ولا داعي للحديث هنا عن هيمنة الوحي، حتى يقول قائل إن العقل الإسلامي «لا يجرواً أبداً على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء، بينما العقل لا يدرك شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد الوحي المبين»<sup>(2)</sup>.

فلو تأمل **اركون** في تاريخ هذه العلوم عند المسلمين، لعلم أنهم كانوا يعدونها فروضاً كفاية، ولا يزالون، وأنه إذا لم تحصل الكفاية فيها، أتمت الأمة جمعاء.

صحيح أن بعض العلماء على مستوى نقاشاتهم النظرية يقولون بضرورة الاحتكام إلى القواعد الكلية للشريعة الإسلامية في أثناء تعاطي هذه العلوم، لكن ليس في ذلك البتة أي منع للعقل من المبادرة، أو التساؤل، أو التأويل، إلا اعتماد الوحي، كل ما في الأمر، أن تلك القواعد الكلية تشكل في معظمها كوابح أخلاقية، تحذر الخائضين في تلك

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XIII-XIV.

2- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XV.

العلوم من الانصياع وراء لذة الاكتشاف، إذا رجَّح ضرره على نفعه، ولا شك في أن القاعدة الذهبية التي تركها علماءنا والملمخسة فيما يلي: «أينما كانت المصلحة فثم شرع الله»، تدخل في زمرة تلك القواعد الكليّة.

ومن أمثلة ذلك ما أثارته قضية «الاستنساخ» من جدالات ونقاشات حادة بين الباحثين المتخصصين بعلم الوراثة، وعلماء الأخلاق، وعلماء الدين، والسياسيين وغيرهم، وقد أفرزت تلك النقاشات مجموعة من القنوات ساهم الجميع في إنضاجها، وإن لم يحدث اتفاق شامل عليها، لاختلاف الأسس التي ينطلق منها كل واحد في معالجته للقضية، فمن يعد البحث العلمي هدفاً لذاته، يصعب جداً أن يتفق مع الذي يعدّه وسيلة لتحقيق أهداف معينة، ومن يحتكم إلى الأخلاق في تسطير أهدافه، فلن يتواصل كثيراً مع الذي يعدّ مصلحته الذاتية معياراً أسمى من أي قيمة إنسانية، فإذا حدث أن وقع الاتفاق على بعض المبادئ التي يجب احترامها وعدم تجاوزها، بعدّها حداً أدنى لا يمكن التوافق على أقل منه، فلكل أن يسميها بحسب مرجعيته التي اعتمدها في الوصول إليها.

ولمزيد من التوضيح نتناول تعريف **اركون** للعقل العربي، وتحديدده لما يميّزه من سابقه، كي يتسنى الاقتراب أكثر من حدودهما عنده، إذ يرى أن العقل العربي «هو الذي يعبر بالغة العربية أيّاً تكن نوعيّة المعطى الفكري الخارج منه والذي يتقيّد به»<sup>(1)</sup>، لكن إذا كان هذا هو العقل العربي، أفلا يدخل فيه كل ما أنتجه رواد «العقل الإسلامي» في الحقول المعرفية المختلفة؟، أي أولئك الذين يؤسسون قناعاتهم على أسبقية الوحي للعقل، خاصة أن جل كتاباتهم باللغة العربية، والنتيجة نفسها تشمل القائلين بأولوية العقل على النقل، ممن جعلوا اللسان العربي وسيلة لإيصال أفكارهم وقناعاتهم.

يبدو أن هذا التحديد غير مضبوط، ويزيده ارتباكاً تحويل النظر إلى ما أنتج باللسان الفارسي، أو الأردّي، أو الفرنسي، أو غيرها من الألسن، مرتكزاً على القول بأولوية العقل على النقل، أو العكس، فيكون في هذه الحال منتمياً إلى العقل الفارسي بعدة لسان الخطاب المُستعمل، وإلى العقل الإسلامي من حيث تقديمه للنقل على العقل، أو إلى عقل آخر أيّاً تكن تسمية **اركون** له، من حيث تقديمه للعقل على النقل، والحالات نفسها تكرر في اللسان الأردّي، والفرنسي، والانجليزي، وغيرها.

فأي العقول مقصود بالنقد، مع أن كثيراً منها يمكن أن تنطبق عليه صفة الإسلامي؟.

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XIV.

يجيب **اركون** قائلاً: «ترتكز عملية النقد على علاقة العقل بالمعطى المنزل، وعلى رضاه أن يبقى دائماً في الدرجة الثانية، أي في حدود الخادم من دون أن يجرؤ أبداً على مبادرة أو سؤال أو تأويل، لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء، بينما لا يدرك العقل شيئاً إدراكاً صحيحاً، إلا إذا اعتمد الوحي المبين»<sup>(1)</sup>.

يُستنتج من هذا الجواب أن المقصود بعملية النقد، ليس العقل قوة إدراكية، تشترك في امتلاكها الإنسانية جمعاء، بل الموقف النظري الذي يجعله المسلم مجالاً مرجعياً لضبط علاقته بالوحي، هذه العلاقة التي تتخذ مستويين، مستوىً تصورياً، وآخر عملياً، أما التصوري فيتحدد خلاله موقع النص الموحى به عند المؤمن، وليس كل المؤمنين سواء في ذلك، فمنهم من يتحدد عنده الموقع بإعمال العقل ملكة للتمييز، ومنهم من يتحدد عنده بالفضاء الثقافي الذي نشأ فيه، فيكون تصوّره لتلك العلاقة نسخة مما هو سائد في محيطه، وهو في جزء كبير منه نتيجة لتأطير الفئة المُعملة لعقلها في القضية، ومن المواضيع الأساسية التي تدخل في المجال التصوري المحدد لموقع الوحي الحديث عن القرآن كتاباً مقدساً على ما للقداسة من تجليات، كنفي اختراق متته، واعتقاد خاتمته، وهيمته على ما أنزل قبله، وعده كتاب هدى، مُتسامياً على حدود الزمان والمكان وغير ذلك.

أما المستوى العملي لتلك العلاقة فيتجلى في محاولة تمثّل مجموع الأوامر والنواهي المتضمنة في النص الموحى، والمتناولة بكثير من التفصيل في كتب الفقه، ينظم جزء منها علاقة المسلم بخالقه، ويُطلق عليه عموماً «العبادات»، وجزء ثان ينظم علاقته بمحيطه بعنوان كبير هو «المعاملات»، وهناك جزء ثالث يساهم في تنظيم العلاقة بين أفراد المجتمع، لكن على نحو مختلف عن السابق، يُطلق عليه «مكارم الأخلاق»، ومظانّه في كتب التصوف أكثر من غيرها.

وبناء على ما سبق يُفترض في العملية النقدية المقصودة عند **اركون** من «مشروعه» المسمى «نقد العقل الإسلامي» أن تنصبّ على المستويين معاً، إلا أن المطلع على كتاباته سيجده منشغلاً بنقد الجانب التصوري من دون غيره، محاولة منه تفكيك علاقة «العقل المسلم» بالوحي معطى إلهياً، لذلك يُكثر الحديث عن تعدد نسخ القرآن بتعدد المصاحف الشخصية، ويوقن باختراق متته، والزامية القول بتاريخته، ويميّز بينه وبين ما دوّن بالمصحف، عاداً إياه أسطوريّ البنية، مع تغليب المجاز فيه على الحقيقة،

1- نفسه، ص XV-XIV.

ووصف تركيبته بالفوضى<sup>(1)</sup>، لأنه في نظره نص كباقي النصوص الدينية<sup>(2)</sup>، أما المستوى العملي من تلك العلاقة فلا يلتفت إليه إلا لماماً، فيجعله ضرباً من الشعائرية المكررة، ولعل هذا مظهر آخر من مظاهر قصور ما يُطلق عليه «نقد العقل الإسلامي»، فلا معنى العقل عنده مضبوط، ولا التركيبة الناتجة من نسبته إلى الإسلام مضبوطة، ولا العملية النقدية مستوعبة لكل مفرداتها!.

### المطلب الثاني- نقد العقل الإسلامي- قراءة في الخصائص

إذا لم تكن الدراسة النقدية لما أنتجه الفكر الإسلامي في جميع المجالات أمراً مستهجناً، بل أصبحت فريضة على كل من يمتلك آليات ذلك، فلماذا يُشكل اركان هذه القضية؟.

هنا يأتي الحديث عن إحدى أهم خصائص «نقد العقل الإسلامي»، إنها التركيز على ما يسميه «غير المفكر فيه والممنوع التفكير فيه»، فأركون يذهب إلى مساحة شاسعة لم يفكر فيها بعد داخل الفكر الإسلامي، إما لكون شروط تناولها لم تتضح كفاية في مجتمعاتنا، وإما لأن من يُلقبهم «بأصحاب العقلية الدغمائية» قد أحاطوها بسياج متين، ووقفوا حراساً عليها، يحمونها من تناول المتطاولين، ومن ثم فهي مصنفة ضمن «الممنوع التفكير فيه» بحسب تعبيره، حيث لم تخضع لأي دراسة نقدية، وهنا يأتي دور عقل من نوع آخر لملء هذا الفراغ بالتفكير فيما لم يفكر فيه، بل والمغامرة في التفكير فيما يعده من الممنوع والمستحيل التفكير فيه، إنه العقل المنبثق، أو عقل ما بعد الحداثة، أو العقل المجتهد<sup>(3)</sup>، على اختلاف الأسماء مع أن المسمى واحد!.

وللتأكد من صحة وجود تلك المساحة، والتي يعطي خلالها اركان «مشروعه» شرعية، لا بأس من الوقوف بعض الشيء عند المولود الجديد المسمى «العقل المنبثق» الذي يشكل آليته لنقد «العقل الإسلامي»، وليس في ذلك أي خروج عن الموضوع، لأن المقارنة بين خصائص هذا العقل الجديد خصائص ما يسميه «نقد العقل الإسلامي» ستؤكد أن

1- سنقف على هذه الدعاوى بشيء من التفصيل فيما سيأتي من مباحث وفصول، خاصة المبحث الثاني من هذا الفصل، والمبحثين المكونين للفصل الثالث.

2- من ذلك قوله: «القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على مستوى التقعيد نفسه والمعاني الفواردة الغزيرة كالتوراة والأنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية...» الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي- بيروت، الطبعة الأولى، 1999م، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ص 35-36.

3- يطلق اركان عدة أسماء على هذا العقل، منها «العقل المجتهد»، كما جاء في مقدمة كتابه «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، ص 11، وإن كان يفضل تسميته «العقل المنبثق».



حديثه عن الأول مطابقة للثاني، ولا يمكن هذا الأخير أن يرى النور، إلا بوساطة «العقل المنبثق»، وهذا ما سنُبينه فيما يلي:

1- أول خاصة له هي أنه «يُبح على ما لا يمكن التفكير فيه، وما لم يُفكر فيه بعد»<sup>(1)</sup>، ما يضعه في قلب فكر محمد **اركون**، ولا بد هنا من وقفة، ولو بسيطة على هذين المصطلحين، لمعرفة مراد صاحبهما منهما، كي يكون إخضاعهما للنقد ذا معنى، فإذا علم مقصود **اركون** من «غير المفكر فيه»، أمكن اختبار الأمثلة التي وضعها دليلاً عليه للتأكد من صحة دعواه، فإن وُجد لها صدى في تاريخ الفكر الإسلامي، ثبت تهافت الدعوى وعدم قيامها على أساس، وإن عُد ذلك، كان لزاماً على الباحث اختراق حُجب «غير المفكر فيه»، ولكن بعد تحقق شروطها، ثم مزاولة التفكير فيما هو صنو للوجود الإنساني.

من أمثلة المواضيع المُشكَّلة لمساحة «غير المفكر فيه»، أو «الممنوع التفكير فيه»، بحسب ما يقول **اركون**: «كل المشكلات التي طُمست أو رُميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من الإسلام الرسمي منذ الأمويين، نقصد بذلك مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة للقرآن، ثم مسألة التعالي الخاص بالآيات التشريعية في القرآن، ثم مسألة هل القرآن مخلوق أم معاد خلقه، أي غير مخلوق، ثم مسألة الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مسألة مكانة الشخص البشري، ثم حقوق المرأة، ثم تربية الأطفال، وكل هذه المسائل الكثيرة والتساؤلات لم تمس إلا مسأ خفيفاً من الفكر القروسطي أو البحث الأكاديمي الاستشراقي»<sup>(2)</sup>.

أدرجنا هذا النص مع طوله، لأنه أولاً يوقف القارئ عند مساحة المجال المُفترض أنه لم يفكر فيه بعدُ من العلماء المسلمين بحسب رأي محمد **اركون**، ولأنه ثانياً يُعطي مصوراً تفصيلياً لجغرافية المواضيع التي تُورق الرجل، ويعدّ تناولها بالدراسة النقدية عموداً فقرياً لفكره، ويمكن تصنيف تلك المواضيع إلى صنفين:

**الأول** - مواضيع أُشبع بحثاً في كتب التراث، وإن كانت لاتزال حبلَى بالقضايا الخلافية المنتظرة لمزيد من البحث والتدقيق، أما مصادرها فهي تستعصي على العدّ، ومنها كل ما يتعلق بالقرآن الكريم كقضية التدوين، والجمع، والحفظ، وموقع الثابت والمتغير

1- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 14.

2- الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، دار الساقي- بيروت، الطبعة الثالثة- 1998م، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ص 19.

من التشريع، ثم مسألة الوحي، وقضية خلق القرآن وما راج عنها، من دون إهمال تاريخ علوم الحديث دراية ورواية وغيرها، فمع أن مظان هذه المواضيع تعدّ بالمئات إن لم تكن بالآلاف، يعدّها **أركان** من باب غير المفكر فيه، ويدّعي أنها لم تمسّ إلا مساً خفيفاً.

طبعاً الأمر ليس على هذه البساطة، وأركان لا يتجاهل ذلك الكمّ الهائل من المؤلفات التي تناولت هذه المواضيع بالدراسة، إنه يتحدث عن التناول الإشكالي، أي ما يصطلح عليه عملية الأشكلة، ويعرّفها بقوله: «أقصد بالأشكلة جعل الأشياء إشكالية أو التشكيك في بدهيتها وصحتها»<sup>(1)</sup>، فكل ما قيل عن تلك المواضيع لا ثقة به عنده، وكأنها لم تزل عذارى، لم تخدم أقلام العلماء عبر تلك القرون المتطاولة عذريتها<sup>(2)</sup>.

**لكن للمرء أن يتساءل: ما المراد بالتشكيك في كل شيء؟**

إن كون الشك وسيلة للضبط والتدقيق والتحقيق في القضايا العلمية، وخاصة ما كان له ارتباط وثيق بالتراث، أمر مهم جداً، لكن وفق أي شروط؟

فترك الأمر هملأً لن ينفع البحث العلمي في شيء، إن لم يكن مضرّاً به، لأن الطريقة المعتمدة عند **أركان** في عملية الإشكال هذه هي «العقل المنبثق» الذي من خصائصه غياب الأساس، وانعدام الثابت، فهو «كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلاً أو حكماً اكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات، تتطلب أيضاً التأصيل والتأييد والتحقيق، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية له، حتى نكتشف استحالة التأصيل»<sup>(3)</sup>.

فاذا وضعت هذه السمة أمام تعريفه «للإشكال»، وجعل القرآن وكل قضايا موضوعاً لها، فماذا ستكون النتيجة؟

إنها الدعوة إلى جعل «النص القرآني» مشكلاً، أي التشكيك في وثوقه وصحته، والتشكيك في تواتره وعصمة منته من الاختراق زيادة ونقصاناً، وفي كونه قد كُتب في حياة النبي ﷺ، وجمع في الصحف على عهد أبي بكر الصديق، والتشكيك في جمع الناس على القراءة في عهد عثمان بن عفان، وفي دلالات آيات الأحكام، إلى غير ذلك من القضايا

1- الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ص 199.

2- ليس المقام هنا مقام تفصيل في تلك المواضيع، فقد خصصنا لبعضها مباحث ومطالب مستقلة في الفصلين الثالث والرابع.

3- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 14-15.

المرتبطة به، لأن طريقة عملية التشكيك هي «العقل المنبثق»، فالنتيجة النهائية هي تلاشي المعنى، وضمور اليقين، والأخطر من كل ذلك أن القرآن سيفقد سراباً، ومهما حاول المرء ملامسته، وإرواء عطشه من معين القضايا الحائمة حوله والمنبتقة منه، فلن ينال من ذلك شيئاً.

فمهما قيل، ومهما كانت الأدلة والحجج، بل سواء كانت أم لم تكن، فالنتيجة وفق هذا المنطق واحدة، وهي عدم الاستقرار، وعدم الأصل، عدم المعنى بكل دقة<sup>1</sup>.

فإذا كان من عيوب البحث العلمي عموماً أن ينطلق الباحث بعد تحديد النتيجة، لما في ذلك من توجيه للبحث نحو مسار معين، فإن العيب أكبر كثيراً إذا كان الغرض من البحث عدم الوصول إلى النتيجة أصلاً، لأنه في هذه الحالة كلما وصل «العقل المنبثق» إلى أجوبة، فسيجعلها مشكلة، شاكاً في وثوقها وصحتها، لينطلق ثانية في رحلة عدم الوصول، مُتَفَنِّناً في صُنْع الضياع، أو إنه الارتماء «في أحضان ضياع لم يكن من صنعنا وفق تعبير عبد العزيز حمودة»<sup>(1)</sup>.

ولأن حاجة الأمة إلى الاستقرار أعظم من حاجتها إلى الضياع، ولأن القضايا التي من الصنف الأول والتي ادعى أنه لم يفكر فيها شهدت كتب علوم القرآن، والحديث، والتفسير، والأصول، والفقه، ببطلان الدعوى، ولأن تلك المصنفات قد أفسحت المجال لمن توخى عقل كل شاردة بعقال من الصرامة العلمية، ليزيدها ثباتاً ورسوخاً، يمكن القول بتلاشي وهم الحديث عن غير المفكر فيه، أو الممنوع التفكير فيه فيما يخص هذا الصنف.

أما الصنف الثاني فيضم قضايا لم يسبق لها أن طُرحت على النحو المطروحة به حالياً من حيث العمق، والدقة، والتفاصيل، إنها إفراز لتراكم معرفي قوامه بضعة قرون، ويدخل في ذلك ما سمّاه اركون الانتقال من الرمزية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ومكانة الشخص البشري، ثم حقوق المرأة، ثم تربية الأطفال، فهذه القضايا لم تُخلق من فراغ، ولا تشكل طفرة معرفية انبثقت بين لحظة وأخرى في غفلة من التاريخ والفاعلين فيه، بل هي نتاج تفاعل بين بني البشر، وخلاصة صراع مريع، لا يزال قائماً بين طريفي الموضوع، ومن ثم فالادعاء أنها من باب غير المفكر فيه لا يقوم على أساس متين.

إن تجاهل ذلك المسار الإنساني الطويل جعل اركون يقع في مبالغة، لا مكان لها في الخطابات العلمية، فمع إقراره بما حصل من تطور في تناول العقل لمجموعة من

1- الخروج من التيه- دراسة في سلطة النص، عبد العزيز حمودة، مجلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد 298- 2003م، ص 10.

القضايا تجده مُصرّاً على موقفه في قوله: «ما لا يمكن التفكير فيه بسبب مانع يعود إلى ضيق العقل ذاته أو انغلاقه في طور معين من أطوار المعرفة، نضرب لذلك المثال التالي: ما كان يمكن أي فقيه أو متكلم أو فيلسوف طوال العصور الوسطى وحتى فجر الحداثة أن يفكر في المواطنة بالمعنى الذي نعرفه حالياً، أقصد بالمواطنة فضاء يتساوى فيه جميع المواطنين بغض النظر عن أصلهم العرقي أو دينهم أو مذهبهم أو جنسهم»<sup>(1)</sup>، ويبدو أن القضية التي طرحها مثلاً ليست مما لم يفكر فيه، بل لها صدى في التجارب الإنسانية السابقة، ومنها التجربة الإسلامية التي تضم من الأمثلة ما قد تعجز الديمقراطيات المعاصرة عن الإتيان بمثله، فأن يأمر أمير البلاد بهدم مسجد، لأنه أقيم في مكان مخصص لكنيسة<sup>(2)</sup> فهذا من النماذج التي لن تجد لها نظيراً، حتى عند من يحاولون تصدير رؤيتهم للمواطنة إلى دول العالم الإسلامي، وهو ما فعله عمر بن عبد العزيز<sup>(3)</sup> بعد توليه الخلافة، ولا أظن الممارسة الواقعية للمواطنة، كونها مساواة بين جميع أفراد المجتمع أياً تكن عقائدهم أو مذاهبهم، قد وصلت في الغرب إلى هذا المستوى الذي وصلت إليه مع عمر بن عبد العزيز.

ولابد من التمييز هنا بين المساحة التي يخضع الخوض فيها لشروط نظرية محددة، وادعاء المدعي أنها مما يُمنع التفكير فيه، فإن عدّ أركان تلك الشروط عوائق للتفكير والبحث، أو فتاوى تحريمية من حُماة الأرثوذكسية بحسب تعبيره، فعليه بيان عدم علمية تلك الشروط وتحكمها، فإن عجز عن ذلك، أو لم يفعله، تهافتت دعواه أيضاً.

1- الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص 10.

2- وهي «كنيسة يوحنا» بدمشق التي جرى هدمها في عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان لتوسيع المسجد، حيث جمع نصارى دمشق، وقال لهم: إنا نريد أن نزيد في مسجدنا كنيستكم، ونعطيك كنيسة حيث شئتم، وإن شئتم أضعفنا لكم الثمن، فأبوا وجاءوا بكتاب خالد بن الوليد والمهد، وقالوا: إنا نجد في كتبنا أنه لا يهدمها أحد إلا خنق، فقال لهم الوليد فأنا أول من يهدمها، فقام وعليه قباء أصفر، فهدم وهدم الناس، ثم زاد في المسجد ما أراد، وكان ذلك سنة ثمان وثمانين للهجرة، بحسب ما ذكر ياقوت الحموي في «معجم البلدان»، دار الفكر- بيروت، د، ج 2، ص 465-466. وقد أورد أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري في كتابه: «فتوح البلدان» أمر عمر بن عبد العزيز القاضي برد ما زيد في المسجد على حساب الكنيسة إلى أصحابه، بعد شكاية النصارى إليه ما فعل الوليد، فكتب إلى عامله يأمره برد ما زاده في المسجد عليهم، فكره أهل دمشق ذلك، وقالوا: تهدم مسجدنا بعد أن أذننا فيه وصلينا، وفيهم يومئذ سليمان بن حبيب المحاربي وغيره من الفقهاء، وأقبلوا على النصارى فسألوهم أن يعطوا جميع كنائس النوبة التي أخذت عنوة، وصارت في أيدي المسلمين على أن يصفحوا عن كنيسة يوحنا ويمسكوا عن المطالبة بها، فرفضوا بذلك وأعجبهم، فكتب به إلى عمر، فسره وأمضاه. دار الكتب العلمية- بيروت، 1403م، تحقيق رضوان محمد رضوان، ص 132.

3- هو أبو حفص عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، لقب خامس الخلفاء الراشدين لعدله وصلاحه، ولد ونشأ بالمدينة، ولي إمارتها للوليد واستوزره سليمان بن عبد الملك بالشام، وولي الخلافة بمهد منه سنة تسع وتسعين للهجرة، فبوع بمسجد دمشق، فسكن الناس في أيامه، ومنع سب علي ابن أبي طالب على المنابر، ولم تتجاوز مدة خلافته السنتين ونصف السنة، توفي مسموماً في السنة الأولى بعد المئة، الأعلام، ج 5، ص 50.

وخلاصة القول هنا: إن إعادة قراءة التراث الإسلامي أمر مُسَلَّم به لدى كل شغوف بالانعتاق من برائن الجهل والتخلف عن ركب الحضارة، أما ادعاء وجود مساحة من عدم المفكر فيه فلا تستقيم، والأمثلة المقدمة لذلك تدخل في إطار التراكم المعرفي للإنتاج البشري، وإن الحديث عن الشَّخص والحرية وحقوق الإنسان ليس إلا خطوة متقدمة في مسار إنساني دام قروناً من الزمن، مع أن صدى كل ذلك في التراث الإنساني، والإسلامي جزء منه، لا تُخطئه الأذان الصماء، بل إن الملايين من المسلمين يعدون كل ما جاءت به الحدائث لم يصل بعد في كثير من جوانبه إلى ما قرَّره الإسلام، ومن أمثلة ذلك معنى «عدم الإكراه»، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾<sup>(1)</sup>، ولعل إنضاج هذا المعنى ومحاولة استكناه خباياه وتجلياته كاف للبرهنة على ريادة الكثير من التصورات التي جاء بها الإسلام، والتي تحتلّ موقعاً متقدماً في مجموعة من الأفكار المبتوثة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

إن الحديث عن وجود مساحة من «المنوع التفكير فيه» يصعب قبوله، لأن الأمثلة المقدمة لذلك، مرتبطة أساساً بشروط علمية، لا بد من استيفائها، لا بكواجح أو فتاوى لتحريم الخوض في تلك المواضيع، فكما لا يحق لطبيب وضع تصميم لبناء عمارة أو تشييد قصر، ولا لمهندس إجراء عملية جراحية أو كتابة وصفة دواء، لعدم تحقق الشرط المعرفي والخبرة الضروريين لذلك، فكذلك الشأن في باقي العلوم والحقول المعرفية، فهي على اختلافها، وإن لم تكن حكراً على أحد، ليست مرتعاً للخائضين الذين لم يستوفوا الشرط المعرفي للخوض فيها.

ومن الأمثلة التي يضر بها أركان المنوع التفكير فيه تُورد النص التالي: «وما لا يمكن التفكير فيه يعود أيضاً إلى ما تمنعه السلطة الدينية أو السلطة السياسية (الدولة القائمة)، أو الرأي العام، إذا ما أجمع على عقائد وقيم قدسها، وجعلها أساساً مؤسساً لكيونته ومصيره وأصالته، ومن الأمثال المعروفة الدالة على ذلك قضية سلمان رشدي في عصرنا هذا، وقضية خلق القرآن في القرون الوسطى»<sup>(2)</sup>، ويبدو من هذا النص أن المنع عند أركان إما أن يصدر من السلطة الدينية، وإما السلطة السياسية، وإما سلطة الرأي العام، ومثاله لذلك «قضية خلق القرآن» في السابق، وقضية سلمان رشدي حديثاً، فمن السلطة التي أصدرت المنع في هذين المثالين؟ وهل هناك منع في الأصل، أم إن المسألة أعقد من ذلك؟

1- البقرة، 256.

2- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 10.

لقد انشغلت الأمة بقضية خلق القرآن ما يزيد على القرنين من الزمن، ووقعت فيها نقاشات حادة، أدت إلى إزهاق الكثير من الأرواح، سواء من طرف القائلين به، أم من غيرهم، والمعتزلة أنفسهم حين تولّوا السلطة لم يراعوا إلا ولا ذمة في مخالفيهم، لهذا لا يمكن الحديث هنا عن منع للتفكير في الموضوع، فالأمة اشتغلت به مدة طويلة، لكن حين ينتقل الاختلاف في الأفكار إلى مسوغ للتصفيات الجسدية، وحين تُصبح للأفكار حرمة أكبر من حرمة الإنسان لا بد من تدخل السلطة السياسية لحسم الخلاف القائم بحال من الأحوال، وهو ما حصل بصدور العقيدة القادرية، وما كان مُمكناً نُصرة القول بخلق القرآن، على الأقل سياسياً، والقائلون به لا يشكلون الأكثرية، وما كان للسلطة السياسية أن تقبل بدوام الفتن النَّاجمة من الصراع القائم بين الطرفين.

أما قضية سلمان رشدي فهي أبعد ما تكون عن دعوى **اركون**، لأنه أصلاً لم يتناول الموضوع تناولاً علمياً، كي يجري الربط بين ما تعرّض له و«الممنوع التفكير فيه»، ويكفي الوقوف على عنوان الكتاب لمعرفة تحامل صاحبه، «آيات شيطانية» بهذه العبارة عَنَوَنَ سلمان رشدي كتابه، فجلب نقمة العامة والعلماء على السواء، وما كان للأمة أن تقبل الطعن في المقدسات بشعار «حرية الرأي»، وهو خلاف ما يحدث مع الكثير من المفكرين الذين يتسلّحون ببعض المنهجيات الحديثة، ويحاولون إخضاع النص لها، كما يفعل **اركون** نفسه، فمع خطورة ما يقوله، كتصريحه باختراق متن القرآن زيادة ونقصاناً بجعل فترة التدوين مشكلة، لم يواجهه كما واجه سلمان رشدي، بل العكس من ذلك، فكتّبه متداولة ومنتشرة في مختلف المكتبات داخل العالم العربي الإسلامي وخارجه، وبدأت المواضيع التي يطرحها تثير نقاشات عدة، ما يجعل الحديث عن الممنوع في مجال الفكر الإسلامي وبتلك الحدة ذا نظر، فمادام تناول المواضيع لا يخرج من إطار البحوث العلمية إلى مستوى الطعن في عقيدة الأمة، والاستهزاء بمقدساتها، فكل المواضيع مطروحة للنقاش العلمي الجاد.

هذا إذاً عن الخاصة الأولى والأهم التي يتقاسمها العقل المنبثق بعده أحدث طريقة أنتجت لإخضاع التراث الإنساني للنقد، مع «مشروع» محمد **اركون** المسمى «نقد العقل الإسلامي»، فماذا عن الخاصة الثانية؟

2- الخاصة الثانية - رفض العقل المنبثق «التشبت بتفوق أمة أو سنة أو اتجاه أو لغة أو عصر أو دين أو فلسفة على غيرها»<sup>(1)</sup>، وطبعاً بعنوان عريض هو «الحياد»، وهو ما

1- الفكر الأصولي واستعالة التأصيل، ص 14.

ذهب إليه **أركون** في قوله: «مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينجاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر»<sup>(1)</sup>، وسواء تعلق الأمر بالأول أم الثاني، إن كان هناك فرق بينهما، فإن العلمية تقتضي فعلاً عدم التَّحْيِز لأي مذهب أو عقيدة، وتتطلب الحياد التام من طرف الباحث للكشف عن الحقيقة، أو لمعرفة الباطل على الأقل.

لكن هل الدافع وراء هذا الموقف هو العلمية أم رفض الخصوصية التي تتميز بها بعض الأديان من الأخرى، وبعض المعتقدات من غيرها؟

فحين يُعَضُّ الباحث طرفه عن بعض الخصائص اللصيقة بدين أو مذهب ما، والحاسمة في القضية التي يتناولها بدعوى الحياد وعدم الانحياز يكون منحازاً للأديان أو المذاهب أو اللغات أو الفلسفات الأخرى على حساب تلك، ويضرب العلمية في عمقها، لمساواته ما لا يخضع للتساوي، وهذا ما يفعله **أركون** حين يلغي أي خصوصية للإسلام مقابل غيره من الأديان، وللقرآن مقابل غيره من الكتب المقدسة، ومن أمثلة ذلك موقفه الآتي: «أقول إن القرآن ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى، تحتوي على مستوى التعقيد نفسه والمعاني الفؤارة الغزيرة كالتوراة، والأناجيل، والنصوص المؤسسة للبودية أو الهندوسية»<sup>(2)</sup>، فهل هناك حياد في تسوية القرآن بالتوراة؟ وقد أثبتت البحوث العلمية المُقدِّمة من اليهود قبل غيرهم أنه كتاب يروي تاريخ بني إسرائيل<sup>(3)</sup>، ولا علاقة له بالوحي، أو بالأناجيل التي سميت بأسماء مؤلفيها، وتحتوي من التناقضات على ما يُوجب القول بتاريخيتها وبشخصيتها، أو بالنصوص المؤسسة للبودية أو الهندوسية مع أنها أقوال وحكم، والأولى البحث وربما التتقيب عما يمكن أن يجمع بينها وبين القرآن، والأرجح أنه ليس هناك غير كونها مقدسة عند أصحابها، مثلما هو مقدس عند المسلمين.

### فهل في مساواة القرآن بها حياد وعدم انحياز؟

سيكون جواب **أركون** لا محالة أن هذا الكلام مُنبعث من قناعات إيمانية، تُغَلِّب الانتماء العاطفي على المنطقية والعلمية الضروريتين في هذه البحوث، بينما لا يخفى أن أكبر ما يطعن في العلمية تعميم الأحكام على المواضيع المختلفة، كما هو الشأن في تعامله مع القرآن كأني نص ديني آخر، لكونه مقدساً عند أصحابه.

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XVI.

2- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 35-36.

3- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الرابعة- 1997م، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكرياء، ص 277 وص 283.

إن البحث هنا قد يكون مفيداً إذا كان الموضوع يتعلق بالتقديس، بكل ما يحتوي عليه المصطلح من شحنات نفسية، يحملها الإنسان تجاه ما يقده، أما أن يكون النقاش دائراً حول ذات المقدس، سواء كان نص «العهد القديم» عند اليهود، أم العهدين معاً عند المسيحيين، أم «القرآن» عند المسلمين، فالأصل أن يجري التعامل مع كل واحد على حدة من دون تعميم للأحكام، فما ينطبق على أحدها لا ينطبق حتماً على غيره، ولكل نص من هذه النصوص تاريخه الخاص، وسماته الأساسية التي يتميز بها من النصوص الأخرى.

3- الخاصة الثالثة- إن «العقل المنبثق حديثاً يعتمد نظرية التنازع بين التأويلات بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل»<sup>(1)</sup>، وهذه الخاصة لها علاقة وثيقة بسابقتها، أو ربما تكون سبباً لها، فنفور «العقل المنبثق» من طريقة واحدة في التأويل، ونزوعه إلى طرق متعددة متنازعة سيفضي لا محالة إلى تعدد وجهات النظر في القضية الواحدة، ولأن التعدد في وجهات النظر يعدّ مطلباً أساسياً لحصول التنازع، فلا بد من التعامل معها من دون تمييز لبعضها من الآخر، ومن ثم قطع الطريق على المنادين بالخصوصيات، والمدافعين عن حق التمييز أو التمايز، وذلك ما يؤكد أن **اركون** في تسويغه لهذه الخاصة بقوله: «هذا المنهاج يفتقدنا من السياج الدغمائي المغلق، ويحررنا من مبدأ الأمة الناجية والأمم الهالكة الذي انبنت عليه كتب الملل والنحل»<sup>(2)</sup>.

4- الخاصة الرابعة- ولعلها أخطر خاصة «للعقل المنبثق»، وهي أنه «كلما حاول أن يؤصل نظرية أو تأويلاً أو حكماً اكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب التأصيل والتأييد والتحقيق، وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل»<sup>(3)</sup>، فالعقل المنبثق عند **اركون** لا يقوم على أيّ أساس ليحتكم إليه في حالة الخلاف، إنه دعوة مفتوحة للتفكيك، تفكيك الأسس والبُنى، تفكيك المرجعيات والأصول كيفما كانت، وغير خاف أن أحد أهم الأهداف التي يُجهد نفسه في سبيل تحقيقها يكمن في إقامة الدليل على تاريخية القرآن الكريم، كونه أصل الأصول في المنظومة الإسلامية، ولا معنى لذلك إلا ربطه بالأحداث التي تزامنت مع نزوله، وجعله أجوبة آنية مؤطرة بحدود معطى زمني ومكاني محدد، ما يجعل أيّ عملية للتأصيل فاقدة للشرعية.

1- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 14 .

2- نفسه، ص 14 .

3- نفسه، ص 14-15 .



إذا هذه أهم خصائص «العقل المنبثق»، وهي نفسها خصائص جوهرية لما سماه **اركون** «نقد العقل الإسلامي»، مع ضرورة الإشارة إلى كون موضوعه يتجاوز النص التراثي الإسلامي إلى غيره من النصوص الدينية، بحثاً من صاحبه عن روابط مشتركة بين المجتمعات الدينية، علّه يصل إلى قواعد عامة يكون محورها الإنسان المتدينّ عموماً، ومن ثمّ فحديث **اركون** عن الدراسة النقدية للتراث الإسلامي مرحلة أولى، يتوخى خلالها تقليص الهوية القائمة بين القرآن وغيره من الكتب المقدسة التي سبق أن خضعت للدراسة النقدية، وخاصة العهدين القديم والجديد، وهو ما يصرح به في قوله: «نريد توسيع مشروع نقد العقل الإسلامي، لكي يصل إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب، فيتحول مفهوم أهل الكتاب إلى المفهوم الأنثروبولوجي التاريخي»<sup>(1)</sup>.

ولأنّ جلّ الخصائص تلامس دعوى التاريخية، فلا بد من تناولها بالدراسة، لتعرف حدّها وحدودها، سواء في المعاجم اللغوية أم عند **اركون**، وهو ما سنقوم به في المطلب التالي.

### المطلب الثالث- دعوى التاريخية - تحديد للمصطلح وقراءة في الحدود

ليس الحديث عن التاريخية بالحديث الهين، وإنّ أجد **اركون** نفسه ليجعله كذلك، نظراً إلى تشعب المباحث المتعلقة به من جهة، والإشكالات المرتبطة بهذه المباحث من جهة أخرى، حتى إنه لا مجازفة إذا قلنا إن النتيجة التي وصل إليها، أي القول بتاريخية القرآن الكريم، أضخم كثيراً من الأدلة والحجج التي ساقها في أثناء تناوله للموضوع، وما هي في الحقيقة إلا توسيع لحكم خاص بنصوص دينية أخرى، وعمّمه على الخطاب الديني عموماً، ولا تخفى خطورة ذلك، وبعده عن العلمية التي يقتضيها كل بحث جاد، وللمرء أن يتساءل:

هل ما صدق على نصوص العهدين القديم والجديد يصدق حتماً على النص الديني عموماً والقرآن خصوصاً؟

هل من العلمية إعطاء حكم عام بتاريخية كل نص ديني لوجود نموذج أو اثنين أثبتت الدراسات أنهما يخضعان فعلاً للتاريخية؟

إن الانتقال من الحديث عن نصوص العهدين القديم والجديد إلى الحديث عن النص الديني عموماً يتطلب مراعاة خصوصية النصوص الأخرى، وعلى رأسها القرآن،

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XVII.

وحديثنا هنا عن تَمَيُّز القرآن ليس من المزايدات التبجيلية بحسب تعبير محمد اركون، بل من التحقيق العلمي، إذ لا يُعقل أن يُجعل للقضايا المختلفة في الأحوال والحيثيات والخصائص أحكاماً متشابهة.

ولأن الحكم على الشيء فرع من تصوره، فلا بد بداية من مقارنة مصطلح التاريخية في المعاجم، وكذا في فكر اركون، ونترك الخوض في التفاصيل إلى الفصلين الثالث والرابع.

1- لا خلاف في كون مصطلح «التاريخية» ولد في تربة أوروبية، ورجوعاً إلى عدد من المعاجم يتجلى بعض الاختلاف في تحديد ما يقابل مصطلح التاريخية في اللسان الفرنسي، ففي «المنهل»<sup>(1)</sup>، و«HACHETTE»<sup>(2)</sup>، جعلوه ترجمة لكلمة «Historicité»، بينما «المعجم الفلسفي»<sup>(3)</sup> لجميل صليبيا، و«المعجم النقدي للعلوم الاجتماعية»<sup>(4)</sup> جعلوه ترجمة لكلمة «Historisme»، أما «معجم علم الاجتماع»<sup>(5)</sup>، و«قاموس علم الاجتماع»<sup>(6)</sup>، و«المعجم الفلسفي»<sup>(7)</sup> لمراد وهبة، فعدّوه ترجمة للفظ «Historicisme»، إلا أن هذه المعاجم مع اختلافها فيما يقابل المصطلح في اللغة الفرنسية، متقاربة إن لم تكن متطابقة فيما يتعلق بدلالاته، حيث يتفق أكثرها على كون التاريخية صفة لما هو تاريخي، حدثاً كان أم فكراً، وإن الأمور الحاضرة ناشئة من التطور التاريخي، ولا يمكن فهمها على حقيقتها إلا في الوسط الذي نشأت فيه<sup>(8)</sup>، ومن ثم فالقول بتاريخية نص ما يعني ربطه بحدود الزمان والمكان اللذين ظهر فيهما، وعدّه نتاجاً للأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي فعلت فيه فعلها حتماً، وهذه الشروط تجعل النص ذاته عابراً غير منفيك عن الأحوال المنتجة له<sup>(9)</sup>.

1- جيبور عبد النور وسهيل إدريس، المنهل- قاموس فرنسي عربي، دار الملايين ودار الآداب-بيروت، 1983م، ص 519.

2- HACHETTE-Encyclopédique 1994 - Atlas Mondial , p: 755.

3- جميل صليبيا، المعجم الفلسفي- بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، 1982م، ص 229.

4- ربهودون - ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ص 136-137.

5- دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، دار الرشيد للنشر، منشورات وزارة الثقافة والإعلام - الجمهورية العراقية، سلسلة الكتب المترجمة (79)، 1980م، ترجمة إحسان محمد الحسن، ص 166.

6- عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب- 1979م، ص 223.

7- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة- 1979م، ص 85.

8- المنهل، ص 519. HACHETTE، ص 755. المعجم الفلسفي، صليبيا، 229. المعجم الفلسفي، مراد وهبة، 85.

9- ولا يدخل في اهتمامنا هنا ما يتعلق بالتاريخية مذهباً له أنصاره ومؤيدوه، كما له فلسفته التي يقوم عليها، تلك الفلسفة التي واجهت كثيراً من الانتقاد، والحديث عن هذا الجانب مبثوث في الكثير من المعاجم، منها المعجم الفلسفي لصليبيا، ص 229. قاموس علم الاجتماع، ص 223. المعجم الفلسفي لمراد وهبة، ص 85، وغيرها.

2- إذا كان همّ **أركان** فيما يبذله من جهود فكرية متواصلة هو «أرخنة كل ما كانت قد نزعته منه صبغة التاريخية على نحو متواصل ومنتظم على مدار التاريخ»<sup>(1)</sup>، فلا بد من معرفة قصده من عملية «الأرخنة»، وحدّها عنده، وأدلتها عليها، مع الوقوف على الأمثلة التراثية المزيّنة لقوله، لمعرفة مقدار دلالتها على التاريخية، ولمقاربة ذلك سنتناول بالدراسة والتحليل موقفه من قضية الإيمان.

يجعل **أركان** للإيمان وجهاً قديماً وآخر حديثاً، ويتميّز الحديث في نظره بكونه «يقبل بإعادة النظر حتى في الأصول الأولى من أجل انتهاكها وإعادتها إلى الشروط المشتركة للجدلية الاجتماعية»<sup>(2)</sup>، وهذا ما يدعو أرخنة الأصول<sup>(3)</sup>، طبعاً الحديث هنا عن الإيمان كونه ظاهرة إنسانية، لا يخلو منها مجتمع، ولا تنفك عنها نفس بشرية، وإن اختلف في مضمونه، فهو حاضر عبر تاريخ البشرية الطويل على سطح الأرض، وتقسيم كهذا، مع أنه يعطي إشارات مهمّة إلى حدود التاريخية كونها ربطاً للأصول بالواقع الاجتماعي الذي ظهرت فيه أول مرة، وجعله شرطاً لانبثاقها، فهو يطرح أكثر من تساؤل عن مضمون ذلك الإيمان الذي يبنى على انتهاك الأصول، لأن انتهاك الأصل إلغاء له، أو إلغاء لكونه أصلاً على الأقل يرجع إليه المؤمن به ليبنّي عليه وخلالها أفكاراً وسلوكاً، ومن ثمّ فعلية الانتهاك هذه لا يمكن أن تحدث من داخل الإيمان بذلك الأصل على أنه أصل، بل من داخل إيمان آخر يقتضي عكس ذلك، لأنه لو آمن به كونه أصلاً فما قام بانتهاكه.

فما الأصل أو الأصول التي يبنى عليها الإيمان الحديث؟، أو بتعبير أدق بماذا يؤمن هذا المؤمن الحديث الحداثي؟.

إن أصل الأصول عنده، وإن حاول إخفاءه بدعاوى من قبيل «استحالة التأصيل»، و«تعدد الأصول»، و«ظرفية الأصول»، هو القول بالتاريخية، تاريخية اللغة والفكر والفعل، فالثابت الوحيد عنده هو الحركة، فاللغة تتحرك، والفكر يتحرك، والفعل حركة دائمة بدوام الفاعل، ومن ثمّ فكل من كان له أصل يرجع إليه عدّه مؤمناً تقليدياً، سواء رجع إلى القرآن، أم الأناجيل، أم التوراة، أم أي نص آخر مهما كان مصدره.

لكن وحيث إن الحديث هنا عن التراث الإسلامي وأصله الأول فهل الأصل فيه هو التاريخية كما يوحي بذلك قول **أركان**: «أرخنة كل ما كانت قد نزعته منه صبغة التاريخية»؟.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82.

2- نفسه، ص 63.

3- نفسه، ص 83-84.

بالرجوع إلى عصر النبوة يتضح أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يتقيدون بمضامين الآيات القرآنية فقهاً وسلوكاً، سواء نزلت في حق فلان أم آخر، إذ لا يخفى عليهم أن العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، أو بخصوص الشروط المشتركة للجدلية الاجتماعية بحسب تعبير **اركون**، أضف إلى ذلك أن عدداً كبيراً من الأحكام الواردة في القرآن جاءت مُخترقة لحدود الزمان والمكان، فتحريم الزنا أو الخمر أو غيرها لم يكن موجّهاً لصحابي معين، وإن ورد في السيرة نهي أفراد عنها، والأمر بالصلاة والزكاة والصيام والحج لم يوجّه إلى فئة من دون غيرها، ولا جاء مُقيّداً بعصر النبوة، بل كانت الأوامر والنواهي مرتبطة بالمسلم، حيثما حلّ وارتحل ومع اختياره للإسلام ديناً، فإن التزامها ارتقت به في مدارج الإيمان بالدين الخاتم، وإن لم يلتزم بها لم يبرح مكانه إلا بقدر استجابته لمقتضى إسلامه.

هكذا يتأكد بطلان ادعاء تاريخية القرآن من هذا المعنى، إلا أن **اركون** ينظر إلى قضية الشعائر والعبادات من زاوية أخرى، ويدّعي أن التزامها كان وراء نزع صبغة التاريخية من النص المؤسس، فالمؤمن التقليدي في نظره «يطلب منه الخضوع للشعائر والعبادات الدينية التي تجعله يتقمص من الداخل كل النظام النفسي والمعنوي والاجتماعي والسياسي للتراث المقدس، وفق المعنى الفيزيائي والجسدي لكلمة تقمص، وهكذا يترسخ التراث الأرثوذكسي مع مرور الزمن، ويصبح مقدساً، ومن ثم فلا تمكن مناقشته أو طرح الأسئلة عنه أو الكشف عن تاريخيته»<sup>(1)</sup>.

وبهذا جعل **اركون** القداسة نتيجة تكرار لمجموعة من الشعائر المفروضة على المؤمن التقليدي، مع أنها أصلاً تُشكّل الدافع النفسي للإقبال على العبادة، ولا تتحقق إلا بتحصيل أجوبة مقنعة عن الأسئلة والانشغالات المؤرقة للإنسان، والناس عموماً أحرار في التزام العبادات أو تركها، إذ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾<sup>(2)</sup>، والقرآن الذي يعدّه **اركون** حدثاً كأبي حدث، وظاهرة كأبي ظاهرة، دافع عن حرية الاختيار ما دام الإنسان في دار العمل، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۗ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾<sup>(3)</sup> يقوم دليلاً قاطعاً على ذلك.

ثم كيف يستقيم إقدام المرء على عبادة قبل الإيمان بالنظام الكلّي الذي تشمله؟، فالخطوة الأولى هي اعتناق الإسلام بكل حرية واختيار، والإيمان بنصّه التأسيسي،

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 233.

2- البقرة، 256.

3- الكهف، 29.

حينها تأتي الخطوة الثانية المتعلقة بتمثّل مقتضيات النص من أوامر ونواهٍ، وليس قبل ذلك، ما يجعل القداسة دافعاً للفعل لا نتيجة له.

قد يحدث أن يكون اعتناق الإسلام تقليداً لا قناعة، وهو كثير في عالمنا العربي والإسلامي، ومع ذلك فالقداسة لا تحصل عند المؤمنين تقليداً نتيجة المداومة على أداء الشعائر، بل السبب في المداومة عليها هو استيلاء التقديس على قلب المرء لما يعتقد، وأكثر المقلدين لا يتمثلون الإسلام في سلوكهم، لغياب الدافع الحقيقي للقيام بذلك، ومتى تحققت لأحدهم القناعة وترسخت في قلبه، بادر معانقة الشعائر مظهراً من مظاهر التعبير عنها .

هناك اعتراض من الممكن أن يُثار من أركان على الاستدلال السابق، بأن يقارن بين القرآن وغيره من النصوص المؤسسة، المتضمنة لأحكام هي مزيج من الأوامر والنواهي، سواء تعلقت بدولة أم حزب أم جمعية، فجميعها تشترك مع القرآن في كون أحكامها غير مقيدة بزمن محدد، ومستوعبة لكل الفاعلين في رحابها، ومع ذلك فهي لا تعدو أن تكون إفراراً لواقع معين، قابلة لمسايرته والتأقلم مع كل المتغيرات والمستجدات الممكنة!.

مع أن الاعتراض سليم من حيث بحثه عن الرابط المشترك بين عدة نصوص، تؤسس جميعها لعدد من الأحكام لإعطائها حكماً موحداً يتلخص في القول بتاريخيتها، إلا أنه أهمل أن العلة في الحكم بتاريخية النصوص القانونية عموماً وُضعت لتأطير واقع محدد، ولا يحيل وأضعوها أمر تغييرها أو الاستغناء عنها، بل جرت العادة أن تُختم تلك القوانين بشروط تعديليها أو إلغائها، وحتى التي لم تنص على ذلك أثبتت التجارب قصورها عن اختراق بُعدي الزمان والمكان، بخلاف القرآن الذي صمد على مدى قرون طويلة، معلناً عبر ما نص عليه من شعائر ديمومته وتعالیه، وما نموذج الصلاة التي لم تنزل تقام كما كانت في عهد النبوة، وضمن جغرافية محدودة لا تتجاوز شبه الجزيرة العربية، إلا مثال جليّ لذلك التسامي الذي لم يزد مرور الزمن إلا استقراراً ورسوخاً بقدر ما زاد غيره من النصوص ضموراً وأقولاً .

بوصولنا إلى هنا، وحتى لا نضيع بين كثرة النصوص التي تحدث فيها أركان عن التاريخية، وهي متناثرة في جميع كتبه، إذ يُفرد لها فصلاً حيناً، ويخصص لها مبحثاً حيناً، ويديرها فكرة عابرة أحياناً أخرى، ولا يخرج حدّها عنده عن مجمل ما تناوَلته المعاجم، ويمكن إيجازها في قول علي حرب: «التاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينيوية، كما

تعني خضوع البنى والمؤسسات والمصطلحات للتطور والتغيير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف»<sup>(1)</sup>، مع إضافة بسيطة، هي استحالة تجاوز ما وُسم بالتاريخية لأصله وحيثياته أو انفكاكه عن شروطه المادية والدينيوية، لأن الارتباط بينه وبينها من قبيل ارتباط السبب بالمسبب.

وتعريف كهذا لا يمكن أن ينطبق على القرآن كما بيّنا ذلك سابقاً، وهو ما يحاول أركون ترسيخه مسلمة، مُدعماً موقفه بمجموعة من المرويّات المبتوثة في كتب التراث، خاصة ما تعلق منها بفترة نزول الوحي وتدوينه، وكذا ما تعلق بموضوع النسخ لآيات من القرآن، أو تعدد القراءات القرآنية من دون إهمال أسباب النزول، وهي مباحث تحمل في طياتها مجموعة من المقولات الخطيرة الموحية بتاريخية القرآن، وهو ما سنقف عليه بتأن في الفصلين الثالث والرابع.

---

1- علي حرب، نقد النص، ص 65.

### موقع القرآن الكريم من «نقد العقل الإسلامي»

إن القرآن في قلب «العقل الإسلامي» الذي يريد أركون توجيه النقد إليه، فهو المستهدف الأول من عملية النقد، وكأنه نتاج عقل ركب وفق مبادئ معينة، وله نظرة محددة إلى الكون والإنسان والحياة، ومن الأدلة على المكانة المحورية التي يحتلها القرآن موضوعاً للدراسة النقدية نذكر ما يلي:

**أولاً-** إصرار أركون على أداء الدور نفسه الذي أدّاه فلاسفة عصر «الأنوار»، وأساس ما قاموا به يرتكز على نزع هالة التقديس من الكتاب المقدس.

**ثانياً-** الدعوة المستمرة إلى إعادة قراءة التراث قراءة نقدية، مع أن أحداً لا يخالف في شرعية تلك العملية<sup>(1)</sup>، وهو ما يجعلها حتمية، لو لم يكن أركون يُدخل القرآن الكريم في مسمى التراث، مازجاً بين الإنتاج البشري والوحي.

**ثالثاً-** لا يخلو أحد كتبه من تناول القرآن بالدراسة النقدية، إن على مستوى أحوال النشأة، أي التدوين، أم على مستوى بعض المضامين، مع الإلحاح الدائم على أولوية تطبيق المناهج المستحدثة في الحقول المعرفية المختلفة، خاصة اللسانيات والأنثروبولوجيا على نصوصه.

من هنا تبدو أهمية رصد موقع القرآن الكريم في مصور فكر محمد أركون، إذ عليها يقوم كل البناء الذي يريد تشييده داخل ما يسميه «نقد العقل الإسلامي»، ولا بد من الإقرار بداية بأن الدراسة النقدية التي يقودها تجاهه شاسعة من حيث المساحة، أو متعددة بتعبير أدق من حيث جوانب التناول، مع أن الهدف من تلك الجوانب جميعها واحد، وهو إثبات تاريخية هذا النص، حتى يتسنى له نزع القداسة منه.

وسنحاول في هذا المبحث تناول أهم هذه الجوانب، مجملين إياها في ثلاثة مطالب، هي كالتالي:

---

1- يقول أركون في كتابه «قضايا في نقد العقل الديني»، ص 31: إن المسلمين «لا يزالون يرفضون أن تسلط أضواء النقد التاريخي على العقل الإسلامي»، وقد سبق أن بينا أن وجه الخلاف يكمن في كونه يجعل الوحي في قلب الدراسة النقدية من دون تمييز له من النصوص البشرية المصدر.

## المطلب الأول- أركان والقرآن ، حدود المعرفة ودعوى الاختراق

مع كثرة أقوال أركان المتعلقة بالقرآن فإن جزءاً مهماً منها ليس إلا صدقاً لما لأكتته أسن المستشرقين، والغريب في الأمر أن يصدر ذلك من دون أي دراسة نقدية لتلك الآراء، مع أنها بشرية، وتقبل مع ما فيها من تحامل على النص الموحى به مع أنه إلهي، وسنضرب بعض الأمثلة لها في هذا المطلب، للاقتراب أكثر من حدود معرفة أركان بالقرآن، وكذا الاطلاع على بعض مصادرها .

1- يقول أركان: «إنه لدى فكر معاصر متعود اتباع نوع معين من البرهان، والإيحاء والوصف والسرد في نصوص يجري إنشاؤها بحسب مخطط صارم، فإن القرآن مدعاة للنفور بعرضه غير المنظم، واستخدامه غير المعتاد للخطاب، ووفرة إيحااته الأسطورية، والتاريخية، والجغرافية، والدينية، وكذلك بتكراره، وانعدام ترابطه، واختصاراً بمجموعة كاملة من الرموز التي لم تعد تجد البتة دعائم ملموسة، سواء في طرق تفكيرنا أم في محيطنا الطبيعي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي»<sup>(1)</sup> .

يلخص هذا النص جزءاً مهماً من نظرة أركان إلى القرآن الكريم، ويحيل إلى المكانة التي من الممكن أن يحتلها ضمن دراساته النقدية للفكر الإسلامي، إذ يحاكمه بمقتضى المناهج المتبعة في البحوث الأكاديمية، ليخلص في النهاية إلى كونه نصاً غير منظم في عرضه، وغير مترابط، وكثير الإيحاءات، إلى ما هنالك، وهنا نطرح الأسئلة التالية:

هل تجوز محاكمة أي نص لكونه لم يستعمل منهجاً، هو لاحق له في حضوره أصلاً؟.

وهل العيب في الفكر الذي اعتاد نمطاً معيناً من البرهان، حتى استهجن ما سواه؟، أم في النصوص التي لم تلتزم ذلك الذي اعتاده؟ .

وهل هذا النوع من البرهان الذي اعتاده المعارض يمثل الحقيقة كل الحقيقة؟، أم هو اختيار فقط ضمن قائمة من الاختيارات؟.

فإن كان اختياراً فقط، وهو فعلاً كذلك، فهل يحق له محاكمة غيره لعدم اختيار برهان معين؟.

---

1- الوحي، الحقيقة، التاريخ- نحو قراءة جديدة للقرآن، مجلة الثقافة الجديدة، العدد 26-27، السنة السادسة-1983م، ص 34، وهذا المقال كان قد وضع مقدمة لترجمة «كازيميرسكي» للقرآن الكريم سنة 1970م، كما أعيد نشره في كتاب «قراءات في القرآن»، سنة 1982م.



لا شك في أن الأمر لا يستقيم، خاصة أن القرآن ليس نصاً أكاديمياً، كي نطلب منه الصرامة المنهجية التي تنزع كثيراً إلى المحافظة على الشكل من دون المضمون، إنه كتاب «هداية»، يتوخى الوعظ والإرشاد، يدعو إلى الفضيلة ويحذر من الرذيلة، يضم كلاماً عن الغيب، وآخر عن عالم الشهادة، ليس كتاباً في الكيمياء أو الفيزياء أو الفلك أو التاريخ أو الجغرافية، لكنه يضم في طياته الكثير من الإشارات والعلامات التي يُدرك متانتها المتخصّصون بتلك العلوم، كتاب أراد به منزله أن يكون «هدى للمتقين»<sup>(1)</sup>.

نعود إلى نص **أركان** السابق الذي عدّ القرآن مدعاة للنفور، لنُقارنه بنص آخر للمستشرق الفرنسي بلاشير، إذ يقول: «فأمام هذا النص الشائك بصعابه، الكثير الغموض، والمدهش بأسلوبه الإيجازي الذي يغلب عليه التلميح، نتوقف ملتَمسين الفكرة الرئيسة التي تصل فيما بينها بمنطق كامل قصصاً وشروحاً، يصعب الكشف عن ترابطها».

إن الواقف على كلام بلاشير، إذا استحضر العُجمة التي قليلاً ما ينفك عنها كبار المستشرقين، فقد يلتمس له العذر فيما يجد من صعاب وغموض، حتى إنه ليخفي عليه الترابط الذي بين قصص القرآن وشروحها، لكن أيّ عذر يُلتمس لأركان الذي يعيب على القرآن من بين ما يعيب اعتماده التكرار، مع أن هذه الصفة من أكثر الصفات مُلأزماً لفكره.

هناك أشياء مشتركة بين موقف **أركان**، وموقف بلاشير، فكلاهما يتحدث عن غياب الترابط والصرامة المنهجية، أو ما سمّاه بلاشير الفكرة الرئيسة التي تصل بمنطق كامل بين القصص والشروح، وكلاهما يشير إلى وفرة الإيحاءات أو التلميحات، أما دعوى الغموض التي تحدث عنها بلاشير، فنقتطف نظيرها من نص آخر لأركان يقول فيه: «نعلم أن القرآن يظل مستغلقاً وغير مفهوم للمؤرخين أو المثقفين الأكثر تخصصاً وتبحراً في العلم، فما بالك بجمهور المؤمنين!، ولا أحد يفكر في شرحه أو تفسيره بناء على المناهج الحديثة من أجل تقريبه من الأذهان والعقول»<sup>(2)</sup>.

إن دعوى الغموض تدعو حقاً للتوقف بعض الشيء، وتدعو أكثر من ذلك إلى الاستغراب، إذ كيف يكون القرآن الميسّر للذكر غير مفهوم لدى المؤرخين والمثقفين الأكثر تخصصاً؟، بينما دراسته بناء على المناهج الحديثة تُقرب من العام والخاص على السواء!.

ثم كيف يُقبل هذا الكلام ممّن يشكو باستمرار من الصّعوبة التي يجدها أكثر المطلّعين على كتاباته؟، كقوله: «معظم الطلبة الذين قرؤوا كتيبي يشكون من صعوبة النظام

1- قال تعالى في سورة البقرة: ﴿الَّذِي كَتَبَ لَنَا رَبِّهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، الآية 1-2.

2- قضايا في نقد العقل الديني، ص 59.

الدلالي أو المصطلحي الذي أستخدمه، وأواصل تجديده وإثراءه انطلاقاً من النصوص والمؤلفات والتجارب الفكرية الإسلامية»<sup>(1)</sup>.

فهل تصلح تلك اللغة التي يستعصي فهمها على الطلبة أن تقرب القرآن من أفهام عموم الناس؟.

أليست هي ذاتها في حاجة إلى من يقربها من أفهام الطلبة؟.

وهل لغة القرآن أعقد من تلك اللغة الملتوية الغارقة في الاستعارات وغير المتفق عليها بين المتداولين لها؟.

إذ لا يخفى أن النظام الدلالي الذي يقوم **اركون** باستخدامه وتجديده وإثرائه لا تزال مصطلحاته في طور النحت، ومن أبرز المشكلات التي تعترض المشتغلين في هذا المجال أن كل باحث منهم يحاول نحت مصطلحاته الخاصة، وفرضها على الساحة الفكرية، فلا تكاد تجد مُتلقياً لها<sup>(2)</sup>.

إن حقلاً يصعب التواصل بين أفرادها لن تستطيع لفته تقريب القرآن من الأذهان والعقول، وإن حاول **اركون** عزو تلك الصعوبة «إلى انعدام الأساس الدلالي والمعريف الخاص بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية»<sup>(3)</sup>، لأنه في حال صحّة ذلك سيكون مستحيلاً التّوسل بالمتنعم لتحقيق الفهم والاستيعاب، وحينها سيكون المتصدي

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 8-9.

2- ولا ينكر **اركون** هذا، بل يؤكد في قوله: «ما دام كل مؤلف عربي يبدع مصطلحاته الخاصة من دون أن يوفق إلى خلق مدرسة تتبنى هذا المصطلح وتذيعه بالشروح والتعقيبات والناقشات في المجلات والصحف والمحاضرات والمسامرات وحلقات الدرس، فسيذهب اجتهاد المجتهد المنعزل والمتوحد سدى، وعندئذ تترك ثمرات اجتهاده وتتعارض مع نتائج اجتهادات أخرى بمنزلة». تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي- بيروت، والمركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الثالثة- 1998م، ص 8.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني. ص 9، ولله درّ حافظ إبراهيم في قصيدة على لسان اللغة العربية، حيث يصف ما ذهب إليه **اركون** وغيره من اتهامها بالمقم مقارنة بغيرها من اللغات، مع أن العجز أصلاً هو عجز أبنائها، وهو منهم، يقول حافظ إبراهيم:

رموني بعقم في الشباب وليتني  
عقمت فلم أجزع لِقول عِداتي  
وكسدت ولما لم أجد لعرائسي  
رجالا وأكفءاء وأدت بنا تسي  
وسمعت كتاب الله لفظاً وغاية  
وما ضقت عن بأي به وعظاتي

ويختم بمجموعة من الأبيات تبين عظم عجز هؤلاء فيقول:

أرى لرجال الغرب عزاً ومنعة  
وكم عز أقوام بعز لغات  
أتوا أهلهم بالمعجزات تفننا  
فيا ليتكم تأتون بالكلمات

لهذه العملية مضطراً إلى الكتابة بلسان آخر غير اللسان العربي شريطة توافره على ذلك الأساس الدلالي والمعرفي ما سيجعله أمام محنة مركّبة هذه المرة، إذ سيصبح العائق عائقين بإضافة مشكل اللسان إلى صعوبة النظام الدلالي.

إذا أضفنا قول **أركون** الآتي: «نحن نعلم أنه نادراً ما تشكل السور القرآنية وحدات نصية منسجمة»<sup>(1)</sup>، وقوله: «كتاب طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه»، ولكنها الفوضى التي تفضل الحرية المتشردة في كل الاتجاهات»<sup>(2)</sup>، اتضح أن كلامه تكرر لكلام بلاشير، وغيره من المستشرقين بأسلوبه الخاص، مع مزيد من التحامل، وبعض التفصيل.

2- يتبع **أركون** في استشهاده ببعض الآيات المنهج نفسه المتبع من المستشرقين، إذ إن الأكثر عنده ذكر رقم السورة من القرآن، لا اسمها، حتى إن المطّلع على كتبه ليكاد يجزم باعتماده ترجمة للقرآن، لا النسخة الأصلية منه، مع أنه كثيراً ما نبّه قراء كتبه من الاكتفاء بالترجمة العربية، وحثهم على ضرورة الرجوع إليها في لغتها الأصلية<sup>(3)</sup>.

وقد أوقعه ذلك في أخطاء فادحة، كرّر فيها ما تلوكه ألسن هؤلاء من دون أدنى حسّ نقديّ لكتاباتهم، كعدم معرفته عدد سور القرآن، وهو ما لا يُعذر فيه باحث بسيط في العلوم الشرعية، فكيف الحال مع من يدعي امتلاك مشروع لنقد العقل الإسلامي جملة وتفصيلاً؟!، ثم كيف تقبل إعادة قراءة القرآن ممن يخطئ في عدد سورة؟!.

يقول **أركون** وهو يتحدث عن ترتيب كل من سورتي التوبة والمائدة: «الأولى مصنفة بحسب التصنيف التاريخي الحديث 113 و 114، والثانية 112 أو 116»<sup>(4)</sup>، فأى تصنيف هذا الذي يستحق أن يُعتمد، مع جهل صاحبه بأهون المعلومات عن القرآن!. وغير بعيد عن هذا النص يقول: «أما سورة التوبة المرتبة في القرآن برقم (9) فهي في الواقع تحتل المرتبة (115) بحسب الترتيب التاريخي الحديث»<sup>(5)</sup>.

هنا يحق التساؤل عن المصحف المعتمد من **أركون**، الذي يتحدث عن السورة المصنفة 115 و 116، وربما ضمّ أكثر من ذلك، وهو ما يوحي به قوله عن سورة التوبة: «ولكن المؤرخين المحترفين من كبار المستشرقين رتبوها برقم (114)، أي من أواخر سور القرآن»<sup>(6)</sup>.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 146 .  
2- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 76 .  
3- مقدمة كتاب «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، ص 16 .  
4- نفسه، ص 141 .  
5- نفسه، ص 147 .  
6- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 142 .

أهي الرغبة الملحة في إيجاد أي شيء لدعم قوله بتاريخية القرآن؟

وكما يقول الشاعر عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب<sup>(1)</sup>:

وعينُ الرضا عن كل عيبٍ كليلَةٌ ولكنَّ عينَ السخطِ تبدي المساوياً  
لعل عين الرضا عن كل إنتاج المستشرقين الذي يسير في خط القول بتاريخية  
القرآن هي الدافع لتقبُّل الحديث عن السورة المرتبة 116، مع أنه لا مسوغ لخطأ كهذا،  
إذا علم بأن **اركون** يسمَّى القرآن «المدونة النصية المغلقة»، وهو عنده كذلك منذ أن جُمع  
بين دفتي المصحف في خلافة عثمان بن عفان<sup>(2)</sup>، ما يجعله يتبنى القول ونقيضه.

رجوعاً إلى ترتيب القرآن بحسب أسباب النزول الذي وضعه كل من المستشرق  
الألماني نولدكه وتلميذه شوالي في كتاب «تاريخ القرآن»، وتابعهما فيه المستشرق الفرنسي  
بلاشير، سيقف القارئ على ما يمكن أن يكون سبباً لخطأ **اركون** السابق، حيث وردت  
سورة العلق مرتين، فصنِّفت أول سورة بعد أن الآيات الخمس الأولى منها أول ما نزل من  
القرآن، وصنِّفت الثانية والثلاثين بعد أن الجزء الثاني منها أنزل بعد سورة التكاثر المرتبة  
الحادية والثلاثين عندهم، وما ينطبق على سورة العلق ينطبق على سورة المدثر التي  
صنّفوا الآيات السبع الأولى منها ثاني تجلُّ للوحي في حياة النبي ﷺ، وصنّفوا ما تبقى  
من آياتها في المرتبة السابعة والثلاثين بعد سورة المطففين، ما جعل ترقيم السور عند  
هؤلاء يصل إلى مئة وست عشرة، مع أن عدد سور القرآن الكريم مئة وأربع عشرة من  
دون زيادة أو نقصان، ويبدو مما سبق أن **اركون** قد سلّم بهذا التقسيم من دون القراءة  
المتأنية لما فيه، ولم ينتبه إلى تكرار السورتين المشار إليهما سابقاً، ولو أنه كان على علم  
بعدد سور القرآن بدقة لانتبه إلى الأمر، وما وقع في هذا الخطأ<sup>(3)</sup>.

1- هو عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، من شجعان الطالبين، طلب الخلافة في أواخر  
دولة بني أمية سنة 127 هـ بالكوفة، وبإيمه بعض أهلها، وخلعوا طاعة بني مروان، وقد غلب على مجموعة من  
المناطق كحلوان وهمدان وأصبهان والري، وبدأ يجبي إليه، فقصده بنو هاشم ومنهم أبو جعفر المنصور، فلما  
استفحل أمره، سير أمير العراق آنذاك ابن هبيرة الجيوش لقتاله، وكان مقتله سنة 129 هـ. أبو جعفر محمد بن  
جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى- 1407 هـ، ج 4، ص 275-335. أبو  
العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، دار الثقافة- بيروت،  
1968م، تحقيق إحسان عباس، ج 1، ص 91.

2- تفاصيل هذه القضية، سنتناولها في الفصل الثالث.

3- لا بد من الإشارة هنا إلى أن تقسيم سورتي العلق والمدثر إلى قسمين من المستشرق نولدكه ومن تابعه بدعوى  
أنهما أنزلتا على مرحلتين بعيد كل البعد عن الصرامة العلمية، لأن عدد السور التي أنزلت على مراحل كثير جداً،  
ولا مسوغ للاكتفاء بهما من دون غيرهما، والدقة المنهجية تقتضي إعادة ذكر كل تلك السور بعدد المرات التي  
أنزلت فيها آياتها، وعدم الاقتصار على سورتين فقط، وهو ما لا يستطيعه أحد، إذ لا مجال للحديث عن إمكان  
معرفة تواريخ نزول كل آية من كتاب الله، لذا كان الأولى الإعراض عن هذا الأمر مباشرة.

8- نقف هنا بعض الشيء عند قراءة **اركون** لسورة الكهف، هذه القراءة التي يفترض أنها حدثية، أو المتشردة بحسب تعبيره: «فيما يتعلق بالقرآن خصوصاً [...] إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرذ والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرة لنفسها ولحركيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات، انطلاقاً من نصوص مختارة بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون «فوضاه»، ولكنها الفوضى التي تفضل الحرية المتشردة في كل الاتجاهات»<sup>(1)</sup>.

إن حلم الرجل يتلخص في التمرد على كل الضوابط والشروط العلمية الموضوعية من أهل هذا الفن أو ذلك، لتبقى النصوص عموماً، والنص القرآني خصوصاً، مرتعاً للخائضين من دون حسيب أو رقيب، فلكل أن يقول ما شاء، وكما شاء، وفي الموضوع الذي يحلو له، فليست هناك قراءة أولى من قراءة، وكل قراءة هي إساءة قراءة، والنصوص كلها سواء. إن هذا استيراد فقط لمحنة النص هناك في الغرب، حيث يعيش النص فعلاً مرحلة الضياع بحسب تعبير عبد العزيز حمودة في كتابه «الخروج من التيه»، فإذا كان هذا هو الحلم، فكيف يكون واقع القراءة الحالية 5).

يقول **اركون**: «نلاحظ أن الآيات من 9 إلى 25 تشكل الوحدة السردية الأولى، وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين، والمدعوة هنا باسم «أهل الكهف»، نلاحظ أن أداة الانفصال «أم» توحى بوجود علاقة بالجزء السابق من البديل التناوبي المعدوم في الواقع [...]، وكما نُقل إلينا يبدو أن نص الحكاية هذه واجه تحويرات أو تغييرات، كان ريجيس بلاشير قد كشف بوضوح بوساطة التنفيذ الطباعي عن نسختين متوازيتين للآيات من 9 إلى 16، يضاف إلى ذلك أن الآية 25 تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية 11، لولا أنها تنتهي بالقافية «عا»، هذا في حين تشتمل مجمل الحكاية على آيات مقفأة بـ «دا»، وقد كشفوا في الآية ذاتها عن شذوذ لغوي، هو كلمة «سنين» الواردة بعد عبارة «ثلاث مئة» بدلاً من سنة [...]»، «وهذا يجعلنا نفترض الكثير من الفرضيات بشأن شروط تثبيت النص» أو أحواله كما يقول بلاشير<sup>(2)</sup>.

1- الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص 76. ولا بد من الإشارة إلى أن **اركون** مع أنه عَنَوَنَ الفصل الأخير لكتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني» بالعنوان التالي: «قراءة في سورة الكهف»، فإنه إذا ما استثنينا تلك الإشارات التي كَرَّرَ فيها أقوال المستشرقين بعنوان جزئي: «النص» لا يتجاوز ثلاث صفحات، لم يأت بأي قراءة لهذه السورة، وإنما جاء بقراءة لنصين، الأول مأخوذ من «جامع البيان عن تأويل آي القرآن» للطبري، والثاني من «مفاتيح الغيب» للرازي، جواباً عن السؤال التالي: كيف قرأ هذان المؤلفان سورة الكهف؟ ليستخلص في النهاية مجموعة من النتائج، أردفها بثلاثة قرارات، أسسها على تلك القراءة التي نحسب أنها كانت قاصرة في إجابتها عن السؤال الذي طرحه.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 148.

وزيادة في الإيضاح لمقصود **اركون** من كلامه يُعلّق الشارح «هاشم صالح» على هذا النص بما يلي: «الآ يعني ذلك أن الآيات الأولى مقحمة على السورة، ولا علاقة لها بها، كما تقول نظرية نولدكه»<sup>(1)</sup>، وهكذا يُفصح الشارح عما يدور في خلد صاحب النص المشروح، وما يحوم حوله، ولو كان الأمر خلاف ذلك ما صدق ترجمته وتعليقاته الطويلة والمتكررة، ويمكن تلخيص الأفكار المطروحة في هذا النص كما يلي:

- وجود شبه قطيعة بين الآيات الثماني الأولى وما تلاها من آيات.
- أداة الانفصال «أم» دليل على وقوع التحوير والتغيير في القصة.
- مجموعة من الآيات موضوعة في غير مكانها.
- وجود شدوذ لغوي في إحدى الآيات.

والنتيجة هي التشكيك في أحوال جمع القرآن في المصحف وملابساته.

وأول ملاحظة تشد الانتباه هنا هي محاولة **اركون** التملّص من أيّ مسؤولية أدبية عن الكلام الذي ينقله، ويبنى عليه أحكاماً، بل يؤسس عليه فكراً، وهذا ما يُستشفّ من العبارات التالية: «وكما نُقل إلينا»، و«كان ريجيس بلاشير قد كشف»، و«قد كشفوا في هذه الآية»، فكانه يريد الاحتماء بالمدرسة الاستشراقية الألمانية التي حاول ريجيس بلاشير استثمار ما وصلت إليه، وسنحاول فيما يلي دحض هذه الدعاوى، لتنتهار النتيجة تلقائياً بعد ذلك، مبتدئين بدعوى القطيعة بين الآيات الثماني الأولى والتي تليها، تلك الآيات التي يعدّها نولدكه مقحمة على السورة ولا علاقة لها بها.

أ- لقد قسم **اركون** سورة الكهف إلى ما سمّاه «وحدات سردية» متجاورة، ولا يجمع بينها موضوع واحد، فجعل الآيات الثماني الأولى وحدة نصية، أما الآيات من التاسعة إلى الخامسة والعشرين فعدها الوحدة السردية الأولى، والآيات من السابعة والعشرين إلى التاسعة والخمسين عدّها الوحدة السردية الثانية<sup>(2)</sup>، وهكذا، ولأنه يعدّ الآيات الثماني الأولى «وحدة نصية»<sup>(3)</sup>، فهو يسلمّ بأنها منسجمة فيما بينها، ولا تضم أي قطيعة بين آياتها، ما يعفيها من إطالة الحديث إثباتاً لذلك، ونمّر إلى تنفيذ دعوى القطيعة بينها وبين ما بعدها من وحدات سردية، وخصوصاً التي تليها.

1- نفسه، ص 148، الهامش ❖.

2- لم يدخل **اركون** في تفسيره الآية السادسة والعشرين في أيّ وحدة سردية، مع أنها تضم تنمة للحديث عن أهل الكهف، ولعل ذلك كان سهواً منه.

3- وذلك في قوله: «تستهل السورة بوحدة نصية مؤلفة من 8 آيات». القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 147.

إن مما يفند تلك الدعوى ما جاء في الآيتين السابعة والثامنة، أي قوله تعالى:

﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴿٧﴾ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا

صَعِيدًا جُرُزًا ﴿٨﴾<sup>(1)</sup>، ففي هاتين الآيتين تذكير بقوة الله عز وجل، «خاصة ما كان منها إيجاباً للأشياء وأضدادها من حياة الأرض وموتها المماثل لحياة الناس وموتهم، والمماثل للحياة المعنوية والموت المعنوي من إيمان وكفر»<sup>(2)</sup>، فإذا كانت الآية السابعة تتحدث عمّا بثّ الله سبحانه في الأرض من نعم وخيرات وجنات، وقد تجعل بعض الناس يفتروا ويظنّون فينكر مصدرها الإلهي، ففي الآية الموالية كما يقول الطاهر ابن عاشور: «تكميل للعبارة وتحقيق لثناء العالم، فقوله «جاعلون» اسم فاعل يراد به المستقبل، أي سنجعل ما على الأرض كلّ معدوماً، فلا يكون على الأرض إلا تراب جاف أجرد، لا يصلح للحياة، وذلك هو فناء العالم»<sup>(3)</sup>.

فأين القطيعة بين هذا الكلام وقصة أصحاب الكهف؟ إنها مثل حي لفتية لم يفتروا بما على الأرض من زينة، واختاروا الفرار منها، لما اقترنت بالشرك، وما هو موت معنوي، كما سبق، مفضلين للجوء إلى الكهف واعتزال المجتمع الذي اتخذ آلهة من دون الله.

إن قصة أصحاب الكهف، وما جاء بعدها من قصص، ليست إلا بياناً للوحدة النصية المتكونة من الآيات الثماني الأولى، فكلها نماذج من الابتلاءات التي قد تصادف الإنسان في حياته، فإما أن يُدكّرهُ التَّعْيِيمُ أو القوة أو الجاه أو الفنى أو العلم أو التمكين في الأرض. بما يقابلها من ضيق وضعف وذلة وفقر واستعباد، فيتعظ ويعتبر فيحسن العمل، وإما أن يغفل عن كل ذلك، ويفتر بما هو فيه من نعم، فيسيء العمل، ويُعرض نفسه للعقوبة العاجلة بزوالها، أو الآجلة بما هو أهل له.

١- إذا اتّضحت قوّة الصلّة بين الآيات الأولى والتي تليها من حيث المضمون، فلا بأس من بيان قوة هذه الصلة من الجانب الذي اشتبه على مدعي القطيعة، أي ما تعلق بحرف «أم» الذي يفترض فيه أن يفصل بين شيئين، حيث إن «البديل التناوبي» عند اركون، غير موجود في الآيات الثماني الأولى، ما جعله يُسلّم بوقوع تحويرات أو تغييرات على الوحي وبتهم القرآن بالتحريف!.

1- الكهف، 7-8.

2- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتتوير من التفسير. دار سحنون للنشر والتوزيع- تونس، 1997م، ج 15، ص 257. والعنوان الأصلي للتفسير هو «تحرير المعنى السديد، وتتوير العقل الجديد، من تفسير الكتاب المجيد»، وقد اختصره المؤلف نفسه بحسب ما ذكر في التمهيد، ج 1، ص 8-9.

3- نفسه، ج 15، ص 258.

إن البديل التواوبي الذي عدّه أركون معدوماً يرجع إلى قوله تعالى:  
﴿ فَلَعَلَّكَ بِنَجْعِ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ ۖ إِنَّ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِندًا ۖ الْحَدِيثُ أَسْفًا ﴾<sup>(1)</sup>، وإليه ذهب الطاهر  
بن عاشور، معللاً مذهبه بقوله: «كان مما صرف المشركين عن الإيمان إحالتهم الإحياء بعد  
الموت، فكان ذكر أهل الكهف وبعثهم بعد خمودهم سنين طويلة مثلاً لإمكان البعث [...]، لأن  
في إنامتهم إبقاء للحياة في أجسامهم، وليس في إماتة الأحياء إبقاء لشيء من الحياة فيهم  
على كثرتهم وانتشارهم، وهذا تعريض بغفلة الذين طلبوا من النبي، ﷺ، بيان قصة أهل  
الكهف لاستعلام ما فيها من العجب، بأنهم سألوا عن عجيب وكفروا بما هو أعجب»<sup>(2)</sup>.  
ومع صحة الرواية التي عدّها كثير من المفسرين سبباً لنزول سورة الكهف، أي تحدي

المشركين للنبي ﷺ بالأسئلة التي استقوها من أهل الكتاب، والمتعلقة بأخبار الفتية أو الرجل  
الطواف أو الروح، فإن ما ورد بعد الأداة «أم» يكون جواباً عن تلك الأسئلة، وتكون الآيات  
الثماني الأولى توطئةً وتقديماً عاماً، يُلخّص العبرة مما سيأتي بعده في الجواب عن الأسئلة،  
وهذا أسلوب قرآني أصيل، فيوسف ﷺ حينما سأله صاحبه في السجن تأويل رؤاهم، قدم  
لإجابته بأربع آيات، عرض فيها عليهما ما أفاء الله به عليه وعلى آبائه قبله من النعم،  
أعظمها نعمة العلم التي بها يُعرف مقام التوحيد، ابتداءً من قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا  
طَعَامٌ تُزَقَّانِيهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي ۗ ﴾<sup>(3)</sup>، إلى قوله:  
﴿ يَنْصَحِي السِّجْنِ ۚ وَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ ۖ خَيْرٌ أَمِ اللَّهِ ۗ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿٦٠﴾ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ  
إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ۗ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۗ أَمَرَ آلَا  
تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۗ ذَلِكَ الَّذِينَ الْقِيمُ وَلَكِن أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾<sup>(4)</sup>، فبعد هذه التوطئة  
التي استوعبت أربع آيات ينتقل يوسف ﷺ إلى الجواب بقوله: ﴿ يَنْصَحِي السِّجْنِ ۚ أَمَا  
أَحَدُكُمْ فَيَسْتَقِي رَبَّهُ خَمْرًا ۗ وَأَمَا الْآخِرُ فَيَصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِن رَّأْسِهِ ۗ قُضِيَ  
الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴾<sup>(5)</sup>.

1- الكهف، 6.

2- التحرير والتوير، ج 15، ص 258-259.

3- يوسف، 37.

4- يوسف، 39-40.

5- يوسف، 41.



فجاء الجواب أوجز من التوطئة، بياناً لأهمية ما أودع فيها من معان لمن أراد أن يتدبر.

١- نصل بالحديث إلى دعوى الخلل في توضع بعض الآيات، وهو ما حدا بأركون إلى اقتراح توضع جديد لها، هو الأسلم في نظره والأصح، محاولة منه تصحيح الأخطاء المتسربة إلى القرآن في أثناء عملية التدوين كما يدعي!

أما الآية التي يقدمها أنموذجاً فهي قوله تعالى: ﴿وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا﴾<sup>(1)</sup>، والمكان المقترح لها بعد قوله تعالى: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾<sup>(2)</sup>، فإن ما يُضعف مقترح اركون ما يُحدثه من إرباك داخل آيات سورة الكهف، بغض النظر عن قضية القافية «عا» أو «دا»، فالقرآن ليس قصيدة شعرية حتى يعتمد في بنائه على القوافي، فمع قليل من التأمل، سيتجلى للقارئ أن سرد تفاصيل قصة أصحاب الكهف جاء بعد تقديم موجز جداً لها في أربع آيات قصيرة النظم، هي قوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِن آيَاتِنَا عَجَبًا﴾<sup>(3)</sup> إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا مِن لَّدُنكَ رَحِمَةٌ وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾<sup>(4)</sup> فَضَرَبْنَا عَلَىٰ آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾<sup>(5)</sup> ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَتَلَّمَّ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾، وجاءت تفاصيل القصة مسبوقة بقوله تعالى: ﴿لَمَّا نَفَّسْنَا مِنْ مَّا نُفِصُ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾<sup>(3)</sup>، وفيه إعلام ببداية التفصيل فيما ذكر موجزاً.

ومن عجيب تلك التفاصيل أنها جاءت منسجمة انسجاماً تاماً مع ما جاء في الآيات الممهدة، حيث ذكر الفتية أولاً، والكهف ثانياً، فالبعث ثالثاً، فخصص تعالى بضع آيات للحديث عن هؤلاء الفتية وسبب اعتزالهم لقومهم، وبضع آيات أخرى للحديث عن الكهف، وما كان من شأنهم فيه، أما ما تبقى من آيات، فخصص لما بعد البعثة من أحداث، كان آخرها الاختلاف في عدتهم ومدّة مكوثهم بالكهف.

إنه الإحكام في أجلى صور، ما يجعل أي حديث عن وقوع خلل في مواضع الآيات غير مستساغ، ومن ثم يمكن القول إن ما فعل اركون هنا ما هو إلا تطاول وتجروؤ على كتاب الله، لنزع القداسة منه، يؤكد أنه الآية الخامسة والعشرين مرتبطة بالتي تليها

1- الكهف، 25.

2- الكهف، 11.

3- الكهف، 13.

ارتباطاً لا يُخطئه المبتدئون في العلوم الشرعيّة، والآيتان على التوالي هما: ﴿وَلْيُثْبِتُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا﴾ ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لِيُثْبِتُوا لَهُمْ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾، إنهما تتحدثان عن المدة التي لبثها الفتية في الكهف، والترقيم هنا موحد، إن في رواية ورش (1) عن نافع (2)، أو في رواية حفص (3) عن عاصم (4)، ما لا يترك مجالاً لأي إمكان للتعلّق باختلاف ترقيم الآيات.

لكن كيف سيكون النظم إذا انتزعت الآية الخامسة والعشرون من مكانها، فأصبحت الآية الرابعة والعشرون متبوعة بالآية السادسة والعشرين المذكورة سابقاً؟

هل يقبل ذوق سليم أن يكون قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِّي رَبِّي لِأَقْرَبٍ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾، متبوعاً بقوله: ﴿قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لِيُثْبِتُوا﴾؟، إن هذا بعيد كل البعد عن البحث العلمي الجاد، وهو أقرب إلى العبث في التعامل مع القرآن الكريم.

د- نصل إلى الحديث عن دعوى الشذوذ اللغوي المزعوم في قوله تعالى:

﴿وَلْيُثْبِتُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا﴾ (5)، وأول ما يُردّ به على هذا أن الذين أنزل القرآن بين ظهرانيهم كانوا أهل فصاحة، والآيات القرآنية التي رفعت التحدي في وجههم لا تزال شاهدة على عجزهم عن الإتيان بمثله، فلو كانت لفظة «سنين» الواردة في الآية شاذة، فكيف يسكتون عنها؟، ألا يفرض المنطق السليم قيام هؤلاء مباشرة بالتشنيع بهذا

1- هو أبو سعيد عثمان بن سعيد بن عبد الله، لقبه نافع بورش لشدة بياضه وقيل تشبيهاً له بطير يسمى ورشات، انتهت إليه رئاسة الإقراء في الديار المصرية في زمانه، كان ثقة وحجة في القراءات، توفي بمصر سنة سبع وتسعين بعد المئة. الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأمصار، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى- 1404 هـ، ج 1، ص 152- 155. الأعلام، ج 4، ص 366.

2- هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم الليثي، أحد القراء السبعة، كان شديد السواد، صبيح الوجه، حسن الخلق، وفيه دعاية، أصله من أصبهان، اشتهر بالمدينة وانتهت إليه رئاسة القراءة فيها، أقرأ الناس نيفاً وسبعين سنة، وكانت وفاته سنة تسع وستين ومئة. معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 107- 111. الأعلام، ج 8، ص 5.

3- هو أبو عمر حفص بن سليمان الأسدي الكوفي، المقرئ الإمام، صاحب عاصم وابن زوجته، ولد سنة تسعين للهجرة ومات سنة ثمانين ومئة، أما في القراءة فتقته ثبت ضابط لها بخلاف حاله في الحديث، وكانت القراءة التي أخذها عن عاصم ترتفع إلى علي عليه السلام. معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 140- 141.

4- هو عاصم بن أبي النجود الأسدي، اسم أبيه على الأصح بهدلة، أحد القراء السبعة، تابعي من أهل الكوفة، كان من أفصح الناس، إليه انتهت الإمامة بالقراءة في الكوفة بعد شيخه أبو عبد الرحمن السلمي، توفي سنة سبع وعشرين ومئة للهجرة. معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 88- 94. الأعلام، ج 3، ص 248.

5- الكهف، 25.

الخطاب الشاذ، رداً للاعتبار على الأقل، وهل هؤلاء المستشرقون الذين نقل أركون عنهم  
خير الشذوذ اللغوي أكثر فصاحة من أولئك؟ .

إن إطلالة بسيطة على كتب التفسير كافية لبيان تعدد الوجوه اللغوية التي يمكن  
النظر إلى هذه اللفظة خلالها، ما يجعلها لساناً عربياً فصيحاً، وهذه مجموعة من الأمثلة  
مُنقاة من بعضها:

- «قال الفراء وأبو عبيدة والكسائي والزجاج: التقدير سنين ثلاثمة»<sup>(1)</sup>.
- «الجمهور على أن «سنين» في القراءة بتتوين مئة منصوب، لكن اختلفوا في  
توجيه ذلك، فقال أبو البقاء وابن الحاجب: هو منصوب على البدلية من  
ثلاثمة، وقال الزمخشري إنه عطف بيان لثلاثمة»<sup>(2)</sup>.
- جوز الزجاج كون «سنين» مجروراً على أنه نعت «مئة»، وهو راجع في المعنى  
إلى جملة العدد، كما في قول عنتر:

فيها اثنتان وأربعون حلوية سوداً كخافية الغراب الأسحَم

حيث جعل «سوداً» نعتاً «لحلوية» وهي في المعنى نعت لجملة العدد، وقال  
أبو علي: لا يُمتنع أن يكون الشاعر عدّ حلوية جمعاً، وجعل سوداً وصفاً لها، وإذا  
كان المراد به الجمع فلا يمتنع أن يقع تفسيراً لهذا الضرب من العدد من حيث  
كان على لفظ الأحاد كما يقال: عشرون نفراً وثلاثون قبلاً<sup>(3)</sup>.

- «وقرأ حمزة والكسائي وطلحة ويحيى والأعمش والحسن وابن أبي ليلى وخلف  
وابن سعدان وابن عيسى الأصبهاني وابن جبير الأنطاكي ثلاثمة سنين بإضافة  
مئة إلى «سنين»<sup>(4)</sup>، وعلق الطاهر بن عاشور في التحرير والتنوير على هذا  
بقوله: «وقد جاء تمييز المئة جمعاً، وهو نادر لكنّه فصيح»<sup>(5)</sup>.

إن هذه الوجوه الموثقة في جلّ التفاسير، والمأثورة عن علماء متخصصين باللغة،  
فيها ما يكفي للدلالة على أن لفظة «سنين» في الآية لا شذوذ فيها، مع العلم بأن وجهاً  
واحداً منها كافٍ لردّ دعوى الشذوذ اللغوي، فكيف وهي تتجاوز الأربعة؟ .

1- عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة  
الثالثة- 1404 هـ، ج5، ص 130 .

2- أبو الفضل محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي-  
بيروت، د ت، ج 15، ص 253 .

3- نفسه، ج 5، ص 53-54 .

4- نفسه، ج 5، ص 54 .

5- التحرير والتنوير، ج 15، ص 301 .

وهكذا تتهاوى الدعوى الرابعة كما تهافت نظيراتها الثلاث من قبلها، ويثبت تهافتها وعدم ارتكازها على أسس علمية متينة، ولأنها مقدمات للتشكيك في أحوال تثبيت «النص القرآني» وملابساته بحسب **اركون**، فإن هذه الأخيرة تتهاوى هي الأخرى تبعاً لانهايار ما قامت عليه.

### المطلب الثاني- قراءة في دعوى القطيعة بين القرآن والمصحف

يسلم **اركون** بأن النصوص المقدسة عموماً هي خطاب شفهي، جرى نقله بعد فترة تقصر أو تطول إلى «كتاب»، خلعت عليه أسدال التقديس من الذين ساهموا في عملية النقل هذه، ولا يشذ القرآن في نظره عن هذه الحالة، فهو كغيره من النصوص المقدسة لم يكتب له التدوين إلا بعد سنوات من وفاة النبي ﷺ، خلال خلافة عثمان بن عفان، وأكثر من ذلك فإنه لم يأخذ صيغته النهائية إلا في القرن الرابع الهجري، فهل لديه أدلة على هذه الدعوى؟.

قبل الخوض بشيء من التفصيل في قضية الانتقال من القرآن إلى المصحف لابس من تناول الموضوع في عمومته، أي الحديث عن عملية الانتقال من الخطابات الشفهية إلى النصوص الكتابية، هذا الانتقال الذي يركز عليه **اركون** كثيراً في بناء تصوره عن وجود الفصل بين القرآن والمصحف، وسنتناوله كما يلي:

1- لاشك في أن اكتشاف الإنسان للكتابة كان له أثر كبير في مسار تاريخه على وجه الأرض، ولا مرأ في أنها شكلت نقلة نوعية، جعلت العلماء يعدون ما قبل اكتشافها جزءاً من المرحلة التي قبل التاريخ، ولا جدال في أن طرق اشتغال الفكر قد طرأ عليها بعض الاختلاف عما كانت عليه من قبل، بدليل قوة الذاكرة عند الأمي مقارنة بالمتعلم على مر العصور، وإن كان لهذه القاعدة بعض الاستثناءات.

لكن هل صحيح أن تدوين النصوص كلها يؤدي إلى فقدانها؟.

هذه إحدى المسلمات التي يدافع عنها **اركون**، لأنها في نظره من أهم مكتسبات الألسنيات الحديثة، ومن ذلك قوله: «ومن أهم هذه المكتسبات ذلك التمييز الذي تقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يصبح مكتوباً»<sup>(1)</sup>.

فهل يكفي التبشير بفكرة ما بوساطة الألسنيات الحديثة كي تقبل من دون قيد أو شرط؟.

1- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 53.

وهل بلغت المناهج المستحدثة من النضج ما يكفي لعدّ مقولاتها قواعد وأصولاً،  
يُحتكم إليها في تقويم النصوص؟.

وهل خضعت لما يكفي من النقد، كي يُوثق بمقولاتها؟.

يحاول **اركون** تأكيد تلك القاعدة الألسنية بقوله: «هناك أشياء تضيع أو تتحور في أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية»<sup>(1)</sup>، فكأنه يريد إعطاء الأدلة على صحتها، ليضفي الشرعية على اعتمادها، ومع ذلك يبقى فيها من المجازفة الشيء الكثير، إذ فيها تسوية لكل النصوص الطويلة والقصيرة والصعبة والسهلة والبسيطة والمركّبة، وما كان منها محفوظاً من فرد واحد أو أفراد قلائل بما كان محفوظاً من الجمع الغفير، وفيها تسوية لما دُوّنَ مباشرة بما تداولته الشفاه بضع قرون قبل أن يدوّن .!

فإذا استُسيغ الأمر في النّص الطويل، فلن يُستساغ في القصير، وإذا قُبِلَ في النّص الصّعب والمركّب، فلن يُقبَل في السّهل والبسيط، وإذا جاز في النّص المنقول من طرف آحاد، فليس الأمر كذلك في المنقول تواتراً، وإذا سلّم به في النّص الذي لم يدوّن إلا بعد قرون من التّداول، فلن يُسلّم به إذا تعلق بنصّ تزامن فيه التلقي بالتدوين.

فإذا صح هذا في كل كلام عرف الانتقال من التداول الشفهي إلى التدوين، مهما كان مصدره أو مكانته في النفوس، فسيصحّ لا محالة إذا تعلق الأمر بالوحي الإلهي المصدر والمقدس عند المؤمنين به، وإذا صح في الوحي عموماً، فهو أصح إذا تعلق بالقرآن، نظراً إلى ما توافر له من شروط العصمة من تسرب الفعل البشري، كما لم يتوافر لغيره من الكتب المنزلة، وهو ما سنّفصل فيه القول في الفكرة التالية.

2- إن الخوض في هذا الموضوع يلزمنا دراسة الفترة التاريخية التي زامنت نزول الوحي، وكذا تعميق النظر في قضية تدوين القرآن، وهو ما خصصنا له فصلاً مستقلاً من هذا البحث، لذا سنكتفي هنا بالتركيز على دعوى وجود مرحلة شفهية وأخرى كتابية لكل الخطابات الدينية، وخاصة في الأديان التوحيدية الثلاثة التي كانت على التوالي اليهودية ثم المسيحية ثم الإسلام.

فهل مرت هذه الخطابات بالمرحلتين السالفتي الذكر فعلاً؟، كما يؤكد ذلك **اركون** بقوله: «إن الرسائل المنقولة بوساطة أنبياء بني إسرائيل، وبوساطة يسوع المسيح،

1- نفسه، ص 53.

ثم بوساطة محمد كانت في البداية عبارات شفوية، سُمعت وحُفظت عن ظهر قلب من الحواريين الذين مارسوا دورهم بعد ذلك شهوداً ناقلين لما سمعوه ورأوه»<sup>(1)</sup>، وقوله: «أيّاً تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب»<sup>(2)</sup>.

ينطلق أركون في هذين النصين من مسلّمة أساسية، مفادها أن الرسائل السماوية الثلاث كانت في أصلها رسائل شفوية، بلّغها الأنبياء والرسل، فحفظها من تلقاها عنهم من التلاميذ الذين قاموا بعد ذلك بنقلها من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية، وكان ذلك حتماً في أحوال تاريخية معيّنة، دعت فيها مصلحة الفئة المشرفة على عملية النقل إلى تدوين محتوى هذه الرسائل.

ودعوى من هذا الحجم تقتضي دراسة متأنية ومتمينة لتاريخ الأديان الثلاثة المستشهد بها، خاصة في مراحل نشأتها، كي يتسنى لصاحبها إقامة أدلة وحجج مقنعة على دعواه، أما إطلاق كلام على هذه الخطورة مجرد من الأدلة، مع شيوع مخالفته لما هو معلوم ضرورة في تلك الرسائل، فلا يشك أحد في ضعفه وهشاشته العلمية، إذ كيف يُسلم بأن رسالة موسى عليه السلام كانت شفوية، وأن تلاميذه قاموا بتدوينها؟ مع أن سفر الخروج ينفي ذلك، حيث جاء فيه: «فجاء موسى وبلّغ الشعب بكل كلام الرب وأحكامه، فأجاب الشعب بصوت واحد: [كل ما أمرنا الرب بفعل]، فكتب موسى جميع أقوال الرب، ثم بكر في الصباح، وشيّد مذبحاً على سفح الجبل»<sup>(3)</sup>، لا شك في أن هذا النص صريح في نسبة فعل الكتابة إلى موسى عليه السلام، وليس إلى أحد تلاميذه أو أتباعه، كما جرت عملية الكتابة فيه مباشرة بعد تلقي الوحي وتبليغه للشعب، بدلالة قوله: «فكتب موسى جميع أقوال الرب».

ورجوعاً إلى سياق هذا المقطع يتبين أن عملية الكتابة كانت بعد تلقي موسى للوصايا العشر، وكذا لمجموعة من التشريعات المتعلقة بحال العبيد، وأحكام القاتل والمعتدي، وأحكام السرقة، والأملاك، والعدل، والرحمة، وشرائع السبت، والاحتفالات

1- Ouvertures sur l'ISLAM .pp: 57-58.

وقد اعتمدنا هنا ترجمة هاشم صالح في كتاب «الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ص 81، الكلام نفسه في كتاب «ناهذة على الإسلام»، منشورات دار عطية- بيروت، الطبعة الثانية- 1997م، ترجمة صياح الجهيم، ص 57، مع اختلاف طفيف في الترجمة.

2- ناهذة على الإسلام، ص 57-58.

3- سفر الخروج، الإصحاح 24، الفقرتان 4-5.

السنية<sup>(1)</sup>، حيث رجع موسى ﷺ إلى الشعب، فبلغه «بكلام الرب»، ثم شرع في كتابة هذا الكلام، وقد صدق القرآن خبر كتابة الوحي<sup>(2)</sup>، حين أكد أن موسى ﷺ عاد من ميقات ربه حاملاً للألواح المحتوية على كلام الله، قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(3)</sup>، وهذا يلزم أن يكون ما يلي:

أولاً- بيان تهاافت إجماع أصحاب الديانات التوحيدية الثلاث على أن التوراة لم تعرف مرحلة شفوية، وأنها أنزلت مكتوبة بحسب سورة الأعراف، أو كتبت مباشرة من موسى ﷺ بحسب ما جاء في سفر الخروج.

ثانياً- بيان كذب الخبر الوارد في كل من سورة الأعراف وسفر الخروج، والذي يؤكد أن التوراة نزلت دفعة واحدة<sup>(4)</sup>، وأهمية هذا أن في إنزال التوراة دفعة واحدة تأييداً لتلازم الكتابة مع التنزيل، إما في أثناء انقطاع موسى ﷺ عن قومه أربعين ليلة استجابة لنداء الله عز وجل<sup>(5)</sup>، وإما مباشرة بعد عودته إليهم بحسب سفر الخروج في النص المستشهد به سابقاً.

ولم يفعل أن يكون شيئاً من ذلك، لأنه أصلاً يحاول بالتسليم بوجود مرحلة للتداول الشفهي في النصوص المقدسة الوصول إلى نتيجة مفادها اختراق متن هذه النصوص، وهو ما صرح به في كتابه «قضايا في نقد العقل الديني» بقوله: «في أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضيع أشياء، أو تحوّر أشياء، أو تضاف بعض الأشياء، لأن كل ذلك يعتمد الذاكرة البشرية، وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدقون كل شيء»<sup>(6)</sup>.

1- هذه المواضيع مفصلة في سفر الخروج من الإصحاح 20 إلى الإصحاح 24.  
2- هناك اختلاف بين ما جاء في القرآن والنص الوارد في سفر الخروج بشأن عملية الكتابة، حيث نسبت في القرآن الكريم إلى الله عز وجل، بينما نسبتها سفر الخروج إلى موسى ﷺ، حيث جاء فيه: «فكتب موسى جميع أقوال الرب».  
3- الأعراف، 145.

4- لقد نقل القرآن استغراب المخالفين لنزوله منجماً، وطلب من النبي ﷺ أن يأتيهم به دفعة واحدة كما هو مألوف عند الرسل من قبله، وهذا ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلاً﴾. الفرقان، 32.

5- وهو ما ورد في عدة مواطن من القرآن، منها قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أُنزِلَ لَكَ الْكِتَابَ﴾ الآية 51، وقوله في سورة الأعراف: ﴿وَوَعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ وَمِغْنَةٍ رَبِّعَةً أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾، الآية 142.

6- قضايا في نقد العقل الديني، ص 232.

هكذا يقع أركون في دور لا يستطيع الخروج منه، لأنه يتسوّل بدعوى التمييز بين مرحلة التداول الشفهي وعملية الكتابة، وهو إثبات اختراق النصوص المقدسة، مع أن الشرط الأساسي لإقامتها هنا هو بيان كذب ما جاء في هذه النصوص من أخبارا.

8- إن الذي يُهمُّ أركون في هذا الموضوع هو «القرآن» أساساً، لأنه لو أراد أدلة على اختراق متن الكتاب المقدس، ما أعياه ذلك، فهذا الأخير قد خضع للدراسات النقدية منذ قرون، تلك الدراسات التي كانت الأساس لانعتاق الشعوب الأوروبية من أغلال الكنيسة، وهي العملية ذاتها التي يريد أن يكون أحد روادها في الأمة الإسلامية، حيث يقول: «ما أريده فعلاً هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة عما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا نُخضع القرآن لمحكّ النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهادمه»<sup>(1)</sup>، فهل عرف القرآن مرحلة للتداول الشفهي وأخرى للتدوين؟ وقبل ذلك هل لفظة «قرآن» تُحيل على ما يُتلى مشافهة من دون اعتماد أي نص مكتوب كما يدعي أركون؟

للجواب عن ذلك لا بد من أن تكون الانطلاقة من المقاربة المعجمية لمصطلح «القرآن».

ورد في «لسان العرب» مادة «ق ر أ»: «القرآن التنزيل العزيز [...]»، يسمى كلام

الله تعالى الذي أنزله على نبيه ﷺ كتاباً وقرآنًا وفرقاناً، ومعنى القرآن الجمع، وسمي قرآنًا لأنه يجمع السور فيضمها [...]، ولم يؤخذ من قرأت، ولكنه اسم لكتاب الله مثل التوراة والإنجيل [...].، وقرأت الكتاب قراءة وقرآنًا، ومنه سمّي القرآن»<sup>(2)</sup>.

يتضح مما سبق أن للقرآن معنى مادياً، وآخر معنوياً، فالأول يُستشف من القراءة في الكتاب التي جُعِلت علةً للتسمية بـ «القرآن»، أي إنه كتاب مقروء، والثاني يُستشف من دلالة الكلمة على الجمع، وسحب ذلك على جمعه لعدد كثير من السور المتضمنة للقصص والأمر والنهي والوعد والوعيد وغير ذلك<sup>(3)</sup>، وهذا يدل على أن دلالة كلمة «قرآن» على نص مكتوب وقابل للقراءة إمكاني حقيقي، ولا يقل شأنًا عن الإمكان الثاني الذي يربطها بالجمع لمضامين متعددة، كما يحيل الرجوع إلى أصل الكلمة، على أكثر من احتمال، القراءة واحدة منها، وإيحاء القراءة بوجود نص مقروء أقوى من إيحاءها بتلاوة

1- Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, 1984, p: 52.

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 56.

2- لسان العرب، ج 1، 128-129.

3- نفسه، ج 1، ص 129.



نص محفوظ عن ظهر قلب، أو بتعبير أدق إن دلالة القراءة على النص المكتوب خطأ أقوى من دلالتها على خطاب شفهي.

وقد ذهب **اركون** في أثناء بحثه عن معنى كلمة «قرآن» إلى التركيز على ارتباطها بالتلاوة من دون أي وجود لنص مكتوب، سواء في الاستعمال اللغوي أم القرآني، ومن ذلك قوله: «وفي القرآن نفسه نجد أن جذر المادة «قرأ» يدل على معنى التلاوة، وذلك لأنه لا يفترض من قبل وجود نص مكتوب في أثناء التلفظ به أول مرة من محمد»<sup>(1)</sup>، إلا أن الرجوع إلى القرآن الكريم يُفند هذا الرأي، إذ يربط القراءة بالكتاب في أكثر من آية، منها قوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿أَقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ حَسِيبًا﴾<sup>(2)</sup>، وقوله على لسان مشركي مكة في آية سبق أن استشهد بها **اركون** في أثناء حديثه عن موقف المشركين من ظاهرة الوحي<sup>(3)</sup>: ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُؤْيِكَ حَتَّىٰ تَنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾<sup>(4)</sup>، وقوله في سورة يونس: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ﴾<sup>(5)</sup>. فإذا أضيف أن القرآن يحمل أسماء متعددة، أبرزها «الكتاب»، رُفِع الإشكال وحُسم الأمر، لأن هذا الأخير لا يحتمل إلا معنى واحداً، هو أنه نص مكتوب قابل للتلاوة، والآيات الدالة على هذا الاسم كثيرة جداً، منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُعْتَبِرُونَ وَالَّذِينَ هُمْ يُحْتَسِبُونَ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُ رَبِّهِمْ هَوَّنَتْ وَإِلَيْهِمْ رُجِعُ أَعْيُنُهُمْ لِيُرَوُا آيَاتِهِمْ وَلِيُعْتَبِرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ الْعَظِيمَةِ﴾<sup>(6)</sup>، وقوله أيضاً: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ﴾<sup>(7)</sup>، وقوله: ﴿ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ﴾<sup>(8)</sup>، والآيات التي ورد فيها اسم الكتاب تُشاهد المثلتين والخمسين آية، تدل العشرات منها على القرآن، ولعل في الآية الثالثة السابقة المقطوفة من سورة النساء إشارة بليغة إلى أن القرآن كان منذ البدء كتاباً، كما هو شأن التوراة التي أنزلت في الألواح، وإنما يكمن الفرق بينهما في كون التوراة أنزلت جملة

1- Ouvertures sur l'ISLAM , p: 52

الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 77.

2- الإسراء، 14، وجه الشاهد هنا هو ارتباط فعل القراءة بوجود كتاب.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 94.

4- الإسراء، 93.

5- يونس، 94.

6- البقرة، 1.

7- آل عمران، 7.

8- النساء، 136.

واحدة، فكتبت مباشرة في الألواح أو أنزلت مكتوبة فيها، بينما استمر نزول القرآن قرابة ثلاث وعشرين سنة، وظلت الكتابة ملازمة له طوال تلك المدة.

هكذا تتلاشى مُعْجَمِيًّا محاولة الفصل بين القرآن والمصحف، بعد الأول خطاباً

شفهياً غاب واندثر مباشرة بعد وفاة النبي ﷺ، وعدّ الثاني نصاً مكتوباً منقطعاً عن الأول شكلاً ومضموناً، وهو ما يرفضه أركون كلياً، مصرّاً على أن «التبليغ الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن المؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يعرفه، مهما فعل ومهما أجرى من بحوث»<sup>(1)</sup>، وهنا تتضح إحدى أهم النتائج التي يريد استخلاصها من دعواه، أي القول بضياغ الخطاب القرآني ذي المصدر الرياني، لأنه لا ينطبق إلا على التبليغ الأول، تبليغ النبي ﷺ للوحي إلى الصحابة رضوان الله عليهم، أما ما جاء بعد ذلك من تلاوة للقرآن أو استشهاد بآياته فإن «هذين النمطين من الاستخدام الشفهي يختلفان لغوياً عن المرة الأولى، حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنية، أو بالمقاطع والسور على هيئة سلسلة متتابعة، أو وحدات متميزة ومنفصلة مدة عشرين عاماً»<sup>(2)</sup>.

وهنا نتساءل مرة أخرى: أين يتجلى الاختلاف اللغوي لسور القرآن وآياته بين

تبليغ النبي ﷺ لها أو تبليغ غيره؟ .

فلو قال أركون بوجود اختلاف على مستوى المعطيات الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية، لُقِبَ منه ذلك، أما ادعاء وجود اختلاف لغوي فذلك أمر مستبعد جداً، لأن تلاوة النبي لسورة الفاتحة مثلاً بين الصحابة لا تختلف في شيء عن تلاوة أبي بكر لها أو عمر بن الخطاب، وحتى على مستوى تعدد القراءات القرآنية، فكل قراءة تمثل وجهاً من الوجوه التي تلقاها هؤلاء عنه ﷺ، ومن ثم فالتبليغ واحد، لأن النص المُبَلِّغ واحد<sup>(3)</sup>.

### المطلب الثالث- أسماء القرآن عند أركون مع قراءة في حمولتها الدلالية

للقرآن أسماء عدة، فهو القرآن، والفرقان، والذكر، والكتاب، والتنزيل، وغير ذلك، ولكل اسم من هذه الأسماء معانٍ اختص وتفرد بها عن غيره، والقرآن هو جماع تلك المعاني، غير أن اللافت للانتباه في كتابات أركون هو عدوله عن استخدام تلك الأسماء جميعها، وتعويضها بمجموعة من الأسماء تحمل مجموعة من المعاني، تتعدد بتعدددها،

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 38.

2- نفسه، ص 38.

3- سنتطرق إلى جوانب أخرى لتأكيد ملازمة التنزيل للتدوين في الفصل الثالث.

فهو «خطاب نبوي»، وهو «المدونة الرسمية المغلقة»، و«الظاهرة القرآنية»، و«الحدث القرآني»، وستعرض فيما سيأتي لهذه الأسماء، محاولين الكشف عن بعض مما تستكته من معان، وترمي إليه من أهداف.

1- أول اسم سنتناوله هو: «الخطاب النبوي»، هذا الاسم الذي يحيل إلى إحدى الشبهات التي اعترض بها بعض المشركين على الرسالة الخاتمة بنفي صلتها بالسماء، وإدعاء بشرية القرآن بجعله ضرباً من الشعر أو الجنون، أو نصاً من تأليفه ﷺ، أو علمه إياه غيره ممن له دراية بالكتب السماوية السابقة، أو هو انتحال من الأساطير السائدة في شبه الجزيرة، وقد أورد القرآن هذه الشبهات في عدد من الآيات، منها قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ۖ وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأُولِينَ اصْتَبَّهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۖ <sup>(1)</sup>،

وقوله تعالى في سورة النحل: ﴿ وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ <sup>(2)</sup>، وهي الشبهات ذاتها التي تلقاها عدد من المستشرقين بالترحيب، فلاكتها ألسنهم ردحاً من الزمن، ولم تزد القرآن إلا رسوخاً في قلوب المؤمنين به <sup>(3)</sup>.

إن أركون، وإن لم ينف صراحة ربانية المصدر لدى القرآن، فإن في تأكيده صفة «الخطاب النبوي» تقاطعاً بينه وبين أصحاب تلك الشبهات، من حيث إصرارهم جميعاً على تقليص مساحة التقديس التي يحتلها في نفوس المؤمنين به، وهو ما صرح به عند عرضه لسبب تحاشيه استعمال اسم «قرآن» قائلاً: «إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الشعائرية الإسلامية المستمرة منذ مئات السنين، حتى

1- الفرقان، 4-5.

2- النحل، 103.

3- لقد تطرق عبد الرحمن بدوي لشبهات المستشرقين هذه بكثير من التفصيل في الفصل الثاني من كتابه «الدفاع عن القرآن ضد منتقديه»، مصنفاً كتبهم إلى صنفين، الأول يضم كتباً ذات نزعة يهودية، ومنها كتاب «ماذا أخذ محمد من النصوص اليهودية؟» لصاحبه إبراهيم جيجر، وكتاب «العناصر اليهودية في القرآن»، و«إسهامات في شرح القرآن»، و«بحوث جديدة في فهم وتفسير القرآن» للمستشرق الألماني هارتفيج هيرشفيلد Hertwig Hirsfeld، وكتاب «أصل الأساطير الإسلامية في القرآن»، لصاحبه سيدرسكي D. Sidersky، وغير هذه الكتب. أما الصنف الثاني فيضم الكتب ذات التوجه المسيحي، وذكر منها «أصل الإسلام في بيئته المسيحية»، و«مدخل إلى القرآن»، للمستشرق ريشارد بيل Richard Bell، وكتاب «أصل الإسلام والمسيحية» للمستشرق تور أندريه Tor Andrae، وبعد تعداده لعدد كبير من الكتب، مع ذكر سنة تأليفها ولغتها، من الصفحة 23 إلى الصفحة 26، تناول المنهج المتبع من أصحابها بالدراسة النقدية، ومن النتائج التي خلص إليها قوله: «لقد اتبع هؤلاء المستشرقون منهجاً عاماً مفاده أن محمداً ﷺ الذي يتهمونه بتأليف القرآن قد أستقى وأستعار من الكتب المقدسة وشبه المقدسة المسيحية واليهودية أكثر القصص والصور المجازية والأمثال والحكم»، ص 26-27.

إنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، كانت قد طُمست وكُتبت ونُسيت من التراث التقوي الورع<sup>(1)</sup>، ليس هذا فحسب، إذ هناك هدف آخر لا يقل أهمية عن السابق، يتجلى في محاولة ترسيخ دعواه المتمثلة في وجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين، إذ الخطاب النبوي عنده هو «القرآن المتلو بدقة وأمانة، وبصوت عال أمام حفل أو مستمعين معينين»<sup>(2)</sup>، وهو الموجه إلى «الجماعة الأولى التي كانت تحيط بالنبوي، والتي سمعت القرآن من فمه أول مرة»<sup>(3)</sup>، ومن خصائص هذا التبليغ الأولي عنده أنه قد ضاع إلى الأبد<sup>(4)</sup>.

إن القرآن لا يمثل عند اركان إلا أحد تجليات الخطاب النبوي، وهو خاص بالفضاء الثقافي الإسلامي، كما تمثل نصوص العهد القديم تجلياً آخر له في الفضاء الثقافي اليهودي، والأناجيل تمثل تجلياً ثالثاً خاصاً بالفضاء الثقافي المسيحي، وهذا ما يشير إليه في قوله: «كنت قد بيّنت في عدد من الدراسات السابقة أن مصطلح «الخطاب النبوي» يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، أي La Bible والأناجيل، والقرآن مصطلحاً يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص»<sup>(5)</sup>.

أول ملاحظة تثير الانتباه هنا أن النص الذي تحدث فيه اركان عن القرآن بعدة خطاباً نبوياً ربطه فيه بخطاب شفهي غير مدون، بينما حديثه عن التجليات الأخرى لهذا الخطاب عند أهل الكتاب جاء فيها مرتبطاً بالنصوص المجموعة في كتب.

ولا بد من تأكيد أن مصطلح «الخطاب النبوي» ليس إبداعاً خالصاً للرجل، بل يدخل ضمن محاولات الكثيرة والمتأنية الرامية إلى زرع مجموعة من المصطلحات التي نبتت وترعرعت في تربة غير التربة الثقافية الإسلامية، وهو لا ينكر ذلك، بل يصرح به في قوله: «مصطلح الخطاب النبوي كان قد بلور أو نُحت انطلاقاً من التحليل الألسني والسيمائي الصرف للخطاب الديني المتجلي في التوراة والإنجيل والقرآن، ومن ثم فهو ينطبق على هذه المجموعات النصية الثلاث، وهذا يعني أن الكتب الثلاثة تتميز بخصائص لغوية وسيمائية دلالية مشتركة ومتشابهة»<sup>(6)</sup>.

1- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29.

2- نفسه، ص 30.

3- نفسه، ص 30.

4- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 38.

5- نفسه، ص 5.

6- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 78، الهامش 1.

تسليم تامّ منه بما يُنحت من مصطلحات في الضفة الأخرى للبحر الأبيض المتوسط، من دون أدنى دراسة نقدية لمحتواها، كي يتسنى معرفة قدرتها على التآلف مع خصائص التربة الجديدة التي يُراد زرعها فيها، مع أنه باد للعيان عمق الاختلاف بين الترتين، وكذا بين النصوص المراد جمعها قسراً، وعملية جمع كهذه لا يمكن تحقيقها إلا في الحديث عن العموميات، أما إذا تعلق الأمر بالتفاصيل فالجمع شبه مستحيل، إذ لا مجال لادعاء التماثل على مستوى الخصائص اللغوية بين القرآن والكتاب المقدس لسبب بسيط جداً، هو احتفاظ الأول بلغته الأصلية التي أنزل بها، وغياب النص الأصلي للكتاب المقدس في لغته الأم، حيث لا يُداول منه إلا ترجمات أخذ بعضها عن بعض، وليس لأحد أن يقول بتماثل الأصل بالترجمة، ومن ثمّ تهافت دعوى الاشتراك في الخصائص اللغوية بين القرآن من جهة، والتوراة والأنجيل من جهة ثانية.

نعود إلى «الخطاب النبوي» لتساءل: ما مقدار تطابق الاسم بموضوعه؟

لاشك في أن جعل القرآن «خطاباً نبوياً» فيه كثير من التّبيس، فهو إضافة إلى نفيه المصدرية الربانية التي يميّز بها من الحديث النبوي، فيه إلحاق للكلام بغير قائله، وفيه تحوير لوظيفة النبي المتمثلة أساساً في التبليغ، والفرق شاسع بين المبلّغ والمرسل، وأركون يعي هذه المعاني جيّداً، وسبق أن تناولها بالدراسة في أثناء قراءاته التطبيقية لمجموعة من السور أو الآيات، كما وقف عندها ملياً عند تحليله لمصطلح «الخطاب النبوي»، ومن ذلك قوله: «ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعدية، أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي، ثم الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به أول مرة، أي ضمير المخاطب الأول وهو النبي، ثم ضمير المخاطب الثاني الذي يتوجه إليه الخطاب، أي الناس»<sup>(1)</sup>.

إن هذا النص صريح في تأكيد المصدر الرباني للقرآن الكريم، وكذا في تحديد وظيفة النبي ﷺ في كونه ناقلاً أميناً للخطاب الصادر من المتكلم الذي ألفه، والمتأمل فيه لا يمكن أن يجعله تحليلاً لمصطلح «الخطاب النبوي» الذي يتضمن إلغاء لكلا المعنيين.

2- ننتقل إلى الحديث عن اسم آخر للقرآن عند اركون، إنّه «المدونة الرّسمية المغلقة»، ويأتي هذا الاسم بحسب تصوّره لتاريخ القرآن الكريم للتعبير عن مرحلة متأخرة من مراحلها، تتعلق بما بعد التدوين<sup>(2)</sup>، أي بعد الانتهاء من مرحلة التداول الشفهي لما

1- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 30.

2- لأن القرآن عنده لم يدون إلا بعد عشرين سنة من وفاة النبي ﷺ، وظل مع ذلك مفتوحاً مدة تناهز أربعة قرون، وسنقف عند هذه الدعوى بشيء من التفصيل في الفصل الثالث.

سبق أن سمّاه «الخطاب النبوي»، وقبل «أن يتحول بعد عمليات طويلة ومعقدة إلى نص مكتوب»<sup>(1)</sup>، أي إلى مصحف<sup>(2)</sup>، وسواء تعلق الأمر بهذا اللقب أم بغيره فإن **اركون** يبحث عن مصطلحات جافة خالية من أدنى شحنة إيمانية، وذات دلالات شاسعة، يمكن أن يندرج فيها عدد كبير من الكتب، سواء كانت مقدسة أم غير مقدسة، شريطة تحقيق الأسس المنصوص عليها في الاسم، وهي هنا ثلاثة أسس:

أ- أن تكون مدونة، أي إنها قد عرفت الانتقال من الحالة الشفهية إلى الحالة الكتابية.

ب- أن تكون رسمية، إشارة منه إلى ضرورة الانسجام بينها وبين الموقف الرسمي العام، المتبنى من الدولة أو الأمة عموماً.

ج- أن تكون مغلقة، أي تامة لا تقبل الزيادة ولا النقصان.

والأصل عند **اركون** أن القرآن كغيره من النصوص، ليس مقدساً في ذاته، إنما خلّعت عليه أسدال التقديس من المسلمين، كما خلّعت على نصوص العهد القديم من اليهود، وعلى الأناجيل من المسيحيين، وعلى أي نص مدني أو قانوني من واضعيه، «فجميع الطوائف كانوا قد تفتنوا في رفع المدونة الرسمية المغلقة إلى مرتبة الكتاب المقدس»<sup>(3)</sup>، ومن ثم فاخياره لهذا الاسم كان في نظره إرجاعاً للأمر إلى نصابها بإزاحة ستار سميك من التقديس، يحجب حقيقة النصوص عن المخاطبين بها بسبب مغالاتهم في عملية التنكير والتقنيع لمدوناتهم الرسمية، والسّموا بها إلى أن أصبحوا يتوهمون إمكان الوصول عبرها إلى كلام الله، وهو شيء مستبعد عنده، يقول في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني: «نجد إرادة إعلاء الكتاب العادي والتسامي به إلى مرتبة الكتاب المقدس تبلغ ذروتها في عملية التنكير والتقنيع، عندما تؤكد أننا نستطيع أن ننقل من الأناجيل، لكي نصل مباشرة إلى الوحي المتجسد في المسيح، أو أن المصحف، أي المجلد الذي يحتوي على كل النصوص القرآنية، هو من نوع الطابع غير المخلوق للقرآن في كونه كلام الله»<sup>(4)</sup>.

1- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 127-128.

2- ما يقابل «المدونة الرسمية المغلقة» عند **اركون** هو المصحف، وليس القرآن، لأنه يفرق بينهما، ومن ذلك قوله في كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: «ما ندعوه بطريقة اختزالية المصحف، أي المدونة الرسمية المغلقة»، ص 128.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 82.

4- نفسه، ص 82.

إن تركيز **أركان** على صفة «الرسمية» فيه إحياء بكون المصحف غير مصدق من جمهور الأمة، وأنه لا يمثل سوى الجهاز الرسمي، وقد صرح بذلك في كثير من كتبه، حيث جعل مصحف ابن مسعود وغيره من المصاحف الخاصة البديل غير الرسمي للمصحف الذي جُمع في خلافة عثمان بن عفان على ملأ من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، يقول في ذلك: «إن غياب صحابة النبي ﷺ والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل دفعت الخليفة عثمان إلى جمع كلّي للتنزيل في مدونة واحدة تدعى المصحف، وأعلن أن الجمع قد انتهى، وأن النص الذي أثبت لا يناله التغيير، وأتلفت المدونات الجزئية، لكي لا تُوَجَّح الخلافات في صحة التبليغ المحفوظ، وهذا يسوغ مصطلح المدونة الرّسمية المغلقة» (1).

يحتوي هذا الكلام على كثير من التجاوز بتحريف بعض الحقائق المنصوص عليها في المصنفات الحديثية، ومصنفات علوم القرآن، والتفاسير، وكتب السيرة وغيرها، ومنها حقيقة تدوين القرآن في حياة النبي ﷺ، وجمعه في المصحف في عهد الخليفة الأول أبي بكر الصديق، وجمع الناس على القراءة إبّان خلافة عثمان بن عفان، وهو ما يجعل تسمية القرآن بالمدونة الرّسمية المغلقة غير مؤسّسة على أساس علمي متين، ومفتقرة إلى الأدلة الداعمة لمقتضياته.

3- نصل إلى الاسم الثالث، أي «الظاهرة القرآنية» أو «الحدث القرآني»، ومع تأكيد **أركان** أنه قد بلور هذا المصطلح وغيره من المصطلحات، كالظاهرة الإسلامية ومجتمعات الكتاب المقدس، الكتاب العادي منذ زمن طويل، فقد سبق لكاتب آخر أن جعله عنواناً لأحد كتبه، إنه المفكر الجزائري مالك بن نبي الذي يعد كتابه «الظاهرة القرآنية» من أهم أعماله، إضافة إلى كتاب «شروط النهضة»، إلا أن تناولهما للمصطلح يقع على طريفي نقيض، فالأول ينزل بالظاهرة إلى المستوى المادي المحض، ليدرس القرآن كما تُدرس الظواهر الطبيعية مثل الزلازل، أو الظواهر الاجتماعية كالفقر، بينما يتسامى بها الثاني إلى مستوى يجعلها حدثاً مُعجزاً بكل المقاييس، وقد يكون هذا التناول وراء سوء الفهم الذي وقع فيه الكثير من قرّاء **أركان** عند استخدامه للمصطلح، حيث ظنّوا أنه اتخذ موقفاً إيمانياً تقليدياً، بحسب قوله، لكي يُحافظ على العقيدة القائلة إن لا علاقة

1- Ouvertures sur l'ISLAM .p: 62 .

نافذة على الإسلام، ص 61. الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ص 85.

للقرآن بالكلام البشري، وأنه يتعالى على التاريخ كلياً<sup>(1)</sup>، وهو الذي حدا به إلى تبرئة نفسه من ذلك في كتابه «قضايا في نقد العقل الديني»، ويقول: «إنهم فهموا الأمور على عكس ما هي عليه»<sup>(2)</sup>، فذلك الفهم ينطبق على تناول مالك بن نبي للمصطلح، أما تناوله له فهو فعلاً عكسه تماماً.

### فماذا يقصد بالظاهرة القرآنية؟

يجيب أركون عن هذا السؤال بقوله: «أقصد بالقرآن حدثاً يحصل أول مرة في التاريخ، وعلى نحو أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً، الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية»<sup>(3)</sup>، ويرمي هذا التناول إلى جعل القرآن ذكراً لخطاب شفهي فقط، انبثق في أحوال معينة، وحمل في طياته إجابات عن أسئلة وانشغالات الفاعلين الاجتماعيين الذين أنزل بين ظهرائهم، وكانت إجاباته منسجمة مع مستواهم الفكري، وهو بسيط إذا ما قورن بما وصل إليه الفكر الإنساني مع التركيز على أنه خطاب شفهي للدلالة على أن إجاباته ظرفية وعابرة، لا تتعدى فضاءها الزماني والمكاني.

أما النتيجة المستبطنة في النص، والمصرح بها في نصوص أخرى، فهي أن القرآن لا يمكن أن يُعطي أبناء القرن الحادي والعشرين إجابات عن الأسئلة التي تشغلهم، لأن الأحوال التي نزل فيها غير أحوالهم، والمخاطبين به غير المُبلَّغ إليهم بالمصحف، ولهذا يقول أركون في موضع آخر: «فالخطاب الشفهي تلقظ به النبي طوال عشرين سنة وفي أحوال متغيرة ومختلفة، وأمام جمهور محدّد من البشر، ونحن لا يمكن أن نتوصّل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطارئة للخطاب مهما حاولنا، فقد انتهت بوفاة أصحابها، لقد ضاعت إلى الأبد»<sup>(4)</sup>.

هكذا يتضح أن نعت القرآن بالظاهرة هو من باب الإصرار على وجود قطيعة بين مرحلتي التنزيل والتدوين، لتقيده بقيد «التاريخية»، فيصبح شأنه كشأن أي نص بشري كان إقراضاً لأحوال وحيثيات معينة، لا يتعداها إلى غيرها، ومصطلح «القرآن» إذا ما استعمل من دون أي نعت، فلن يؤدي إلى هذه النتيجة، بل العكس تماماً، ونترك أركون

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 185.

2- نفسه، ص 165.

3- قضايا في نقد العقل الديني، ص 186.

4- نفسه، ص 187.



يعطي تسويغ اختياره لتلك التركيبة اللغوية في قوله: «استخدمت هنا مصطلح الظاهرة القرآنية، ولم أستخدم مصطلح القرآن قصداً، لماذا؟، لأن كلمة «قرآن» مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية، ومن ثم فلا يمكن استخدامها مصطلحاً فعالاً من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية، فأنا أتحدث هنا عن الظاهرة القرآنية، كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو التاريخية»<sup>(1)</sup>.

إنها عملية إقصاء لكل المصطلحات العريقة والأصيلة داخل التراث الإسلامي، مع محاولة تمويضها بمصطلحات حديثة أو حداثة، هي نتاج صراعات قوية داخل حقول معرفية تختلف كثيراً عما هو متداول فيه، وسبب الاستبعاد ما يتركه استعمال تلك المصطلحات العريقة من أثر عميق في متلقيها، فالتلفظ فقط بكلمة «قرآن» مثلاً، يجعل المتلقي يستحضر أنه وحي أوحي به، ويستحضر مصدره الرياني، وأنه كتاب هدى أنزل رحمة للعالمين، فيه أوامر ونواها، ومواعظ وحكم، عبر وعظات، وقصص وأمثال، هذه الأمور وغيرها هي ما يُسميه اركون الشحنات والمضامين اللاهوتية التي يريد الهروب منها باستخدام مصطلحات من قبيل «الظاهرة القرآنية».

إن استحضار كل تلك الإحياءات يجعل إخضاع القرآن للدراسة النقدية أمراً مُستبعداً تماماً في الساحة المعرفية الإسلامية، مع مصدرته الريانية، والعملية النقدية يُفترض أن تنصب على الفكر البشري، لأنه إنتاج مؤطر بحدود الزمان والمكان، وإفراز لواقع يتقاطع فيه الثقافى بالسياسى والاجتماعى من دون إغفال لأبعاد أخرى، تشكل جميعها مجموعة من الروافد المساهمة في تركيب النفس المُبدعة، فإذا طُرح السؤال عن خضوع «الكتاب المقدس» بعهديه القديم والجديد للدراسة النقدية، فسيكون الجواب في غاية الوضوح، لأن مرحلة تدوينه يتطرق إليها أكثر من احتمال، وثبت بما لا يدع مجالاً للشك عند من تصدوا لتلك الدراسات النقدية اختراق متنه، حينها فقط أصبح حمى «الكتاب المقدس» مستباحاً للدارسين، ولكنها الاستباحة المؤدى عنها، فقد واجه الكثير من هؤلاء الاضطهاد، كما حصل لسبينوزا الذي طُرد من الطائفة اليهودية عقب تأليفه لكتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة»<sup>(2)</sup>، كما خضع لكثير من المضايقات، جعلته يفضل الاغتراب عن الوطن على الاغتراب عن قناعاته.

1- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 199-200.

2- DICTIONNAIRE Hachette, p: 1505 / magazine littéraire, n° 370 novembre 1998, p: 23-24 (jacline lagrée) / dictionnaire encyclopédique de Larousse, p: 1328.

إذا فشرط الاستباحة هو إثبات اختراق المتن، ولأن **أركون** وغيره ممن يطمحون إلى جعل القرآن مجالاً للدراسات النقدية قد أخفقوا في إثباته، فلا يمكنهم البتة سحب الحكم الخاص بالكتاب المقدس على القرآن، لأن «الشرط» كما يقول علماء الأصول: «هو ما يلزم من عدمه عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه»، وغياب الشرط دليل على غياب المشروط.

# الفصل الثاني

## كتابات أركون في ميزان العلمية

بعدهما حاولنا في الفصل السابق إلقاء نظرة شاملة على ما سماه **أركون** «نقد العقل الإسلامي»، وقبل الخوض في تفاصيل هذا الفكر على مستوى الدراسة والتحليل والنقد، سنحاول الكشف عن بعض الخصائص التي نراها ملازمة لكتابات، ولا تفك عنها، ولن نغير الاهتمام في هذا الفصل لما كان عابراً وغير منتشر في مؤلفاته.

ونحب بداية أن نسوق نصاً لمحمد **أركون**، تحدث فيه بإعجاب عن مجموعة من الخصال التي طبعت الفضاء الثقافي والعلمي في إحدى فترات التاريخ الإسلامي الزاهرة، وتحديداً بين القرنين الخامس والسادس للهجرة، حيث جرى إنتاج كتابين هامين، هما «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» للغزالي<sup>(1)</sup>، و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» لابن رشد الحفيد، هذان الكتابان اللذان جمع عنوانيهما في عنوان كتابه «من فصل المقال إلى فيصل التفرقة، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر»، وفي معرض حديثه عن قصده من عملية الجمع هذه قال إنه يريد «الإشارة إلى مرحلة فائقة الأهمية من مراحل الفكر الإسلامي، والتذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلي واتساع العقل ومقدار حرية البحث والإبداع في المشكلات المتصلة بالقضايا الدينية الدقيقة، ودرجة التسامح والإقبال على المناظرة، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا وموقف العوام، والتقييد بما يفرضه البرهان الساطع العلمي المحض من دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء، وتحميل المناظر ما لم يفكر فيه ولم يدعه ولم ينطق به قط، بل الاعتماد على ما قال به ودافع عنه، وردده في كتبه»<sup>(2)</sup>.

مع التحفظ على نبرة الإطلاق التي تطبع هذا الكلام نتساءل: هل كان **أركون** وفيّاً لتلك الفضائل التي تحدث عنها بكل اعتزاز وافتقار؟

1- هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، الطوسي النيسابوري الفقيه الصوفي الشافعي، ولد بطوس سنة خمسين وأربعمئة، ثم قدم نيسابور، ولازم درس إمام الحرمين، فجد واجتهد حتى على شأنه، فصار ملازماً لمجلس الوزير نظام الملك، ثم توجه إلى العراق فخرسان، فأصبح من أبرز أئمتها، ولما علت منزلته بين الأمراء والوزراء فضلاً على عامة القوم وعلماهم تخطى عن أسباب الترف، وأقبل على العبادة والطاعة، وتفرغ للتأليف والتصنيف، وزهد في الدنيا بعدما أقبلت عليه، ونظراً إلى مكانته بين العلماء عده بعضهم مجدد الملة الخامسة، من أهم أعماله «المستقصى في أصول الفقه»، «تهافت الفلاسفة»، «إحياء علوم الدين»، «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، وغيرها كثير، وقد قام برحلة إلى القدس عاد بعدها إلى مسقط رأسه ولازم مسكنه إلى أن وافته المنية سنة خمس وخمسمئة للهجرة، وقد أورد الذهبي ترجمة مستفيضة عنه، ذكر فيها أقوال العلماء فيه ومؤاخذاتهم عليه. سير أعلام النبلاء، ج 19، ص 322-343.

2- محمد **أركون**، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص III.

هل يتحلى بالتسامح في أثناء عرضه لآراء المخالفين وأفكارهم؟  
هل يحترم في ذلك شروط المناظرة، ويترفع عن الخلط بين العرض العلمي للقضايا وموقف العوام؟

هل يتقيد بما يفرضه البرهان الساطع، ولا ينحط إلى مستوى الشتم والسب؟

هل يتورع عن تحميل المخالفين ما لم يفكروا فيه، وما لم يخطر على بال؟

أسئلة كثيرة وجوابها هو موضوع هذا الفصل، وقد آثرنا أن نجعل النص أساساً نطلق منه لعرض خصائص كتاباته، لنرى مقدار تمثله لتلك الخلال التي ذكرها في سياق المدح في أثناء طرحه لأفكاره، وذلك خلال المبحثين الآتيين:

**المبحث الأول - محنة العلمية وغزارة التكرار في كتابات أركون.**

**المبحث الثاني - الحضور الإيديولوجي في كتابات أركون.**

### محنة العلمية وغزارة التكرار في كتابات اركون

ليس الهدف هنا نفي العلمية مطلقاً عن مؤلفات اركون، بل إبراز سمة أساسية من سمات كتاباته، تكاد تعصف بفكره، وتأتي على بنيانه من القواعد.

إذا ما قيمة ادعاء امتلاك مشروع تغييرى ونقدي إذا أصيب في أهم محرك له وهو العلمية، ولا يخفى ما لموضوع العلمية من تجليات، إن على مستوى المنهجيات المتبعة في تناول المواضيع، أو على مستوى تحليل النصوص واستنطاقها للكشف عن خباياها، أو على مستوى التمثيل والدلالة والتعليل لكل المقولات والآراء المتبناة، أو أي مستوى آخر يهدف إلى ضبط الكتابة وتقييدها برباط، يعصمها ما أمكن من التجاوزات المنهجية، وتحميل النصوص ما لا تحتل، والخلط بين الأدلة والشبهات.

لن ندعي الإحاطة بكل الأمثلة، لأن ذلك يقتضي تخصيص عشرات الصفحات لهذا المبحث، ولأنه «يكفي من القلادة ما أحاط بالنعق»، سيكون الاقتصار على ثلاثة مطالب، نسوق في كل مطلب منها مثالين أو ثلاثة، وهي على التوالي:

#### المطلب الأول- منهجيات في غير محلها

إن غزارة المنهجيات، وفوران الحقول المعرفية بزخم منها يلقي على عاتق الباحث مسؤولية أكبر من ذي قبل في اختيار المنهجية الملائمة للموضوع الملائم، كي توصله إلى الهدف المنشود من دراسته، من دون السقوط في تجاوزات علمية، تفقد الموضوع ترابطه المنطقي، وانسجام مقدماته مع النتائج المتوصل إليها.

ومن الأمثلة التي أخفق فيها اركون في اختيار المنهجية الملائمة ما جاء في مقدمة كتابه «نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي»، حيث لخص منهجية تناوله للموضوع، وسنطرح للمسألة فكرتين منها، تتعلق الأولى بمنهجيته في التعريف بشخصية مسكويه، والثانية بالمنهجية التي توسل بها تحقيق الهدف الأساس لأطروحته.

1- للتعريف بالشخصية المحورية لأطروحته اختار اركون منهجية محفوفة بالمخاطر والمزالق، لخصها في قوله: «ركزنا الاهتمام على ذلك العمق المخفي المتمثل بغير المكتوب وغير المقول، وعلى كل تلك «المؤسسات الأولية» من الأساطير والشعائر الدينية والعقائد الإيمانية والتقاليد الموروثة وغير ذلك، فهذه الأشياء هي التي تؤسس الفرد منذ

الصفر، وتتحكم به، ولذلك دعوناها المؤسسات الأولية، وهي التي توظف أحاسيسه وتشكل عقلية وطريقة محاكمته للأمر، وهي التي تؤثر في مهنته ومساره المستقبلي على نحو أكبر وأكثر ديمومة من تلك المعطيات التي ندرسها عادة وعنوانها التكوين العقلي»<sup>(1)</sup>.

إن هذه المنهجية التي تشكك في كل خطاب، وتجعله مخفياً لأمر كثيرة بتوجيه القارئ إلى محتواه المباشر، لا يمكن اعتمادها للخروج بنتائج دقيقة، لأنه إذا كان استخلاص النتائج من النصوص الصريحة الواضحة التي لا يتطرق إليها الاحتمال أمراً تقديرياً وغير معصوم من الخطأ، فكيف بالنتائج المستخلصة من غير المقول؟، أو المبنية على غير المكتوب؟، أي على تخمين المتصدي للكتابة وحده فقط.

وماذا يعني التركيز على غير المكتوب وغير المقول غير محاولة الغوص في النيات والرجم بالغيب؟.

وقبل كل هذا هل يُخفي كل خطاب حتماً أموراً حينما يُظهر أخرى؟.

لا يمكن الجزم بذلك إلا عند القائلين به، أما غيرهم فيبقى الأمر احتمالاً فقط، لا يمكن أن تُبنى عليه آراء وأفكار قبل البرهنة على صدقه عند هؤلاء، ولأن اركان يحاول تطبيق هذه المنهجية في الكشف عن خصائص حياة مسكويه فهو من القائلين بها، ومن ثم ألا يحق التساؤل عما يريد إخفاءه عن القارئ بتركيزه على غير المقول وغير المكتوب؟.

أليس في ذلك محاولة منه لإبعاد القارئ عن المكتوب والمقول؟.

فلماذا هذا الإبعاد عن صريح النصوص؟.

هل لأن ما كتب لا يشفي غليلاً ولا يروي ظمأً؟، أم لأنه لا ينسجم وطبيعة الطرح المتبنى؟، أم لشيء آخر؟.

إن تطبيق هذه المنهجية على كتابات القائلين بها يُفضي حتماً إلى الشك فيها وعدم الثقة بها، كما يدفع القارئ إلى إهمال صريحها للكشف عن مخبئها في محاولات دائمة من التنقيب عن أمور قد تكون وقد لا تكون، فالأساس هو عدم الثقة بالنصوص، لأن «الخطاب حجاب»<sup>(2)</sup>، كما يقول علي حرب أحد الملوعين بهذه المنهجية الفارقة في عوالم التفكير، لكن ما يهمله هؤلاء هو أن التخمينات الخارجية المتعلقة بما يضمه الخطاب، إذا كان فعلاً مضمراً لأمر ما، ليست أولى بالثقة من صريحه، خاصة أنها هي

1- نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، دار الساقي- بيروت، الطبعة الأولى- 1997م، ص 64.

2- علي حرب، نقد النص، ص 11.

نفسها خطاب قد يحاول التركيز على أمور والتفاضل عن أخرى بحسب هذه المنهجية، أي إنها خطاب من الدرجة الثانية، ولا يغني البتة عن الخطاب الأصلي، والأسلم أن يُستأنس بها في طرح التساؤلات، لا في صياغة الأجوبة وتحصيل النتائج.

إضافة إلى التركيز على غير المقول وغير المكتوب تركز المنهجية المتبناة من **اركون** في التعريف بشخص مسكويه على ما يسميه «المؤسسات الأولية»، أي الأساطير والشعائر الدينية والعقائد الإيمانية والتقاليد الموروثة وغيرها بحسب قوله، فهل هي حقاً التي تؤسس الفرد منذ الصغر وتتحكم به؟.

وهل هي التي توظف أحاسيسه، وتشكل عقليته وطريقة محاكمته للأمور؟. وهل هي التي تؤثر في مهنته ومساره المستقبلي على نحو أكبر وأكثر ديمومة من المعطيات التي ندرسها واسمها التكوين العقلي؟.

«هذا تهويل ليس عليه تعويل» كما يقال، يذكر بتلك التفسيرات الجزئية التي تحاول ربط المشكلات العظام بقضية تؤرق أصحابها وتقض مضجعهم، فيجعلونها بنية تحتية، وما سواها بُنى فوقية، والدليل أنه لو كان لهذه المؤسسات الأولية كل هذا التأثير، لكان أبناء المجتمع الواحد نسخاً تشبه الأصل من بعضهم، لأنها تعدّ رابطاً مشتركاً بينهم.

إن أحداً لا يُنكر أثر الواقع الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والمناخ الثقافي في كل فرد من أفراد المجتمع، لكن ليس إلى درجة السيطرة على المرء قلباً وقالباً، لأنك قد تجد توءمين يعيشان الأحوال الاقتصادية والسياسية والاجتماعية نفسها، وضمن ما يسميه **اركون** المؤسسة الأولية نفسها، ومع ذلك لا تكاد تجد رابطاً مشتركاً بينهما سوى الاسم العائلي!.

إن القول السابق يهمل مكانة المؤهلات الشخصية، وقابلية كل فرد لأن يعانق معالي الأمور أو دناياها، فكم من إنسان هُيئت له كل الأحوال وفضل الخلود إلى الأرض، ورُب آخر كابد وكدح حتى سطع نجمه، ورأس ماله نفس أبيّة، لا تكاد ترسو بميناء، حتى تَحِنَّ إلى الإبحار ومصارعة الأمواج!.

وللمرء أن يتساءل: لماذا يختلف تأثير المؤسسات الأولية من فرد إلى آخر؟.

إن هذا الاختلاف يوحي بأنها ليست مؤسسة للفرد ولا مُتَحَكِّمة به، وبأنها ليست موقظة لأحاسيسه حتماً، ومُشكِّلة لعقليته وطريقة محاكمته للأمور، وليست مؤثرة في مهنته ومساره المستقبلي على نحو حتمي، ولئن صدق هذا على بعضهم، فلن يصدق على الجميع، ولن يكون الأثر في أولئك على المستوى نفسه، والعمق نفسه.



من هنا وبعد هذه المساءلة لتلك المنهجية التي اعتمدها **اركون**، وصرح بها في مقدمة كتابه، يمكن القول إنها حقاً محفوفة بالمخاطر والمزالق، وقد تحول بينه وبين الحصول على نتائج علمية دقيقة يطمئن إليها من يريد تعرف مسكويه، أو أي شخصية أخرى، ولو أنه اكتفى بجمع ما كتب عنه في كتب التراجم، وقام بتصنيفه إلى ما هو مجمع عليه بينهم، وما هو مختلف فيه، ثم عرض ما جمع على كتابات الرجل وما تحمل من إشارات بالغة الأهمية عن حياته الخاصة، وحياة المجتمع الذي عاش فيه، لاقترب من شخصيته أيما اقتراب، ولأمكنه تقريبها لقرائه، ما يجعلهم في غنى عن الرجوع إلى أي مرجع آخر للاستزادة، خاصة أن مسكويه كان مؤرخاً بارعاً، ما يجعل كتاباته صورة حية لمجتمع بأسره.

2- لن نبتعد كثيراً لإعطاء نموذج ثان، وسنبقى مع مقدمة المؤلف نفسه، لنسائله هذه المرة عن منهجيته المختارة للوصول إلى أحد أهداف أطروحته، بل «الهدف الأساسي» بحسب قوله: «إن هدفنا الأساسي والأولي هو البرهنة على وجود حركة إنسية مشتركة لدى قطاع واسع من العرب المسلمين في القرن الرابع الهجري، وذلك بعد تدخل الفلسفة الإغريقية أو دخولها هذا المجال، وقد جرت البرهنة خلال دراسة مثال خاص أو مؤلف واحد هو مسكويه، هذا كل ما أردت أن أفعله»<sup>(1)</sup>.

مع اشتمال النص السابق على أكثر من دعوى تتطلب الوقوف بعض الشيء إلا أن ما يعيننا هنا هو منهجيته في البرهنة على الهدف الأساسي من أطروحته، أي «إقامة البرهان على وجود حركة إنسية في القرن الرابع الهجري»، فلتحقيق هذا الهدف اختار المنهجية التي أوجدها في قوله: «وقد جرت البرهنة خلال دراسة مثال خاص أو مؤلف واحد هو مسكويه».

فإذا كانت شرعية كل دعوى متوقفة على قوة أدلتها ومثانة براهينها، فما مقدار قوة الأدلة التي طرحها ومثانة البراهين التي اعتمدها؟

إنه يريد البرهنة على وجود حركة إنسية إبان القرن الرابع الهجري، وتحديد بعد دخول الفلسفة الإغريقية أو تدخلها، لكنه أخفق مرة أخرى في اختيار المنهجية الملائمة لتحقيق هدفه، فإذا كان لكل أن يدعي ما شاء شريطة إعطاء البراهين على دعواه، فإن المنهجية التي اختارها لا ترقى إلى درجة البرهنة على هذه الدعوى المستوعبة لعصر بأسره.

1- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 68.

إن الفرضية التي أراد البرهنة عليها خلال نموذج واحد هو «مسكويه»، وإن صدقت في حقه لا يمكن تعميمها على عصره، وحتى لو توافرت الأدلة والبراهين على وجود مفكرين وعلماء مستوفين لشرط الإنسية التي يبحث عنها **أركون** بين أعلام القرن الرابع الهجري، فإنه لا يمكن الجزم بوجود حركة إنسية، لأن الحديث عن «حركة» يحتاج إلى القيام بالمجهود نفسه الذي بذل مع مسكويه على عدد كبير من معاصريه، وما قام به **أركون** لا يعدو أن يكون برهنة على إنسيّة مفكر لا إنسيّة عصر.

إن تلك المنهجية لا تتلاءم مع حجم الدعوى التي أراد البرهنة عليها، لأنها تقتضي القيام بعملية مسح للحركة العلمية في القرن الرابع الهجري، ابتداء بروادها وانتهاء بطلابها، كي يجري الوصول في النهاية إلى وجود هذه الحركة الإنسية أو عدمه، أما اعتماد نموذج واحد، والخروج بنتيجة ضخمة، فهو أمر لا يستقيم علمياً، ولعل عملاً من هذا الحجم يصعب جداً أن تتسع له أطروحة واحدة، أو أن يُقدم عليه باحث واحد، إلا إذا أفنى فيه سنين كثيرة، وكان الأجدر به تغيير دعواه، بأن يجعلها برهنة على وجود مفكرين إنسيين في القرن الرابع الهجري، مسكويه نموذجاً، كي يُحدث انسجماً بين العنوان وما كتب تحته، بين المنهجية المختارة والهدف المحقق.

نكتفي بهذين النموذجين، على سوء اختيار **أركون** للمنهجيات التي يتوخى منها الوصول إلى نتائج معينة، في أثناء تناوله للكثير من المواضيع، لنحاول الكشف عن جانب آخر من جوانب محنة العلمية في كتاباته.

### **المطلب الثاني- تحميل النصوص ما لا تحتتمل مع خلط الشبهة بالدليل**

من محن العلمية في كتابات **أركون** تحميله لعدد كبير من النصوص أكثر مما تحتتمل، واستخلاصه لنتائج أضخم مما تستوعبه، وكذا اعتماده في أحيان كثيرة استدلالات هشة البنيان، لا ترقى إلى مستوى الأدلة في أثناء تناوله لبعض القضايا الشائكة، وهذا ما سنحاول توضيحه خلال الفكرتين التاليتين.

#### **1- تحميل النصوص ما لا تحتتمل:**

هذه الآفة مثلثة قاذحة في علمية كل باحث، لم ينأ ببحثه عنها ومنطقيته، ولا تختلف في نتائجها عما سبق تناوله في المطلب السابق، إذ كلتا الآفتين تنتهي بالبحث إلى هوى الباحث، لا إلى ملامسة حقيقة الموضوع المبحوث فيه، وهذه بعض الأمثلة لذلك:

1- نقل **اركون** عن «يتيمة الدهر»<sup>(1)</sup> النص الآتي: «يُحكى أنه [أي القاضي التتوخي]<sup>(2)</sup> كان في جملة القضاة الذين ينادمون الوزير المهلبى، ويجتمعون عنده في الأسبوع ليلتين على اطراح الحشمة والتبسط في القصف والخلاعة، وهم ابن قريعة، وابن معروف القاضي التتوخي وغيرهم»<sup>(3)</sup>، والنص على قصره وقلة المعلومات الواردة فيه يتقن **اركون** في استنطاقه وتوسيع مجاله، والخروج منه بتفاصيل تجعل القارئ يعاود قراءته مراراً لعله يجد صدقاً لما ذكره هذا الأخير في تعليقه عليه، إذ قام اعتماداً له بتصوير مشهد تمجُّه الفطر السليمة والنفوس السوية، ضحى خلاله بقيم الصدق والفضيلة والعدالة، بل وبمظاهر التدين عموماً، إذ يقول: «كان القاضي الوقور ذو اللحية البيضاء يقضي في المحكمة ويؤم الصلاة ويعطي الدروس في الجامع نهراً، ثم يتحول في الليل من دون أي مشكلة إلى شخص ما جن يغترف اللذات اغترافاً»<sup>(4)</sup>.

إن هذا التعليق الذي يطعن مباشرة في شخص القاضي التتوخي يطعن أيضاً على نحو غير مباشر في مجموعة من المؤسسات، كالوزارة، والقضاء، والتعليم، والوعظ، بل والمساجد، كيف لا وهو يحيل إلى مجالس سمر، أبطالها هم ممثلو هذه المؤسسات؟، ولا يعني هذا نفي وقوع ذلك مطلقاً، إنما تنفي تلك الصورة البشعة التي ركبت خلال نص، لا يحتمل كل ما استُخرج منه.

إن النص المستشهد به والمقتطف من «يتيمة الدهر» لم يشر البتة إلى أن القاضي التتوخي يؤمُّ بالناس في الصلاة، ولا إلى إعطائه الدروس بالمساجد، فلماذا يزج **اركون** بهذين المظهرين الدالين على التدين في مستتق من الرذيلة والفحش؟.

1- عنوان الكتاب هو «يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر»، لأبي منصور الثعالبي، وهو من أئمة اللغة والأدب، كان فراء يخطط جلود الثعالب، فنسب إلى صناعته، له كتب كثيرة تتجاوز الثمانين، أشهرها «يتيمة الدهر»، توفي سنة تسع وعشرين وأربعمئة للهجرة.

2- خلاصة ما قيل عنه في «شذرات الذهب» ج 2، ص 112-113: هو القاضي أبو علي المحسن بن علي بن محمد بن داوود بن إبراهيم بن تميم التتوخي، من أعيان أهل العلم والأدب، ولد بالبصرة وسمع بها وبيغداد، عاش سبعا وخمسين سنة، وله كتاب «الفرج بعد الشدة»، وله ديوان شعر وكتاب «نشوان المحاضرة» و«المستجد من فعلات الأجواد» نزل بيغداد وأقام بها إلى حين وفاته سنة 417 هـ، وأول ما تقلد القضاء من أبي السائب عتبة بن عبيد الله بالقصر وبابل والأهاسنة، ثم ولاة الإمام المطيع لله القضاء بعسكر مكرم ورامهرمز، وتقلد بعد ذلك أعمالاً كثيرة، ومن شعره في بعض المشايخ وقد خرج ليستسقي، وكان في السماء سحاب، فلما دعا صحت السماء، فقال التتوخي:

خرجنا نستسقي بفضل دعائهم وقد كان هدب الغيم يبلغ الأرض  
فلما ابتدأ يدعو تقشعت السماء فما تم إلا وانغمام قد انفضا

3- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 148.

4- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 148-149.

ومن أين جاء بكل تلك التفاصيل، ما دام النص المستشهد به خالياً منها؟ .  
ولم هذا الإصرار على جمع كل تلك التناقضات، بل محاولة تناولها كأنها ظاهرة،  
ليس القاضي التوخي إلا نموذجاً منها؟ .

ثم لماذا أهمل أن الخبر منقول بصيغة المبني للمجهول «يُحكى»؟، وهي لا تستعمل  
في نقل الأخبار المقطوع بثبوتها، بينما يتعامل معه كأنه منقول نقلاً متواتراً، ولا يتطرق  
إليه أي احتمال، إن سندا أو متناً .

رجوعاً إلى النص المستشهد به في مصدره علناً نصادف ما يسند إليه رأيه، لم  
 نجد إلا قول الثعالبي عن الذين ينادمون الوزير المهلي: «وما منهم إلا أبيض اللحية طويلها،  
وكذلك كان الوزير المهلي»<sup>(1)</sup>، ولا ذكر في «يتيمة الدهر» لإمامة القاضي التوخي بالناس  
في الصلاة، ولا لإعطائه الدروس بالمساجد، ولمزيد من التدقيق في المسألة رجعنا إلى الكثير  
من كتب التراجم، فكان أكثرها مكرراً لما ورد في يتيمة الدهر وعالة عليه، ما يجعل **أركان**  
متجنباً على النص ومدّعياً لأمر ليس له شاهد عليها، بله أن تكون له أدلة .

إن تعليق **أركان** السابق فيه أكثر من تحميل النصوص ما لا تحتمل، إنه الحضور  
الإيديولوجي الذي يريد القطع مع مظاهر التدين ذات الدلالات الروحية والمكانة الخاصة  
في نفوس من يسميهم المسلمون التقليديين .

ب- يتعلق المثال الثاني بتناول **أركان** لإحدى أهم القضايا التي اشتغل بها علماء  
الكلام بين القرنين الثالث والخامس الهجريين، وهي قضية القضاء والقدر، وخصوصاً  
بتعليقه على كلام للإمام الأشعري<sup>(2)</sup>، حيث قال: «عندما يقول الأشعري إن الله خلق كل  
شيء، العدل والظلم، الخير والشر، مستدركاً بأن الظلم أو الشر قد فعلا عبر شخص آخر  
غيره، فإن ذلك يعني تقييداً للفعل الإنساني، أي إن الإنسان غير مسؤول حتى عن  
أعماله»<sup>(3)</sup>، وحديث **أركان** هنا جاء في سياق المقارنة بين موقف الإمام الأشعري وموقف

1- يتيمة الدهر، طبعة خاصة بالموسوعة الشعرية- قرص مدمج، الإصدار الثاني- 2001م، المجتمع الثقافي- أبو  
ظبي، ص 1739 .

2- هو «علي بن إسماعيل بن أبي بشر، واسمه إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن  
أبي بردة بن أبي موسى أبو الحسن الأشعري، المتكلم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من  
المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج [...]، وهو بصري سكن بغداد إلى أن توفى بها [...]»، وذكر أبو محمد علي بن  
احمد بن سعيد بن حزم الأندلسي أن أبا الحسن الأشعري مات في سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، قال: وله خمسة  
وخمسون تصنيفاً، بن الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية- بيروت، د، ت، ج 11/ ص 346 .

3- قضايا في نقد العقل الديني، ص 237 .

القديس طوما الأكويني<sup>(1)</sup>، حين ربط طوما الأكويني بين القانون الطبيعي وأوامر الله ووصاياه، مُدْعياً أن الأول نتيجة من نتائج الثاني<sup>(2)</sup>.

في هذا السياق يستنتج أركون أن «كلا الموقفين اللاهوتيين يؤدي إلى هزيمة العقل البشري أو تراجع عن حقه في التوصل إلى حرية الاختيار والإرادة، أي إن الله هو الذي يفعل، والإنسان ليس إلا منفذاً لا إرادياً، وهكذا يسجنان العقل ضمن نظرية الجبر والحتمية باسم إيمان مقطوع عن تاريخيته»<sup>(3)</sup>، لكن هل ذلك فعلاً ما عناه الإمام الأشعري بكلامه عن قدرة الله وخلقه لأفعال العباد؟.

نشير بداية إلى عدم إحالة أركون على مصدر كلامه، إن فيما يخص الإمام الأشعري، أو القديس طوما الأكويني، أما ما يتعلق بالأول فالكلام جرى انتقاؤه من كتاب «الإبانة في أصول الديانة»، وهو كالاتي: «نثبت أن لله قوة كما قال: ﴿أَوْلَمَّ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾<sup>(4)</sup>، ونقول إن كلام الله غير مخلوق وإنه سبحانه لم يخلق شيئاً إلا قال له: كن، كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ، كُنْ فَيَكُونُ﴾<sup>(5)</sup>، وإنه لا يكون في الأرض شيء من خير أو شر إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله عز وجل، وإن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله، ولا يستغنى عن الله ولا يقدر على الخروج من علم الله عز وجل، وإنه لا خالق إلا الله وإن أعمال العباد مخلوقة لله مقدره كما قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾<sup>(6)</sup>»<sup>(7)</sup>.

وحديث الأشعري هنا يتعلق بقدرة الله المطلقة التي تقتضي حتماً عدم نسبة العجز إليه، وقد عدّ القول بعدم خلق الله للشر أو الظلم عجزاً يجب تنزيهه عنه، ولا

1- طوما الإكويني عالم لاهوت إيطالي، ينحدر من أسرة نبيلة، كانت ولادته سنة 1228م، التحق سنة 1243م بنظام الرهبنة الدومينيكي، كما تابع دراسته في مدينة نابل ثم باريس، حيث اكتشف كتب أرسطو، إلى أن صار أستاذاً في اللاهوت، له كتابان:

الأول (م1264-1258 la somme contre les gentils).

والثاني (م1273-1266 la somme théologique)، والثاني يشمل أساس فلسفته.

Dictionnaire encyclopédique Auzou 2004, Edition philippe Auzou, Paris, 2003, p: 1509.

2- قضايا في نقد العقل الديني، ص 237.

3- قضايا في نقد العقل الديني، ص 237.

4- فصلت، 15.

5- النحل، 40.

6- الصافات، 96.

7- الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار- القاهرة، الطبعة الأولى- 1397هـ، تحقيق فوزية توفيق محمود، ج 1، ص 23.

يجوز في نظره القول بقدرة العباد المخلوقين على فعل ذلك، مع القول بعكسه في حقه تعالى، وسنده ما جاء في سورة الصافات: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، وهذا ما لخصه الإمام الجويني في قوله: «كل مقدور لقادر، فالله تعالى قادر عليه وهو مخترعه ومنشئه»<sup>(1)</sup>، ويقع هذا التصور على طرفي نقيض مع ما ذهب إليه المعتزلة، حين ذهبوا إلى «أن العباد موجودون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم. واتفقوا على أن الرب [...] لا يتّصف بالاعتدال على مقدور العباد»<sup>(2)</sup>.

لن ندخل هنا في تفاصيل النقاش الذي دار في هذه القضية<sup>(3)</sup>، ويكفي بيان تحامل اركان على نص الإمام الأشعري، وتحميله ما لا يحتمل، لأن خلق الله لأفعال العباد عند الأشعري، لا يعني حتماً إلزامهم إياها، بدليل أنه لا يحيل تعذيب الله لأطفال المشركين، ويجعله من الإمكان وإن لم يتحقق في الآخرة، ومن العدل إن تحقق<sup>(4)</sup>، وقد صرح بهذا الموقف في الكتاب نفسه الذي استقي منه النص الأول، ما لا يبغي عذراً لأركون بعدم الاطلاع عليه، خاصة وأن كتاب «الإبانة في أصول الديانة» يعدّ من أشهر مؤلفات الأشعري، والأكثر تداولاً في الأوساط العلمية المهتمة بالفكر الأشعري عموماً، فكيف ينسب إليه القول بعدم مسؤولية الإنسان على أفعاله؟، مع أنه لا يحيل تعذيب أطفال المشركين، بله تعذيب غيرهم من العصاة.

إن هذا وحده كاف لبيان ضعف الادعاء، مع أنه من السذاجة الحديث عن عدم مسؤولية العباد عن أفعالهم في الإسلام، مع تأكيده وجود يوم الحساب، وليس لذلك معنى غير حرية الاختيار، وتحمل الإنسان لكامل المسؤولية عن أعماله.

وحتى إن وُجد من يقول به من داخل الإسلام، فيجب ألا يُعتد برأيه، لمناقضته عدداً كبيراً من المبادئ الأساسية التي تركز عليها الرسالة الخاتمة وغيرها من الرسائل السابقة، فما جدوى إرسال الرسل إذا كان الناس غير مسؤولين عن أفعالهم، وكانوا منفذين لها لا أكثر من دون أدنى إرادة؟.

**وما قيمة وجود يوم للحساب إذا كان المحاسبون غير فاعلين لأفعالهم؟.**

- 1- كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، الطبعة الثالثة- 1416هـ/1996م، تحقيق أسعد تميم، ص 173.
- 2- نفسه، ص 173.
- 3- للإمام الجويني تفاصيل مهمة في هذه القضية، ناقش فيها آراء المعتزلة على نحو علمي متين بين الصفحتين 173 و 194.
- 4- الإبانة عن أصول الديانة، 93-94.

إن الإنسان له كامل الحرية في فعل ما شاء، وفي المقابل فهو متحمل لتبعات اختياراته، سواء في الحياة الدنيا أم في الآخرة، ولا مجال لتقويل الإمام الأشعري ما لم يقله أو يقصده.

## 2- الخلط بين الشبهة والدليل

على قدر قوة الأدلة تقوى دعاوى، وعلى قدر هشاشتها تنتقل من إطار الدليل إلى إطار الشبهة في محاولة لإقناع المخاطبين بفحواها، وتمرير الشبهة عليهم، ولأركون مواقف كثيرة خلط فيها بين الدليل والشبهة، فاعتري ادعاءاته من الضعف ما يوازي مستوى الشبهة المعتمدة لديه، وسنبقى مع البحث الأكاديمي المتمثل في أطروحته التي نال بها شهادة الدكتوراه، والتي يفترض فيها تحقيق الشرط العلمي أكثر من كتبه الأخرى، لأنها قُدمت للمناقشة داخل فضاء علمي، تخرّج فيه زُمرة من رواد الفكر بفرنسا، ومن جهة أخرى لأنه ما فتئ يتحدث عنها وعن مضامينها، سواء في لقاءاته ومحاضراته، أم في مؤلفاته ومقالاته<sup>(1)</sup>، حتى إنه أصدر كتاباً آخر عن الموضوع نفسه، بعد نحو أربعين سنة من مناقشة أطروحته، ووضع له العنوان الآتي: «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»<sup>(2)</sup>، وما تركيزنا عليها هنا إلا لقناعتنا بأنه ينطبق عليها حتماً ما ينطبق على غيرها من أعماله، فما ينطبق على العمل الأكثر علمية، أو الذي يفترض فيه ذلك، ينطبق حتماً على غيره مما هو دونه أو يوازيه فيها.

أ- من الأمثلة لمحنة العلمية بخلط الشبهة بالدليل قول أركون: «ونحن عندما ننظر إلى اسمه الكامل نجد أنه أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه- وهذا الاسم في ذاته يدل على أنه كان مسلماً منذ فترة طويلة، أي منذ جده على الأقل، ولكن ينبغي ألا نخدعنا المظاهر، فقد كان الناس آنذاك يجمعون أسماء النبي، لكي يخرعوا سلالة مزورة [...]»<sup>(3)</sup>.

فبينما جاء القول بقدم إسلام مسكويه منسجماً تقريباً مع المعطى الأساس، وهو دلالة الاسم الثلاثي على إسلام جد مسكويه، وخلافاً لما اختاره ياقوت الحموي من أن مسكويه كان مجوسياً وأسلم<sup>(4)</sup>، يأتي اعتراض أركون شاذاً عن ذلك المعطى، ويستدل على خلافه بكلام هو أحوج إلى دليل يقيمه، وما كان مفتقراً إلى دليل استحاله عليه إقامة

1- من ذلك ذكره لها في كتاب «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال»، ص XIV.

2- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، دار الساقي- بيروت، الطبعة الأولى- 2001م، ترجمة هاشم صالح.

3- نزع الأنسنة في الفكر العربي، ص 145.

4- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج 5، ص 5- 19.

غيره، ومن ثم فدعوى اختراع الناس لسلالات مزوّرة يجمعون فيها أسماء النبي ﷺ ضعيفة في ذاتها، والغريب أنه لم يُعط عليها أي دليل، مع أنه أورد الخبر بصيغة يقينية. كأنه يتحدث عن ظاهرة، وليس عن حالات، أضف إلى ذلك أن الاسم الثلاثي لمسكويه كما أورده هو: «أحمد بن محمد بن يعقوب»، ويعقوب ليس من أسمائه ﷺ، ولا يهم في هذا المقام إذا كان مسكويه قديم الإسلام فعلاً أم لا، وإنما القصد إماطة اللثام عن أحد تجليات محنة العلمية في كتابات أركون، ألا وهي خلطه بين الدليل والشبهة، كما هو واضح في المثال السابق.

ب- أما المثال الثاني فنقتطفه من كتاب «قضايا في نقد العقل الديني»، حيث قال: «يستحيل علينا أن نترجم إلى اللغة العربية عبارة نيتشه الشهيرة: *la mort de Dieu*. أي موت الإله. كلمة إله (مفرد آلهة) فقط يُمكن أن تُقبل وإن على مضض، وأما كلمة الله فلا يمكن أن تستخدم إطلاقاً في ترجمة هذه العبارة، لماذا؟ لأن كلمة الله ذات وجود هائل وضخم في الساحة الإسلامية والعربية، ولأن الخطاب القرآني كان قد جعلها حيّة، قوية، جبارة لكثرة ما امتلأ بها وألح عليها»<sup>(1)</sup>.

فهل السبب الكامن وراء رفض استعمال كلمة «الله» في ترجمة عبارة نيتشه هو اتساع المساحة التي تحتلها في الساحة العربية الإسلامية والحاح القرآن عليها على نحو مفرد كما يدّعي أركون؟

ليس الأمر على هذه البساطة، وما سبق لا يُمثل إلا جزءاً من السبب، بل هو من تجليات السبب الحقيقي الكامن وراء الرفض، لأن الحديث عن الإله أو الآلهة غير الحديث عن الله عند المسلمين، وإن كان بينهما عموم وخصوص، فالله إله، ولا يطلق اسم «الله» على أيّ إله غيره، ومن ثمّ فالحديث عن موت الإله عند المسلمين لن يقبل إلا في المعبودات الباطلة، أما المعبود الحق فلا، ولزيد من الضبط نرجع إلى المعاجم اللغوية للوقوف على حد الإله أو الآلهة.

لقد جاء في «لسان العرب»: «الإله الله عز وجل، وكل ما اتخذ من دونه معبوداً إله عند متخذه والجمع آلهة، والآلهة الأصنام، سمّوا بذلك لا اعتقادهم أن العبادة تحق لها، وأسماءهم تتبع اعتقاداتهم لا ما عليه الشيء في نفسه»<sup>(2)</sup>.

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 207.

2- لسان العرب، ج 13، ص 467.



إذاً فالحديث عن الله عز وجل هو حديث عن إله معين، له أسماء وصفات معينة، ومن صفاته تعالى أنه أزلي أبدي، ولا يجوز عليه ما يجوز على غيره من الآلهة، ومصطلح «الآلهة» في الفضاء الثقافي العربي يشمل كل المعبودات التي قد يتوجه إليها الإنسان معتقداً بنفعها وضررها، وإن لم تكن ضارة ولا نافعة في ذاتها، فهل من العلمية ترجمة Dieu إلى «الله» مع أن مساحة الاختلاف والتمايز أكبر كثيراً من مساحة التلاقي؟، ولا أدلّ على ذلك من إمكان ربط الآلهة بالموت أو الغياب، واستحالة هذا الربط فيما يتعلق بالله عز وجل، وهذا وحده كاف لإلغاء التفكير في تلك الترجمة، كما تنتمي عبارة نيتشه إلى فضاء ثقافي غير الفضاء الذي يريد زرعها فيه، بل يطمح إلى سحبها على مصطلح له حمولة دلالية تختلف اختلافاً تاماً عن مدلولها .

وقبل ذلك كله ماذا يقصد نيتشه بقوله: *la mort de Dieu*، يجيب أركون: «يمكن القول إن نيتشه الذي سخر أعماق التحريات الفلسفية والجنياولوجية<sup>(1)</sup> لمصطلح غياب الله لم يكن يهدف إطلاقاً إلى إنكار الله مرجعية عليا في كل الثقافات البشرية [...]، ولم يكن يهدف إلى فرض الإلحاد الدوغمائي عقيدة رسمية للدولة [...]، وإنما كان يهدف فقط إلى تبيان انحسار هذه الفكرة بصيغتها التقليدية عن سطح المجتمعات الأوروبية بعد الدخول في المرحلة الصناعية والموضعية»<sup>(2)</sup> .

إذاً فالحديث لم يكن عن موت حقيقي للإله، وإنما هو حديث عن عملية تغييب لتعاليمه في المجتمعات الأوروبية، وشتان بين الأمرين، فلماذا يجري اللجوء إلى تركيبة لغوية لا يفيد نطقها مقصد مؤلفها؟، مع أن الضبط يقتضي إحكام الصلة بين المنطوق والمعنى، وإذا كانت العبارة غير مسلم بها في الواقع الذي نشأت فيه<sup>(3)</sup>، فكيف يقبل تصديرها إلى واقع أشد رفضاً لمنطوقها من الأول؟.

هكذا يتضح أن المساحة الشاسعة التي تحتلها كلمة «الله» في الساحة العربية الإسلامية، إضافة إلى تأكيد القرآن لها، لم تكن سبباً مباشراً لرفض ترجمة كلمة Dieu إلى «الله» في قوله نيتشه، لأنها أصلاً مرفوضة في موطنها من الكثيرين، فضلاً على ما تحمل في طياتها من شحنات سلبية، نتجت من ذلك الصراع المرير الذي دار في أوروبا،

1- الجنياولوجيا *Généalogie* هي علم الأنساب، ولا أدري ما العلاقة بينه وبين الحديث عن «موت الإله»، إذ ليس هناك أي رابط مشترك بينهما .

2- قضايا في نقد العقل الديني، ص 207-208 .

3- وهو ما يؤكد أركون في قوله: «فكرة غياب الله عن العالم غير مقبولة حتى لدى عدد كبير من اليهود والمسيحيين الذين في حضن المجتمعات الأوروبية والمنغمسين في ثقافتها وحدثتها»، ومع ذلك تجده متمجّباً من رفض المسلمين لها، قضايا في نقد العقل الديني، ص 207 .

وانتهى بتقديم الكنيسة استقالتها من عالم السياسة، وهو ما حدا بنيتشه إلى عدّ تغييب التعاليم الدينية عن واقع الناس هناك، وانحسارها في هوامش منه، موتاً للإله، وهو ما لا وجود لنظيره ولا لصداه في الثقافة العربية الإسلامية.

لعل النماذج التي سيقت في هذا المبحث جلية كفاية لبيان محنة العلمية في كتابات أركون على مستويات ثلاثة، مستوى التوظيف القصري لبعض المنهجيات على نحو لا يحقق النتائج المرجوة، ومستوى تحميل الأمور والنصوص ما لا تحتمل، ومستوى الخلط بين الشبهة والدليل، وهو ما يدفعنا إلى الكشف عن خاصة أخرى، تتعلق بكثافة التكرار في كتاباته، وهي موضوع المطلب الثالث من هذا المبحث.

### المطلب الثالث- أفة التكرار في كتابات أركون

لا مبالغة إذا قلنا إن هذه الخاصة هي الأجل على الإطلاق في كتب أركون، ليس على مستوى الأفكار فحسب، بل على مستوى الفصول والمباحث أيضاً، حيث تجد فصلاً ومباحث معينة في أكثر من كتاب، أما ما يتعلق بالأفكار والاستشهادات فقد يكررها أكثر من مرة في المؤلف الواحد، ولا يجد أي حرج في ذلك، بل إنه يدافع عنه، ويأتي له بالشواهد كما فعل في كتابه «قضايا نقد العقل الديني»، حين افتتح الفصل الأول منه بقوله للمفكر الفرنسي «بيير بورديو»، سنقف عندها لاحقاً.

إن هذه الظاهرة تدفع القارئ، لا محالة، إلى التساؤل عن السبب الكامن وراء التكرار قبل الشروع في التمثيل له بالقدر الذي لا يكون مملاً ولا مخلاً.

#### 1- علة الغزارة في التكرار:

هل هو نضوب الفكر وانسداد أفقه وعجزه عن فتح مجالات أوسع وأرحب لقراءته؟ ومن ثم يكون التكرار ملجأً يملأ به الفراغات، ويسدّ به الثغرات التي من شأنها أن تؤثر في مكانة هذا الفكر.

هل هو الإلحاح على إيصال تلك الأفكار وإقناع المخاطبين بها، طال الزمن أم قصره؟ كما هو متعارف عليه في عالم التجارة، حيث يلجأ في تسويق المنتج أياً كان إلى تكرار عرضه بأنماط مختلفة، وفي مختلف الأوقات لجعله مألوفاً لدى المتلقين في أفق تطوير هذه الألفة إلى دوافع نفسية لاستهلاكه، وإن بقصد التيقن من صحة ما يعرض، لأن في عرض المنتج على أوسع نطاق تقريباً له من المستهلكين، مهما كانت أعمارهم ورغباتهم.

هل يمكن عدّ التكرار هنا من العمليات التسويقية التي يرمي **اركون** خلالها إلى إيصال «منتج» إلى أعرض فئة ممكنة؟ استفادة منه مما يطلق عليه «الماركوتينك»، وهو ما يدفعه إلى تقديم أفكاره في حلل مختلفة وفي أطباق متنوعة، وكل مرة بعنوان جديد، وإن كانت في الأصل هي هي<sup>(1)</sup>.

هل هي معاناته التي كثيراً ما تحدث عنها في مقدمات كتبه أو في مقالاته؟، والمتعلقة بلفظ ما ينتج، وأحياناً كثيرة قبل الاطلاع عليه، ما يوحي بأن اللفظ مبدئي، وينصب على الطرح كلياً، أو ربما هو موقف من صاحبه، وقد يكون للأمرين معاً، أو لسبب آخر، فيكون لجوؤه إلى التكرار رغبة في اكتساب قراء جدد، استعصى عليه جلبهم في السابق، لعلّ المواقف تتبدل، فيُنصت اليوم من أصمّ أذنه بالأمس، ويُقبل لاحقاً من أدبر سابقاً.

أم إن الإعجاب بتلك الأفكار، حتى إنه يشبّهها «بالزيتونة»<sup>(1)</sup> في قوله تعالى: ﴿يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾<sup>(2)</sup>، في كتابه «Ouvretures sur l'ISLAM»<sup>(3)</sup>، مع الشعور بصعوبة فهمها وإدراكها من المخاطبين هو الذي يدفعه إلى معاودة طرحها من دون كلل أو ملل، حتى ينتقل الصعب إلى سهل، والمستعصي على الفهم إلى يسير سلس، خاصة مع ادعائه فرض كثير من المصطلحات على المعجم العربي الحديث، كما ورد في كتابه «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال»<sup>(4)</sup>.

هل هي النزعة السكولاستيكية<sup>(5)</sup> التي طالما انتقدها، فأصيب بعدواها فأصبح مسكوناً باليقين مما يطرح من أفكار، حتى بات لا يرى الحق إلا فيها والباطل في كل ما

1- يقول في ذلك: «أمل بواسطة هذا الكتاب السهل المورد أن أكون قد ساهمت في نشر معرفة على غرار تلك الزيتونة التي تحدث عنها القرآن: (يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار)»، محمد **اركون**، *Ouvretures sur l'ISLAM*, p: 11. وتجدر الإشارة إلى أن المترجم هاشم صالح حاول إتمام الآية التي ساقها محمد **اركون** فأخطأ، حيث قال: «زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار على نور»، الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ص 98 والصواب: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلٰى نُورٍ﴾.

2- النور، 35.

3- محمد **اركون**، الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ص 38.

4- محمد **اركون**، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XIII.

5- النزعة السكولاستيكية أو العقل السكولاستيكي المدرساني هو «العقل ذاته الذي ينتقده بيير بورديو في كتابه الأخير «تأملات باسكالية»، وهو عقل يهيمن على الجامعات ومراكز البحوث منذ زمن طويل، وقد ثار عليه أيضاً ميشيل فوكو ورولان بارت وغيرهما في الستينيات والسبعينيات». الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 48، تعليق للمترجم هاشم صالح، الإحالة ❖، والمقصود بهذه النزعة تربية الطلاب على أخذ العلم من أساتذتهم اجتراراً على نحو مكرر من دون أدنى حس إبداعي، أو حتى حس نقدي لتلك المعلومات المتلقاة، ما ينتج صوراً باهتة لأولئك الأساتذة أو الشيوخ.

عدها؟، فأبى إلا إخضاع مخاطبيه للخطاب نفسه، وللأفكار نفسها، وأحياناً للعبارات ذاتها، كي يحفظوا معالم فكره، وإن لم يستوعبوا أبعاده ومراميه.

هل هي الرغبة الملحة في التأثير في القراء بالتركرار؟ مع أنه سبق أن نعت الفلاسفة المسلمين بأوصاف ذميمة نتيجة تعاطيهم للتركرار في قوله: «إن السامع أو القارئ لا يخرج سالماً من ذلك التكرار الهوسي، والبيغاثي، والمضمر، والجامد الغالب على كل الفلاسفة تقريباً»<sup>(1)</sup>، وغير خاف ما في هذه الأوصاف من إساءة إلى البحث العلمي، قبل أن تسيء إلى من قيلت في حقهم.

فهل يرجع التكرار إلى أحد هذه الأسباب؟، أم هو مزيج من كل ذلك؟.

لا شك في أن لهذه الأسباب جميعها يداً في هذه الخاصة الملازمة لكتابات أركون، والتي لا يحس المرء معها بالضيق إذا أعوزه الحصول على كتاب أو مقال منها، ليقينه بأن ما فاته في أحدها سيجده يقيناً في غيره، وإن بأسماء أخرى، أو عناوين مختلفة، ما لا يترك أي داعٍ للاستفاضة أكثر في التتقيب عن السبب أو الأسباب الكامنة وراء غزارة التكرار تلك، فلا شك في أننا قد لامسنا، ولو من بعيد خلال ما ذكر سابقاً، كنه هذه الخاصة، لننتقل إلى الأهم، وهو بيان تجذرها في ما يُنتج أركون بتقديم مجموعة من الأمثلة.

## 2- إطلالة على عالم التكرار في كتابات أركون:

قال بيير بورديو في كتابه «تأملات باسكالية»: «وإذا ما حصل لي أن ركزت على المواضيع ذاتها، وعدت إليها مراراً وتكراراً، وإذا ما حصل لي أكثر من مرة أن درست المسائل نفسها وأشبعتها تمحيصاً وتحليلاً، فليس ذلك عائداً إلى رغبة في الاجترار المجاني أو الهوس المرضي، وإنما أريد بهذه الحركة اللولبية أو الحلزونية في الدراسة أو الالتفاف على المواضيع أن أصل في كل مرة إلى درجة أعلى وأدق من الفهم للمسائل المطروحة، كما يتيح ذلك لي في كل مرة أن أكتشف علاقات خفية أو علاقات جديدة لم ألمحها سابقاً، ومن ثم فإنني لا أفعل ذلك من أجل التكرار أو حباً في الاجترار، وإنما من أجل شيء آخر»<sup>(2)</sup>.

1- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 438.

2- قضايا في نقد العقل الديني، ص 17.

بهذه المقولة افتتح **أركون** الفصل الأول من كتابه «قضايا في نقد العقل الديني»، فكأنه يهيئ القارئ، كي يستعد للخوض معه فيما سبق وخاض فيه من قبل، في كتب ومقالات أخرى، وسنورد مجموعة من النماذج للكشف عن عمق هذه الخاصة وتجذرها في كتاباته، وأول مثال لذلك كتاب «نافذة على الإسلام»، فقد صدرت طبعته الأولى سنة ست وتسعين وتسعمئة وألف للميلاد، وهو ترجمة لكتاب **Ouverture sur l'ISLAM**، قام بها «صياح الجهيم»، ويتكون من قسمين، يضم الأول منهما سبعة عشر مبحثاً أو «نصاً» بحسب تعبير **أركون** في مقدمة الكتاب في طبعته الأولى، وواحداً وعشرين مبحثاً في طبعته الثانية، ناقش فيها مجموعة من القضايا المتناثرة والمختلفة كالعلمانية، والقرآن والسنة بعدهما نصين مؤسسين، ووضع المرأة، والتصوف، وغير ذلك. أما القسم الثاني فيضم حواراً مع المؤلف عن أربعة مواضيع، وهو في أصله أجوبة عن أسئلة طرحت عليه انطلاقاً من المشكلات التي أظهرتها ندوة «الدين والمجتمع» التي أقيمت بين عامي 1988م و1989م<sup>(1)</sup>، والغريب في الأمر أن هذا الكتاب هو نفسه كتاب «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، الذي صدر للمؤلف بترجمه هاشم صالح، ولا فرق بينهما، إلا أن المباحث في الأول سُميت أسئلة في الثاني، والحوار المشار إليه سابقاً، نُسب في هذا الكتاب إلى المترجم، لتصبح الأسئلة من وضعه هو، لا من وضع المشاركين في تلك الندوة.

والأهم هنا أن المؤلف والمترجم لم يشيرا إلى أن الكتاب سبق أن ترجم إلى اللغة العربية، واحتمال عدم العلم بالترجمة غير وارد البتة، فكلتا الترجمتين طبعت أكثر من مرتين أو ثلاث، ولا بأس في الإشارة إلى أن ترجمة هاشم صالح لم تكن أمينة كفاية، لأنه مع عدم ذكره لعنوان الكتاب الأصلي وضع له ترجمة لا تمت إليه بصلة، ف«**Ouverture sur l'ISLAM**» لا يمكن أن تترجم إلى «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»، كما لا يمكن عدّ عمل هاشم صالح ترجمة بالمعنى أو ترجمة حرفية، فهل هناك تكرار أكبر من هذا؟، حيث أعيد نشر الكتاب نفسه وبأدق تفاصيله بعنوانين مختلفين .!

المثال الثاني الذي سنتطرق إليه يتعلق بالكتاب الذي لا يخلو مؤلف لأركون من ذكره، والحث على الاطلاع عليه، إنه كتاب «قراءات في القرآن»، الذي يقول عنه صاحبه: «جمعت البحوث التي صدرت بين عامي 1970 م و 1982 م في كتاب عنوانه «قراءات في القرآن»، وصدرت الطبعة الأولى منه في باريس عام 1982 م والطبعة الثانية عام

1- نافذة على الإسلام، ص 169.

1991م<sup>(1)</sup>، وبعد عشر سنوات من هذه الطبعة يطلّ **اركون** بإنتاج جديد قديم عنوانه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، يضم أربعة فصول، ثلاثة منها منشورة في الكتاب السابق من دون زيادة أو نقصان .!

ولا يخفي محمد **اركون** ذلك، ولا يجد فيه غضاضة، إذ يصرح في مقدمته بما يلي: «سيجد القارئ في هذا الكتاب ثلاثة فصول مختارة من ذلك الكتاب، [أي قراءات في القرآن]، (قراءة سورة الفاتحة، وقراءة سورة الكهف، واحتجاج المشركين وأهل الكتاب على قضية التنزيل، أو موقف المشركين من ظاهرة الوحي)»<sup>(2)</sup>.

هذا إذاً هو الوجه الثاني من وجوه التكرار عند **اركون**، يقوم على أساس اختيار بعض ما سبق نشره في مؤلفات سابقة، وإضافته إلى بعض ما لم ينشر، وهو هنا لا يمثل سوى فصل وحيد، ليصدر كتاباً آخر، يضاف عنوانه إلى قائمة العناوين الصادرة، ولا يدخل في هذا المجال ما يقوم به من جمع مقالاته وبحوثه المنشورة في مجلات متعددة، لأن هذا هو الأصل في كل مؤلفاته، فهو لا يصنف كتباً، بل يكتب مقالات، ثم يجمعها بعنوان عام، ما يجعل عناوين كتبه غير دقيقة، لأن الدقة تقتضي وحدة الموضوع وانسجامه وتسلسله المنهجي، وهي الأمور التي يصعب إيجادها في الكثير من كتبه.

ومثال ثان لهذا الوجه من وجوه التكرار كتاب «العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط»<sup>(3)</sup>، الذي صدر بالاشتراك مع توفيق فهد، وجاك لوكوف، وكان **اركون** بحث فيه تحت عنوان: «هل يمكن الحديث عن العجيب في القرآن؟»، وقد سبق أن نشره ضمن كتابه السالف الذكر، «قراءات في القرآن»، وأصله مداخله شارك بها في أعمال ندوة نظمتها الجمعية الفرنسية لازدهار الدراسات الإسلامية. في شهر آذار مارس سنة أربع وسبعين وتسعمئة وألف للميلاد، و«شعارها الغريب والعجيب في الإسلام»<sup>(4)</sup>.

مثال آخر لهذا الوجه يتعلق بإعادة نشر أحد فصول كتاب «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»، الذي نشرت طبعته الأولى سنة ثلاث وتسعين وتسعمئة وألف للميلاد عن دار الساقى، بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديمقراطية والتغيير السياسي في الشرق الأوسط، فقد أعاد **اركون** نشر الفصل الثاني منه، وعنوانه

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

3- محمد **اركون**، توفيق فهد، جاك لوكوف، العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، منشورات المنتقى، الطبعة الأولى- يناير 2002م، ترجمة وتقديم عبد الجليل بن محمد الأزدي.

4- محمد بربش، وفقات مع محمد **اركون** خلال إنتاجه وفكره، مجلة الهدى، عدد 14، رمضان- ذوالقعدة 1406هـ/ ماي- يوليو 1986م، ص 24.

« مفهوم مجتمعات أم الكتاب/الكتاب»، ضمن الفصل الأول من «كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، الذي عنوانه «المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي، مثال القرآن»، وهو الفصل الذي ادعى في مقدمة كتابه أنه لم يسبق نشره قائلاً: «أضفت فصلاً آخر لم يُنشر بعدُ عن المكانة المعرفية والوظيفة المعيارية للوحي»<sup>(1)</sup> .

**ولعل كثرة التكرار أنسته ما سبق أن نشر، وما لم يُنشر بعد.**

أما الوجه الثالث من وجوه التكرار في كتابات أركون، والمتعلق بالنصوص والأفكار، فلا يتسع المقام لتفصيل القول فيها، لأنها تشمل كل كتاباته، إذ لا يخلو أحدها من تكرار بعض ما سبق ونشره في إحدى مقالاته أو كتبه، ومن الأفكار التي لا يكل ولا يمل من تكرارها حديثه عن فرض العقيدة القادرية ضد التوجه الاعتزالي، وحديثه عن تاريخية القرآن، والزامية تطبيق المناهج المستحدثة شرطاً أساساً للتحاق بركب الحضارة الغربية، وغيرها من المواضيع التي سنتناول بعضها بالدراسة في أماكنها من هذا البحث.

ألا يحق بعد كل هذا أن يتساءل المرء: كيف لا يستهجن أركون توجيه النقد اللاذع لبعض الكتب أو الكتاب بدعوى التكرار؟، وسنتركه يحاكم كتاباته بما حاكم به كتابات غيره خلال النص الآتي:

قال أركون في حق مسكويه مُقرّاً إياه على التكرار بقوله: «في كل كتبه نلاحظ أنه يستسلم لأسلوب الاستطراد والشروء والخروج عن الموضوع المؤلف والتكرار الممل، وكلها أشياء حاصلة بسبب الطابع الدائري المغلق لليقين الذي يسكنه من الداخل»<sup>(2)</sup>، أليس في هذا دليلاً على أن سبب التكرار والاستطراد في كتابات أركون يرجع إلى يقينه من التجربة الحدائثية، والغربية الولادة والنشأة، والتي سكنت دواخله، وملأت عليه أحاسيسه ومشاعره، حتى أصبح لا يرى إلا خلالها، ولا يفكر إلا باعتماد ما أحدثت من مناهج؟ .

إن إضافة هذا النص إلى سابقه الذي نعت فيه كتابات فلاسفة الإسلام بالتكرار الهوسي الببغائي تجعل القارئ في حيرة، وحيث إن هذين النصين مقتطفان من أطروحته الجامعية التي أنجزها قبل نشر أي كتاب له، فالمفروض أن يتجنب في مؤلفاته كل الهفوات التي أخذ عليها مسكويه وغيره من فلاسفة القرن الرابع الهجري، وأهمها التكرار، أما أن يؤاخذهم عليه، وينهال عليهم بألوان من الشتم، ثم يسقط فيه هو، فهذا من أعظم المثالب التي يجب تجنبها في البحوث العلمية.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

2- نزعة الأنسة في الفكر العربي، ص 422.

### الحضور الإيديولوجي في كتابات أركون

كثيراً ما يذم أركون حضورَ الإيديولوجي في المعرفي، ولم يمنعه الذم من السقوط فيما يؤاخذ عليه الآخريين، ومع تعدد مظاهر هذا الحضور سنقتصر على ثلاثة منها، لأن بعضها آخذ بنواصي بعضها الآخر، وجميعها يفضي إلى تقليص مجال العلمية والموضوعية، وسنتناولها في ثلاثة مطالب وهي:

#### المطلب الأول- مسلمات أركونية

يقول أركون: «نعني بالإيديولوجيا مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي، [أي عن كل تساؤل أو شك]، تهدف إلى تجييش المتخيل الجماعي على نحو أفضل إلى الخلاص النهائي والأخير»<sup>(1)</sup>.

يفترض في صاحب هذا الكلام أن يكون أول ملتزم به، فتكون كل التصورات الصادرة عنه خاضعة لمراقبة العقل النقدي، إلا أن جولة بسيطة في كتاباته كافية للوقوف على الكم الهائل من المسلمات البعيدة عن أدنى مراقبة من هذا العقل، والهادفة بلا شك إلى تجييش متخيل جماعي، لكن لفئة غير التي عناها بكلامه، إنها الفئة التي ينتمي إليها، تلك التي ترى الخلاص النهائي والأخير في معانقة ما استجد من أفكار ومناهج في الغرب.

كثيرة جداً هي هذه المسلمات إذا ما عددنا فيها كل دعوى مجردة من الدليل، وإنّ المرء ليعجب حين يجد عند من يقول باستحالة التأصيل، وتعدد الأصول وتاريخيتها<sup>(2)</sup>، مسلمات هي أقوى عنده من الوحي، كيف لا والوحي عنده قابل للنقاش والإخضاع لجميع المناهج المستحدثة، بينما مسلماته لا تحتاج إلى ما يثبتها، قائمة بذاتها وشاهدة على غيرها، وسنعرض فيما يلي جملة منها:

1- من يقينيات أركون جزمه بأن القرآن لم يكتب في حياة النبي ﷺ، وظل

يُتناقل شفهاً حتى عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، وأنه لم يكتمل في صورته التي وصل إلينا فيها إلا في القرن الرابع الهجري<sup>(3)</sup>، ومع مخالفة هذا الكلام لما هو ثابت في كتب التاريخ،

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 236.

2- وكتابه «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل»، شاهد على ذلك.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 113-114.



والسيرة، والحديث، والتفسير، لم يُكَلَّف نفسه عناء الإتيان بما يسند دعواه، لأنها في نظره ليست دعوى فقط، بل مسلمة<sup>(1)</sup>.

2- ومن يقينيّاته أيضاً نفي أدنى خصوصية أو إبداع للفلاسفة المسلمين، سواء في مجال الأخلاق، أم السياسة، أم علم النفس، أم الميتافيزيقا، أم الفيزياء، وكأن جهودهم لم تتجاوز الترجمة. حيث يقول: «فيما يخص مؤلفات الفلاسفة المسلمين في مجال الأخلاق والسياسة فإنها تعود في مرجعيّتها العليا إلى المقولات والتحليلات النهائية الواردة في «رسالة الأخلاق إلى نيقوماخوس» لأرسطو، وكتاب القوانين ثم كتاب الجمهورية لأفلاطون، هذه هي المرجعية الفلسفية العليا التي كانت تهيمن على كل الفلاسفة العرب والمسلمين، ولذلك قلت إنها «نهائية»، لأنها تعد كذلك، ولا يمكن الشك في مقولاتها»<sup>(2)</sup>.

إن أحداً لا يُنكر كون الحضارة العربية الإسلامية، كانت حلقة في مسار الحضارة الإنسانية، وأنها استفادت من إنتاج الحضارات السابقة، لكنّ هذا لا يعني البتة بخس هذه الأمة حقها، وجعلها أمة سلبية لا تحسن غير الاستهلاك، وما جهود كثير من العلماء المسلمين في الطب والجبر والفلسفة والرياضيات والكيمياء إلا شاهد على الخصوصية والابتكار، بل ومحاولة للإجابة عن الأسئلة التي عجزت الحضارات الأخرى عن الإتيان بأجوبة عنها، خاصة في مجال الأخلاق والغيب.

إن تلك النبرة اليقينية الواردة في كلام أركون، والتي تجعل المصادر الإغريقية مرجعية عليا لكل الإنتاج العربي الإسلامي، ليست إلا تحاملاً ونكراناً لجهد أمة بأسرها، وعلى قرون من الازدهار والريادة على الساحة العالمية، وليت التحامل وقف عند هذا الحد، فأركون يُصرّ على جعل إنتاج حضارتنا نسخة باهتة من الحضارة الإغريقية المبدعة والمبتكرة في نظره، إذ يقول: «وكذلك الأمر فيما يخص علم النفس والميتافيزيقا والفيزياء، فقد كانت تستمد مبادئها ومعلوماتها الأساسية من كتب إغريقية مبجلة ومعظمة كما تبجل الكتب الدينية المقدسة»<sup>(3)</sup>.

وهكذا يصبح الإنتاج الإغريقي أصل الأصول في الفلسفة، والأخلاق، وعلم النفس، والميتافيزيقا، والفيزياء، أما الذين ألّفوا في هذه الفنون لاحقاً، فهم عالة عليه، لم يأتوا بجديد، ومن هؤلاء طبعا مسكويه الذي يُصرّ أركون تبعاً ليقينيّاته السابقة على

1- سنعود إلى هذا الموضوع بشيء من التفصيل في الفصل الثالث.

2- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 174.

3- نفسه، ص 174.

ربط مؤلفاته بفلاسفة اليونان، فلما أعياه إيجاد شواهد وأدلة على ذلك قال: «إن مسكويه يبرع حقاً في الاستيلاء على أفكار الآخرين ورواياتهم [...]، ولهذا السبب نقول إنه حتى القارئ الأكثر فطنة واطلاعاً يظن أن مسكويه قد ألف كل ذلك من عنده، أو قل إنه يتأرجح باستمرار بين الوهم، ومحاولة استكشاف أفكار الفلاسفة المشهورين السابقين وراء كتابات مسكويه ومفاهيمه وتحدياته»<sup>(1)</sup>.

إن الأمر محسوم عند **أركون**، فلم يأت العرب ولا المسلمون بشيء جديد مبتكر، ومسكويه كان يستولي على أفكار الآخرين، وسواء أطاعت في يده الأدلة والحجج الدالة على ذلك أم لم تُطع، فلن يغير ذلك في الأمر شيئاً، لأن القضية مسلم بها، وتدخل في يقينيات الرجل الذي يضيف قائلاً: استطعنا بالمقارنة أن نكشف عن استشهادات حرفية أخرى في نص مسكويه، وهي مأخوذة في معظمها من كتاب أرسطو «رسالة في الأخلاق إلى نيقوماخوس»<sup>(2)</sup>.

لعل المطلع على هذا الكلام سيظن أنه مسبوق بشواهد وحجج، لأن كلمة «أخرى» توهم بذلك، ولعله ينتظر شواهد على ما وجد من المقاطع التي يدعي أن مسكويه نقلها حرفياً من كتاب أرسطو السالف الذكر، إن شيئاً من ذلك لم يكن، وكأني به يقول للقراء: ثقوا بي إذا قلت لكم ذلك، فالاستشهادات موجودة، ولا داعي لإطلاعكم عليها فقد اطلعت نيابة عنكم!.

ثم يضيف قائلاً: «وقد لاحظنا بعد المعاينة الدقيقة أنه اطلع على نصيحة بريسون التي ينصح بها الشباب بالأا يقيموا علاقات جنسية إلا بالمرأة التي يحبونها ويتزوجونها، لكي يتمتعوا بالسعادة الزوجية التي يوفرها الحب الواحد»<sup>(3)</sup>، ولعل في قوله: «بعد المعاينة الدقيقة» دعوة ضمنية أخرى للقارئ أن يطمئن للنتيجة اليقينية التي ساقها في كلامه الأول، من دون البحث عن سند لها أو شاهد عليها، فقد لا يكون أهلاً لاستيعاب ذلك، فيخفى عليه ما ظهر لأركون، بعد تلك المعاينة الدقيقة!.

والأغرب من ذلك أن يذهب به التحامل والحضور الإيديولوجي إلى أن يبحث لموضوع أخلاقي كموضوع «الخيانة الزوجية» عن أصل إغريقي، وكأن الإسلام لم يأت بشيء يذكر في الباب!، مع أن حضور الشريعة والشعائر في تصورات مسكويه عن

1- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 268 .

2- نفسه، ص 268 .

3- نفسه، ص 268 .

الأخلاق لا يخطئه من اطلع على كتاباته، ومن أقوال مسكويه الدالة على ذلك نقتطف نصاً من كتابه «تهذيب الأخلاق»، جاء فيه: «فمن اتفق له في الصبا أن يرى على أدب الشريعة، ويؤخذ بوظائفها وشرائطها حتى يتعوّدها، ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق، حتى تتأكد تلك الآداب والمحاسن في نفسه بالبراهين، ثم ينظر في الحساب والهندسة، حتى يتعوّد صدق القول وصحة البرهان، فلا يسكن إلا إليها، ثم يتدرج [...]. حتى يبلغ إلى أقصى مرتبة الإنسان، فهو السعيد الكامل، فليكثر حمد الله عزّ وجل على المهية العظيمة والمنة الجسيمة»<sup>(1)</sup>.

أليس هذا القول جلياً في دلالته على قيام تصورات مسكويه وفق سلم تتدرج فيه المجالات بحسب أهميتها، ورأس الأمر فيها هو التربية على أدب الشريعة؟  
فهل لأدب الشريعة عند المسلمين مصدر آخر غير القرآن وسنة خاتم المرسلين ﷺ؟

أوليس في قوله: «ثم ينظر بعد ذلك في كتب الأخلاق» دليلاً على أولوية كتب الشريعة على كتب الأخلاق في تصور مسكويه الذي يريد تقويله ما لم يقل؟

ثم أليس في خاتمة النص ما يؤكد ذلك بدعوته لمن عدّه «السعيد الكامل» إلى الإكثار من حمد الله وشكره على ما أسدى له من نعم؟

إن ادعاءات **أركون** في هذا المقام ليست إلا نتائج من دون مقدمات، بل هي مسلمات فقط مفتقدة إلى ما يسندها، يُردُّ عليها بما رد به **أركون** نفسه على المفكر «عبد الرحمن بدوي» في قوله: «أما عن النصوص الإغريقية الواردة في كتاب «الحكمة الخالدة» فيقول [أي عبد الرحمن بدوي] إنها محرّفة، ولكنه لا يقدم براهين مؤكدة على كلامه»<sup>(2)</sup>، وللمرء أن يقول لأركون هنا: فأين هي براهينك أنت على ما تقول؟، ولم هذه في أمور قيل ويقال فيها الكثير، وهي أبعد ما تكون عن المألوف؟

3- ومن المسلمات التي ما فتئ ينادي بها في المحاضرات والحوارات، وينشرها في الكتب والمقالات، ادعاؤه تقديس المسلمين للصحابة وسائر العلماء بعدهم، بما هو صنو للقول بعصمتهم، وهو أمر بعيد كل البعد عن الواقع، لأن دعوة العلماء إلى توقيف الصحابة

1- مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 60. وقد استشهد **أركون** بهذا النص في كتابه «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»، ص 396.

2- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 274.

واحترامهم، وعدم تناولهم بالطعن والشتم، ليس فيه أيّ دعوة إلى القول بعصمتهم، ومن هنا فادّعاؤه أن «صحابه النبي والتابعين، ثم الأئمة عند الشيعة كانوا قد رفعوا إلى مرتبة المفسرين المعصومين<sup>(1)</sup> للوحي الإلهي، وكل الأخبار المتعلقة به والذين لا يعتورهم<sup>(2)</sup> الخطأ ولا النقص<sup>(3)</sup>»، لا يقوم على أساس متين، ومن اطلع على كتب علوم الحديث، فسيجد مبحثاً قائماً في ذاته، عنوانه «الحديث المرسل»، وللعلماء فيه أقوال عدة، زاد في إثرائها ما تناوله علماء الأصول تحت العنوان نفسه، أو عنوان «قول الصحابي»، وهذه بعض الأمثلة الواردة في كتب الحديث أو أصول الفقه الدالة على عكس ما ادّعاءه **اركون**:

أ- وأول استشهاد نقتطفه من «الرسالة» للإمام الشافعي، حيث قال: «أخبرنا الثقة عن ابن أبي ذئب عن ابن شهاب» أن رسول الله ﷺ أمر رجلاً ضحك في الصلاة أن يعيد الوضوء»، فلم تقبل هذا الحديث لأنه مرسل<sup>(4)</sup>، وقد وضع الإمام الشافعي مجموعة من الشروط للأخذ بالحديث المرسل، منها أن يشترك في المعنى مع ما روي عن الحفاظ، أو يوافقه مرسل غيره<sup>(5)</sup>، ولو كان قائلاً بعصمة الصحابة، ما ردّ الحديث المرسل<sup>(6)</sup>.

ب- وللإمام ابن حزم قول صارم في المسألة، إذ يقول: «المرسل من الحديث هو الذي سقط بين أحد رواته والنبي ﷺ ناقل واحد فصاعداً، وهو المنقطع أيضاً، وهو غير مقبول، ولا تقوم به حجة، لأنه عن مجهول، وقد قدمنا أن مَنْ جهلنا حاله ففرض علينا التوقف عن قبول خبره، وعن قبول شهادته حتى نعلم حاله، وسواء قال الراوي العدل: حدثنا الثقة أم لم يقل، لا يجب أن يلتفت إلى ذلك، إذ قد يكون عنده ثقة من لا يعلم جرحه ما يعلم غيره<sup>(7)</sup>»، ويبدو من قول ابن حزم أنه لا يأخذ بالحديث المرسل حتى مع تعديل التابعي للصحابي الذي روى عنه الحديث، إذا لم يُسمَّ لاحتمال جهله بما علمه غيره من التجريح في حق من عدّه عدلاً، وهذا أبعد ما يكون عن القول بعصمة الصحابة.

1- الإبراز من الباحث.

2- هكذا في الكتاب، ويبدو أنه خطأ مطبعي، فعوض أن تكتب يعتريهم كتبت يعتورهم.

3- Pour une critique de la raison islamique, p: 113.

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 126.

4- الرسالة للإمام الشافعي، مركز الأهرام للترجمة والنشر- سلسلة تقريب التراث، العدد 3، الطبعة الأولى- 1408 هـ، 1988م، إعداد ودراسة محمد نبيل غنايم، إشراف ومراجعة عبد الصبور شاهين، ص 263.

5- نفسه، ص 260.

6- الحديث المرسل ما رواه التابعي عن النبي ﷺ من دون ذكر للصحابي الذي تلقاه عنه، ولو كان كل العلماء يقولون بعصمة الصحابة ما ردوا الأحاديث المرسل، لأن ذكرهم أو عدم ذكرهم لن يغير مع القول بعصمتهم شيئاً، لكن، لأن الأمر لا يستقيم، فإن منهم من رد الحديث المرسل ومنهم وضع شروطاً للأخذ به كما فعل الإمام الشافعي.

7- أبو محمد علي ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية- بيروت، د ت، ج 2، ص 145.

١- اختار الأمدي قولاً لا يقل صرامة عما ذهب إليه ابن حزم، فقال: «اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، إماماً كان أم حاكماً أم مفتياً.

واختلفوا في أنه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين»<sup>(1)</sup>، وبعد نقاش متين لمجموعة من الآراء يختم كلامه بما يلي: «والمختار امتناع ذلك مطلقاً»، وبهذا جعل اجتهاد الصحابي كاجتهاد غيره من العلماء الذين جاؤوا بعد عصر الصحابة، لا إلزام له عليهم، ما يفند ادعاء القول بعصمتهم.

ولا يخفى أن مجموعة من العلماء ذهبوا إلى ضرورة البحث في عدالة الصحابي، شأنه في ذلك شأن غيره من الرواة، فلو كان القول بعصمة الصحابة معتمداً فما فتح الباب لمناقشة عدالتهم، ثم إن بعض العلماء تجاوزوا ذلك، وناقشوا عصمة النبي ﷺ، وجوزوا وقوعه في الخطأ على أن لا يُقرَّ عليه من الله تعالى اعتماداً منهم الآيات القرآنية التي جاء فيها عتاب من الله عز وجل للنبي ﷺ عقب اتخاذ بعض القرارات التي كانت مجانية لما يُفترض أن يكون<sup>(2)</sup>.

أیحقّ بعد هذا ادعاء العصمة في حق الصحابة رضوان الله عليهم؟، إن الادعاء إن صح في شأن الأئمة الاثني عشر عند الشيعة، فليس الأمر كذلك عند باقي المسلمين، ولا يجوز تعميم مثل تلك الأحكام، نظراً إلى ما فيه من القدح في علمية أي خطاب مؤسس عليها، وبهذا المثال نمر إلى المطلب الموالي الذي تطرقنا فيه إلى نقمة اركون على مخالفيه واعترازه بمن ساروا على دربه أو أيدوا فكره.

1- علي بن محمد الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب العربي- البيضاء، الطبعة الثانية- 1406 هـ، 1986م، ج 4، ص 155.

2- من ذلك عتاب النبي ﷺ في شأن أسرى بدر في قوله تعالى من سورة الأنفال: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُفْجِرَ فِي الْأَرْضِ فَهُدًى وَعَرْشٌ لِلدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾، الآية 67. وكان رأي عمر بن الخطاب أن يقتل الأسرى خلافاً لرأي أبي بكر واختيار النبي ﷺ كما ورد في صحيح مسلم، باب من فضائل عمر ﷺ، ج 4، ص 1865. وعتابه في شأن ابن أم مكتوم في سورة عيس في قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وَمَا يُدْرِكُ لَعَلَّهُ يَنْزَى ۚ أَوْ يُدْرِكُ فَتَنْصَعُهُ الذَّرَكِيُّ ۚ أَمَا مِنْ أَسْتَفْتَى ۚ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ۚ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَرْكَبَ ۚ وَأَمَا مِنْ جَاءَكَ يَسْعَى ۚ وَهُوَ يَخْفَى ۚ فَأَنْتَ عَنْتَهُ تَلْفَى ۚ ﴾، الآيات من 1 إلى 10، حتى إن النبي ﷺ كان «إذا رأى ابن أم مكتوم يبسط له رداءه ويقول مرحباً بمن عاتبني فيه ربي»، كما جاء في الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، دار الشعب، القاهرة، الطبعة الثانية- 1372هـ، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني، ج 19، ص 213، وورد الخبر أيضاً في كتاب: «الفردوس بمأثور الخطاب» لأبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمداني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى- 1986م، تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول، ج 4، ص 164.

## المطلب الثاني - موقع المخالف في كتابات أركون

إن عالم الأفكار بحسب تعبير مالك بن نبي لا يمكن إلا أن يكون فضاء للاختلاف، ولو كان غير ذلك لأسن كما يأسن الماء الراكد، ولعل في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (١) إلا من رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ (١) إشارة إلى ملازمة الاختلاف للكائن البشري، بل إنه مقصد من مقاصد الخلق، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء، لكن أن يصبح الاختلاف مدعاة لجميع أنواع التحامل، فيصل إلى السب والشتم وتسفيه آراء المخالفين، من دون أدنى مناقشة لأفكارهم، بله دحض أدلتهم وحججهم، فهذا من مظاهر الحضور الإيديولوجي لديه، لأن الانتقال من مناقشة الأفكار إلى سب الأشخاص ونعتهم بأبشع النعوت يوحى بالعجز عن دحض أدلتهم، أو عدم القدرة على نصرته الرأي المُتَبَنَّى.

ولم يكن نصيب أركون من هذه الآفة أقل من سابقاتها، حيث لا يخفى رفضه للمخالف، وصب جام الغضب عليه، ونعت خطابه بأبشع النعوت، من دون تحليل أو مناقشة لفكره، و من دون دحض لحجة أو دليل، مقابل مدح مستفيض لكل مؤيد أو لمن يسير على الخط نفسه، مع قليل من العتاب أحياناً، لكن من النوع الذي لا يفسد للود قضية، وهذه بعض الأمثلة لتبيان تحامله على مجموعة من المفكرين، وعلى رأسهم روجي غارودي، ومالك بن نبي، وأنور الجندي (٢)، مع إشارة عابرة إلى قائمة النعوت القذحية التي لا يخلو منها واحد من كتبه.

1- كان روجي غارودي من بين الشخصيات التي نالت القسط الأوفر من القدح والتحامل، ولعل إعلان غارودي تهافت الأسس التي تقوم عليها الحضارة الغربية، ومناهجها المستحدثة، وعجزها عن إنقاذ البشرية وقيادتها إلى حلمها الموعود، أثار الحمية في نفس أركون الذي يدرك أن في ذلك زحزحة للأرض التي يقف عليها، ويبشُر بها في مشروعه.

وإن تعجب، فعجب اختيار أركون لطريق السب والشتم، عوض مدافعة الفكرة بالفكرة، لهذا وللأسف الشديد ليس في كل النصوص التي تناول فيها روجي غارودي أدنى مناقشة لفكرة من أفكاره، ومنها قوله: هل سمعت بغارودي؟، إنه ظاهرة

1- هود، 118 - 119.

2- ومن ضحايا قدحه الطبيب الفرنسي موريس بوكاي بعد إسلامه وتأليفه لكتاب «التوراة والإنجيل والقرآن والعلم» الذي عدّه أركون لعباً على أحاسيس الجمهور المسلم ليس إلا. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 152، هامش 1.

إيديولوجية، من أين جاء علم الإسلام وفكره إلى غارودي حتى يتكلم كما يتكلم، وتقبل عليه الجماهير الإسلامية إقبالاً هائلاً ويكرم رسمياً؟ في العالم العربي اليوم مثقفون عرب عاشوا تاريخنا، وهم متضامنون مع الأمة بالعقيدة والقيم والأهداف، ويجتهدون ولا أحد يشجعهم<sup>(1)</sup>.

أين البرهان الساطع العلمي المحض الذي دعا إليه اركون مقابل الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء؟

هل ينسى حديثه المُتَّعِب عن الأخلاق العلميّة في كتابه «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال» حين يكون مقبلاً على مناقشة المخالفين في الرأي؟

لقد عدّ غارودي ظاهرة إيديولوجية، ولم يأت بما يؤكد ما ذهب إليه، ويؤاخذ على طريقة تحدّثه عن الإسلام من دون ذكر لما يعيب تلك الطريقة، أو ما يميزها من غيرها، ويلوم الجماهير التي أقيمت عليه، والأنظمة التي أكرمته رسمياً، جاعلاً علة ذلك في وجود مثقفين عرب، هم أجدر بذلك الإقبال والتكريم من غارودي.

كان الأولى بأركون حتى يكون لكلامه وقع حقيقي أن يأتي بأفكار الرجل ويعرضها، ثم ينتقدها ويبين مكامن الضعف فيها، وليقارنها إذا شاء بآراء غيره من المفكرين، ممن يعدهم أجدر بإقبال الجماهير وتكريم المسؤولين، أما والأمر خلاف ذلك فلا يمكن لكلامه إلا أن يكون صرخة إيديولوجية، أطلقت ردّ فعل على مساحة كان يأمل اكتساحها بفكره، فأفلق غارودي فيما أخفق فيه هو ومن يدافع عنهم في سياق حديثه، لهذا تحديداً تجده حتى في أثناء توجيه النقد لغارودي يأتي بما يؤكد تحامله عليه، وقوله الآتي دليل على ذلك: «أعيب على (غارودي) أنه يحاضر في البلدان الإسلامية، ويكتب كتباً تنتشر بتشجيع الحكومات الرسمية في تلك البلدان، مع أنه ليس مؤرخاً للفكر الإسلامي [...]»، غارودي لم يقرأ صفحة واحدة من رسالة الشافعي، وكتب التفسير للقرآن، لا يحق لأحد مسلماً كان أم غير مسلم أن يتحدث عن تفسير القرآن، إذا هو لم يطلع اطلاعاً واسعاً على تفسير الطبري وتفسير فخر الدين الرازي، هذا احتجاجي مسلماً وباحثاً على غارودي<sup>(2)</sup>.

1- محمد اركون، غارودي يجهل الإسلام، حوار مع مجلة «الوطن العربي»، العدد 385، ص55-56، لم نتمكن من الحصول على هذا العدد من مجلة «الوطن العربي»، مع الجهد الذي بذلناه في ذلك، فاضطررنا إلى اعتماد مقتطفات من الحوار نشرتها مجلة الهدى، العدد 15، ربيع الثاني 1407هـ، ديسمبر 1986م، ص53.

2- مجلة الهدى، العدد 15، ربيع الثاني 1407هـ، ديسمبر 1986م، ص53.

فهل أذنب غارودي حين حاضر في الدول الإسلامية؟، أو حين نشرت كتبه في هذا البلد أو ذلك؟.

هل أصبح شرطاً ملزماً لكل محاضر في العالم الإسلامي أن يكون مؤرخاً للفكر، حتى إن كانت محاضراته تبحث في بعض مظاهر الإفلاس في الحضارة الغربية؟.

وهل تصدى غارودي لتفسير القرآن، كي تُقام عليه كل تلك الضجة؟.

وما علاقة رسالة الإمام الشافعي أو كتب التفسير بالمحاضرات التي ألقاها غارودي بعدد من الدول الإسلامية؟، تلك التي تبحث في مجملها القضية الفلسطينية، وكانت عَقِبَ إصداره للكتاب الذي حُورب من أجله في فرنسا، ورفضت كل دور النشر الكبيرة طبعه بسبب ضغط اللوبي الصهيوني، والكتاب هو «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية»، وقد عدَّ صاحبه بعد صدوره معادياً للسامية، لأنه قام بدراسة نقدية متينة لعدد من الخرافات والأساطير، سواء القديمة المستتبطة من أسفار العهد القديم، أم الحديثة المرتبطة بالمحرقَة في أثناء الحرب العالمية الثانية.

أليس أركان من أكثر الداعين إلى فتح القرآن على كل القراءات؟.

أليس هو القائل: إن القراءة التي يحلم بها للقرآن هي التي تجد فيها كل ذات بشرية نفسها<sup>(1)</sup>؟.

فمادام يحلم بالقراءة المفتحة على كل العوالم من دون قيد أو شرط، فلماذا يُصرّ هنا على ضرورة الاطلاع على تفسيري الطبري وفخر الدين الرازي؟، تاركاً كل الشروط التي اعتمدها العلماء لمن أراد التصدي لتفسير كتاب الله عز وجل.

ولماذا التركيز على هذين التفسيرين تحديداً؟، لأنه لم يطلع على غيرهما؟.

لا تفسير لكل ما سبق إلا التحامل على المخالف، الذي وصل به إلى تشبيه كلام غارودي بتلبيس إبليس، ونعته بمخدر العقول ثم الدعوة إلى مكافحته.

يقول أركان في الحوار الذي أجرته معه مجلة «الوطن العربي»: «إن الجماهير تصفق لخطاب لا يمكنه أن يكون إلا خطاباً تلبيسياً، وهو من تلبيس إبليس، كما قال ابن الجوزي»<sup>(2)</sup>، ويصرح في حوار آخر: «هذا التيار تيار مخدر لشبابنا، مخدر لعقولنا، لأنه

1- الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص 76.

2- مجلة الهدى، العدد 15، ربيع الثاني 1407هـ، ديسمبر 1986م، ص 53-54.



يخلط بين المستوى الثقافي والفكر الصحيح الذي نحتاج إليه، وندعو إليه، [...]، علينا إذاً أن نكافح هذا التيار كمفكرين استشعروا مقاصده الحقيقية»<sup>(1)</sup>.

وقد قام محمد بريش إبان الحملة الشرسة التي قادها **اركون** على غارودي في عدد من حواراته ومقالاته بالرد عليه بمجموعة من المقالات، نشرها بمجلة «الهدى»، ومن ذلك قوله: «إن جل محاضرات غارودي سواء بأوروبا أم ببلدان العالم الإسلامي كانت تبحث في محور واحد، أزمة الغرب الحضارية وإفلاس الحضارة الغربية، وذلك منذ إعلانه توبته وإسلامه، فهو لم ينصب نفسه مجدداً للفكر الإسلامي، وما قال أحد من علماء الأمة الإسلامية إنه ينبغي للمسلم التلمذ على يد غارودي»<sup>(2)</sup>.

ويبدو أن محمد بريش قد وضع يده على مكن الداء، فالإعلان عن إفلاس الحضارة الغربية من أحد أبنائها يصيب فكر **اركون** في «مَقْتَل»، كما يقول الفقهاء، وهنا العلة الكامنة وراء تلك الشراسة التي تعامل بها مع غارودي، وحاول جاهداً عزله عن أي مكانة علمية أو معرفية، يُحتمل أن تُعطي لكلامه شيئاً من الصدق، لهذا تجده يطعن في انتمائه إلى الوسط العلمي بقوله: «نلاحظ اليوم ظهور تيار إيديولوجي في الغرب، يدعي الانتماء إلى المراسم الجامعية والتمسك بالقيم الأكاديمية في البحث، ولكنه ينشر ويعمم في اللغات الأجنبية شعارات الخطاب الإسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل»<sup>(3)</sup>.

والغريب أن يعدّه ظاهرة إيديولوجية، ويصف خطابه بالتبليسي ومن تلبس إبليس، مع أنه لم يعرض ولو فكرة من أفكاره، ولم يأت ولو بمثال واحد لادعائه، فهل هناك إيغال في الإيديولوجية أفحش من هذا؟، أليست هذه النصوص التي يستشيط فيها **اركون** غضباً نوعاً من التبليس، يُلبس بها على القارئ، ويُظهر المخالف في صورة خطر داهم، داعياً المفكرين إلى رفع راية الكفاح ضده؟،

ثم أين ذلك التسامح والإقبال على المناظرة مع احترام شروطها؟، وأين رفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا وموقف العوام؟، وأين هو التقيّد بالبرهان الساطع العلمي المحض من دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء؟.

1- «أنوال الثقافي 7»، ص 10-11. لم يتمكن من الحصول على هذا العدد مع الجهد الكبير الذي بذلناه في ذلك، لذا اضطررنا إلى اعتماد مقتطفات من الحوار نشرتها مجلة الهدى، العدد 15، ص 54.

2- محمد بريش، وفتات مع فكر محمد **اركون** من خلال إنتاجه الفكري، مجلة الهدى، العدد 15، ص 55-57.

3- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 13-14، وقد علق على هذا الكلام بقوله: «أفكر هنا في المؤلفات التجيلية التي كتبها معتقون جدد للإسلام كروجي غارودي مثلاً»، الهامش 7، ص 43.

يبدو أن هذه الفضائل التي تحدث عنها **أركان** بكل إكبار<sup>(1)</sup> لم تكن سوى شعارات للاستهلاك الإيديولوجي، ليس إلا، إذ لم يكن علمياً ولا موضوعياً، بله أن يكون متسامحاً، و ما أورده أبعد ما يكون عن جو المناظرة وشروطها لغياب الموضوع أصلاً، إلا إذا عدّ السب والشتم موضوعاً، وبحسب المرء محاسبة عرض أقواله وأفكاره على شعاراته ومبادئه.

2- لم يكن روجي غارودي إلا نموذجاً لما ذهبنا إليه، وإذا كان له النصيب الأوفر من السب والشتم، فما أكثر الذين اتخذ منهم **أركان** موقفه نفس منه، كالمفكر المصري «أنور الجندي» صاحب كتاب «الإسلام والدعوات الهدامة»، وقبل القيام بالدراسة والتحليل لهذا الكتاب خصص **أركان** نحو خمس صفحات، لخص فيها إحدى وعشرين فكرة عدّها المؤلف مبادئ أساسية في الإسلام، وهي مبادئ عامة تتعلق بوسطية الإسلام، ومكانة العقل فيه، وعدم تعارض العلم فيه مع الإيمان، وجمعه المتميز بين الجانب الروحي والمادي، وحقيقة القضاء والقدر الذي يركز على الأخذ بالأسباب، وتأكيد ثبات الأخلاق على مر العصور، مع ضرورة التمييز بين الإسلام وواقع المسلمين، وتركيز الإسلام على خضوع الكون لسنن وقوانين مضبوطة، وعدم فصله بين الدين والدولة، وتصوره المتميز بحرية الفرد التي تعني انعتاقه من عبادة المخلوقات أو الشهوات، وكسره لقيود الجهل والخرافة والتقليد، ليختم حديثه عن الإسلام بقدرته على معايشة الحضارات والثقافات المختلفة على مر العصور، هذا بإيجاز شديد مجمل ما تطرق إليه أنور الجندي في كتابه، فكيف كانت الدراسة والتحليل اللذان قام بهما **أركان**؟.

من دون مقدمات يفتح الدارس والمحلل كلامه بما يلي: «إذا كنا قد خصّصنا مكاناً واسعاً<sup>(2)</sup> لخطاب عدواني واستبدادي ومناقض لأبسط الحقائق العلمية كهذا الخطاب، فإن ذلك يعود إلى أهميته التمثيلية سوسيولوجياً وانتشاره الواسع من الناحية الاجتماعية الثقافية»<sup>(3)</sup>، ومباشرة بعد قراءة هذا الكلام، عاودنا قراءة تلخيصه لأفكار أنور الجندي، علّنا نجد ما فيه من العدوانية والاستبداد، وعبثاً حاولنا، وفي كل مراجعة يزداد عجبنا، لأنه لم يزد شيئاً على ما ذكرناه سابقاً، مجموعة من الخصائص العامة للإسلام، مقارنة بغيره من الأديان، أو بعض المنظومات الفكرية، فأين تكمن مظاهر العدوانية في خطاب الجندي؟.

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص III.

2- الحديث هنا عن الصفحات الخمس التي لخص فيها كتاب الجندي.

3- Pour une critique de la raison islamique, p: 110.

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 123.

إن القراءة المحايدة لكلام الجندي لن تجد فيه عدواناً على أحد ولا استبداداً، أما الحديث عن مخالفته للحقائق العلمية فغير صحيح، وإلا فلم يأت بأمثلة لذلك؟

لقد اتبع **اركون** أسلوباً خاصاً في التعامل معه، مرتكزاً على حقيقة يُقرُّ بها، هي تمثيله لأمة بأسرها، وليس لشخص معين، ولخص أسلوبه بما يلي: «سوف نلجأ فيما يخصنا نحن إلى البحث عما يمكن تسميته الحقائق الشغالة، إن هذه الحقائق تفرض نفسها رد فعل عنيفاً، تقوم به المجتمعات التي تريد أن تعوّض من واقعها البائس والمزري، ومن الانهيار الهائل لبنائها التقليدية، وذلك بوساطة الرفع الزائد من قيمة التراث الإسلامي والافتخار به»<sup>(1)</sup>، إن القراءة الأولية لهذا الكلام تضع القارئ أمام الملاحظتين التاليتين:

أ- حديث **اركون** عما سمّاه «الحقائق الشغالة»، والمقصود بهذه التركيبة اللغوية كما يقول الشارح والمترجم هاشم صالح: «الأفكار الكبرى الخاطئة علمياً، ولكن التي تستمر في إلهاب حماسة الجماهير الواسعة، إنها إذاً مؤثرة وعاملة في أذهان البشر»<sup>(2)</sup>، ويبدو أن الاسم جاء متناقضاً مع المحتوى الدلالي المراد تحميله إيّاه، لأن الحديث عن الحقائق يعني حتماً الانسجام مع المعطيات العلمية، أو عدم التصادم معها على الأقل، أما ادعاء مخالفتها لها فهو إلغاء لكونها حقائق، إذ لا يمكن إعطاء صبغة «الحقيقة» هكذا، من دون ضابط علمي، وإلا لم يكن للكلام معنى، من هنا ضرورة تعديل المصطلح ليُدلّ على أن تلك الأفكار تعدّ حقائق عند المؤمنين بها من دون غيرهم، أو تعديل المضمون بإلغاء مناقضة تلك الأفكار لمقتضى العلم، كي تصح تسميتها الحقائق، وإلا أصبح الكلام متناقضاً، ومن جهة ثانية فالحديث عن مخالفة مقتضى العلم يتطلب إعطاء نماذج، كي يتسنى اختبارها ومعرفة مقدار مخالفتها أو مطابقتها لما توصل إليه العلم.

ب- الخلط الكبير بين الإسلام وواقع المسلمين، لأن حديث أنور الجندي متعلق بالتصورات النظرية لمجموعة من القضايا في الإسلام، وهو غير واقع المسلمين حتماً، فالأول يمثل الصورة العليا التي يجب بذل الجهود للاقترب منها، أما تحقيقها بحذافيرها فأمر في غاية الصعوبة، والمتأمل في التاريخ الإسلامي سيجد تطبيقات مختلفة لتك المبادئ الكبرى، يعترها الخطأ حيناً، والتقصير حيناً، والجديّة أوالصرامة أحياناً أخرى.

نتيجة لهذا الخلط عدّ **اركون** الحديث عن الخصائص العامة للإسلام ردّ فعل عنيفاً لا أكثر للتعوّض عن واقع بائس ومزري، أو مسكّنات لا قدرة لها على مغالبة الداء

1- Pour une critique de la raison islamique, p: 111.

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 123-124.

2- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 123، هامش ❖❖.

الحقيقي الذي تعانیه الأمة، يُلجأ إليها لتغطية العجز عن معانقة العافية الحضارية، مع أنها تشكل رؤية للخروج من المأزق، لكنها تقع على طرفي نقيض مع رؤيته، فتعد تفعيل تلك الخصائص أساساً لكل نهضة حقيقية، بينما يعدّها هو أحلاماً طوباوية غير قابلة للتحقق في أرض الواقع، أو مجموعة من «الأحكام التعميمية المزعجة والتبسيطات السطحية الرديئة والتعبيرات الهائجة والأوامر الفوضوية والهواجس العصابية التي تغذي الوعي الخاطئ للخطاب الاسلامي»<sup>(1)</sup>، ويرى الحل في معانقة المسار نفسه الذي سارت عليه الحضارة الغربية.

انطلاقاً من هاتين الملاحظتين يمكن القول إنه إذا كان تحامل **اركون** على روجي غارودي بسبب إعلانه إفلاس الحضارة الغربية، فإن تحامله على أنور الجندي كان بسبب إعلانه تفوق البناء النظري للحضارة الإسلامية على غيرها، وهو الموقف نفسه الذي جلب على المفكر الجزائري مالك بن نبي سخط **اركون** ونقمته، كما سنبيّن ذلك فيما يلي.

3- ما كان مواطن **اركون** «مالك بن نبي» ليسلم من لدعه، وهو الذي يشيد بالقرآن عادياً إياه «ظاهرة»، مع أنه لم يتعرض له إلا في نصوص معدودة جداً، قال في أحدها: «كان المهندس الجزائري مالك بن نبي قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين مفكراً مسلماً كبيراً بإصدار كتاب سطحي جداً، يدعى الظاهرة القرآنية، وهو كتاب لا يزال يُقرأ على نحو واسع، ويُعلق عليه حتى الآن»<sup>(2)</sup>.

ركز **اركون** في هذا النص على أن مالك بن نبي مهندس، إشارة منه إلى عدم تخصصه بالعلوم القرآنية، فالمفروض فيه عدم اقتحام هذا المجال البعيد عن ميدان تخصصه، أي الهندسة الكهربائية، وكأنه يمهّد للحكم القيمي الذي سيصف به كتاب مالك بن نبي في قوله: «كتاب سطحي جداً يدعى الظاهرة القرآنية».

أما عن مظاهر هذه السطحية فلا شيء يذكر.

والسؤال الذي يطرح نفسه بالحاج، ويبرز بما لا يدع مجالاً للشك تحامل **اركون** على مخالفته على عكس ما يدّعي: هل الكتب السطحية جداً تفرض نفسها نصف قرن قراءة وتعليقاً؟!

1- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 124.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 14-15.

إن الكتب السطحية نادراً ما تثير الردود، وإن تناولت مواضيع خطيرة، وسطحيته كافية للبرهنة على عدم ملامستها للعمق، ما يجعل أمر تناولها بالنقد مضية للوقت والجهد، لكن أن يكون كتاب ما موضوعاً للقراءة والتعليق مدة نصف قرن، فلا شك في عمق تناوله لموضوعه، ولا مجال للحديث عن سطحيته.

إن ما يأخذه **اركون** على هذا الكتاب هو تناوله للقرآن ظاهرة تتميز بتجدد إعجازها على مر العصور، ومن ثم القول بتساميه على الزمان والمكان، أي نقيض ما يحاول ترسيخه هو لدى النخبة، بعدما أخفق في استمالة الجماهير إليه، إنه القول بتاريخية القرآن، لهذا فعوض مناقشة أفكار مالك بن نبي الواردة في كتابه اكتفى بنعته بالسُّطحية.

4- ننتقل الآن إلى الحديث عن هذه الآفة في فكر **اركون** تجاه فئات أو شخصيات معنوية، لا عن أفراد معينين، مشيرين إلى الكم الهائل من المصطلحات القدحية المحمّلة بشحنات قوية من المعاني السلبية، وذلك بعرض موجز للقاموس القدحي في كتاباته، إذ لكل واحد من كتبه نصيبه من ذلك القاموس، ومن الأمثلة لذلك استعماله المفرط للمصطلحات التالية:

العقلية الدغمائية<sup>(1)</sup>، الإسلاموي<sup>(2)</sup>، الضجيج الإيديولوجي الصاخب للخطابات الإسلامية<sup>(3)</sup>، الأدبيات الهرطقية<sup>(4)</sup>، الخطاب الإسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل<sup>(5)</sup>، المجتمعات المدججة [أي الإسلامية]<sup>(6)</sup>، التدجين الاجتماعي للفرد المسلم<sup>(7)</sup>، قضايا محمّلة بالهلوسة<sup>(8)</sup>، أنماط مهلوسة<sup>(9)</sup>، الإيمان المتعصب الظلامي<sup>(1)</sup>.

1- وهذا المصطلح قد ذكر أكثر من مرة في كل كتب **اركون** تقريباً، وهو تارة يتحدث عن العقلية الدغمائية، وتارة عن السياج الدغمائي المغلق، وهو عنده يشمل كل من ظن الصواب كل الصواب في قناعاته وما يؤمن به من دون إقامة الدليل على ذلك، مع ظن بطلان كل ما يخالف معتقداته، ومن ذلك ما ورد في كتاب «قضايا في نقد العقل الديني»، ص 7.

2- وهذا أيضاً من المصطلحات الشائعة في كتاباته، ومن ذلك ما جاء في كتاب «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال»، ص XI، حيث كرره أربع مرات في أسطر معدودة، وقد حاول المترجم هاشم صالح إيجاد بعض المسوغات لاستخدام ما سماه «وزن فعلوي وهفلوية» كترجمة للصيغتين *isme* و *iste* في الصفحتين 11 و 12 من المرجع نفسه، في مقال عنوانه «الترجمة والعلوم الإنسانية: محمد **اركون** نموذجاً»، افتتح به ترجمة الكتاب، ثم عاد لتأكيد ذلك في مبحث آخر، عنوانه «إيضاحات وردود»، قدم به تلك الترجمة في الصفحات 19-21.

3- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 56.

4- مثال ذلك ما جاء في كتاب «تاريخية الفكر الإسلامي»، ص 11.

5- نفسه، ص 14.

6- نفسه، ص 19.

7- قضايا في نقد العقل الديني، ص 103.

8- نفسه، ص 171.

9- من ذلك قوله في حق المجتمعات الإسلامية: «هذه المجتمعات تهيمن عليها أنماط مهلوسة من السياسة، والتدين، والإيمان، والمعتقد، ومكانة الشخص البشري [...]»، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 173.

والقائمة تطول، وفي ما ذكر كفاية للدلالة على محنة العلميّة في كتابات اركون التي لا يخلو أحدها من مثل ذلك.

### المطلب الثالث - مغالطات كثيرة

إن المتأمل في كثرة «المغالطات» المتناثرة في كتب اركون، والواقف على أخطاء فادحة يُستبعد أن يقع فيها الباحثون المبتدئون، فضلاً على باحث متمرس، قضى ما يزيد على الأربعين سنة في مجال البحث لا يسعه إلا أن يسمّي الأمور بدقة بعيداً عن كل مجاملة، يكون المتضرر الأكبر فيها هو البحث العلمي، إن استعمال لفظ «المغالطات»، وإن أوحى بأننا ننطلق بسوء ظن، أو على الأقل، ندّعي وجود سبق إصرار من اركون على نشر أفكار مغلوطة أو خاطئة عن الإسلام فكراً وتاريخاً، فليس الأمر كذلك، وفيما ذكر سابقاً ما يسوّغه، وفي ما سيأتي من الأمثلة ما يؤكده.

1- أشار اركون إلى أن الفكر الإسلامي يتّصف بظاهرة تاريخية ذهنية في كل مراحلها، وأضاف قائلاً: «ليس هناك من مفكر واحد أو كتاب واحد أو مذهب واحد، مهما علا شأنه وبلغت قيمته إلا آثار ردوداً واعتراضات وتقنيداً وإبطالاً مع استعمال المصادر نفسها والاعتماد على الاستدلال نفسه من المدافعة عن العقيدة السليمة، أي «الإسلام» الصحيح، وكل يكفر الآخر على أساس «الإسلام» النقي الذي يدعي أنه ينفرد بمعرفته والتقيد به من دون غيره، وهكذا يندفعون في هذا الاحتجاج والخصام غير النهائي، وبناء على هذه الظاهرة التاريخية الأيديولوجية يصح للباحث والمفكر المعاصر أن يطرح مجدداً مشكلة «الإسلام» الصحيح المرتبط بالدين الحق، هل هناك من سبيل علمي لمعرفة هذا الإسلام، حتى يجمع عليه العلماء، أم هل يجب أن نعدل أول مرة عن النظرة التقليدية، ونقرّ بضرورة التعددية العقائدية؟، لأن مصدر «الإسلام» هو القرآن، والنصوص القرآنية قد ألهمت، ولا تزال تلهم تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان، كما هو شأن كل نص غزير المعاني، قصصي البنية، رمزي المقاصد؟»<sup>(2)</sup>.

يضم هذا النص مغالطات كثيرة، سنقف عندها تباعاً:

أ- القول بعدم وجود أي مفكر ولا كتاب ولا مذهب لم يثر اعتراضات مع استعمال المصادر نفسها، واعتماد الاستدلال نفسه إطلاق مردود على صاحبه، لأنه لم

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 246.

2- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص III-VI.

يدع معرفة كل المفكرين المسلمين خلال الأربعة عشر قرناً السابقة أصلاً، ولم يدع الاطلاع على كل ما كتب خلال هذه الفترة الطويلة، ولو ادعى ذلك ما أنصت إليه أحد، فالمئات، إن لم نقل الآلاف، من العلماء لم يروا النور، ودخلوا في طي النسيان، ومنهم من لا يُعرف منه سوى الاسم، ولم يصل إلينا شيء من كتبهم، بل ومنهم من بلغت شهرته الآفاق، وضاعت جل مؤلفاته مع أن كتب التراجم تشير إليها.

ومع هذا يأتي اركون ويطلق حكماً عاماً، يشمل كل مؤلف ومؤلف، مع أنني لا أحسبه جاهلاً لعدم معرفته بكل المفكرين الذين عرفهم تاريخ الفكر الإسلامي، ولا غافلاً عن عدم اطلاعه على كل ما كتب، سواء وصل أم لم يصل، إنها الخلفية الأيديولوجية التي تدفعه إلى الإتيان بمغالطات من هذا الحجم.

ج- القول إن كل العلماء من دون استثناء يُكفر بعضهم بعضاً، وهو إضافة إلى أنه إطلاق يُردّ بمثل ما رُدّ سابقه، يكشف عن مقدار الضياع الذي يعيشه الرجل في ادعاءاته، حيث تجده في الصفحة نفسها التي أورد فيها النص السابق، يتحدث عن الفترة الزاهرة للفكر الإسلامي التي تمتد إلى وفاة ابن رشد الحفيد في نهاية القرن السادس للهجرة، ويصفها بالتفوق العقلائي، واتساع حرية البحث والإبداع، مع التسامح والإقبال على المناظرة من دون إخلال بشروطها، وغير ذلك من الصفات التي سماها «فضائل».

د- القول باستحالة معرفة «الإسلام» الصحيح، ومن ثم ضرورة الإقرار بالتعددية العقائدية داخل الإسلام، وهذا إطلاق مردود على صاحبه أيضاً، إذ مع وجود اختلافات كبيرة بين الفرق والمذاهب الإسلامية فقد كان لأكثرها خلفيات سياسية، لا تمس جوهر الإسلام، وإن ترك بعضها صدى كبيراً في تاريخ المسلمين، منها الخلافات المتعددة بين المعتزلة من جهة وأهل السنة والجماعة من جهة أخرى، ولعل أبرزها قضيتا خلق القرآن ومرتكب الكبيرة، وغير خاف أثر الواقع السياسي في هاتين القضيتين اللتين ألقتا بظلالهما على مناحي الحياة المختلفة، خاصة في القرنين الثاني والثالث للهجرة.

فهل تعطي خلافات من هذا القبيل أيأ كان الشرعية أن يدعى استحالة معرفة الإسلام الصحيح؟ ومن ثم اللجوء إلى حكم جاهز يقضي بضرورة الإقرار بالتعددية العقائدية، والقول بوجود إسلامات، لا إسلام واحد!

إن الارتكاز على الخلافات والردود للقول باستحالة معرفة الإسلام الصحيح فيه شيء من الجهل بمقومات الرسالة الخاتمة التي تعد «عدم الإكراه» أساساً من أسسها، وتقر بأن الإنسان الذي هو خليفة الله في أرضه قد فُطر على الجدل، مصداقاً لقوله

تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾<sup>(1)</sup>، والنتيجة أن ذلك الاختلاف وتلك الردود حالة صحية، أكدت سابقاً أن جسم الأمة كان بخير، فإذا صرح فقهاؤنا بأن الماء الراكد لا يصلح حتى للوضوء، فلنعلم أن الفكر الراكد علامة على موت الأمة، وحياتها في انطلاقتها من عقال الجمود والتلقي والاستهلاك، أيّاً كان مصدره.

د- القول إن القرآن الكريم قصصي البنية، ورمزي المقاصد، يُلهم باستمرار تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان، ولا يخفى ما يضمّر هذا القول من إغفاء لصفة الإحكام التي جعلها الله عز وجل ملازمة للقرآن في عدة آيات، منها قوله تعالى في سورة هود: ﴿الرَّ كِتَبٌ أَحْكَمْتُ ءَايَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾<sup>(2)</sup>، وقضية الإحكام تُلغي القول بانفتاح القرآن على كل القراءات والتأويلات من دون ضابط، كما تجعل للقصص التي في القرآن دوراً غير الذي يحاول أن يكون تأطيرها به بجعلها صنو الأسطورة، وهي في رأيه «تعبّر عن ذاتها دائماً بوساطة المجازات والرموز، لكي تتحكم بعد ذلك بأنماط تعبير كل أولئك الذين دمجوها أو تمثلوها في ثقافتهم»<sup>(3)</sup>.

هنا يطرح التساؤل التالي: هل الأولى حمل النصوص على معانيها المباشرة والحرفية أم حملها على المعاني المجازية؟

أما أن يكون ففي نظره «لا شيء يسمح بتأكيد أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي نظرياً [...]، إن الأسطورة تأتي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر»<sup>(4)</sup>، غير أن الجزم بأولوية المجاز على الحقيقة لا يستقيم، لأن النقاش منصب على نص متضمن للتشريع، ولغة التشريع بطبيعتها بعيدة عن المجاز، تُحيل على معانٍ مخصوصة، خلافاً للنصوص الأدبية التي تزداد قيمتها الإبداعية تبعاً لما تحمل في أحشائها من دلالات، وحيث إن القرآن يشتمل على مئات الآيات من التشريع، ونظيرها في الدعوة إلى التوحيد، ونظيرها متعلق بالأخلاق، ونظيرها من العبر والعظات بضرب الأمثال وسرد القصص، فالأصل في لغته أن تكون أقرب إلى الحقيقة منها إلى المجاز.

يؤكد ما سبق أن المجاز «مأخوذ في اللغة من الجواز، وهو الانتقال من حال إلى حال»<sup>(5)</sup>، وللأمدي في مسألة الحقيقة والمجاز كلام متين، لخص فيه بإتقان مذاهب

1- الكهف، 54.

2- هود، 1.

3- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 40.

4- نفسه، ص 39.

5- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 53.



الأصوليين، فتحدث عن الأسماء الحقيقية مُقسّماً إياها إلى لغويّة عرفيّة ولغويّة وضعيّة من جهة أولى، وشرعيّة من جهة ثانية، وعرف كل واحدة منها بما يلي (1):

الحقيقة الوضعية اللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً في اللغة (2).

الحقيقة العرفية اللغوية: هي اللفظ المستعمل فيما وضع له بعرف الاستعمال اللغوي، إما بتخصيص اسمٍ وضع لمعنى عام ببعض مسمّياته (3)، وإما باشتهار اللفظ بمعنى غير معناه الأصلي في اللغة، حيث لا يفهم منه عند إطلاقه غيره (4).

الحقيقة الشرعية: هي استعمال الاسم الشرعي فيما كان موضوعاً له أولاً في الشرع، سواء كان معروفاً عند أهل اللغة أم غير معروف (5).

وبعد هذا التفصيل أعطى الإمام الأمدي حداً للحقيقة، جمع فيه كل تلك التصورات قائلًا: «الحقيقة هي اللفظة (6) المستعمل فيما وضع له أولاً في الاصطلاح الذي به التخاطب» (7)، أما حد المجاز عنده فهو: «اللفظ المتواضع على استعماله أو المستعمل في غير ما وضع له أو في الاصطلاح الذي به المخاطبة، لما بينهما من التعلق» (8)، فإذا كان المجاز صرف اللفظ عما وُضع له بداية، فهل يكون أولى بالاتباع من المعنى الأصلي، أم إن صرفه يحتاج إلى ضوابط؟

العلميّة تقتضي عدم صرف الألفاظ عن معانيها الأصلية إلا بمرجح، وهذا عام في كل خطاب، وهو في الخطاب الشرعي ألزم، ثم إن المشرع سبحانه وتعالى قد أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وهو ما يؤكد في قوله: ﴿ تَزَلَّ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٠﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿٩﴾، ما حدا ببعضهم إلى نفي وجود المجاز في القرآن مطلقاً (10)، على عكس ما ذهب إليه أركان حين عدّ لغة القرآن رمزية ومجازية في

1- نفسه، ج 1، ص 52-53.

2- «كالأسد المستعمل في الحيوان الشجاع العريض الأعالي، والإنسان في الحيوان الناطق»، نفسه، ج 1، ص 52.

3- «كاختصاص لفظ الدابة بذوات الأربع»، نفسه، ج 1، ص 52.

4- «كاسم الغائط فإنه وإن كان في أصل اللغة للموضع المطمئن من الأرض، غير أنه قد اشتهر [...] بالخارج المستقذر من الإنسان، حتى إنه لا يفهم من ذلك اللفظ عند إطلاقه غيره»، نفسه، ج 1، ص 53.

5- «كاسم الصلاة والحج والزكاة ونحوه»، نفسه، ج 1، ص 53.

6- هكذا في نص الأمدي، والصواب أن تكون «الحقيقة هي اللفظ المستعمل»، وليس «اللفظة المستعمل».

7- الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 53.

8- نفسه، ج 1، ص 54.

9- الشعراء، 193-195.

10- لقد رد على موقف هؤلاء كثير من العلماء، منهم الإمام ابن حزم الظاهري في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام»، المجلد الأول، الجزء الرابع، ص 448.

معظم الأحيان<sup>(1)</sup>، جاعلاً المجاز هو الأصل، وهذا الكلام ضعيف، يجعل المعاني البعيدة أولى من القريبة في خطاب وضع ليتبعه المؤمنون به، ويحتكموا إليه في حالة الخلاف، لقوله تعالى: ﴿ فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرُّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾<sup>(2)</sup>، وقد جاء ابن حزم بقول وسط في المسألة، حدد به مجموعة من الضوابط العلمية للحديث عن المجاز في القرآن أو السنة، حيث قال: «كل خطاب خاطبنا الله تعالى به أو رسوله ﷺ فهو على موضوعه في اللغة ومعهوده فيها، إلا بنص أو إجماع أو ضرورة حس»<sup>(3)</sup>، ومن ثم فلا يجوز إخراج الألفاظ عن معانيها الأصلية إلا بدليل.

2- مع أن النص السابق يحتوي على مغالطات عدة، لا بأس من إضافة نص آخر زيادة في إبراز هذا المظهر من مظاهر الحضور الإيديولوجي، ونقتطف هنا كلاماً لأركون من كتاب «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟» جاء فيه: «نشرت أول مرة كتابي بعنوان نقد العقل الإسلامي، استعملت هذا العنوان من دون تردد للطبعة الفرنسية، لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة، ولها أساس خصب من الجهاز المصطلحي الداعي إلى المزيد من الدقة والتعمق في النقد، أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولذلك فضل الجابري أن يقول: نقد العقل العربي، وأجبرت على اختيار عنوان آخر للطبعة العربية، حيث أدرجت فصولاً من كتاب نقد العقل الإسلامي، وقلت: تاريخية الفكر العربي الإسلامي»<sup>(4)</sup>.

والمغالطة الأساس في هذا الكلام تتمثل في ادعاء عدم تحمل اللغة العربية لاقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولو قاله في موضع آخر لكان له معنى من جهة ما، أما أن يأتي به بعنوانين ضخمين هما أكبر شاهد على بطلان ادعائه فلا، ولا ندري أنسي أركون أن كتاب «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» للإمام الغزالي، وكتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» للإمام ابن رشد، هما محاولتان نقديتان من عمق الفكر الإسلامي؟، ولا تنفكان عنه، وأنهما بلسان عربي مبين، لن نبحت عن أمثلة أخرى، لأنه نفسه صرح باستحالة وجود كتاب لم يواجه النقد في التاريخ الإسلامي، وهو ما يحيل على خاصة من خصائصه، يدير لها ظهره، ويدعي أن اللغة العربية لا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي، فمتى أصبحت اللغة العربية عاجزة؟.

1- قال في كتابه «قضايا في نقد العقل الديني»: «لغة القرآن رمزية أو مجازية في معظم الأحيان»، ص 176.

2- النساء، 59.

3- ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، المجلد الأول، الجزء الرابع، ص 447.

4- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XII-XIII.

إذا كان هناك عجز، فالأصل أنه عجز الناطقين باللسان العربي، ولعل الدافع للتأليف بالفرنسية لا يكمن في عجز اللغة العربية، ولا في عجز **اركون** عن التأليف بها، إنما هو الفرار إلى فضاء ثقافي، له أن يقول خلاله ما شاء، متجنباً سخط فئات واسعة، لن تقبل بكثير من الأفكار التي ينشرها بغير اللغة العربية، وهو يدرك تمام الإدراك أن التعامل مع القرآن كما تعامل فلاسفة الأنوار مع نصوص المهديين القديم والجديد أمر غير مقبول لدى الجماهير المسلمة التي ترفض نزع القداسة عنه، أو التعامل معه كأبي نص بشري يعتريه الخطأ والصواب، ولا أدل على هذا من تلك الترجمات التلبيسية أحياناً التي يتعمد فيها «هاشم صالح» إخفاء المعاني الحقيقية التي في النص الأصلي، كترجمته لعنوان الفصل الثاني من كتاب «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»<sup>(1)</sup>، على نحو لا يمت بصلة إلى الترجمة، فكأن القارئ أمام نص آخر، حيث جعل «موقف المشركين من ظاهرة الوحي»، ترجمة للعنوان الفرنسي : «مشكلة Le Problème de l'authenticité divine du Coran، مع أن الترجمة الأقرب هي «مشكلة المصدر الإلهي للقرآن»، أو «معضلة صحة نسبة القرآن إلى الله»، وحيث إن هذه القضية محسومة لدى عموم المسلمين، ولا أحد يشك في صحة نسبة القرآن الكريم إلى الله تعالى، فضل المترجم وبطبيعة الحال بإشراف المؤلف تهذيب الحكم والموقف الذي يتخذه **اركون** من الوحي عموماً والقرآن خصوصاً، مخالفاً به عقيدة الأمة في النص الخاتم.

وإذا حصل هذا على مستوى العناوين، فماذا يقع على مستوى النصوص؟!

1- وهو أيضاً الفصل الثاني من كتاب «قراءات في القرآن».



# الفصل الثالث

أشكلة «التدوين»

في فكر أركون



ينزع **اركون** إلى أشكلة عدد لا بأس به من المسلمّات داخل التراث الإسلامي، تمسكاً منه بمقتضيات المنهج التّفكيكي في التعامل مع الخطاب الشرعي عموماً بإخضاعه للمساءلة المستمرة، القائمة على مبدأ الشكّ في كل المعطيات التاريخية، مهما كانت درجة صحتها .

لكن هل يحتاج القرآن بعد قرون من تنزيهه إلى من يدافع عنه إثباتاً لصحة نقله وسلامته من التحريف زيادة أو نقصاناً<sup>15</sup>.

إذ من الغريب أن نجد في القرن الخامس عشر للهجرة من يطعن في صحة نقل القرآن، ويلجأ إلى مرويات كثيراً ما نوقشت، فيحاول إحياءها مجدداً، مع أن النص القرآني كما ذهب إلى ذلك سامر الإسلامبولي قد «بدأ حقاً، واستمر بهذه الصفة إلى أن وصل إلينا حقيقة تاريخية، ونصاً ثابتاً لم يواجه الاختراق قط، وأي محاولة جرت للتلاعب به كانت تجهض ذاتياً لتفكك المحاولة وهزالتها أمام عظمة النص القرآني»<sup>(1)</sup>، وهذه العظمة التي يتحدث عنها إسلامبولي تتجلى في الانسجام التام بين القرآن ومحل خطابه، الآفاق والأنفس، حتى إنه ليُعدّ صورة لغوية مطابقة لهذا المحل<sup>(2)</sup>.

تحتل أشكلة عملية التدوين مكانة هامة في مصوّر فكر محمد **اركون**، لأن إثباتها يعني عنده احتمال اختراق متن القرآن، ومن ثم نزع هالة التّقدس عنه، كما سبق ونزعت من النصّ الثّوراتي والإنجيلي من قبل، كي يتسنى للدراسات القرآنية بحسب قوله أن تلحق بنظيرتيها الثّوراتية والإنجيلية، فتقلصّ التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية ونظيرتها الغربية، وفي هذا يقول: «الدراسات القرآنية تعاني تأخراً كبيراً قياساً بالدراسات الثّوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار، وهذا التأخر يظهر التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية أو الغربية»<sup>(3)</sup>.

وللمرء أن يتعجب من هذا اليقين في تخلف الدراسات القرآنية، مع ذلك الكمّ الهائل من المؤلفات التي ألّفت في دقائقها المختلفة، ولعلّ التخلف والتأخر عنده قائم على أساس النتائج المحصلة؛ فما دامت الدراسات القرآنية لم تصل إلى النتائج نفسها التي

1- سامر إسلامبولي، ظاهرة النصّ القرآني تاريخ ومعاصرة، دار الأوتل- دمشق، الطبعة الأولى- 2002م، ص 5. الإبراز من الباحث وليس من المؤلف .

2- سامر إسلامبولي، ظاهرة النصّ القرآني تاريخ ومعاصرة، ص 6.

3- محمد **اركون**، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 22-23.

وصلت إليها الدراسات التوراتية والإنجيلية، ولم تقل بتاريخية القرآن، ولا بأنه مجموعة من الإجابات المحددة بحدود الزمان والمكان اللذين عاصرا نزول الوحي، ولا بضرورة التعامل معه كأى نص أدبي، أو كأسطورة من الأساطير التي أنتجها الإنسان عبر مراحل التاريخ، فهي ليست في مستوى تلك الدراسات التي نزعته هالة التقديس من النصوص التي يفترض أنها مقدسة).

فما موقف **اركون** من عملية التدوين؟، وماذا يعتمد في بناء موقفه؟.

وهل تُسغفه المرويات فيما ذهب إليه؟، أو بتعبير أدق: ما القيمة العلمية لهذا الموقف؟، هذا ما سنحاول الإجابة عنه بعد محاولة تحديد المجال العام لموقف **اركون** خلال النصوص الآتية:

1- قوله: «نؤثر أن نتكلم عن خطاب قرآني، لا عن نص قرآني في المرحلة الأولى من تبليغ النبي ﷺ له<sup>(1)</sup>. أما تدوين مجموع هذا الخطاب المنزل فقد جرى في عهد ثالث الخلفاء عثمان بن عفان بين عام 645 م و656 م»<sup>(2)</sup>.

2- قوله: «التاريخ الحديث يفحص هذه المسألة بتشدد نقدي أكبر، ولا سيما أن الجمع قد جرى في مناخ سياسي شديد الاضطراب، وأول فحص نقدي لتاريخ النص القرآني جرى على يد المستشرق الألماني نولدكه في مصنف ضخم *Geschicht des Qorans*، الطبعة الأولى عام 1860 م وتابعتها شوالي عام 1909 م»<sup>(3)</sup>.

3- قوله: «إن غياب صحابة النبي ﷺ والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل دفعت الخليفة عثمان إلى جمع كلّي للتنزيل في مدونة واحدة تدعى المصحف، وأعلن أن الجمع قد انتهى، وأن النص الذي أثبت لا يناله التغيير، وأتلفت المدونات الجزئية، لكي لا توجب الخلافات في صحة التبليغ المحفوظ، وهذا يسوغ مفهوم المدونة الرسمية المغلقة»<sup>(4)</sup>.

يتضح من هذه النصوص أن تناول **اركون** لموضوع التدوين يتأسس على مجموعة من المسلمات، أهمها:

1- تجدر الإشارة هنا إلى أن الصلاة على النبي بعد ذكره أضيفت من المترجم صياح الجهيم، لهذا ليست في النص الفرنسي الأصلي، ولا في الترجمة الثانية للكتاب نفسه، من إنجاز هاشم صالح وعنوانه «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد».

2- محمد **اركون**، *Ouvertures sur l'ISLAM*, p 53. نافذة على الإسلام، ص 53.

3- نفسه، ص 61.

4- نفسه، ص 61.



أ- وجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين.

ب- القرآن المجموع في المصحف مدوّنة نصيّة مغلقة لا أكثر، حسم بها الخليفة عثمان بن عفان سياسياً كل النقاشات المتفاقمة، بإتلاف ما سواها من النسخ.

ج- استحالة سلامة متن القرآن من الاختراق، في ظل الواقع المضطرب الذي زامن عملية التدوين.

وسنتناول هذه الأفكار بشيء من التفصيل والتدقيق في مبحثين، هما:

المبحث الأول- من التنزيل إلى التدوين، وهم القطيعة وحقيقة التماهي.

المبحث الثاني- من التدوين إلى الجمع، تاريخ لا تاريخية.

### من التنزيل إلى التدوين، وهم القطيعة وحقيقة التماهي

تعد قضية الفاصل الزمني بين التنزيل والتدوين من مسلمات اركان التي لم يخضعها للمساءلة، مع إلحاحه على ضرورة مُساءلة كل قضية كيفما كانت، ولا يعني هذا خلو كلامه عنها من أي معطى، يدعم به موقفه منها، بل على العكس من ذلك، فقد أورد الكثير من المعطيات التي يزخر بها التراث العربي الإسلامي، وحاول توظيفها على النحو الذي ينسجم مع ما ذهب إليه، غير أنها لم تكن لترقى إلى مستوى قيام الدليل والبرهان على أمر خطير بحجم ادعاء الفصل بين التنزيل والتدوين، وسنحاول تعميق النظر في تناوله لهذه القضية في المطالب الثلاثة الآتية:

#### المطلب الأول- دعوى القطيعة ، كشف عن الأصول وقراءة في المرتكزات

يتبنى اركان في هذه المسألة آراء متعددة، تتفق كلها على أن القرآن لم يُجمع إلا بعد سنين كثيرة على الأقل من وفاة الرسول ﷺ، وإذا كانت النصوص الثلاثة السابقة تجعل التدوين أو الجمع الكلي للقرآن في خلافة عثمان بن عفان، فهناك نصوص أخرى ذهب فيها إلى أن القرآن عرف تدويناً جزئياً في حياة الرسول ﷺ، كقوله: «صحيح أن النبي ﷺ كان قد أمر بتدوين بعض الآيات، وبعد موته سنوات جمع الخليفة عثمان الناس على مصحف واحد، وهو المصحف الأم أو المصحف العثماني»<sup>(1)</sup>، وهناك نصوص أخرى تبني فيها قولاً من أغرب ما قيل عن تاريخ الجمع والتدوين، وهو الادعاء بأن القرآن «هو مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا بالنص الذي نُبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي»<sup>(2)</sup>، وسنقوم فيما يلي بإزاحة اللثام عن أصول هذا الموقف الأخير، والمرويات التي يرتكز بناؤه عليها .

1- إن القول بعدم استواء «النص القرآني» إلا بعد القرن الرابع الهجري من أضعف ما قيل عن قضية التدوين، وحتى المستشرقون الذين كانت كتاباتهم طافحة

1- محمد اركان، العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، ص 24-25.

2- محمد اركان، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 113-114.

بالعداء للإسلام والمسلمين، وبعيدة كل البعد عن العلمية وإنصاف الخصوم، ليس بينهم بحسب ما أمكننا الاطلاع عليه من يصرح بأن القرآن ظل يُتناقل شفهيًا<sup>(1)</sup>، ولم يُكتب له الجمع والتدوين إلا بعد أربعة قرون من نزوله.

وهذا الرأي يخلق ارتباكاً واضحاً في تناول **أركان** لقضية الجمع والتدوين، لأنه إذا أمكن الجمع بين قوله بحدوث تدوين جزئي في حياة الرسول ﷺ، وآخر كلي إبان حكم الخليفة الثالث، فكيف يُرفع الاضطراب الذي يُحدثه القول إن التثبيت الحرفي والكتابي كان بعد القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي؟، خاصة أنه لم يأت بأي دليل عقلي، ولا نقلي على دعواه، وحتى تلك المرويّات التي طالما حام حولها لا تُسعه.

تساءلنا كثيراً عن المرجع الذي يُمكن أن يكون عمدة **أركان** فيما ذهب إليه، وبحثنا في الكثير من المصنّفات التي اهتمت بتاريخ القرآن وعلومه، فلم نجد في شبهات المتقدمين ما يُحيل على القرن الرابع الهجري، زمناً للتثبيت النهائي للقرآن، وبعد تولية الوجهة إلى كتابات المستشرقين فوجدنا باقتيات **أركان** في هذه الدّعوى على مائدة المستشرق «ريجيس بلاشير» في كتابه «القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره»، ومن دون أي إحالة عليه، مع أن عدداً لا بأس به من أقوال **أركان** السالفة الذكر تكاد تكون مطابقة لما طرحه بلاشير، نذكر منها مثلاً لا حصرأ ما يلي:

أ- قال بلاشير: «وعلى أي حال فإن هذا التدوين كان جزئياً ومثاراً للاختلاف، كما كان متخلفاً على الأخص بسبب عدم ثبات المواد والطرائق المستعملة لذلك التدوين»<sup>(2)</sup>، وهو قول **أركان** نفسه: «صحيح أن النبي ﷺ كان قد أمر بتدوين بعض الآيات»<sup>(3)</sup>.

ب- قال بلاشير: «وقد جرت خطوة حاسمة بعد عشرين عاماً، إذ أقبلوا في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان (644 م-656 م) على جمع نص جديد»<sup>(1)</sup>، وهو تقريباً قول **أركان** نفسه الذي أشرت إليه سابقاً.

1- لقد كان القرآن موضوعاً للكثير من الدراسات المتحاملة من الكثير من المستشرقين، منهم من قال إنه من كلامه ﷺ، ومنهم من قال إنه منقول من التوراة أو من الأساطير القديمة التي تزخر بها منطقة الشرق الأوسط، ومنهم من قال إنه محرف زيادة ونقصاناً، ومع ذلك لم نجد بينهم من قال إنه ظل يُتناقل شفهيًا أو لم يكتب له التدوين إلا بعد أربعة قرون من نزوله، وقد ألفت عدة كتب للرد على شبهات المستشرقين، كان أمتها كتاب «دفاعاً عن القرآن ضد منتقديه» للمفكر عبد الرحمن بدوي.

2- ريجيس بلاشير، «القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره». نقله إلى العربية رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى- 1974م، ص 29.

3- العجيب والغريب في إسلام العصر الوسيط، ص 24-25.

١- قال بلاشير في نص طويل أقتصر على الجزء الأخير منه: «في مطلع القرن العاشر رفع في بغداد اثنتان من الدعاوى، كانت نتائجهما بالغة على علماء، كان من بينهم ابن شنبوذ<sup>(2)</sup> الذي ذهب حتى الادعاء بأن له حقاً في تعديل نص عثمان آخذاً في الحسبان الروايات المختلفة ذات المصدر الشيعي، وفي النهاية جرت التسوية بإقرار مجموعة القراءات السبع القانونية [...]، هكذا صار مقبولاً لدينا أن نتكلم عن نص قانوني للمصحف، كان قد وضع، واعتمد نهائياً في منتصف القرن العاشر»<sup>(3)</sup>، والمقطع الأخير المكتوب بخط بارز، هو قول **اركون** نفسه: «تلك النسخة الرسمية التي تشكلت في ظل الخليفة عثمان، والتي ثبتت نهائياً بعد القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي»<sup>(4)</sup>.

إن المتأمل في أقوال بلاشير الثلاثة سيجدها مماثلة لنظيرتها التي افتتحت بها الحديث عن آراء **اركون** في قضية التدوين، وأهمها هنا هو القول الأخير الذي تحدث فيه على نص قانوني، لم يثبت إلا في منتصف القرن العاشر الميلادي، أي الفترة نفسها التي يجعلها **اركون** زمناً لنهاية تشكل «النص القرآني»، إلا أن المتأمل في كلام بلاشير سيجده منصباً على موضوع آخر غير الذي اشتغل به بلاشير، إنه يتحدث عن القراءات القرآنية، لا عن تدوين القرآن، ولعل إدراك **اركون** للاختلاف الحاصل في موضوع الدراسة بينهما هو الذي دفعه إلى عدم الإحالة على مصدره فيما ذهب إليه، أو على الأقل محاولة تدعيم رأيه برأي أحد المستشرقين.

سنكتفي بهذه الأمثلة الثلاثة التي لها علاقة مباشرة بقضية أشكلة التدوين عند **اركون**، مع أن هناك نصوصاً أخرى تتناول موقف الشيعة من القرآن، أو الإشادة بعمل المستشرق الألماني نولدكه ومدرسته، خاصة فيما يتعلق بمحاولة إيجاد ترتيب كرونولوجي لسور القرآن، أو دعوى غموضه وفوضاه، وغير ذلك من القضايا التي كان فيها عمل **اركون**، نسخة مطابقة تقريباً لعمل بلاشير.

1- القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. ص 31.

2- هو شيخ المقرئين أبو الحسن محمد بن أحمد بن أيوب بن الصلت بن شنبوذ المقرئ، أكثر الترحال في الطلب، كان إماماً صدوقاً أميناً متصوناً كبير القدر، واعتمده أبو عمرو الداني والكبار وثوقاً ونقله وإتقانه، لكن كان له رأي في القراءة بالشواذ التي تخالف رسم الإمام، فنقموا عليه لذلك، وبالفوا وعزروه، والمسألة مختلف فيها في الجملة، وما عارضوه أصلاً فيما أقرأ به ليعقوب، ولا لأبي جعفر، بل فيما خرج عن المصحف العثماني، قال أبو شامة: كان الرفق بابن شنبوذ أولى، وكان اعتقاله وإغلاظ القول له كافياً، وليس بمصيب فيما ذهب إليه، لكن أخطاؤه في واقعة، لا تسقط حقه من حرمة أهل القرآن والعلم، مات في صفر سنة ثمان وعشرين وثلاث مئة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 15، 264-266.

3- القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. ص 34.

4- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 119.

2- بعد بيان المصدر الاستشراقي تقريباً لهذه الدعوى، أو على الأقل الأثر الاستشراقي فيها، وعدم علمية ناقلاها الذي أبى الكشف عن مرجعه يمكن المرء أن يتساءل: إذا كان التثبيت النهائي لمتن القرآن كتابة لم يجر إلا بعد القرن الرابع الهجري، فماذا جمع عثمان بن عفان في المصحف الإمام؟، وأركون نفسه يصرح بأن الجمع الكلي حدث على يد هذا الأخير.

للخروج من هذا المأزق يُفَرَّق أركون بين الجمع أو التدوين، والتثبيت النهائي للقرآن، وذلك في قوله: «تلك النسخة الرسمية التي تشكلت في ظل الخليفة عثمان، والتي تثبتت نهائياً بعد القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي»<sup>(1)</sup>، ما يُحيل على دعوى ثانية، مفادها أن القرآن مع جمعه في المصحف الإمام ظل محل أخذ وردّ، وزيادة ونقصان، ومثار جدل قوي طوال أربعة قرون، وهي دعوى كسابقتها لم تُرفق بأي دليل، وسيقت كأمر مسلم به، فلماذا القرن الرابع الهجري، وليس الأول أو الثاني، وحتى الخامس أو السادس؟، ومن الأطراف المتنازعة في متن القرآن؟ .

ولماذا لم تصل أي نسخة لمصحف مخالف مع أن كتب التاريخ لم تحك عن أي عملية حرق أو إتلاف للمصاحف إبان القرن الرابع الهجري أو بعده؟، وحدث كهذا ما كان ليُهمل أو يُغضّ عنه الطرف.

يصعب جداً إيجاد أجوبة مفصلة عن هذه الأسئلة عند أركون، لأنه لم يجمع أطراف القضية في كتاب واحد، كل ما هنالك مجموعة من النصوص المتناثرة في الكثير من كتبه، تتأرجح دلالتها بين الإيحاء والتلميح والتصريح، مثل قوله: «ينبغي أن أوضح هنا أن الشيعة قد أطالوا المناقشات في الشروط التي جرى فيها جمع العبارات النصية القرآنية وبلورة المصحف وإغلاقه»<sup>(2)</sup>، فهذا النص المقتطف من كتاب «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل» حدّد فيه الطّرف الذي عدّه مسؤولاً مباشراً عن عدم التثبيت النهائي للمصحف بعيد تدوينه أو جمعه، لكنّه لم يذكر أن هذه المناقشات استمرت أربعة قرون، وهو تقريباً ما ذهب إليه بلاشير نفسه في قوله: «إن الاجتهادات المتعلقة بشرعية الخلافة والتي أحدثت حركة انشقاق الشيعة قد أثارَت انفعالات دينية على تعديل نصوص قرآنية قديمة كالنص الذي ينسب إلى ابن مسعود، [...]، وقد بقي ما يشهد على وجوده في الكوفة حتى القرن العاشر»<sup>(3)</sup>.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 119 .

2- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 162 .

3- القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. ص 32 .

ونظراً إلى تعدد فرق الشيعة تجد **أركان** في نص آخر نقتطفه من كتاب «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، يتحدث عن «الإمامية» بعدها الفرقة المقصودة أو الأساسية في تلك النقاشات الطويلة، نسوقه مع طوله لإتمام الصورة: «إن المكانة الأرثوذكسية اللاهوتية للوحي كما قد نُطِقَ به من النبي وجمع فوراً أو لاحقاً في المصحف بالإشراف الرسمي للخليفة عثمان بن عفان لا يمكن أن تكون موضوعاً للدراسة أو مادة للتحري النقدي، فهذه المكانة محمية من الإجماع الكوني لكل المسلمين منذ أن كانت الطائفة الشيعية الإمامية والطائفة السنية قد توصلتا إلى اتفاق بعد مناقشات طويلة وصراعات عنيفة في صحة المصحف»<sup>(1)</sup>.

الجديد الذي يضيفه هذا الكلام هو التلميح إلى وجود مؤامرة حيكّت بين الشيعة الإمامية وأهل السنة والجماعة ضد القرآن، أنهموا بها تلك الصراعات العنيفة التي استمرت أربعة قرون، وتوافقوا على نص نهائي، حسموا به الجدل في صحة المصحف، وهذا الرأي يختلف عن موقف بلاشير الذي ينفي انخراط الشيعة الإمامية في حملة التلويح بتحريف المصحف قائلاً: «أما الشيعة الإمامية فقد امتنعوا عن الغلو في هذه الهجمات، وكفوا بحكمة عن الإلحاح على ما كابد المصحف من تحريف»<sup>(2)</sup>.

فإذا كان **أركان** قد تبع سابقاً خطأ بلاشير شبراً شبراً في تحامله على القرآن، فإنه لم يكن كذلك في مواطن إنصافه كموقفه من الروايات الكثيرة التي تحكي اتهام بعض الشيعة الفلاة لأهل السنة والجماعة بتحريف القرآن، وحذف العشرات من الآيات، بل بعض السور من متنه، إذ يجعلها «من وحي التطلعات السياسية الرامية إلى تقديم العلويين وحقهم الشرعي بالخلافة»<sup>(3)</sup>، ما يُضعفها ويضع علامة استفهام على مقدار علميتها وموضوعيتها، ويذهب بلاشير إلى الاستغراب «من وضع علماء الشيعة الغريب في الظاهر، فإنهم كانوا يرجعون دائماً في أمور التوحيد والعقائد الإسلامية إلى نص عثمان الذي تبنته الأمة الإسلامية كلها مصحفاً»<sup>(4)</sup>، مع قولهم بتحريفه!

وقد دعا بلاشير في موضع آخر إلى ضرورة الاحتياط في التعامل مع الدعاوى الشيعة لانعدام الشاهد عليها، ولم يمنعه تأسفه على ذلك من لزوم الحياد والعلمية، فقال: «ولكن أقدم المصاحف التي حفظت لنا لا تحمل مع الأسف أي شهادة تدعم التزوير

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 12.

2- القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. ص 36.

3- القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره. ص 36.

4- نفسه، ص 36.

وأالحذف الذي أشير إليه في الأوساط الشيعية»<sup>(1)</sup>، وأضاف قائلاً: «مع جميع المقاومات التي سلف ذكرها، إن المظهر العام الذي أخذه مصحف عثمان كان مطابقاً منذ زمن مبكر، قد يكون منذ تعديل عبد الملك له،<sup>(2)</sup> للمصحف الذي يقرّه العالم الإسلامي كلّ حالياً»<sup>(3)</sup>.

لا شك في أن هذا التصريح من المستشرق بلاشير يضرب العزلة على الرأي الذي تبناه أركون من الناحية التاريخية على الأقل، إذ يبدو موقفه محاولة فقط لتحويل الصراع الذي كان قائماً بين السنة والشيعية، يجعل صحة المصحف محوراً له، ولا يخفى حتى على الباحثين المبتدئين في تاريخ الإسلام والفرق الإسلامية بلّه المتخصصين أن جوهر الصراع بين الفئتين كان سياسياً، وهو ما لا يلغي وجود بعض الطاعنين الذين أقحموا القرآن عنوة، بحثاً عن الشرعية لموقفهم في مواجهة الخصوم، كما هو شأن بعض المشيعين، فهل من العلمية أن تُعتمد أقوال هؤلاء على علّتها، مع أنها لُفظت من أئمة الشيعة أنفسهم؟.

«إن الحق لا ينقلب باطلاً لاختلاف الناس فيه، ولا الباطل يصير حقاً لاتفاق الناس عليه كما يقول أبو الحسن العامري»<sup>(4)</sup>، ولو ترك الناس الأمور لوجود مخالف مهما كان خلافه، فما استقام لهم شيء، وقد ساق صاحب كتاب «إعجاز القرآن» أمثلة كثيرة من ادعاءات غلاة الشيعة، تبحث في تعظيم أهل البيت عموماً وعلي بن أبي طالب خصوصاً، عقب عليها بقوله: «فالقرآن الذي بأيدي المسلمين اليوم شرقاً وغرباً [...]، أشدّ تحريفاً عند هؤلاء من التوراة والإنجيل، وأضعف تأليفاً منهما، وأجمع للأباطيل، وأنت تعلم أن هذا القول أوهى من بيت العنكبوت، وإنه لأوهن البيوت [...]، قال الطبرسي<sup>(5)</sup> في مجمع البيان: «أما الزيادة فيه، أي القرآن فمجمع على بطلانها، وأما النقصان فقد روي عن قوم من أصحابنا وقوم من حشوية العامة، والصحيح خلافه، وهو الذي نصره المرتضى واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات»<sup>(6)</sup>.

1- نفسه، ص 37.

2- يشير بلاشير هنا إلى ما ينسب إلى الحجاج بن يوسف الثقفي الذي قال في حقه: «بناء على رغبة الحجاج بن يوسف والي العراق القدير بذلت الجهود لإخراج الكتاب المقدس بكتابة متجانسة، وبفضل بعض التحسينات التي أدخلت على الخط، ولاسيما على الحركات»، نفسه، ص 32.

3- نفسه، ص 37.

4- أبو الحسن العامري، الإعلام بمنابح الإسلام، دار الكتاب العربي- القاهرة، سنة 1967م، تحقيق ودراسة أحمد عبد الحميد غراب، ص 193.

5- هو أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، من علماء القرن السادس الهجري، عاش بين 470 هـ و548 هـ، وهو مفسر وفقهه ومحدث ولغوي ونحوي، أهم كتبه «مجمع البيان لعلوم القرآن» في التفسير، ألفه بعد بلوغه الستين من عمره، ومع تشيع صاحبه فقد أورد فيه المأثور عن أئمة أهل البيت وغيرهم ممن خالفوهم. ناصر كاظم السراجي، «الطبرسي ومنهجه في التفسير اللغوي- دراسة في منهج الطبرسي اللغوي في تفسيره مجمع البيان»، دار المرتضى للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى- 1420 هـ، ص 17- 18.

6- الباقلائي، إعجاز القرآن، دار المعارف- القاهرة، د ت، تحقيق السيد أحمد صقر، ص 24. الإبراز من الباحث.

وجاء في السياق نفسه: «زعمت الشيعة أن عثمان، بل أبا بكر وعمر أيضاً حرفوه وأسقطوا كثيراً من آياته وسوره، فقد روى الكليني منهم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله أن القرآن الذي جاء به جبريل إلى محمد سبعة عشر ألف آية»<sup>(1)</sup>، وجاء فيه أيضاً: وروي عن محمد بن جهم الهلالي وغيره عن أبي عبد الله أن أمة هي أرى من أمة ليس كلام الله، بل محرف عن موضعه، والمنزل أئمة هي أزكى من أئمتكم، وذكر ابن شهر أشب المازندراني في كتاب المثالب له أن سورة الولاية أسقطت بتمامها، وكذا أكثر سورة الأحزاب، فإنها كانت مثل سورة الأنعام، فأسقطوا منها فضائل أهل البيت، وكذا أسقطوا لفظ «ويلك» من قبل «لا تحزن إن الله معنا»<sup>(2)</sup>.

إن هذه المرويات ومثلها ما يحتم أن يكون عمدة اركان فيما ذهب إليه ما كان لها أن تقوم حجة أمام النقل المتواتر للقرآن الكريم، واعتمادها مع أنها أخبار آحاد، إضافة إلى تبرؤ أئمة الشيعة منها ومن قائلها، يُضعف دعواه ويجعلها متهاوية، ومن ثم فإطالة الحديث عنها لن تعدو أن تكون تكراراً لما هو متناثر في العشرات من المصنّفات.

هذا عن الشبهات التي ربّما أوحى لأركان أو أوهمته بوجود صراع بين السنة والشيعة بشأن القرآن الكريم، فكان القرآن ضحية له بحسب ظنه، ومما يزيد هذه الدعوى ضعفاً أنها أهملت باقي مكونات المجتمع الإسلامي إبان القرون الأربعة الأولى، إذ ما كانت لتلتزم الحياد في صراع من هذا الحجم، جعل القرآن الكريم جوهرأ له، وهي التي تجد في تأسيس شرعية وجودها على نصوصه.

### المطلب الثاني- لا فاصل بين التنزيه والتدوين

يبدو من الخلطة البسيطة التي أخضع لها مضمون تصور اركان لقضية التدوين والجمع أنه لا يقوم على أساس متين، لأنه من جهة أولى أقرب إلى التأمّلات من الخطاب العلمي المؤسس على أدلة وحجج مقنعة، ومن جهة ثانية لأنه يضم مجموعة من الآراء المتضاربة مع الوقائع التاريخية، كادعاء التثبيت النهائي لمتن القرآن بعيد القرن الرابع، أو ادعاء تواطؤ السنة والشيعة لحسم الصراع القائم بينهم على صحة المصحف، ومن جهة ثالثة لعدم التفاته إلى الكم الهائل من المرويات التي تتناقض تماماً مع ما يتبناه، مع العلم بأن على صاحب كل دعوى أن يدحض الحجج المعارضة لقيامها، إضافة إلى إقامة الحجج عليها.

1- نفسه، ص 23-24.

2- الباقلاني، إعجاز القرآن، ص 24.



وبعد بيان تهافت الآراء السالفة الذكر لآبأس من مقابلتها بأحداث تاريخية، تنفي نفيًا قاطعاً وجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين، نُجملها في الأسئلة التالية:

1 - لماذا لم يُشر **اركون** إلى كتاب الوحي مع أنه لا يخلو كتاب متخصص بعلوم القرآن من الإشارة إليهم وذكر أسمائهم؟

2 - لماذا لا يفرق بين عملية التدوين التي تشير الكثير من الروايات إلى أنها جرت في حياة النبي ﷺ، وعملية الجمع التي أشرف عليها عثمان بن عفان موحداً بها القراءات التي لا علاقة لها بموضوع تدوين القرآن؟

3 - لماذا لم يُشر إلى جمع القرآن في الصحف بإشراف زيد بن ثابت وبأمر من أبي بكر رضي الله عنه؟ مع أن هذا الحدث منصوص عليه في حديث طويل بصحيح البخاري، وبالكثير من مصنفات علوم القرآن، بل إن كتاب بلاشير **INTRODUCTION AU CORAN**<sup>(1)</sup> الذي ورد ذكره أكثر من مرة في مؤلفات **اركون** خصص فيه بلاشير حيزاً مهماً للحديث عن جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق.

4 - لماذا تعمّد عدم ذكر الأحاديث التي نهى النبي ﷺ فيها الصحابة عن تدوين الحديث مع تدوينهم للقرآن الكريم؟

5 - لماذا أهمل الإشارة إلى قول عثمان بن عفان لحفصة بنت عمر بن الخطاب: «أرسلني إلينا الصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردّها إليك»<sup>(2)</sup>، مع أنه وارد في الحديث نفسه الذي يعد عمدة كل الذين تطرّقوا لقضية جمع القرآن الكريم؟

طبعاً من المستبعد جداً أن يكون **اركون** جاهلاً بهذه الأحداث والأحاديث مع شهرتها وبلوغها العام والخاص، وما تجنبه الخوض فيها إلا لأنها تعصف بادعاءاته، وتؤكد ملازمة التدوين للتنزيل، وحفظ النص الخاتم من الاختراق والذي ما كان ليُهمل من المخالفين، وهو ما سنؤكده خلال المطلب الثالث.

### المطلب الثالث- الاضطرابات ودلالاتها على عصمة متن القرآن من الاختراق

لا يخلو تاريخ أمة من فترات أمن واستقرار، وفترات توتر واضطراب، ولا يتصور قيام أي نظام على أنقاض غيره من دون احتكاك تختلف شدة وطأته بحسب خصائص هذا النظام الجديد، ومقدار القطيعة التي يريد إحلالها مع النظام السابق، وبحسب طبيعة النظام السابق واستماتته في الحفاظ على كينونته والدفاع على وجوده.

1- Régis BLACHERER , INTRODUCTION AU CORAN, G-P Maisonneuve et Larose, 2<sup>e</sup> édition 1977.

2- صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج 3، ص 323، الحديث 4967.

ولم تكن أحوال النشأة التي عرفها الإسلام حالة شاذة في التاريخ، فقد خضعت للمنطق نفسه، فكان هناك احتكاك قوي بين الإسلام مكوناً جديداً، يكتسح الفضاء الثقافي والعقائدي للمجتمع القرشي بداية، ثم لشبه الجزيرة العربية بعد ذلك، والمنظومات الثقافية والعقائدية القائمة في ذلك الفضاء، وقد أخذت مساحة الرفض والقبول، ومن ثم الصراع ضد هذا المكون الجديد تتسع وتتعدد مستوياتها، كلما اتسعت الرقعة المحتواة منه.

فما الموقع الذي احتله القرآن الكريم في الواقع الذي جاء لتغييره؟ أو ما موقف المشركين منه بتعبير آخر؟ وهل كان لموقفهم أثر في عملية التدوين؟ سنتناول الإجابة عن هذين السؤالين في فكرتين.

### 1- مواقف المشركين من القرآن عند أركون- قراءة على قراءة

لقد تطرق أركون إلى هذا الموضوع في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، وخصص له فصلاً كاملاً، عنوانه «موقف المشركين من ظاهرة الوحي»<sup>(1)</sup>، وقام بداية بتجميع عدد من الآيات التي تناولت مواقف الجمهور المستمع إلى النبي ﷺ بحسب تعبيره من مشركين ويهود ومسيحيين. هذا الموقف الذي يتلخص في المطالبة بتقديم البراهين على صحة قوله إنه يتحدث باسم الله حقاً<sup>(2)</sup>، ثم صرح بأن هدفه من ذلك هو «طرح السؤال التالي: إلى أي مدى يمكن المشكلة التي أثارها معاصرو النبي أن تحث الفكر الإسلامي الحديث على القيام بمراجعة نقدية للموقف المسخر والمرسخ منذ قرون كثيرة من «الأرثوذكسية»، وعلى فتح المناقشة مجدداً بناء على الأسس العلمية الحالية»<sup>(3)</sup>.

وبتعبير آخر أكثر وضوحاً: إلى أي مدى يُمكننا إحياء موقف المشركين وغيرهم، والذي يشكك في صحة نسبة النص الموحى به إلى الله عز وجل، من إعادة النظر في الموقف المسخر من عامة المسلمين وعلمائهم من هؤلاء منذ قرون كثيرة، ومن فتح ذلك النقاش الذي مرّ عليه نحو خمسة عشر قرناً من الزمن، بناء على ما استحدثت من علوم؟

يقتضي السؤال وقبل انخراط صاحبه في الجواب الكشف عن شرعية هذه العملية كاملة، أما إحياء موقف ما، لا شيء غير إحيائه، وإضافته رقماً آخر لملء ساحة غاصة بالمواقف والأفكار، فهذا من باب العبث.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 93.

2- نفسه، ص 93.

3- نفسه، ص 95.

لكن وللأسف الشديد لم يُعطِ اركان أيّ مسوغ لضرورة إحياء موقف دُفن منذ قرون، ولا لضرورة إقبار الموقف المقابل الذي عمّر كل تلك المدة، وأكثر من هذا فهو لم ينخرط حتى في الإجابة عن السؤال الذي طرحه، وشرع مباشرة في عملية الإحياء، الإمامة التي هي موضوع السؤال العالق.

وحتى لا نتوه فيما لم يفعله، وكان ملزماً فعله، أو ما أقدم عليه من دون توفير شروطه، نعود إلى موقف المشركين من القرآن، للكشف عن استحالة اختراق نصّه، في واقع عجز أهله مع ضلوعهم في الفصاحة أن يأتوا بمثله، مع تحديهم لهم في أكثر من مناسبة، وأيضاً لتبيان بعض المواقف الجريئة من أناس أرغمهم إعجاز النص على الاعتراف بريانيته.

ككل دعوة خلال تاريخ البشرية انقسم الناس أمام دعوة النبي ﷺ للإسلام إلى مؤيد ومعارض، ومتوقف حتى تشكيل القناعات واستيعاب الأبعاد والتأمل في الأدلة، والموقف الذي سيجري تسليط الضوء عليه هنا يتعلق بالموقف المعارض الذي شنّ عليها حرباً ضارّة على كل المستويات، فمن الإغراء للنبي ﷺ بترك دعوته إلى الترهيب، فالتعذيب، فالمحاصرة والمقاطعة، فالحرب العسكرية بعد الهجرة، ومن دون إهمال للحرب الإعلامية، إن صح التعبير، التي لازمت كل هذه الطرق، أي محاولة المعارضين تسفيه أمر الدعوة، إما باقحام صاحبها، وإما بإلقاء الشبهات على القرآن بعدة النصّ المؤسس لها.

بعد سرده لمجموعة من الآيات التي تناولت هذا الصراع، كقوله تعالى في سورة الإسراء: ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿١٠١﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿١٠٢﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كَيْسَفًا أَوْ نَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلٰٓئِكَةِ قَيْلًا ﴿١٠٣﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ بِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزَّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ۗ قُلْ سُبْحٰنَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿١٠٤﴾، وكذلك قوله سبحانه في سورة الفرقان: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هٰذَا إِلَّا إِفْكٌ أُفْكِرْتَهُ وَأَعٰتَةٌ عَلَيْهِ قَوْمٌ ءَاخِرُونَ ۗ فَقَدْ جَآءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴿١٠١﴾ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۗ اٰكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿١٠٢﴾ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا

رَحِيمًا ﴿٦﴾ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا ﴿٧﴾ أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ﴿٨﴾<sup>(1)</sup>، وكذلك ما جاء في الآيات 21 و30-33 من السورة نفسها، استخلص اركان وجود ذات جماعية في مكة، تهيمن على فكرها مجموعة من المسلمات، عدّها خلفية فكرية لخطاب المعارضين، ومن أهم هذه المسلمات<sup>(2)</sup>:

- الإيمان مرتبط بالبراهين، ولا إيمان من دونها.
- البرهان متمثل في الملاحظة البصرية لظواهر فيزيائية أو خوارق طبيعية.
- إمكان خداع السذج من أحد أعضاء الجماعة باختراعه الأكاذيب، ومن ثم إخراجهم عن دين الآباء والأجداد.
- الرسالة الصحيحة تقتضي توليد الخيرات المرغوبة كتفجير الماء في الصحراء، وتوليد أحداث غير مألوفة كإسقاط قطعة من السماء.

وبناء على هذه المسلمات ذهب اركان إلى أن رفض التصديق بنبوة محمد ﷺ من المعارضين كان مؤسساً على «تصور راسخ آنذاك عن الكتاب السماوي أو كتاب الوحي»<sup>(3)</sup>، أي إن المجتمع المكي كان لديه تصور عام لظاهرة الوحي، انطلاقاً من معرفته السابقة بتاريخ الرسالات السماوية، وإن هذه المعرفة هي التي جعلتهم يطالبون النبي ﷺ بإقامة البراهين الدالة على صدق نبوته كتفجير الأنهار، وإسقاط السماء، والإتيان باللّه والملائكة، وإلقاء الكنز، وغير ذلك من الأمور التي لن تُعجز من كان نبي صدق.

فهل كان اعتراض هؤلاء فعلاً طلباً للبراهين الدالة على صدق النبوة، لأنهم كما يقول اركان: «لا يطلبون شيئاً آخر غير أن يؤمنوا»<sup>(4)</sup>، أم إن الرفض كان بسبب نوازع شخصية<sup>5</sup>، تختلط فيها المصالح الاقتصادية بالنفوذ السياسي، والوضع الاجتماعي لعدد كبير من ذوي النفوذ والجاه داخل المجتمع المكي.

1- الفرقان 4-8.

2- استخلص اركان ست مسلمات عدّها خلفية فكرية لموقف المعارضين، وأهم هذه المسلمات هي الأربع التي جرى عرضها، وقد تطرق إليها في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ص 97-98.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 98.

4- نفسه، ص 98.

طبعاً لا يمكن التسليم بالبنود التي عدت خلفية فكرية للمعارضة، ولا بالدعوى القائلة إن الدافع لطلب البراهين هو الإيمان، لسبب بسيط جداً هو أنه لو كان الإيمان عندهم قائماً على البراهين، فما كانوا ليعكفوا على عبادة الأصنام، فهل قدمت لهم اللات أو العزى أو مناة أدلة على أحقيتها بالعبادة؟، وماذا وُلد هُبُل لهم من خيرات مرغوبة؟، وماذا قدم لهم من أحداث غير مألوفة؟ .

إنها النزعة الأبائية التي لخصها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾<sup>(1)</sup>، فدفاعاً عن عقيدة الآباء، وحفاظاً على المنافع الاقتصادية التي تدرها مواسم الحج على القائمين عليه، وتجنباً لما قد يعصف بالتوازنات القبلية داخل المجتمع المكي قامت الفئات المستفيدة من كل هذا في وجه الدعوة الجديدة التي تريد أن تأتي على بنيانهم من القواعد، فلما أعياهم أن يجدوا مثممة في سلوك النبي ﷺ تبغض جماهير الناس فيه، وهم الذين خبروا صدقه وأمانته منذ عرفوه، لجؤوا إلى الطعن في رسالته وإلقاء الشبهة عليها .

ومن الشبهات التي أثيرت عن القرآن، ولها صدى في فكر محمد اركون، ما جاء في قوله تعالى من سورة الفرقان: ﴿وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۚ اٰكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾<sup>(2)</sup>، إذ ما لبث يصرح في محاضراته، والندوات التي يشارك فيها، وبعض كتبه، بأن القرآن الكريم «أسطوري البنية»<sup>(3)</sup>، فأبيّ فرق بين قولهم: «أساطير الأولين»، وقوله: «أسطوري البنية»؟، وما الذي يميز بين قولهم: «اكتتبها فهي تملى عليهم بكرة وأصيلاً»، وقوله إن التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب أو أساطير الشعوب الأخرى لها صدى في «النص القرآني»؟.

وللواقف عند رأي اركون في المسألة أن يتساءل: هل كانت مواقف المشركين من الوحي واحدة؟، وهل كان لها أي أثر في تدوينه؟، هذا ما سنجيب عنه في الفكرة التالية .

## 2- المشركون والوحي، مواقف إنصاف جرى إهمالها

تفصُّ سيرة ابن هشام وغيرها من كتب السير بالأحداث التي تؤكد عجز هؤلاء أمام الخطاب القرآني، فهذا عتبة بن ربيعة<sup>(4)</sup> أرسله كبراء قريش ليتفاوض مع النبي ﷺ،

1- الزخرف، 22 .

2- الفرقان، 5 .

3- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 10 .

4- هو أبو الوليد عتبة بن ربيعة بن عبد شمس، كبير قريش وأحد ساداتها في الجاهلية، كان موصوفاً بالرأى والحلم والفضل، خطيباً نافذ القول، نشأ يتيماً في حجر حرب بن أمية، وأول ما عرف عنه توسله للصلح في حرب الفجار بين هوازن وكنانة، وقد رضي الفريقان بحكمه، قُتل في غزوة بدر في السنة الثانية بعد الهجرة . الأعلام، ج 4، ص 200 .

ويعرض عليه أموراً علّه يقبل بها مقابل رجوعه عن دعوته، يعود بعدما تلا عليه النبي ﷺ آيات من سورة فصلت «بغير الوجه الذي ذهب به، كما قال أحد القرشيين عند رؤيته، فلما جلس إليهم قالوا: ما وراءك يا أبا الوليد؟ قال: ورائي أنني سمعت قولاً واللّه ما سمعت مثله قط، واللّه ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة، يا معشر قريش، أطيعوني واخلوا بين الرجل وبين ما هو فيه، فاعتزلوه، فواللّه ليكونن لقوله الذي سمعت نبأ» (1).

فهل يتصور اختراق نص له مثل هذا النفاذ إلى نفوس المستمعين؟

ولعل الأبلغ في الدلالة ما حكاه ابن هشام من حال عتبة، وهو يسمع كلام الله، حيث قال: «فلما سمعها منه عتبة أنصت إليها، وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليهما» (2)، ثم يكتف عتبة بالسماع لما يتلوه عليه رسول الله ﷺ، بل أقبل عليه بسمعه وجوارحه، لقد أنصت إلى تلك الآيات، فبدا أثرها عليه واضحاً خلال ذلك الاسترخاء الذي صاحب القراءة، إذ ألقى عتبة يديه خلف ظهره معتمداً عليهما، لتنساب الآيات إلى أعماقه، حتى جعلته يرجع إلى القوم بغير الوجه الذي فارقه به.

وهذا الوليد بن المغيرة أتاه النبي ﷺ، فقرأ عليه من القرآن، فبلغ من تأثيره فيه أن قال لأبي جهل: «فواللّه ما منكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجز، ولا بقصيد مني، ولا بأشعار الجن، واللّه ما يشبه الذي يقول شيئاً من هذا، وواللّه إن لقوله الذي يقول حلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى» (3)، وفي رواية أخرى ساقها القرطبي في تفسيره: «قال عكرمة قرأ النبي ﷺ على الوليد بن المغيرة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ إلى آخرها، فقال: يا ابن أخي أعد فأعاد عليه، فقال: واللّه إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإن أصله لمورق، وأعلاه لمثمر، وما هو بقول بشر، وذكر الغزنوي أن عثمان بن مظعون هو القارئ، قال عثمان: ما أسلمت ابتداء إلا حياء من رسول الله ﷺ، حتى نزلت هذه الآية، وأنا عنده فاستقر الإيمان في قلبي، فقرأتها على الوليد بن المغيرة، فقال: يا ابن أخي أعد، فأعدت، فقال: واللّه إن له لحلاوة وذكر تمام الخبر» (4).

1- سيرة ابن هشام، دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى- 1411هـ، تحقيق طه عبد الرؤوف، ج 1، ص 293.

2- نفسه، ج 1، ص 293.

3- المستدرک علی الصحیحین، دار الکتب العلمیة- بیروت، الطبعة الأولى- 1411هـ/ 1990م، ج 2، ص 550، الحديث 3872.

4- أحكام القرآن، ج 10، ص 165.

إن هذه الأخبار التي تتناقلها كتب السيرة بأسانيد متعددة، ومثلها كثير، تكشف عن رأي أناس أعلنوا صراحة عداهم للدعوة الجديدة، باذلين في محاربتها ما وسعهم الجهد، لكن مع ذلك أبت أنفثهم وعزتهم إلا أن يكونوا منصفين في حق القرآن، فهل كان لهم خيار غير ذلك؟

لقد مثل القرآن معطى جديداً، غزا الفضاء الثقافى المكي المنفتح على كل الأعمال الأدبية المتميزة، وسوق عكاظ خير دليل على ذلك الانفتاح، وكان العربي يعشق الكلام البليغ ويقدر صاحبه، ولولا ذلك التقدير ما علقت القصائد ذات الشأن على جدران الكعبة، وواقع كهذا ما كان في وسع الفاعلين فيه أن يلزموا الصمت أمام نص جديد، لا عهد لهم بمثله، لقد كانوا مُجبرين على تبني موقف ما حياله، إن إيجاباً أو سلباً، وذلك ما حصل فعلاً، إلا أنهم لم يكونوا على قلب رجل واحد، فمنهم من لم يمنعه عداؤه من أن يكون منصفاً في حكمه، كما هو الحال في النماذج التي ذكرت، ومنهم من أظهر عداؤه للقرآن وصرح به، فعده شعراً أو سحراً أو كهانة أو أساطير منقولة عن أمة أخرى.

فأما الفئة الأولى فقد سجل لها التاريخ موقفها المنصف، وأما الثانية فقد أحرصها التحدي الذي ووجهت به من منزل الوحي، فإذا كان القرآن المنزل شعراً، فهم أهل الشعر، ولا يُعلى عليهم في الفصاحة، وإن كان سحراً أو كهانة، فلن يعوزهم العثور على السحرة والكهنة، وإن كان أساطير فقط، فترات الأمم غاص بها، فما الذي أعجزهم عن الإتيان بمثله؟

إن تحدياً مثل هذا بسيطاً وسليماً في بنائه، بليغاً ومنيعاً في مضمونه، قتل من شأن الطاعنين في ربانية القرآن وبيانه المعجز، وما كان لذوي المكانة الرفيعة في نظم الشعر المتمكنين من بحوره، والمتذوقين لعذب الكلام، المعتادين سبك فصيحته، ما كان أمامهم إلا تبني الموقف المنصف، وهذا تحديداً ما صرح به الوليد بن المغيرة في قوله: «فوالله ما منكم رجل أعلم بالأشعار مني، ولا أعلم برجز ولا بقصيده مني ولا بأشعار الجن»، فهذه المكانة هي التي ألزمته أن يقول: «إن لقوله الذي يقول حلوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مفدق أسفله، وإنه ليعلو وما يعلى عليه»، فالوليد يعلم كما يعلم غيره بأن طعنه في القرآن يقتضي منه الإتيان بنظم خير منه، كي يكون لكلامه وزن واعتبار، خاصة أن التحدي قد أعلن.

فإذا اعترض على هذا الكلام بكون الكثير من الروايات التي نقلت الخبر أوردت نبأ إصرار الوليد بن المغيرة على نعمت القرآن بالسحر، وذلك بعد مراجعة أبي جهل له

بقوله: «لا يرضى عنك قومك، حتى تقول فيه [أي في القرآن]، قال: فدعني حتى أفكر، فلما فكر، قال: هذا سحر يؤثر، يآثره من غيره»<sup>(1)</sup>، فإن تلك الروايات الكثيرة تؤكد أن ذلك كان من باب: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾<sup>(2)</sup>، لأن أبا جهل نفسه قد صرح بأن المسألة مرتبطة بالتوازنات القبلية، ويبدو أنها لم تستقر إلا بعد معاناة، ولأن النبي ﷺ من قبيلة معينة فهو أمر سيحدث خلافاً في التوازن القائم داخل بنية المجتمع المكي، وزعماء القبائل لن يرضيهم تمييز قبيلة من بينهم بأمر لا يمكنهم إدراكه، وهذا ما يُستشف من قول أبي الحكم لأبي الفضل من بني هاشم: «إنا كنا وأنتم كفرسي رهان فاستبقنا المجد منذ حين، فلما تحاذت الركب قلت من بني، فما بقي إلا أن تقولوا منا نبية»<sup>(3)</sup>.

وفي مصنف ابن أبي شيبة عن المغيرة بن شعبة قال: «كنت أمشي مع أبي جهل بمكة، فلقينا رسول الله ﷺ، فقال له: يا أبا الحكم هلم إلى الله، وإلى رسوله، وإلى كتابه، أدعوك إلى الله، فقال: يا محمد ما أنت بمنته عن سب أهلتنا؟ هل تريد إلا أن نشهد أن قد بلغت؟ فنحن نشهد أن قد بلغت، قال: فانصرف عنه رسول الله ﷺ، فأقبل عليّ فقال: والله إني لأعلم أن ما يقول حق، ولكن بني قصي قالوا: فينا الحجابة، فقلنا: نعم، ثم قالوا: فينا القرى، فقلنا: نعم، ثم قالوا: فينا الندوة، فقلنا: نعم، ثم قالوا: فينا السقاية، فقلنا: نعم، ثم أطعموا وأطعمنا، حتى إذا تحاكت الركب، قالوا: منا نبي، والله لا أفعل»<sup>(4)</sup>.

لقد وردت هذه الأحاديث بروايات مختلفة، وفي سياقات متعددة، وكلها صريح في الكشف عن أحد أهم العوامل التي جعلت زعماء المجتمع المكي يرفضون الدعوة الجديدة، كي لا يُعطوا لقبيلة شرعية الريادة، فيكونوا تبعاً لها، وهو ما يبدو أثره جلياً في موقفهم من القرآن، وبعثهم إياه بالسحر أو بالأساطير المأثورة، مع يقينهم بأنه ليس كذلك.

لعل في هذا بياناً لبعض مكونات الخلفية الفكرية الحقيقية لخطاب المعارضين، وهي مناقضة للخلفية التي تحدث عنها محمد اركون، فهم هؤلاء الأكبر هو الحفاظ على مصالحهم المتمثلة في مكانتهم الاجتماعية، ووضعهم الاقتصادي، وموقعهم بين أصحاب

1- المستدرک علی الصحیحین، ج 2، ص 550، الحدیث 3672.

2- النمل، 14.

3- المعجم الكبير، ج 24، ص 347.

4- مصنف بن أبي شيبة، ج 7، ص 255-256، الحدیث 35629.



القرار السياسي، هذه هي المحدّدات الأساسيّة التي كانوا يبنون عليها مواقفهم من كل المعطيات الجديدة.

وحيث إن القرآن الكريم كان ثورة على كل المستويات، فردّ فعل الفئة المستفيدة من ذلك الواقع هو رفض ما كان من شأنه إحداث تغيير، يمس شيئاً من امتيازاتها، وما كان متوقعاً أن يستجيبوا للقرآن، وقد جعل الأفضليّة على المستوى الاجتماعي مؤسّسة على شيء آخر غير العصبية للقبيلة، فساوى بين السّادة والعبيد خطوة أولى نحو الإلغاء العملي لظاهرة الرّق، وما كانوا ليستجيبوا له، وقد علموا أن دعوته إلى التوحيد وترك عبادة الأصنام تهديد حقيقي بفقدان الأموال الطائلة التي تُدرّها عليهم مواسم الحج، فكل القبائل تجد معبودها بساحة الكعبة، يعكفون عليه ما شاؤوا، ويشترون من أمثاله ما شاؤوا، وما كانوا ليستجيبوا، وقد بدا لهم أن النّادي الذي يجتمعون فيه لاتخاذ القرارات، وتُمثّل فيه القبائل الكبرى بما يحفظ التوازن العام، ستُسحب منهم سلطته، وتؤول إلى بني هاشم بعدّهم عصبية النبي ﷺ، أو على الأقل سيؤول الأمر إلى نظام يفقد فيه السّادة ما لهم من هيبة ومكانة، لمصلحة المتّقين من أبناء الدين الجديد .

إن ثورة من هذا الحجم داخل المجتمع المكي ما كانت لتقابل بالأحضان من الفئات التي ستضطر إلى التّخلي عن كثير من الامتيازات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لهذا كان الإقبال على الدعوة الجديدة من الفئة المستضعفة أكثر كثيراً من الفئة ذات النفوذ، ومن ثم فالقول إن المعارضين «لا يطلبون شيئاً آخر غير أن يؤمنوا»<sup>(1)</sup> بعيد جداً عن الصّواب، أما مطالبتهم النبي ﷺ بما سبق ذكره، فما هو إلا ضرب من ضروب التعجيز، حاولوا خلاله إيجاد مسوغ لرفض الانخراط في هذه الدعوة، وإبعاد العامة عنها، إذ لا يُستساغ اجتماعياً على الأقل أن يصبوا جام غضبهم عليها من دون تأليب الرأي العام ضدها، وهذا ديدن كل الأنظمة السياسية تجاه مخالفيها عبر التاريخ.

لا يمكن في سياق الحديث عن موقف المشركين من القرآن إهمال تلك الجموع التي استجابت للدعوة الجديدة، لأن هذه الاستجابة صدرت في الأصل من مشرك، تجاوز موقفه الإنصاف الاعتقادي إلى الانخراط العملي، فكل الصحابة تقريباً كانوا عبّاد أوثان، منغمسين في ملذات الحياة الدنيا، كما هو سائد في المجتمع المكي آنذاك، وقد أدّوا ثمن تلك الاستجابة باهظاً، كما هو مبثوث في المصادر.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 98.

وخلاصة القول في هذا المطلب أن التطرق إلى مواقف المشركين على اختلافها وتضاربيها من ظاهرة الوحي أكبر دليل على عصمة متن القرآن من أدنى تحريف، إنَّ زيادة أو نقصاناً، ولو كان عندهم أدنى شك في اختراق متنه، لما وقفوا عاجزين أمام تحديه لهم، وتناقلُ القرآن زمنَ النبوة مشافهةً لا يلغي البتة أنه مدوّن بين يدي النبي ﷺ والكثير من الصحابة رضوان الله عليهم، حرصاً منهم على امتلاك نسخ شخصية منه، إما جزئية وإما كلية، ولزيد من التفصيل في هذه المسألة سنقدم في المبحث التالي إجابة عن السؤالين التاليين:

متى كان التدوين؟ ومتى كان الجمع؟

### من التدوين إلى الجمع، تاريخ لا تاريخية

يكتسي التفريق بين عمليتي التدوين والجمع أهمية بالغة على عدة مستويات، فهو يشكل حاجزاً منيعاً أمام كل المحاولات الرامية إلى طمس معالم مرحلتين من المراحل التاريخية التي مرّ بها القرآن، إضافة إلى تحقيق الضبط الصّارم الذي لا يجوز التساهل فيه على المستوى المصطلحي خلال القول بتماهي الأمرين، إذ التسليم بتطابق زمن التدوين مع زمن الجمع يعني من بين ما يعنيه احتمال تأخر التدوين إلى ما بعد وفاة النبي ﷺ، وهو الأمر الذي طالما دندن حوله الكثيرون من دعاة القراءات الحداثيّة للنص القرآني، وعلى رأسهم اركون الذي يتوسل بذلك توسيع مجال التقاطع بين تاريخ الكتب المقدسة عموماً.

وحيث إن الفترة الممتدة من التدوين إلى الجمع ليست بالهينة، إضافة إلى احتوائها على عدد هام من الإشكالات التي استُغلت لتأكيد دعوى تاريخية القرآن، فسنتقف عندها ملياً، ومحاولين حلّ عقدها وتفنيد شُبُهها بالمطالب الآتية:

#### المطلب الأول- حفظ القرآن في الصدور

لا يستقيم الحديث عن تدوين القرآن الكريم ثم جمعه في المصاحف قبل التأكيد أن العرب الذين نزل بين ظهرانيهم كانوا أمّة أميّة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾<sup>(1)</sup>، ولعلّ هذه الصّفة لم تكن قطعاً مَفخرة عند أمّة من الأمم في تاريخ البشرية، كما كانت عليه في فترة نزول الوحي، كيف لا وقد دفعت معظم الصحابة إلى الإقبال على حفظ القرآن الكريم في الصدور، كي يتغلّبوا على عجزهم عن تدوينه في السطور، وقد كانوا «أمّة يضرب بها المثل في الذكاء والألمعية، وقوة الحفظ وصفاء الطبع، وسيلان الذهن وحدة الخاطر [...]، حتى لقد كان الرجل منهم ربما يحفظ ما يسمعه أول مرّة، مهما كثر وطال [...]، وحسبك أن تعرف أن رؤوسهم كانت دواوين شعرهم، وأن صدورهم كانت سجلّ أنسابهم، وأن قلوبهم كانت كتاب وقائعهم وأيامهم»<sup>(2)</sup>.

1- الجمعة، 2.

2- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى- 1996م، ج 1، ص 293.

فإذا كان هذا شأن العرب مع كل الأشعار والأخبار والوقائع، فكيف سيكون شأن المؤمنين منهم مع النص الذي أعجز فطاحل الشعراء، وأخرس أفصح الخطباء؟، كيف سيكون شأنهم معه، وقد جعله الله سبحانه وتعالى شفاء لما في صدورهم؟، وعزاء لهم فيما يلاقونه من أهلهم وذويهم، ملازماً لهم في حلّهم وترحالهم، يجيب عن تساؤلاتهم، ويزيل حيرتهم، ويقوّي عزائمهم، ويصوّب أخطأهم، يحدّ لهم الحدود، ويرفع عنهم القيود، وهو إضافة إلى كل هذا عماد صلواتهم في جوف الليل وأطراف النهار.

وبياناً لعنايتهم بالقرآن نُورد النَّصَّ التالي للإمام الزرقاني، لخصّ فيه عدداً مهماً من الأحاديث بقوله: وأما الصحابة رضوان الله عليهم فقد كان كتاب الله في المحل الأول من عنايتهم، يتنافسون في استظهاره وحفظه، ويتسابقون إلى مدارسته وتفهمه، ويتفاضلون فيما بينهم على مقدار ما يحفظون منه، وربما كانت قرّة عين السيّد من أن يكون مهرها في زواجها سورة من القرآن يعلمها إياها زوجها، وكانوا يهجون لذة النوم وراحة الهجود، إيثراً للذة القيام به في الليل، والتلاوة له في الأسحار، والصلاة به والناس نيام، حتى لقد كان الذي يمر بيوت الصحابة في غسق الدجى يسمع فيها دويّاً كدوي النحل بالقرآن، وكان الرسول ﷺ يذكي فيهم روح هذه العناية بالتّزليل، يُبلغهم ما أنزل إليه من ربه، ويبعث إلى من كان بعيد الدار منهم من يعلمهم ويُقرئهم، [...]، قال عبادة بن الصامت رضي الله عنه: «كان الرجل إذا هاجر دفعه النبي ﷺ إلى رجل منا يعلمه القرآن، وكان يسمع لمسجد رسول الله ﷺ ضجة بتلاوة القرآن، حتى أمرهم رسول الله أن يخفضوا أصواتهم، لتلا يتغالطوا» (1).

إن حرصاً وعناية من هذا النمط، ما خصّ الله بهما أمة غير هذه الأمة، ولا كتاباً غير القرآن، لهذا كثر حفاظه من الصحابة رضوان الله عليهم، وتكفي في ذلك الإشارة إلى السبعين من القرّاء الذين قُتلوا في بئر معونة (2)، والسبعين الذين قُتلوا يوم اليمامة (3)،

1- مناهل العرفان في علوم القرآن، ج 1، ص 241.

2- جاء ذكرهم في صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة، ج 3، ص 1000-1001، الأحاديث 4068 و4090 و4091. كما ذكرهم البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب العون بالمدد، ج 2، ص 749، الحديث 3064. وذكرهم مسلم في صحيحه، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د ت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب القنوت في جميع الصلاة إذا نزلت بالمسلمين نازلة، ج 1، ص 469، الحديث 677.

3- صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج 3، ص 1264، الحديث 4986.

وإنما سُموا القراء لحفظهم كتاب الله وتعليمهم إيّاه لغيرهم، وقد جاء في بعض الروايات<sup>(1)</sup> عن قراء بئر معونة أنهم كانوا يحطبون بالنهار ويصلون بالليل<sup>(2)</sup>.

فإذا تقرّر هذا<sup>(3)</sup>، وعلم أن محمد اركون لا يُنازع في تواتر القرآن على هذا المستوى، أو على الأقل لا يُخضع حفظه في الصدور للمساءلة، بل على العكس من ذلك فهو يُصرّح في قراءة سريعة لسورة الحجرات قائلاً: «ولكن المؤرّخين المحترفين من كبار المستشرقين رتبوها برقم (114)، [...]، ولأنها كانت من أواخره فإن هذا يُتيح لمعاصري القرآن أن يُشيروا إلى السور السابقة لها والمحافظة عن ظهر قلب»<sup>(4)</sup>، فماذا عن تدوين القرآن الكريم؟

### المطلب الثاني- تدوين القرآن في السطور

سبقت الإشارة إلى قول اركون: إن القرآن لم يدوّن منه في حياة النبي ﷺ إلا بعض السور، وهو القول الذي ما يفتأ ينسبه إلى الإمام الزركشي في كثير من محاضراته، أو الندوات التي يشارك فيها<sup>(5)</sup>، إلا أنه بعد رجوعنا إلى كتاب «البرهان في علوم القرآن» تبين أن الإمام الزركشي ينسبه إلى الحاكم صاحب المستدرک، حيث يقول: «وقال الحاكم في المستدرک، وقد روى حديث عبد الرحمن بن شماس عن زيد بن ثابت قال: كنا عند رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع الحديث، قال [أي الحاكم]: وفيه البيان الواضح أن

- 1- نفسه، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة، ج 3، ص 1000، الأحاديث 4088 و4090.
- 2- هناك مجموعة من الأحاديث التي جاء فيها تعداد للصحابة الذين تأتّى لهم جمع القرآن في حياة النبي ﷺ، والتي تجعلهم أربعة أو خمسة، مع بعض الاختلاف في أسمائهم، كالحديث الوارد في صحيح البخاري والذي جاء فيه: «مات النبي ﷺ ولم يجمع القرآن غير أربعة، أبو الدرداء ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد، ونحن ورثناه»، وهو ما يوهم بعدم تواتر القرآن، وقد أثّرنا عدم الإطالة بتفصيل القول في ذلك نظراً إلى كثرة تناول هذا الموضوع في المصادر والمراجع المتخصصة بعلوم القرآن، ومن أحسن ما أطلعنا عليه في الباب ما دافع به الإمام الزرقاني في كتابه السالف الذكر «مناهل العرفان»، ابتداء من الصفحة 170 من الجزء الأول.
- 3- وحتى لا نُطيل الكلام في هذه الفكرة، فيكون تكراراً لما هو معلوم من علوم القرآن حتماً، نُحيل على ما سماه الإمام الزرقاني «الخط المنيع من خطوط الدفاع عن الكتاب والسنة»، الذي تناول في الجبهة الأولى منه بحسب تعبيره أكثر من ثلاثة عشر عاملاً من العوامل التي ساعدت الصحابة في حفظ كتاب الله، ومنها الأمية، وقوة الحفظ، والاقْتِصَارُ في الحياة على الضروريات، وحيهم الصادق لله ورسوله ﷺ، ثم بلاغة القرآن وجزالة ألفاظه، واقتنائه بالإعجاز، وارتباط كثير من آياته بوقائع وأحداث وأسئلة، وغير ذلك من العوامل، أما الجبهة الثانية فقد تناول فيها عوامل تُكثّب الصحابة في الكتاب والسنة، وأجملها في عشرة، ألحق بها بعض مظاهر هذا التثبيت. مناهل العرفان، ج 1، ص 204-224.
- 4- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 142.
- 5- من هذه الندوات الندوة التي أقامتها «مجموعة الديمقراطيه والحداثة» بالمغرب، بتاريخ 29 يونيو 2004م بكلية الطب، جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، وقد كان عنوان مداخلة محمد اركون «الإسلام في مواجهة اللاتكثيكية واللاتكثيكية في مواجهة الإسلام»، ولدينا التسجيل الكامل لهذه الندوة.

جمع القرآن لم يكن مرة واحدة، فقد جُمع بعضه بحضرة النبي<sup>(1)</sup>، أما رأي الزركشي في المسألة فخلاف ذلك تماماً، إذ يقول: «وكان كلما أنزل عليه شيء من القرآن أمر بكتابته، ويقول في متفرقات الآيات ضعوا هذه في سورة كذا»<sup>(2)</sup>، وسنفضل القول في قضية التدوين فيما سيأتي.

## 1- تدوين القرآن في حياة النبي ﷺ

إن الحديث في هذا المقام سيعتمد اعتماداً كبيراً على المرويّات، وعلى من ينفيها أن يطعن في صحتها بما يثبت تهافتها، وحيث إن مجمل هذه المرويّات هي أحاديث مرفوعة أو موقوفة، فعلى الطاعن فيها أن يكون ريان من علم الحديث بحسب تعبير الإمام الشاطبي<sup>(3)</sup>، وهو الشيء غير المتحقق لدى محمد أركون<sup>(4)</sup>.

وأول ما يجب التنبيه عليه هنا هو الشرعية التاريخية لما يُسمى في كتب التفسير والسيرة وعلوم القرآن خصوصاً «كتاب الوحي» الذين أوصلتهم بعض الروايات إلى الأربعين، ولقبهم يدل دلالة لا لبس فيها على المهمة التي أنيطت بهم، وهناك مجموعة من الأحاديث نصت على ذلك، منها ما جاء في صحيح ابن حبان من حديث عبد الرحمن بن شماس عن زيد بن ثابت قال: «كنا مع رسول الله ﷺ نؤلف القرآن من الرقاع»<sup>(5)</sup>.

1- البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 237.

2- البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 232.

3- ختم الإمام الشاطبي المقدمة التاسعة من كتاب الموافقات بقوله: «لا يسمع الناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مغلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنه إن كان هكذا خيف عليه أن يتقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة تحديداً»، ولعل هذا ما حصل لأركون نتيجة تصديه للكلام في علم الحديث وغيره من العلوم الشرعية مع قلة زاده فيها. ج 1، ص 61.

4- وهذا ما يستشف من موقفه الغريب من المدونات الحديثية الكبرى في كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» إذ يقول: «لقد واجه الحديث النبوي عملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين في أثناء تشكيل المجموعات النصية = (كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة، لقد حدثت عملية الانتقاء والتصنيفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وتيولوجية وتاريخية»، وهكذا أصبحت جهود علماء الحديث ومناهجهم في التعديل والتجريح، والشروط التي وضعوها في تصانيفهم، عملية انتقاء تعسفية فقطلاً.

5- صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية-1414هـ/1993م، تحقيق شعيب الأرنؤوط، باب «ذكر إباحة تأليف العالم كتاب الله جل وعلا»، ج 1، ص 320، الحديث 114، ولم ينضد ابن حبان بتخريج هذا الحديث، بل أخرجه الترمذي في سننه، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د ت، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، ج 5، ص 734، الحديث 3954. وأحمد في مسنده، مؤسسة قرطبة - مصر، ج 5، ص 184، الحديث 21647. والحاكم في مستدركه، ج 2، ص 249، الحديث 2900 و2901، وكرره في ج 2، ص 662، الحديث 4217. والطبراني في المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم- الموصل، الطبعة الثانية-1404هـ/1983م، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ج 5، ص 158، الحديث 4933. وابن أبي شيبه في مصنفه، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى-1409هـ، تحقيق كمال يوسف الحوت، ج 4، ص 218، وكذلك ج 6، ص 409، الحديث 32466. والبيهقي في شعب الإيمان، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية-1410هـ، تحقيق محمد السعيد بسيوني زغلول، ج 1، ص 197.

وقد سبقت الإشارة إلى تعليق الإمام الحاكم على هذا الحديث بقوله: «وفيه البيان الواضح أن جمع القرآن لم يكن مرة واحدة، فقد جُمع بعضه بحضرة النبي»<sup>(1)</sup>، وهو الشيء الذي يحتمل نص الحديث خلافه، إذا عُضد بالأحاديث الكثيرة التي تروي كتابة القرآن بين يدي النبي ﷺ، ومنها:

1- الحديث الذي يروي فيه ابن عباس عن عثمان بن عفان رضي الله عنه أنه قال: «كان رسول الله تنزل عليه السور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب، فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»<sup>(2)</sup>، فهذا الحديث قاطع في دلالة على أن النبي ﷺ كان كلما نزل عليه شيء من الوحي دعا بعض من يجيد الكتابة من الصحابة، كي يكتب بين يديه ما أنزل عليه.

2- عن خارجة بن زيد بن ثابت قال: «دخل نفر على زيد بن ثابت فقالوا: حدثنا ببعض حديث رسول الله ﷺ، فقال: وما أحدثكم، كنت جاره، فكان إذا نزل الوحي أرسل إليّ، فكتبت الوحي»<sup>(3)</sup>، وصيغة الكلام واضحة في دلالتها على أن كتابة القرآن كانت تجري مباشرة بعد نزوله، وأن ذلك هو ديدن النبي ﷺ.

3- الحديث الذي أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، حيث قال: «حدثنا جعفر بن محمد الفريابي: ثنا عبد الرحمن بن إبراهيم دحيم، ثنا عبد الله بن يحيى المعافري عن نافع بن يزيد عن عقيل بن خالد عن الزهري عن ابن سليمان بن زيد بن ثابت عن أبيه عن جده زيد بن ثابت قال: ثم كنت أكتب الوحي مع رسول الله ﷺ، وكان يشتد نفسه،

1- المستدرك، ج 2 / ص 662.

2- سنن الترمذي، ج 5، ص 272، وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، دار الحرمين- القاهرة، سنة 1415 هـ، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسني، ج 7، ص 328. والإمام أحمد في المسند، ج 1، ص 57.

3- مجمع الزوائد، دار الكتاب العربي- بيروت ودار الريان للتراث- القاهرة، سنة 1407 هـ، ج 9، ص 17. وقد علق عليه علي بن أبي بكر الهيثمي بقوله: «رواه الطبراني وإسناده حسن»، تهذيب الكمال، ج 11، ص 398-399، الحديث 2505. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، دار صادر بيروت، د ت، ج 1، ص 365. كتاب المصاحف لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى- 1405 هـ، 1985م، باب من كتب الوحي لرسول الله، ص 7.

3- مجمع الزوائد، دار الكتاب العربي- بيروت ودار الريان للتراث- القاهرة، سنة 1407 هـ، ج 9، ص 17. وقد علق عليه علي بن أبي بكر الهيثمي بقوله: «رواه الطبراني وإسناده حسن»، تهذيب الكمال، ج 11، ص 398-399، الحديث 2505. الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري، دار صادر بيروت، د ت، ج 1، ص 365. كتاب المصاحف لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى- 1405 هـ، 1985م، باب من كتب الوحي لرسول الله، ص 7.

ويعرق عرقاً شديداً مثل الجمان، ثم يسري عنه، فأكتب وهو يملي عليّ، فما أفرغ حتى يثقل، فإذا فرغت قال: اقرأ، فأقرؤه، فإن كان فيه سقط أقامه»<sup>(1)</sup>، وفي رواية ثانية من طريق آخر أضاف: «ثم أخرج به إلى الناس»<sup>(2)</sup>.

وقد علّق علي بن أبي بكر الهيثمي على هذا الحديث في «مجمع الزوائد» بقوله: «رواه الطبراني بإسنادين، ورجال أحدهما ثقات»<sup>(3)</sup>، ولا يرجع توقفه في توثيق رجال الإسناد الثاني إلى ضعف يعترهم، بل لاعتماد أحدهم، وهو «ابن السرح»، ما وجده في كتاب خاله، إذ لم يتلقّ الحديث عنه مشافهة، وهذا ما صرح به صاحب «مجمع الزوائد» في موضع آخر بقوله: «رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله موثقون، إلا أن فيه وجدت في كتاب خالي فهو وجادة»<sup>(4)</sup>.

وفي هذا الحديث إشارة بليغة إلى الصرامة العلميّة التي كان يتعامل بها النبي ﷺ في توثيق القرآن، إذ لم يكن يكتفي بإملائه على كاتب الوحي، بل يطلب من كاتب الوحي قراءة ما كتبه بين يديه، تجنّباً لما يمكن أن يقع فيه من سهو أو إسقاط، ولا يجري تصديقه لتلك النسخة من النبي ﷺ وإخراجها إلى الناس بحسب الرواية الثانية، إلا بعد التأكد التام من أن المكتوب هو عين المحفوظ.

د- الحديث الذي أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تكتبوا عني، ومن كتب غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني، ولا حرج، ومن كذب عليّ، قال همام: أحسبه قال: متممداً فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(5)</sup>، والذي يهم في هذا الحديث

1- المعجم الكبير، ج 5 / ص 142، الحديث 4888، وكذلك الحديث 4889، وقد رواه من طريق أحمد بن محمد بن نافع قال: حدثنا بن السرح قال: وجدت في كتاب خالي: حدثني عقيل بن خالد عن بن شهاب، قال: حدثني سعيد بن سليمان عن أبيه سليمان بن زيد بن ثابت.

2- المعجم الأوسط، ج 2، ص 257، الحديث 1913. وقد ذكره الخطيب البغدادي في «الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع»، مكتبة المعارف- الرياض، سنة 1403 هـ، تحقيق محمود الطحان، باب المعارضة بالمجلس المكتوب وإتقانه وإصلاح ما أفسد منه زيغ القلم وطغيانه، ج 2، ص 133.

3- مجمع الزوائد، باب عرض الكتاب بعد إملائه، ج 8، ص 257. وفي هذا الحديث قال الإمام السيوطي: «رواه الطبراني في الأوسط بسند، رجاله موثقون»، تدريب الراوي، مكتبة الرياض الحديثية، د، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ج 2، ص 77.

4- مجمع الزوائد، ج 1، ص 152.

5- صحيح مسلم، ج 4، ص 2298، الحديث عدد 3004. المستدرک علی الصحیحین، ج 1، ص 216، الحديث 437. صحيح ابن حبان، ج 1، ص 265، الحديث 64. السنن الكبرى للنسائي، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى- 1411 هـ، 1991م، تحقيق عبد الغفار سليمان البداري وسيد كسروي حسن، ج 5، ص 10، الحديث 8008. سنن الدارمي، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الأولى- 1407م، تحقيق فواز أحمد زمري وخالد السبع العلمي، ج 1، ص 130، الحديث 450. مسند أحمد، ج 3، ص 12، الحديث 11100، وج 3، ص 21، الحديث 11174، وج 3، ص 39، الحديث 11362، وج 3، ص 56، الحديث 11553.



هو ما تضمنه من إشارة إلى أن تدوين القرآن لم يكن مقتصراً على ما أُلّف بين يدي النبي ﷺ، بل تعدّى ذلك إلى محاولة تشكيل عدد من الصحابة لمصاحف خاصة بهم، وهذا أمر مألوف إذا علم أنه ﷺ جعل من محو الأمية إحدى أولوياته<sup>(1)</sup>، فالشيء الذي سيكون شاذاً هو أن يلجأ المتعلمون الجدد إلى كتابة نص آخر غير القرآن الذي ينتظر الجميع ما استجد في تعاليمه من أمور الدين والدنيا<sup>(2)</sup>، ثم إن جعل القرآن معجزة خاتم المرسلين كاف لدفع المتعلمين إلى الاهتمام بتدوينه والاحتفاظ بنسخ منه، وهو ما أدى إلى اشتهاار الكثير من المصاحف، كمصحف عمر بن الخطاب<sup>(3)</sup>، وعلي بن أبي طالب<sup>(4)</sup>، ومصحف أبي<sup>(5)</sup>، ومصحف ابن مسعود<sup>(6)</sup>، ومصحف ابن عباس<sup>(7)</sup>، ومصحف عائشة أم المؤمنين، وغيرهم.

هـ- الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك قال: «ثم مات

النبي ﷺ، ولم يجمع القرآن غير أربعة، أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت، وأبو زيد، قال: ونحن ورثناه»<sup>(8)</sup>، وأضاف في رواية أخرى: «أربعة كلهم من الأنصار»<sup>(9)</sup>، وقد علق سامر إسلامبولي على هذا الحديث بقوله: «كلمة الجمع في الحديث لا يقصد بها الحفظ ضرورة لوجهين، الأول أن الجمع للنص القرآني حفظاً كان لعدد كبير من الصحابة كما هو معروف، وعلى رأسهم الخلفاء الأربعة، وأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود وغيرهم كثير جداً. والثاني قول أنس في آخر الحديث: (نحن ورثناه)، وقطعاً الوراثة لا تكون للحفظ لاستحالة ذلك [...]، ما يقتضي أن الوراثة كانت للنص القرآني المكتوب على الرقاع، أما حصر عملية الجمع [...] بأربعة فقط، فإن هذا بحسب علم أنس بن مالك واطلاعه، والأمر لا يفيد الحصر لعدم وجود عملية إحصاء في مجتمع الصحابة، ما يعني احتمال وجود أكثر من أربع نسخ مكتوبة على نحو كامل»<sup>(10)</sup>.

1- وأبرز مثال لذلك، ما فعله النبي ﷺ مع أسرى بدر، باقتداء الذين يحسنون القراءة والكتابة بتعليم عشرة من المسلمين.  
2- إن معاينة المسنين الذي ينخرطون حالياً في دروس محو الأمية تبين مقدار اهتمامهم بقراءة القرآن وحفظه، فإذا كان هذا ومغريات الدنيا تستعصي على العد، وحال الأمة مع كتاب الله لا يسرّ، فكيف كان الأمر إبان نزول الوحي؟، لا شك في أن الحرص على حياة صحف من القرآن الكريم كانت أكبر وأشد.

3- كتاب المصاحف، ص 60.

4- نفسه، ص 63.

5- نفسه، ص 63.

6- نفسه، ص 64.

7- نفسه، ص 63.

8- صحيح البخاري، باب القراءة من أصحاب النبي ﷺ، ج 3، ص 327، الحديث 5004.

9- نفسه، ج 3، ص 326، الحديث 5003. وكذلك باب مناقب زيد بن ثابت، ج 2، ص 446، الحديث 3810.

10- ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة، ص 25.

ولعل ما يدعم ما ذهب إليه سامر إسلامبولي أن هناك أحاديث أخرى جعلت الجامعين للقرآن في عهد النبي خمسة<sup>(1)</sup>، أو ستة<sup>(2)</sup> مع اختلاف في أسماء بعض الصحابة، وبعض الروايات جعلتهم من الأنصار، وأخرى أضافت إليهم بعض المهاجرين. إن النصوص الحديثية التي تتحدث عن كتاب الوحي عموماً، أو أحدهم خصوصاً، أو تتناول قضية تدوين الوحي، إن بين يدي النبي ﷺ أو في مصاحف خاصة، أو تحكي قصصاً وقعت لأفراد وهم يكتبون ما نزل من الوحي<sup>(3)</sup>، تبلغ من الكثرة ما لا يسمح المقام بالاستفاضة فيها، فإذا لم يكن أمر تدوين القرآن جملة بين يديه ﷺ قد تواتر تواتراً لفظياً، فإن كتابة الوحي بين يديه كلما نزل عليه شيء منه، قد تواترت تواتراً معنوياً، يدل على ذلك كثرة الروايات التي قد تربو طرق رواية بعضها على الخمس، كما هو في الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه، والذي قال فيه لزيد بن ثابت: «إنك رجل شاب كنت تكتب الوحي بين يدي رسول الله ﷺ»، فقد أورده صاحب كتاب المصاحف من خمس طرق، وخلاصة القول أن القرآن الكريم كُتب كله في عهد رسول الله، فإذا تقرر هذا، فلماذا لم يجمعه ﷺ في مصحف واحد، يكون إماماً للناس ويرفع به الخلاف؟

الجواب ببساطة، لأن وفاة النبي عليه أزكى الصلاة والسلام كانت بعيداً إتمام رسالته، وما كان له في حياته أن يجمع القرآن في مصحف، وهو لا يعلم مواضع ما سينزل مستقبلاً من الوحي، ولو فعله، لكان مضطراً إلى تعديل ذلك المصحف بعدد المرآت التي نزل فيها الوحي بعد جمعه، لهذا فالأسلم هو ما قام به ﷺ من كتابة القرآن في الصحف، والعسب، واللخاف بحسب ما يتيسر فترة نزول الوحي، ومن دون انتظار للوقت الذي تتوافر فيه الصحف بعدها أحسن وسائل الكتابة آنذاك، وهكذا أمكنه إضافة ما استجد من الوحي بوضع الشيء الذي كتب عليه في مكانه، من دون كثير عناء.

1- «روى ابن أبي داوود من طريق محمد بن كعب القرظي قال: جمع القرآن على عهد رسول الله عليه وسلم خمسة من الأنصار، معاذ بن جبل وعبادة بن الصامت وأبي بن كعب وأبو الدرداء وأبو أيوب الأنصاري وإسناده حسن مع إرساله»، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة- بيروت، سنة 1379هـ، تحقيق فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، ج 9، ص 53.

2- «ومن طريق الشعبي قال: جمع القرآن في عهد رسول الله ﷺ ستة [...]، وإسناده صحيح مع إرساله»، فتح الباري، ج 9، ص 53.

3- قصة عمر بن الخطاب حين أملى عليه النبي الآيات 12-14 المتعلقة بخلق الإنسان من سورة المؤمنون، حيث قال: تبارك الله أحسن الخالقين، فقال ﷺ «اكتبها فكذا نزلت»، وقد نسبتها بعض التفاسير إلى معاذ بن جبل، وكذلك إلى عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وقصة معاوية بن أبي سفيان حين دعاه النبي ﷺ لكتابة ما نزل عليه من الوحي، فتأخر في الحضور، وغير هذه القصص المتناثرة في كتب التفسير والسيرة والحديث وعلوم القرآن.

## 2- تدوين القرآن في عهد أبي بكر الصديق

لم يقف اركون عند عمل أبي بكر إلا لماماً، ويردّد من دون ملل عملية الجمع التي أشرف عليها عثمان بن عفان رضي الله عنه، ومن المستبعد جداً أن يكون سبب ذلك عدم علمه بما حدث مع أنه شائع في المصادر، وعلى رأسها صحيح البخاري. فهل ذلك لإصراره على إيجاد فاصل بين زمن الوحي وزمن التدوين والجمع؟ وهو

ما سيتلاشى بالحديث عن الجمع الذي جرى على يد أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

أم إنه بحثه المستمر عن روابط مشتركة بين تاريخ القرآن وتاريخ الكتاب المقدس؟

أياً كان السبب، فعدم اهتمامه بهذا الحدث الهام لا يعني عدم وقوعه، كما لا يُلغى وجوده، بل يطعن في علمية ما وصل إليه من نتائج بسبب تجاهله له، فما هذا الحدث الذي تجاهله اركون؟

جاء في صحيح البخاري أن «زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: أرسل إلى أبي بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر، رضي الله عنه: إن عمر أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، لا نتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال، ما كان أثقل علي مما أمروني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، رضي الله عنه، فتتبع القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع أحد غيره، [ لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم ]،

حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر ربط حياته، ثم عند حفصة بنت عمر رضي الله عنها.<sup>(1)</sup>

أدرجنا هذا الحديث مع طوله نظراً إلى أهميته البالغة في الموضوع، إذ لا يكاد يخلو مصنف في علوم القرآن، أو الحديث، أو التفسير، تناول قضية تدوين القرآن، من ذكره وبروايات مختلفة<sup>(2)</sup>، وهذا الحديث جازم في كون القرآن قد جمع في الصحف إبان خلافة أبي بكر الصديق، ونستخلص منه ما يلي:

أ- وقوع جمع القرآن الكريم بإشراف أبي بكر، وياقترح من عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

ب- الدافع الأساسي لهذا المقترح خوف من ذهاب شيء من القرآن، انتاب عمر بن الخطاب نتيجة استشهاد عدد كبير من القراء في موقعة اليمامة، والخشية من سقوط آخرين في باقي الجبهات التي فتحها الصديق ضد المرتدين والمنتبئين.

ج- تردد أبو بكر الصديق في بادئ الأمر تورعاً منه أن يقدم على شيء لم يفعله

رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعدوله عن موقفه بعدما تجلّى له عدم بدعيته.

د- الإشارة اللطيفة إلى ذلك الخيط الرفيع الذي يفصل بين المحدثات البدعية

المنهي عنها، والمحدثات التي تستمد شرعية وجودها من روح الشريعة ومقاصدها، وإلا لما

التبس الأمر في البداية على أبي بكر، حتى احتاج إلى مراجعة عمر بن الخطاب له رضي الله عنه.

هـ- اختيار زيد بن ثابت لمهمة جمع القرآن كان لخصال يتحلّى بها، أجملها

الصديق في قوله: «إنك رجل شاب عاقل، لا تنهك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله»،

فالشباب مظنة قوة الجلد وقوة الذاكرة، والعقل مظنة الفطنة والنباهة، وعدم التهمة

1- صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله (لقد جاءكم رسول من أنفسكم)، ج 3، ص 194، الحديث 4679. وأورده أيضاً في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج 3، ص 322، الحديث 4986، وأورده أيضاً في كتاب الأحكام، باب يستحب للكاتب أن يكون أميناً، ج 4، ص 364-365، الحديث 4986، وأخرجه ابن حبان في صحيحه، ج 10، ص 359، الحديث 4506. كما أخرجه غير هؤلاء.

2- وقد أورده البيهقي في السنن الكبرى، مكتبة دار الباز- مكة المكرمة، سنة 1414 هـ، 1994م، د ت، ج 2، ص 40، الحديث 2202، وكذلك في ج 6، ص 211، الحديث 11973. وذكره النسائي في السنن الكبرى أيضاً، ج 5، ص 7، الحديث 7995، وكذلك ج 5، ص 78، الحديث 8288. وذكره أحمد في مسنده، ج 1، ص 10، الحديث 57، وفي ج 7، ص 188، الحديث 21687. وذكره الطبراني في المعجم الكبير، ج 5، ص 147، الحديث 4702. وفي ص 148، الحديث 4703. وذكره صاحب «شعب الإيمان»، ج 1، ص 195، وذكرته الكثير من المصادر الأخرى، لا داعي للإطالة بذكرها، وإنما تعمدنا ذكر كل هذه المصادر لتبيان مدى اشتهار هذا الحديث الذي يصبر محمد صلى الله عليه وسلم على تجاهله، وعدم ذكره أو الإشارة إليه.

مظنة الورع والتقوى، وكتابة الوحي بين يدي رسول الله ﷺ مظنة التمكن من مادة القرآن نتيجة تلقيها مباشرة ممن لا ينطق عن الهوى، وأعظم بها تزكية (1).

و- استعظام زيد بن ثابت للمهمة التي كلفها بعد زوال تردده وانشراح صدره لها، إحساساً منه بثقل المسؤولية الملقاة على عاتقه.

ز- عدم اكتفاء زيد بحفظه، وهو من حفاظ القرآن، ولا بمصحفه الشخصي مع

أنه من كتبة الوحي، ولا بما كتب بين يدي رسول الله ﷺ في العسب والخاف، ولا بما حوته صدور الصحابة رضوان الله عليهم، بل جمعه لكل ذلك زيادة في دقة الجمع، وحرصاً على تواتر النقل، ودرءاً لفتن سوء الظن، وطلباً لإشراك كل المجتمع ممن يحفظ القرآن كله أو بعضه، فزواج بذلك بين ضبط الصدر وضبط الكتاب.

ح- لما انتهى من جمع القرآن في الصحف، وضعت عند أبي بكر لأنه أمير المؤمنين وخليفتهم، وانتقلت بعد وفاته إلى عمر بن الخطاب، لتستقر نهاية المطاف في بيت حفصة بنت عمر وأم المؤمنين.

لن نذهب إلى ادعاء تواتر هذا الحديث، كي يكون لما استخلصناه منه قوة وشرعية، لكن على اركان، أو كل من ينفي جمع القرآن بإشراف الصديق وكبار الصحابة في خلافته أن يضعف هذا الحديث بكل الطرق التي وصلنا منها، إن على مستوى السند أو المتن، ثم ليعرجوا بعد ذلك على كل المصنفات التي تضمنت الخبر، ليأتوا على بنيانه من القواعد، وإلا عدّ كلامهم ادعاءً مفتقداً لشرط العلمية، وما نظنهم يجسرون على ذلك ﴿ وَمَا يُلْبِغِيَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ (2).

ونشير الانتباه إلى أن اركان لم يكن أول من تفاضى عن جمع القرآن في خلافة أبي بكر، فقد سبقه إلى ذلك غيره، لهذا ففي بعض المصادر تأكيد للحدث، ودعوة إلى عدم خلطه بجمع القرآن على عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه، مستشهدين في ذلك بعدد من الأقوال الماثورة كقول علي بن أبي طالب: «أعظم الناس في المصاحف أجراً أبو بكر رضي الله تعالى عنه، رحمة الله على أبي بكر هو أول من جمع كتاب الله» (3)، ولهذا قال الإمام

1- وقد علق ابن حجر العسقلاني على شهادة أبي بكر الصديق في حق زيد بن ثابت بقوله: «ذكر له أربع صفات مقتضية خصوصيته بذلك كونه شاباً، فيكون أنشط لما يطلب منه، وكونه عاقلاً، فيكون أوعى له، وكونه لا يتهم فتركن النفس إليه، وكونه كان يكتب الوحي، فيكون أكثر ممارسة له، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج 9، ص 13.

2- الشعراء، 211.

3- كتاب المصاحف، ص 11. الألويسي، روح المعاني، ج 1، ص 22.

الزركشي: «واعلم أنه قد اشتهر أن عثمان هو أول من جمع المصاحف، وليس كذلك [...]، بل أول من جمعها في مصحف واحد الصديق»<sup>(1)</sup>.

فإذا ثبت مما سبق أن القرآن قد جمع في خلافة الصديق، فما الذي قام به عثمان بن عفان رضي الله عنه، هذا ما سنتناوله في المطلب التالي.

### المطلب الثالث- جمع القرآن على عهد عثمان بن عفان

لقيت هذه المرحلة من تاريخ القرآن اهتماماً كبيراً من أركان، لأنها عرفت مجموعة من الأحداث المهمة، لأن «اختفاء صحابة النبي، الواحد بعد الآخر، والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حضرت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة المصحف. ثم جرى الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص على نحو لا يتغير أبداً، كما راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى، لكيلا تغذي الانشقاق والخلاف في صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور»<sup>(2)</sup>.

ولعله واضح للعيان أن هذا النص الذي لا يتعدى خمسة أسطر قد سُحِن بمفردات، يتطلب الوقوف عندها الصفحات ذات العدد، وسأحاول القيام بعملية تشريحية لهذه المفردات، على نحو لا أكرر فيه ما ذكرته سابقاً.

لقد كانت هذه المرحلة خاصة جداً بمقياس أركان، فقد عرفت:

- 1 - اختفاء الصحابة الواحد تلو الآخر.
- 2 - بروز نقاشات حادة بين المسلمين بشأن «نص القرآن»، بدليل ما سيأتي.
- 3 - تدخل الخليفة عثمان بجمع كلي للقرآن في مدونة نصية دُعيت المصحف.
- 4 - الإعلان عن انتهاء الجمع، وتثبيت المادة المجموعة مادةً نهائية وغير قابلة لأي تغيير.
- 5 - تدمير النسخ الأخرى، وكلها جزئية.
- 6 - جوهر الخلاف بين المسلمين في تلك المرحلة هو الاختلاف في الآيات والسور المثبتة في المصحف.

1- البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة- بيروت، سنة 1391 هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج 1، ص 235، الإبراز من الباحث.

2- أركان، Ouvertures sur l'ISLAM, p 62. الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ص 85. نافذة على الإسلام، ص 61.

إن التأمل الأولي لخصائص هذه المرحلة، إن صح عدّها كذلك، كاف لإجلاء بعض الخلط الذي وقع فيه **اركون**، سواء كان ذلك قصداً أم غير قصد، ومن ذلك كلامه عن اختفاء الصحابة الواحد تلو الآخر، وهو ما نصّ عليه حديث زيد بن ثابت السائف الذكر، الذي قال فيه عمر بن الخطاب لأبي بكر: «إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، واني أخشى أن يستحرّ القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن»، ومن ثمّ فقضية اختفاء الصحابة تبعاً لا اعتراض عليها، ولأن هذا الاختفاء من الأسباب المباشرة لجمع القرآن، لا اعتراض عليه أيضاً، إنما الاعتراض على بتر هذه الأمور من المرحلة التي وقعت فيها، وهي خلافة أبي بكر الصديق، وإقحامها عنوةً وبغير موجب في المرحلة اللاحقة، وهي خلافة عثمان.

### فما الذي ميّز هذه المرحلة إذاً .

للجواب عن هذا السؤال أرجع إلى حديث لا يقل شهرة عن سابقه، أخرجه البخاري في صحيحه فقال: «حدثنا موسى، حدثنا إبراهيم، حدثنا بن شهاب أن أنس بن مالك حدثه، أن حذيفة بن اليمان 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 في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف. وقال عثمان للرّهط 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، فأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق»<sup>(1)</sup>.

إن هذا الحديث يضم تأكيداً لبعض الأفكار المستخلصة من كلام **اركون**، كاحتداد النقاش بين الصحابة رضوان الله عليهم، ثم تدخل الخليفة عثمان لفضّ النزاع، فالإعلان بعد ذلك عن انتهاء عملية جمع القرآن في المصاحف، وهناك روايات أخرى تضم تفصيلات هامة في الموضوع، منها:

1- صحيح البخاري، باب جمع القرآن، ج 3، ص 323. وذكر طرفين له، الأول في باب «نزل القرآن بلسان قريش»، الحديث 3506، ج 2، ص 379-380، والثاني في باب «جمع القرآن»، ج 3، ص 323، الحديث 4987.

1 - قال ابن شهاب: ثم أخبرني أنس بن مالك الأنصاري أنه اجتمع لغزو أذربيجان وأرمينية أهل الشام وأهل العراق، قال: فتذاكروا القرآن، فاختلّفوا فيه، حتى كاد يكون بينهم فتنة، قال فركب حذيفة بن اليمان لما رأى من اختلافهم في القرآن إلى عثمان بن عفان [...]. فأرسل إلى حفصة، فاستخرج الصحيفة التي كان أبو بكر أمر زيداً بجمعها، فنسخ منها مصاحف فبعث بها إلى الآفاق<sup>(1)</sup>.

تؤكد هذه الرواية مسألة احتداد النقاش بين الصحابة، وتذهب إلى الخشية من وقوع فتنة بين المختلفين، ما يعني اشتداد الصحابة في قضية القرآن، إذ لا تساهل فيه بأي حال من الأحوال، فهل كان اختلافهم في الآيات والسور المثبتة في المصاحف كما يدعي **اركون**؟ أم إن الأمر خلاف ذلك؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال نلفت الانتباه إلى ما جاء في هذه الرواية وسابقتها، حيث إن المصاحف التي حُسم بها الخلاف اعتمدت من بين ما اعتمده، الصّحف التي دُوّن فيها القرآن أيام خلافة الصديق، وهو أمر مهم جداً، تجاهله **اركون** تجاهلاً تاماً، وللإجابة عن السؤال نسوق الحديث التالي:

2 - عن مسروق قال: «كان عبد الله وحذيفة وأبو موسى في منزل أبي موسى فقال حذيفة: أما أنت يا عبد الله بن قيس فبعثت إلى أهل البصرة أميراً ومعلماً، وأخذوا من أدبك ومن قراءتك، وأما أنت يا عبد الله بن مسعود فبعثت إلى أهل الكوفة معلماً، فأخذوا من أدبك ولغتك ومن قراءتك، فقال عبد الله: أما أني لم أضلهم، وما من كتاب الله آية إلا أعلم حيث نزلت، ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله مني تُبَلِّغنيه الإبل، لرحلت إليه»<sup>(2)</sup>.

يبدو من هذا الحديث أن الخلاف لا علاقة له بالآيات والسور المثبتة من حيث شرعية ثبوتها أم لا، كما يُوحى بذلك كلام **اركون**، بل يتعلّق باختلاف قراءة عبد الله بن مسعود عن قراءة أبي موسى، ولأن هذين الصحابييين يدركان شرعية هذا الاختلاف، لم تنقل الروايات أي طعن لأحدهما في قراءة الآخر، بل الذي نقل هو أن الذين تتلمذوا عليهما، والتقوا في جبهات القتال كأرمينية وأذربيجان، كانوا السبب المباشر لبروز الخلاف واحتداد النقاش، وهو أمر مألوف إذا استحضرت ما يلي:

1- كتاب المصاحف، ص 30.

2- كتاب المصاحف، ص 21.



أ- أكثر المختلفين كانوا حديثي عهد بالإسلام، وهم تلاميذ لا أكثر لكبار الصحابة، وخاصة عبد الله بن مسعود الذي كان أميراً على أهل الكوفة، وأبو موسى الذي كان أميراً على أهل البصرة، ويبدو أنهما لم يعلّما الناس إلا قراءة واحدة، لا غير.

ب- اشتداد الصراع كان بين مُقاتلين خرجوا لنصرة الإسلام، وهم مظنة الشدة والبأس، لا مظنة العلم بأوجه اختلاف القراءات، فكيف يتساهلون في القرآن، وهو عماد هذا الدين مع جهلهم بها.

وإذا طُرح السؤال عن الذين تولّوا تعليم هؤلاء المُجاهدين، فلماذا قصرُوا في تعليمهم وجوه القراءات؟

فإن أهل التخصّص يُدركون أن كبار القراء ما سُمّيت القراءات بأسمائهم، إلا للزومهم قراءة معينة، وإن كانوا متمكنين من غيرها، وكان القارئ في مجتمع الصحابة إذا تلقى قراءة من فيه رسول الله ﷺ، لا يتجاوزها إلى أخرى تلقاها بالوساطة، والواحد منهم يتباهى بما قلّت فيه الوسائط إلى رسول الله ﷺ.

وحتى تُزيل الشبهة نسوق رواية أخرى أجلى وأوضح في الدلالة على المقصود، وهي ما روي «عن أبي الشعثاء المحاربي، قال: قال حذيفة: يقول أهل الكوفة قراءة عبد الله، ويقول أهل البصرة قراءة أبي موسى، ولئن قدمت على أمير المؤمنين لأمرته أن يُغرقها، قال: فقال عبد الله: أما والله لئن فعلت لَيُغرقنك الله في غير ماء»<sup>(1)</sup>.

إن هذه الرواية التي أوردها صاحب كتاب المصاحف من ثلاث طرق ترفع أيّ لبس يمكن أن يقع في المسألة، وتؤكد أن جوهر الخلاف لم يكن له علاقة البتة بشرعية ثبوت آيات أو سور في المصحف، إنما هو التعصب الناتج من تفضيل قراءة معينة على غيرها، وقع فيه التلاميذ والأتباع، وليس الأئمة من كبار الصحابة، فالصحابيان اللذان كانت قراءتهما السبب المباشر لذلك الخلاف كانا مجتمعين مع أبي حذيفة بن اليمان، حين أخبرهما بما ينوي فعله، وردّ ابن مسعود على أبي حذيفة يفسر موقفه المتشدد من قضية إحراق مصحفه، لأنه كما سنّبين لاحقاً عدّ القضية شخصية، ولم يتعامل معها في البداية كأنها قضية الأمة كاملة.

1- كتاب المصاحف، ص 20، وقد أخرج هذا الحديث من ثلاث طرق.

هكذا تسقط دعوى اختلاف المسلمين فيما أثبت من آيات أو سور، ويبقى الخلاف محصوراً في أوجه القراءات ليس إلا، وهذا ما أكده الإمام الزركشي بقوله: «واعلم أنه قد اشتهر أن عثمان هو أول من جمع المصاحف، وليس كذلك لما بيناه، بل أول من جمعها في مصحف واحد الصديق، ثم أمر عثمان حين خاف الاختلاف في القراءة بتحويله منها إلى المصاحف»<sup>(1)</sup>.

ومن المفردات المشحونة التي استعملها أركون في النص السابق، ما سمّاه «المدونة النصية المغلقة»، ولا يخفى ما في هذا الأسلوب من إصرارٍ على تكثيف الحُجُب بين القرآن الكريم والمتلقين له، وإن حاول إيجاد بعض التسويغات بالفصل بين القرآن بعدة كلاماً موحى، وبينه بعدة كلاماً مدوناً في المصاحف<sup>(2)</sup>، ولعل الإصرار على ذلك جلي في قوله: «المدونة النصية المغلقة المدعوة المصحف»<sup>(3)</sup>، حيث يوحى التعبير المستعمل برفضه، أو بعدم تسليمه بالحمولة الدلالية لمصطلح «المصحف» على الأقل كما هو متداول عند العامة كما عند العلماء، بعده وعاء لكلام الله الموحى به إلى خاتم المرسلين.

نصل بالنقاش إلى قضية طالما لاكتها ألسن الطاعنين في عصمة متن القرآن من الاختراق، وهي المتعلقة بما سمّاه أركون في النص السابق «الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص على نحو لا يتغير أبداً»، وكذا بما أقدم عليه الخليفة الرابع من إحراق المصاحف حاشا المصحف الإمام، أو عملية التدمير للنسخ الجزئية التي كانت تغذي الانشقاق بحسب تعبير أركون، وسنتناولها في ثلاث أفكار، هي:

- الأحوال المحيطة بعملية الجمع.
- عثمان بن عفان وقرار إحراق المصاحف.
- وقفة مع مصحف ابن مسعود.

#### 1- الأحوال المحيطة بعملية الجمع:

إن الحديث عن الأحوال المنطقية التي واكبت عملية نسخ القرآن في المصاحف في عهد عثمان بن عفان، والتي كانت سبباً في ذلك يقتضي الرجوع إلى الحديث الذي أخرجه

1- البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 235. الإبراز من الباحث.

2- وهو ما تناولناه بالدراسة في المبحث الثاني من الفصل الأول. في المطلب الثاني منه.

3- Ouvertures sur l'ISLAM, p: 85.

الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 85.

البخاري في صحيحه<sup>(1)</sup>، والذي يروي فزع أبي حذيفة لما شاهده من اختلاف الناس في القرآن، وهو ما أكده القرطبي بقوله: «إنما فعل ذلك عثمان، لأن الناس اختلفوا في القراءات بسبب تفرق الصحابة في البلدان، واشتد الأمر في ذلك، وعظم اختلافهم وتشبهتهم، ووقع بين أهل الشام والعراق ما ذكره حذيفة رضي الله عنه [...]». فلما قدم حذيفة المدينة فيما ذكر البخاري والترمذي دخل إلى عثمان، قبل أن يدخل إلى بيته، فقال: أدرك هذه الأمة قبل أن تهلك، قال: فيم، قال: في كتاب الله<sup>(2)</sup>.

لكن هل كان هذا الحدث كافياً ليتخذ عثمان القرار بجمع الناس على قراءة معينة؟، هناك رواية أخرى تضم إضافة مهمة جداً، أوردها أبو داوود في كتاب المصاحف، والقرطبي في تفسيره، عن سويد بن غفلة عن علي بن أبي طالب أن عثمان قال: ما ترون في المصاحف؟، فإن الناس قد اختلفوا في القراءة، حتى إن الرجل ليقول: قراءتي خير من قراءتك، وقراءتي أفضل من قراءتك، وهذا شبيه بالكفر، قلنا ما الرأي عندك يا أمير المؤمنين؟، قال: الرأي عندي أن يجتمع الناس على قراءة، فإنكم إذا اختلفتم اليوم، كان من بعدكم أشد اختلافاً، قلنا: الرأي رأيك يا أمير المؤمنين، فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلني إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك<sup>(3)</sup>.

إن هذه الرواية إذا أضيفت إلى الروايات الكثيرة التي تتحدث عن أبي حذيفة بن اليمان تبين أن الاختلاف في القراءة الذي انطلق من الشام والعراق قد بدأ ينتشر شيئاً فشيئاً، ما دفع الخليفة إلى جمع الصحابة ليستشيرهم في الأمر، ويعرض عليهم مقترحه لرفع الخلاف، فكان أن حصل على إجماع الحاضرين فيما هو مقدم عليه، وهذا بشهادة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، حيث قال: «فوالله ما فعل الذي فعل إلا على ملأ منا جميعاً»<sup>(4)</sup>،

1- أخرجه الترمذي في سننه، ج 5، ص 284، الحديث 3104. والبيهقي في السنن الكبرى، ج 2، ص 41، الحديث 2208. والنسائي في السنن الكبرى كذلك، باب «بلسان من نزل القرآن»، ج 5، ص 6، الحديث 7988. وأبو يعلى في مسنده، دار المأمون للتراث- دمشق، الطبعة الأولى- 1404 هـ، 1984م، تحقيق حسين سليم أسد، ج 1، ص 92-93، الحديث 92.

2- أحكام القرآن، ج 1، ص 51.

3- كتاب المصاحف، ص 30. تفسير القرطبي، ج 1، ص 52. وأهم ما تختلف به رواية أبي داوود عن رواية القرطبي هو جواب عثمان بن عفان: «نرى أن نجمع الناس على مصحف واحد، فلا تكون فرقة، ولا يكون اختلاف»، بينما جاء في الثانية: «الرأي عندي أن يجمع الناس على قراءة».

4- كتاب المصاحف، ص 30. وقد علق الأحمدي في التحفة على هذا الحديث بقوله: «جاء عن عثمان أنه إنما فعل ذلك بعد أن استشار الصحابة، فأخرج ابن أبي داوود بإسناد صحيح من طريق سويد بن غفلة قال علي: لا تقولوا في عثمان إلا خيراً، فوالله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا».

ما يجعل الخليفة صاحب رأي، لا صاحب قرار، ولم يكتسب اجتهاده «قوة الشيء المقضي به»<sup>(1)</sup>، حتى جرى عرضه على الأمة وأخذ الموافقة منها .

بعدما جرى الاتفاق على جمع الناس على مصحف واحد بحسب رواية أبي داوود، شكّلت اللجنة التي كلفت رسمياً هذا العمل، وما كان لها أن تستغني عن زيد بن ثابت، وهو المباشِر لجمع القرآن في المصحف التي اعتمدها عثمان بن عفان أساساً لهذه العملية، إذ «أرسل إلى حفصة: أن أرسلني إلينا بالمصحف، ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك»، ما ينفي أي تصرف له في متن القرآن، ثم إن الأسباب التي جعلت الصديق يختار زيدا ذاته لجمع القرآن في المصحف لا تزال قائمة، ولا داعي لإعادة ذكرها .

تذهب معظم الروايات إلى أن اللجنة كانت تتكون من أربعة أشخاص، وهم زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وكان اختيار هؤلاء أيضاً على ملام من الصحابة، ولم يعترض منهم أحد غير عبد الله بن مسعود، أو لم ينقل أمر هذا الاعتراض على الأقل، ما يعني استبعاده، وسواء كانت اللجنة من أربعة أشخاص، أم اثني عشر كما جاء في بعض الروايات<sup>(2)</sup>، فالأهم من ذلك أن عملها كان بإشراف كبار الصحابة، وعلى رأسهم الخليفة الذي لم يُخالف أحد في أنه من حفظة القرآن، وقد كان يتعاهدهم ليرى بنفسه مقدار انسجامهم مع الخطة الصارمة التي وضعت لنقل القرآن بكل ضبط وأمانة، ويمكن إجمال تلك الخطة في الأفكار الآتية:

أ- اعتماد النسخة التي جمعت في عهد الخليفة الثاني، وعلى ذلك شواهد كثيرة جداً سبقت الإشارة إلى بعضها، ولا يتسع المقام إلى إدراجها جميعاً، إذ يكفي من القلادة ما أحاط بالعنق، وهو ما جعل الإمام الطبري يصرح قائلاً: «إن المصحف التي كانت عند حفصة جعلت إماماً في هذا الجمع الأخير»<sup>(3)</sup> .

ب- كانوا إذا اختلفوا في شيء، كتبوه بلغة قريش لقول عثمان للثلاثة القرشيين: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا»، والمثال الذي يضرب لذلك اختلافهم في كلمة «تابوت» أو «تابوه» .

1- بحسب التعبير القانوني.

2- من الأحاديث الواردة في ذلك ما أخرجه أبو داوود في كتاب المصاحف: «كان الرجل يقرأ، حتى يقول الرجل لصاحبه: كفرت بما تقول، فرفع إلى عثمان بن عفان، فتعاطم ذلك في نفسه، فجمع اثني عشر رجلاً من قريش والأنصار، فيهم أبي بن كعب وزيد بن ثابت، وأرسل إلى الربيعة التي كانت في بيت عمر، فيها القرآن فكان يتعاهدهم» ص 33. وكذلك ما نقله عن ابن سيرين أنه قال: «جمع عثمان للمصحف اثني عشر رجلاً من المهاجرين والأنصار، منهم أبي بن كعب وزيد بن ثابت»، ص 33.

3- تفسير القرطبي، ج 1، ص 52.

ج- في حالة تمسك أفراد اللجنة كل برأيه، يرفع الأمر إلى خليفة المسلمين لينظر فيه، وذلك بحضور الصحابة، وكانوا إذا اختلفوا في الشيء آخروه، حتى ينظروا آخرهم عهداً بالعرضة الأخيرة، فيكتبوه على قوله<sup>(1)</sup>.

هذه إذا خلاصة مركزة عن الأحوال المحيطة بالجمع، وعن اللجنة التي أشرفت عليه ومنهج عملها، فماذا عن الحدث الذي جعل مصحف ابن مسعود يطفو على السطح؟ وما الذي دفع ابن مسعود إلى فعل ما فعل؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفكرة الآتية.

## 2- عثمان بن عفان وقرار إحراق المصاحف:

لم يكن سهلاً اتخاذ قرار على هذه الخطورة، والآلاف المؤلفة من المسلمين لا يزالون حديثي عهد بالإسلام، بل إن منهم من لم يعايش نزول الوحي، ولا التقى بصاحب الرسالة الخاتمة، وعمل كهذا قد يجعلهم يتجرؤون على القرآن، ومن جهة ثانية ما كان للذين شهدوا نزول الوحي آية آية، وسورة سورة، فحفظوه بقلوبهم، ودونوه في مصاحف خاصة، ولا شك في أن مكانتها في نفوسهم كانت هي الأخرى خاصة، ما كان لهؤلاء أن يقبلوا بالتفريط فيما كتبوه بين يدي رسول الله، أو في عهده ﷺ على الأقل، لولا أنهم رأوا في ذلك مصلحة أكبر من مصلحة الحفاظ على تلك المصاحف الشخصية، وحتى مع عدّ حرق المصحف أو خرقه وتمزيقه مفسدة في ذاته، فلا شك في أنهم كانوا موقنين بأنهم بعملهم ذلك يدرؤون مفسدة أكبر كثيراً منها، لهذا لم ينقل موقف معارض لحرق المصاحف غير موقف عبد الله بن مسعود الذي لم يكتف برفض إحراق مصحفه الخاص، بل كان يدعو الناس إلى ذلك، وقد جاء في كتاب المصاحف عن إبراهيم بن مهاجر: «لما أمر بتمزيق المصاحف قال عبد الله: أيها الناس غلوا المصاحف، فإنه من غلّ يأت بما غل يوم القيامة، ونعم الغل المصحف، يأتي به أحدكم يوم القيامة»<sup>(2)</sup>.

سبقت الإشارة إلى أن عبد الله بن مسعود عدّ القضية شخصية، ولم يتعامل معها بما يتلاءم مع الحجم الذي أعطاه لها حذيفة بن اليمان، ثم الخليفة عثمان بن عفان، فباقي الصحابة بعد ذلك لأسباب عدة نُجملها فيما يلي:

1- كتاب المصاحف، ص 33. وفي رواية أخرى: «إنما كانوا يؤخرونه، لينظروا أحدثهم عهداً بالعرضة الأخيرة، فيكتبوها على قوله»، نفسه.

2- كتاب المصاحف، ص 22. وقد أخرج من أحد عشر طريقاً، بعضها يتحدث عن إحراق المصاحف وبعضها الآخر يتحدث عن خرقها وتمزيقها.

أ- النقاش الذي دار بينه وبين أبي حذيفة بن اليمان في منزل أبي موسى وبحضوره عن الفرقة الناتجة من اختلاف الناس في قراءة كل منهما، وتصريح أبي حذيفة لهما بأنه سيعمل على إقناع الخليفة بالتدخل لرفع الخلاف، ولو كان ذلك بتوحيد القراءة، وهو ما يستشف من قوله: «لئن قدمت على أمير المؤمنين لأمرته بأن يفرقها»<sup>(1)</sup>، ما أثار غيظ عبد الله بن مسعود الذي ردّ على أبي حذيفة بقوله: «أما والله لئن فعلت، ليفرقنك الله في غير ماء»، وفي رواية أخرى: «ليفرقنك الله في سقرها»<sup>(2)</sup>، وردّ كهذا يحمل دلالة قوية على امتعاض ابن مسعود من عمل أبي حذيفة، وعدّ قراءته مقصودة مباشرة بما عزم عليه.

ب- اعتداد ابن مسعود بتمكّنه من كتاب الله، وعدّ نفسه أحق بالعضوية في اللجنة التي شكّلت لجمع القرآن في المصاحف من زيد بن ثابت، بل ومن كل الصحابة، وقد جاء في ذلك أخبار كثيرة كقوله: «والذي لا إله غيره ما من كتاب الله سورة إلا أنا أعلم حيث نزلت، وما من آية إلا أنا أعلم فيما نزلت، ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لركبت إليه»<sup>(3)</sup>، وقوله أيضاً: «على قراءة من تأمروني أن أقرأ، فلقد قرأت على رسول الله ﷺ بضعا وسبعين سورة»<sup>(4)</sup>، وقوله أيضاً: «يا معشر المسلمين أعزل عن نسخ المصاحف، وتولاه رجل، والله لقد أسلمت، وإنه لفي صلب أبيه كافر»<sup>(5)</sup>، وقد عيب عليه هذا الاعتداد الزائد بنفسه من كثيرين من الصحابة<sup>(6)</sup>.

1- نفسه، ص 20. وقد أورد هذا الحديث من ثلاث طرق كما جرت الإشارة إلى ذلك سابقاً.

2- نفسه، ص 20.

3- صحيح مسلم، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه، ج 4، ص 1913، الحديث 2463. وقد أخرجه الطبراني في المعجم الكبير من خمس طرق، ج 9، ص 73، الأحاديث من 8429 إلى 8432. إضافة إلى الحديث 8427 الذي جاء فيه: «حدثنا محمد بن النضر الأزدي، ثنا معاوية بن عمرو ثنا سليمان بن شفيق قال: خطبنا عبد الله حين شقت المصاحف والمسجد ممتلئ من أهل بدر فقال: ثم لقد علم أصحاب رسول الله ﷺ أني أعلمهم بكتاب الله. قال شفيق ثم رايت إنه استحيا مما قال فقال: وما أنا بخيركم، ولو أعلم رجلاً أعلم بكتاب الله مني تبلغه الإبل لأتيته».

4- صحيح مسلم، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمه، ج 4، ص 1912، الحديث 2462. وفي رواية أخرى أخرجه الطبراني في المعجم الكبير قال: «على قراءة من تأمروني أن أقرأ»، على قراءة زيد بن ثابت، فوالذي لا إله إلا هو لقد أخذت من في رسول الله ﷺ بضعا وسبعين سورة، وزيد بن ثابت له ذؤابتان يلعب»، ج 9، ص 72، الحديث 8428.

5- سنن الترمذي، ج 5، ص 284، الحديث 3104. كتاب المصاحف، ص 25.

6- قال الزهري: «بلغني أن ذلك كره من مقالة ابن مسعود رجال من أفاضل أصحاب النبي ﷺ»، أخرجه الترمذي في سننه، ج 5، ص 284، وقال حديث حسن صحيح. وكذلك كتاب المصاحف، ص 25. وفيه أيضاً عن علقمة قال: «قدمت الشام فلقيت أبا الدرداء، فقال: كنا نعدّ عبد الله حناناً فما باله يواثب الأمراء».

١- سوابق عبد الله بن مسعود في الإسلام كانت أكثر كثيراً من زيد بن ثابت، فهو من أوائل الصحابة اعتناقاً للإسلام<sup>(1)</sup>، و«كان أول من جهر بالقرآن بعد رسول الله ﷺ بمكة غير أبيه بما يلقاه من سادة قريش من الضرب، ولم يفارق رسول الله في سفر ولا حضر، ولقد شهد المشاهد كلها والغزوات جميعها»<sup>(2)</sup>، وكان من أقرأ الصحابة للقرآن، حتى إن النبي ﷺ قال في حقه: «من سره أن يقرأ القرآن غصاً كما أنزل فليقرأ على قراءة ابن أم عبد»<sup>(3)</sup>.

إن التأمل في موقف عبد الله بن مسعود على ضوء هذه المعطيات يضع حداً لتأويلات الذين يريدون الطعن في تواتر القرآن وسلامته من الاختراق، فجوهر الخلاف يستند أساساً إلى تقدير الأحقية في مباشرة جمع القرآن ونسخه في المصاحف، فابن مسعود يرى نفسه الأحق لما سبق ذكره من أمور، بينما رأى عثمان بن عفان وبعد استشارة من كان حاضراً من كبار الصحابة<sup>(4)</sup> زيداً أجدر بذلك منه، فقد كان زيد جار رسول الله ﷺ، وكان ألزم كتاب الوحي بتدوين القرآن، ثم إن أبا بكر وعمر قد اختاراه لجمع القرآن من العصب واللخاف وصدور الرجال ونقله في الصحف، ومن ثم فعثمان كان في ذلك مقتدياً بمن سبقه.

إن العمل الذي قامت به اللجنة ليست العبرة فيه بالأقدمية في الإسلام، ولا بالأولية بالجهر بالقرآن، ولا بحضور كل المشاهد والغزوات، ولا حتى بالتبحر في معرفة أسباب النزول، وهي من الأمور التي تميز فيها ابن مسعود من زيد، بل العبرة في ذلك بما جرى حفظه من القرآن بين يدي النبي ﷺ، وكذا بالدربة على كتابة الوحي، وهما الأمران اللذان تأتيان لزيد أكثر من غيره، وفي ذلك يقول الإمام القرطبي: «لم يكن الاختيار لزيد من أبي بكر وعمر وعثمان على عبد الله بن مسعود في جمع القرآن، وعبد الله أفضل من

1- سادس ستة أسلموا واتبعوا الرسول، ﷺ، كما جاء في كتاب «رجال حول الرسول»، خالد محمد خالد، دار الفكر، د ت، ص 180.

2- نفسه، ص 180.

3- صحيح ابن حبان، ذكر الأمر بقراءة القرآن على ما كان يقرؤه عبد الله بن مسعود، ج 15، ص 542، الحديث 7066. صحيح ابن خزيمة، ج 2، ص 186، الحديث 1156. كما أخرجه الحاكم في المستدرک من طريقين عدّهما صحيحين على شرط الشيخين، ج 2، ص 247، الحديث 2893، وكذلك ج 3، ص 359، الحديث 5390.

4- أورد صاحب كتاب المصاحف بعض الروايات التي تحكي استشارة عثمان بن عفان للصحابة بعد استعظامه اختلاف الناس في القراءة، فلما وافقوه على جمع الناس على مصحف واحد سألهم: «أي الناس أفصح؟»، قالوا: سعيد بن العاص، ثم قال: أي الناس أكتب؟، قالوا: زيد بن ثابت، قال: فليكتب زيد وليمل سعيد»، ص 30-32. وقد أورد ابن حجر في ذلك رواية لمصعب بن سعد، فتح الباري، ج 9، ص 19.

زيد وأقدم في الإسلام، وأكثر سوابق وأعظم فضائل، إلا لأن زيدا كان أحفظ للقرآن من عبد الله، إذ وعاه كله ورسول الله ﷺ حي، والذي حفظ منه عبد الله في حياة رسول الله ﷺ نيف وسبعون سورة، ثم تعلم الباقي بعد وفاة الرسول ﷺ، فالذي ختم القرآن وحفظه ورسول الله ﷺ حي أولى بجمع المصحف وأحق بالإيثار والاختيار»<sup>(1)</sup>.

فإذا تبين مما سبق أحقية زيد بتولي نسخ المصاحف من الصحف وهو أكتب الناس<sup>(2)</sup>، علم أن رفض ابن مسعود إحراق مصحفه ودعوته إلى غلّ المصاحف إنما هو رد فعل مألوف ممن يرى نفسه أقرأ الناس، ولعل ابن حجر لم يعد الصواب حين حاول إيجاد عذر لعثمان بعدم إسناد الأمر لابن مسعود بقوله: «والعذر لعثمان في ذلك أنه فعله بالمدينة وعبد الله بالكوفة، ولم يؤخر ما عزم عليه من ذلك إلى أن يرسل إليه ويحضر، وأيضاً فإن عثمان إنما أراد نسخ الصحف التي كانت جمعت في عهد أبي بكر، وأن يجعلها مصحفاً واحداً، وكان الذي نسخ ذلك في عهد أبي بكر هو زيد بن ثابت، كما تقدم، لأنه كان كاتب الوحي، فكانت له في ذلك أولية ليست لغيره»<sup>(3)</sup>.

وخلاصة القول أن قرار إحراق المصاحف كان منسجماً مع الهدف الأساس الذي وضعه عثمان بن عفان بعد استشارة الصحابة، وهو جمع الناس على مصحف إمام، يرفع ما بينهم من خلاف في القراءة، قد يؤدي إذا استمر إلى فتنة بين جموع المسلمين، ولهذا استجابت له الأمة مع الحملة، إن صح التعبير، التي قادها ابن مسعود للحيلولة دون إحراق المصاحف، وهذا علي بن أبي طالب يقول: «والله لو وليت لفعلت الذي فعل»<sup>(4)</sup>، ومصعب بن سعد يقول: «فما رأيت أحداً عاب ذلك عليه»<sup>(5)</sup>.

لقد أدرج محمد اربكون قضية إحراق المصاحف في موضوع لا أثر له فيها، ولا أثر لها فيه، فعدّها من معوقات معرفة مستويات اعتقاد الفاتحين والمفتوحين ومضامينها، وذلك بقوله: «من هذه العقبات التدمير الإرادي للوثائق كتدمير المصاحف الجزئية للقرآن من أجل ضمان انتصار النص الرسمي المغلق (أو مصحف عثمان)»<sup>(6)</sup>،

1- تفسير القرطبي، ج 1، ص 53.

2- بحسب الرواية السالفة الذكر.

3- فتح الباري، ج 9، ص 19.

4- كتاب المصاحف، ص 30.

5- نفسه، ص 32.

6- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 151.



ومع ما في تسمية القرآن الكريم «النص الرسمي المغلق»، ووضع «مصحف عثمان» بين قوسين من تلميح إلى اختراق متنه من جامعيه بما يحفظ مصالحهم، يمكن القول إن القرآن يعدّ فعلاً نصّاً، لكن مع العصمة من الاختراق: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾<sup>(1)</sup>، منذ دُون بإشراف خاتم المرسلين.

ولعل ما يؤكد تهافت موقف أركون في القضية قوله: «ولكن المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميتها العلمية إطلاقاً»<sup>(2)</sup>، وقوله: «يبدو لي من الأفضل أن نستخلص الدروس والعبر من الحالة غير المرجوع عنها، والتي نتجت عن التدمير المنتظم لكل الوثائق الثمينة الخاصة بالقرآن، إلا إذا عثرنا على مخطوطات جديدة، توضح لنا تاريخ النص وكيفية تشكله أفضل»<sup>(3)</sup>، فهو يتحدث عن القرآن كأنه مخطوطة نادرة، أو مجموعة من المخطوطات التي لا تفي بالفرض، أو على أحسن تقدير كتاب لم تتوافر لجمعه الشروط العلمية الكفيلة بضبطه.

إن كلاماً كهذا بعيد كل البعد عن العلمية، وهو تجلّ وأضح لتحامل أركون على تاريخ النص القرآني، ما يعطي فكرة عن الانسحاق الحضاري الذي يعانيه، وعمق إحساسه بمدىونية المعنى للتجربة الأوروبية، حتى إنه يحاول إسقاط تاريخ «الكتاب المقدس» على القرآن قسرياً، خاصة ما يتعلق بأحوال النشأة مع أن البون بينهما شاسع، إذ لا يخفى أن نصوص الكتاب المقدس، وعلى رأسها النص التوراتي، الأخماس<sup>(4)</sup>، أنزلت جملة واحدة على الأنبياء الذين تنسب إليهم، بينما القرآن أنزل متفرقاً في مدة تتجاوز العقدين من الزمن، ثم إن نصوص الكتاب المقدس الواسعة الانتشار في العالم، وبكل نسخها، ما هي إلا ترجمات لنص فقد أصله، في حين لا يزال القرآن غضاً طرياً كما أنزل، ولا غرابة في ذلك، وقد حوته الصدور جيلاً بعد جيل، قبل أن يخط في السطور.

وإن تعجب، فعجب قول أركون: «ما معنى الإلحاح المشترك للتراثين اليهودي والإسلامي على المكانة الخصوصية للقرآن والتوراة المحفوظين في مدونتين نصيتين مكتوبتين، وحقيقة أن المخطوطة العادية التي نسخ فيها التراث الشفهي المقدس» يمكن أن تقع في أيدي شريرة، بل وقعت؟، «ومن ثم فينبغي تحاشي ذلك»<sup>(5)</sup>.

1- فصلت، 42.

2- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، 45.

3- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 45.

4- هذا مع صحة نسبتها إلى الوحي، وشتان بينها وبين الوحي.

5- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 155.

فلمن هذه الأيدي الشريرة التي وقعت مخطوطة القرآن فيها؟

لا مرء في أن الحديث هنا يدور عن أمر عثمان بن عفان للناس بإحراق مصاحفهم، هذه المصاحف الشخصية التي دونت من أناس كان معظمهم قريبي العهد بالأمية، وكانت الحروف حينها تكتب من غير نقاط ولا حركات، ما يجعل احتمال الاختلاف في الرسم أمراً لا محيد عنه، إضافة إلى إقدام بعضهم على كتابة شروح لكلمات أو آيات معينة في مصاحفهم الخاصة، ومن ثم فرمي هذا العمل بالشرّ مجاناً للصواب، لأن إحراق المصاحف ما كان ليؤثر شيئاً في القرآن الذي تواتر نقله، ولا يزال إلى يومنا هذا يلقت بالمشافهة وينهى العلماء عن أخذه من «المصحفين».

### 3- وقفة عند مصحف ابن مسعود:

لم يكن **اركون** أول المتصددين لهذا الموضوع، ولن يكون آخرهم، والسؤال الذي يفرض نفسه على كل من أراد تناول قضية فيها أخذ ورد هو الآتي: ما شرعية إعادة التناول هذه؟

فالذي يعطي الشرعية لتناول حدث ما على مستوى الإشكالات التي يطرحها هو الجديد الذي سيضاف إلى جهود الذين تناولوه من قبل، فإن كان للمتصدي لهذا الموضوع موقف فيه، فلا أقل من أن يتجاوز العوائق التي سبق أن طرحها الخصوم، وهذا ما لم يفعل **اركون** في أثناء أشكلته «للنص القرآني»، بإثارة الحديث عن مصحف ابن مسعود. إن القول إن هذا المصحف لا يضم الفاتحة ولا المعوذتين اعتماداً على بعض المرويات التي نوقشت من كثير من العلماء قول لا جده فيه، ولا شرعية لإعادة طرحه، لكن وحتى لا نترك ثلماً في تناولنا لقضية التدوين والجمع سنقف مع مصحف ابن مسعود بالقدر الذي يفي بالقصد.

لقد تناول **اركون** هذه القضية في أثناء قراءته «الحداثيّة» لسورة الفاتحة في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، حيث جعل شروط القراءة المفيدة من الناحية التاريخية لسورة الفاتحة قراءتها «من السياق الممتد من السورة (1) إلى السورة (46)<sup>(1)</sup>، ولكن بشرط أن يكون هذا الترتيب التاريخي لسور القرآن صحيحاً على نحو قاطع، ثم بشرط ألا تكون السورة غائبة من مدونة ابن مسعود ومدونة ابن عباس<sup>(2)</sup> خصوصاً، فكأنه يقول باستحالة حصول القراءة المفيدة، لأن غياب الفاتحة من مصحف ابن مسعود أمر مسلم عنده<sup>(3)</sup>.

1- لأن الفاتحة تتوضع في الترتيب الزمني الذي يتبناه **اركون** في الرتبة السادسة والأربعين.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 118.

3- هذا ما يؤكد قوله: «من المفيد أن نلاحظ أن هذا الغياب يطرح مشكلة أساسية، بل حاسمة» نفسه ص 118، الهامش 2.

وقد أورد **اركون** نصاً طويلاً من «مفاتيح الغيب» لفخر الدين الرازي، تحدث فيه الرازي عن الصعوبة التي يطرحها إنكار ابن مسعود لقرآنية الفاتحة والمعوذتين بقوله: «فإذا ما قلنا إن التواتر كان قد حدث في زمن الصحابة، وفيه أن القرآن يشتمل على الفاتحة، فإن ذلك يعني أن ابن مسعود كان على علم بذلك، ومن ثم فإن إنكاره يعني الكفر أو النقص العقلي، وإذا ما قلنا إن التواتر بالمعنى المشار إليه لم يحصل في ذلك الزمن، فإن ذلك يُرغمنا على القول إن نقل القرآن لم يحصل بالتواتر في البداية، ومن ثم فإنه يكف عن كونه برهاناً موثقاً، وهكذا نميل إلى الظن أن نقل هذا الموقف عن طريق ابن مسعود كاذب وخاطئ، وعلى هذا النحو يمكننا حل الإشكال أو تجاوزه»<sup>(1)</sup>، فكيف تعامل **اركون** مع هذا النص؟، لقد علّق عليه بقوله: «إن هذا المقطع يدل دلالة بالغة على خطة الرفض المتبع من الفكر الدغمائي من أجل إفضال الفكر النقدي»<sup>(2)</sup>.

وما مصدر هذا اليقين بغياب سورة الفاتحة من مصحف ابن مسعود؟، هل بين يديه نسخة من هذا المصحف، أم هو انتقاء للمرويات فقط؟، وهل غياب الفاتحة والمعوذتين من هذا المصحف أو غيره يعني حتماً عدم قرآنتيتها؟.

ثم أليس من مسلمّات **اركون** أن مصاحف الصحابة كانت جزئية، ولم تكن تضم كل القرآن؟، فلماذا إذاً هذا التلويح والتلميح باحتمال اختراق متن القرآن لورود خبر فقط أو أخبار بغياب سورة أو سور من مصحف معين؟.

وهل يعقل أن ينفي ابن مسعود قرآنية الفاتحة، وهو الذي لازم النبي ﷺ في الحضر والسفر، وكان يسمعه يقرأ في كل ركعة من الصلوات الجهرية بأم الكتاب؟ .

وهل موقع الفاتحة والمعوذتين من القرآن يسمح باحتمال وقوع الاختلاف في قرآنتيتها؟، فالفاتحة أول سورة في المصحف، والمعوذتان آخر ما يختم به، وهي أصلاً من أقصر السور، فكيف يقبل عقل وقوع الخلاف في قرآنتيتها بين من عاصروا نزول الوحي؟.

إن التفاضلي عن كل هذا يجعل **اركون** بعيداً كل البعد عن الفكر النقدي، ويضعه في خانة من يُسميهم «حاملي الفكر الدغمائي»<sup>(1)</sup>، لأنه بعدم مناقشة مضمون النص المنسوب إلى الرازي، واكتفائه بإلصاق صفة الدغمائية بفكر الرازي، وتسليمه من دون

1- نفسه، ص 118 .

2- نفسه، ص 118، الهامش 2 .

موجب بأمر يصعب إقامة الدليل عليه، إن لم يكن مستحيلاً، يمارس الدغمائية التي لا يكلُّ من إلصاقها برواد الفكر الإسلامي على مدى قرون.

أما الصعوبة الواردة في النص على لسان الرازي والتي تحاشي أركان الخوض فيها، فأقول إنها صعوبة وهمية، وليست حقيقية، ناتجة من الخلط بين التواتر والإجماع، وشتان بينهما!، فالقول إن القرآن نقل نقلاً متواتراً لا يطعن فيه البتة إنكار ابن مسعود لقرآنية الفاتحة والمعوذتين على فرض صحة الخبر، فكيف وقد توقف فيه كثير من العلماء؟، إذ التواتر «تتابع الخبر عن جماعة مفيداً للعلم بمخبره»<sup>(1)</sup>، وإذا كان كذلك، فإنه «يكفي للقطع بصحة مرويه أن ينقل عن جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب بشروطه، وليس من شروطه ألا يخالف فيه مخالف، حتى يقدر في تواتر القرآن أن يخالف فيه ابن مسعود أو غير ابن مسعود»<sup>(2)</sup>، وهذا ما لا يتحقق في الإجماع الذي لا ينعقد مع وجود مخالف.

فإذا علم هذا، رُفعت الصعوبة التي طرحت في النص المنسوب إلى الرازي، وتبين أنه حتى لو كان هناك مصحف لفلان أو غيره خالف فيه المصحف الإمام، فإن ذلك لا يقدر في تواتر القرآن، وحيث إن الخبر نفسه الذي يحكي إنكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين فيه نظر، فهو بهذا الحال لا يطعن حتى في الإجماع، ومن أقوال العلماء في ذلك:

أ- قال الباقلاني: «يجوز أن يكون شذ عن مصحفه، لا لأنه نفاه من القرآن بل عوّل على حفظ الكل إيّاه، على أن الذي يروونه خبر واحد لا يسكن إليه في هذا ولا يعمل عليه»<sup>(3)</sup>، وفي هذا إشارة بليغة إلى أن الخبر المتواتر لا يطعن فيه إلا بخبر متواتر مثله، وإنه على فرض صحة ما نقل عن ابن مسعود، فإنه لا يعدو أن يكون خبر آحاد، لا يفيد العلم، وهو مما لا يؤخذ به في هذا المقام.

ب- وقال أيضاً «لو كان قد أنكر السورتين على ما ادعوا لكانت الصحابة تناظره على ذلك، وكان يظهر وينتشر، فقد تناظروا في أقل من هذا، وهذا أمر يوجب التكفير والتضليل، فكيف يجوز أن يقع التخفيف فيه، وقد علمنا إجماعهم على ما جمعوه في المصحف، فكيف يقدر بهذه الحكايات الشاذة المولدة في الإجماع المقرر والاتفاق»<sup>(4)</sup>.

1- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 25.

2- مناهل العرفان، ج 1، ص 198.

3- الباقلاني، إيجاز القرآن، ص 291.

4- نفسه، ص 292.

١- قال ابن حزم: «وكل ما روي عن ابن مسعود من أن المعوذتين وأم القرآن لم تكن في مصحفه فكذب موضوع، لا يصح، وإنما صححت عنه قراءة عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود، وفيها أم القرآن والمعوذتان»<sup>(1)</sup>، ولعل هذا من أمتن الأقوال التي تدحض دعوى إنكار ابن مسعود لقراءة الفاتحة والمعوذتين، وذلك بمقابلتها بنقيضها، أي إثبات قرآنيته عنده بما صح من قراءة عاصم عن زر عنه، فثبوتها في هذه القراءة أكبر دليل على عدم إنكاره لقرايتها، قال الزرقاني: «قراءة عاصم عن ابن مسعود ثبت فيها المعوذتان والفاتحة، وهي صحيحة، ونقلها عن ابن مسعود صحيح»<sup>(2)</sup>.

٢- «قال الإمام النووي في شرح المذهب: أجمع المسلمون على أن المعوذتين والفاتحة من القرآن، وأن من جحد منها شيئاً كفر، وما نقل عن ابن مسعود باطل، ليس بصحيح»<sup>(3)</sup>، وهذا تأكيد لعالم بارز من علماء الحديث لعدم صحة ما نقل عن ابن مسعود.

٣- وقد أورد الإمام السيوطي عن البزار قوله: «لم يتابع ابن مسعود على ذلك أحد من الصحابة، وقد صح أنه قرأ بهما في الصلاة»<sup>(4)</sup>، وهو المنهج نفسه الذي اتبعه ابن حزم في دحض تلك الدعوى، إذ لو كان ابن مسعود منكراً لقراءة الفاتحة والمعوذتين ما صلى بها.

أعود إلى الكلام الذي نسبه أركون إلى الرازي في كتابه «مفاتيح الغيب»، حيث استوقفتني بعض المفردات الحديثة الاستعمال كقوله «بالتالي»، فرجّحت بادئ الأمر أن المترجم لم يرجع إلى النص في مصدره الأصلي، واكتفى بترجمة «الترجمة الفرنسية»، إلا أنه رجوعاً إلى تفسير الرازي لم أجد أي ذكر لابن مسعود، وقد وقفت ملياً مع المقدمة وتفسير سورة الفاتحة والمعوذتين، فلم أعثر على النص، كل ما هنالك كلام قريب منه، تحدث فيه الرازي عن القراءات القرآنية، أهي متواترة أم لا، كما أثار إشكالية التفاضل فيما بينها.

وكلام الرازي حرفياً هو: «اتفق الأكثرون على أن القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه إشكال، وذلك لأننا نقول: هذه القراءات المشهورة إما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر وإما لا تكون، فإن كان الأول، فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر أن الله تعالى

1- المحلى، ج 1، ص 13.

2- مناهل العرفان، ج 1، ص 192.

3- الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 213.

4- نفسه، ج 1، ص 213.

قد خيّر المكلفين بين هذه القراءات وسوّى بينها في الجواز. وإذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على بعض واقعاً على خلاف الحكم الثابت بالتواتر، فوجب أن يكون الذاهبون إلى ترجيح بعضها على بعضها الآخر مستوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم التكفير، لكننا نرى أن كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة، ويحمل الناس عليها، ويمنعهم من غيرها، فوجب أن يلزم في حقهم ما ذكرناه، وأما إن قلنا: إن هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر، بل بطريق الأحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيداً للجزم والقطع واليقين، وذلك باطل بالإجماع»<sup>(1)</sup>.

هذا هو أقرب كلام في «مفاتيح الغيب» مما نُسب إلى الإمام الرازي، ولا ذكر فيه لابن مسعود، ولا لإنكار قرآنية الفاتحة والمعوذتين، فمن أين جاء أركان ذلك الكلام؟

وخلاصة القول أن إقامة الدعاوى العظام لا بد أن تؤسس على أدلة وبراهين عظام، لا يتطرق إليها الاحتمال، أما الاعتماد على ما ضعف من الأحاديث، وشذ من الروايات، مع اجترارها من دون حس نقدي، أو اختلاق أقوال ونسبتها إلى بعض العلماء، فلا يُقيم شيئاً، وقد تبين بما لا يدع مجالاً للشك أن ابن مسعود ما كان له أن ينكر شيئاً أجمعت الأمة على أنه من كتاب الله، فلا النقل يثبت، ولا العقل يسلم به.

1- فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية-1403هـ/1983م، ج 1، ص 71.

# الفصل الرابع

دعوى «تاريخية النص القرآني»

باعتقاد علوم القرآن





إن الخوض في هذا الموضوع يضع الباحث في مأزقٍ حرجٍ جداً، فكأنه يتلمّس طريقاً للنّجاة في حقل ألغام، وأول ما يجري الجزم به هنا أن البحث في علوم القرآن لا يزال مفتوحاً، ولعله اليوم أكثر انفتاحاً من أيّ وقت مضى، نظراً إلى ما تطرحه المادة العلمية من إشكالات، يجب التفريق بين الحقيقي منها والوهمي، إذ هناك عدد من المباحث توحى، شئنا ذلك أم أبيناه، بتاريخية القرآن الكريم، إما يربطه بالفترة التاريخية التي نزل فيها، كما هو في مبحثي الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول، وإما في التوهم بوجود تعدّد له على غرار الأناجيل، كما في مبحث القراءات القرآنية.

وقد وجد أركان في مرويات علوم القرآن ما يؤيد دعواه، خاصة ما تعلق بالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول والقراءات القرآنية، هذه المباحث التي صنّفت فيها المئات من المؤلفات، لا تعدو في مجملها أن تكون اجتهادات بشرية، قد يعترها من الخطأ ما يعترها من الصواب، ما يلزم اللاحقين إعادة النظر فيما أنتجه سلفهم، لتمييز غثه من سمينه، فيعتمد الأول ويتجاوز الثاني بفتح آفاق معرفية جديدة في هذه العلوم، وحتى يجري ذلك لا بد من التحلي بالكثير من الصراحة مع الذات، كما يجب تسمية الأمور بأسمائها، فعلمناؤنا لم يدعوا العصمة يوماً ما، ولا قالوا إن كتاباتهم تمثل الحق كل الحق، وليعلم الغيورون على التراث العربي الإسلامي أن الدفاع الحقيقي عنه لا يكمن في التستر عمّا فيه من زلات وهنات، بل في تصويبها قدر المستطاع، لذا يحق للمرء أن يتساءل:

أليس في القول بوجود آيات منسوخة في كتاب الله تصريح بتاريخيتها؟ ١.

لماذا اختلف العلماء في عدد الآيات المنسوخة على نحو مُربك، يجعلها تتأرجح بين بضع آيات ومئات الآيات؟ ١٩.

هل الخلل في الضوابط التي وضعت للقول بنسخ آية ما؟، أم إن القائلين به لم يحترموا تلك الضوابط في أثناء خوضهم في الموضوع؟ ١٩.

أليس في ربط آية ما بحدث ما قول بتاريخيتها؟، وحيث إن العبرة بعموم اللفظ، فلم التركيز على خصوص السبب؟، حتى إن المرء ليقف مذهولاً أمام الكثير من الأسباب للآية الواحدة، أليس في القول بتعدد القراءات إحياء بتعدد المقروء؟ ١٩.

وهل هي متواترة أم إنها أخبار آحاد؟ .

أسئلة كثيرة، بعضها يُقلق، وبعضها الآخر يُحرج، وليس مصدر القلق هو الخوف على التراث من الانهيار، فهو شامخ مع كل ذلك، وليس منبع الحرج هو الكشف عن الكثير من الأخطاء التي وقع فيها العلماء، فأصابتهم أكثر من هئاتهم، وليس فيهم من ادعى العصمة لأقواله، إنما القلق والحرج فيما قد تحمل الأجوبة من نتائج مخالفة للمألوف الذي يصعب على النفس مفارقتة، وإن ثبت ضعفه أو تهافتة.

سنكتفي في هذا الفصل بمعالجة موضوع التاريخية خلال مبحثين هما :

المبحث الأول- الناسخ والمنسوخ ودعوى «تاريخية النص القرآني».

المبحث الثاني- شبهة التاريخية في علمي القراءات وأسباب النزول.

### الناسخ والمنسوخ ودعوى «تاريخية النص القرآني»

مع أنه قد أُفردت لهذا الموضوع الكثير من المؤلفات، وخصّصت له الكثير من المباحث في كتب علوم القرآن، وعلم أصول الفقه، وكتب التفسير على مدى قرون، إلا أنه لا يزال يفرض نفسه، وربما بقوة أكثر مما سبق، نظراً إلى ما يترتب عليه من أمور خطيرة، إذ لم يعد البحث فيه مقتصرًا على المتخصصين بالعلوم الشرعية، بل تجاوزهم إلى غيرهم من المفكرين المعاصرين الذين تناولوه كل بحسب الزاوية التي ينظر منها إلى التراث، فمن قائل بضرورة إعادة النظر في القضايا المطروحة في علم الأصول وهو جزء منها، ومن قائل بإلغائها جملة وتفصيلاً بعدها متجاوزة أمام ما توصلت إليه العلوم الحديثة، ومن موظفٍ للإشكالات التي طرحت في موضوع النسخ للطعن في كل التراث، أو للدعوة إلى إعادة قراءة النص القرآني قراءة مخصوصة على الأقل.

أمام كل هذا ما كان لنا أن نتجنب الخوض فيه، وهو من أهم دعوات دعوى تاريخية «النص القرآني»، لأن القول بوجود آيات منسوخة إقرارًا بتاريخيتها، وإن حاول بعضهم أو الكثيرون تغليفه بكلام منمّق بعيد عن الدقة العلمية، وسوف نتناول هذه القضية في ثلاثة مطالب هي:

#### المطلب الأول- قراءة في تاريخ القول بالنسخ

لقد اشتغل العلماء المسلمون بموضوع النسخ منذ بداية تناولهم للتأليف، غير أن تناوله يختلف من فن لآخر، إذ إن تناول الفقيه والأصولي له، ليس كتناول المفسر أو المتخصص بعلوم القرآن، مع أن الحديث عن التخصص في القرون الثلاثة الأولى ليس كما هو عليه الآن، ثم إن النسخ عند المتقدمين ليس حتماً نفسه عند المتأخرين، إذ لم يتخذ مساراً رتيباً طوال القرون التي تشكل تاريخاً له، ولم تكن كافية لإعطاء القول الفصل فيه، ما كان له أثر كبير فيما أُلّف فيه، وسنحاول في هذا المطلب تسليط بعض الضوء عليه خلال مجموعة من الأفكار.

نشير بداية إلى أن «أقدم كتاب وصل إلينا عن الناسخ والمنسوخ»<sup>(1)</sup> هو المروي عن قتادة بن دعامة السدوسي<sup>(2)</sup> المتوفى سنة سبع عشرة ومئة، ورواه عنه سعيد بن أبي عروبة<sup>(3)</sup>، ما يعني أن الاهتمام بهذا الفن قد بدأ مبكراً، بل ربما يكون من أول الفنون التي عرفت الانتقال من الرواية الشفهية إلى التدوين، وقد وضع المحقق «حاتم صالح الضامن» لهذا الكتاب مقدمة ضمّنها إحصاء شاملاً بأسماء المؤلفين الذين أفردوا «الناسخ والمنسوخ» بالتأليف، فأحصى ما يربو على السبعين مؤلفاً، ألف واحد وأربعون منها خلال الفترة الممتدة بين القرنين الثاني والرابع الهجريين، بينما أُلّف الباقي بين القرنين الخامس والثاني عشر الهجريين.

فإذا كان التأليف في هذا الفن عريقاً، إن على مستوى إفراده بكتب خاصة أو على مستوى تناوله جزءاً ضمن مواضيع أشمل، فهل عرف تناوله شيئاً من التطور، أم إنه كان رتيباً؟

لقد اتخذ القول بالنسخ في القرون الأولى للهجرة منحىً تصاعدياً، فإذا جعل السدوسي في كتابه السالف الذكر السور المحتوية على آيات منسوخة سبع عشرة سورة فقط، ويعدد آيات لا يتجاوز الأربع والثلاثين آية، فإن الذين جاؤوا بعده قد تفننوا في الكشف عن الآيات الناسخة والمنسوخة في كتاب الله، حتى وصلت في القرن الرابع الهجري إلى إحدى وأربعين سورة، أي إن عدد السور القرآنية المحتوية على آيات منسوخة قد تضاعف إلى أكثر من ضعفين، أما عدد الآيات المنسوخة فقد تضاعف إلى أربعة أضعاف تقريباً، إذ وصل إلى مئة وثمانية وعشرين آية بحسب ما جاء في كتاب «الناسخ والمنسوخ» لأبي جعفر النحاس المتوفى سنة تسع وثلاثين وثلاثمئة للهجرة<sup>(4)</sup>، والذي التزم

1- مقدمة كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، قتادة بن دعامة السدوسي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية-1406هـ/1985م، تحقيق حاتم صالح الضامن، ص 5.

2- هو أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن عزيز السدوسي البصري، من التابعين، ولد ضريراً سنة ستين بالبيادية، فلما ترعرع شرع في تحصيل العلم، فصار من حفاظ أهل زمانه وعلمائهم بالقرآن والفقه، مات بواسط سنة سبع عشرة ومئة وهو ابن ست وخمسين سنة، وقد عدّه ابن حبان من المدلسين وإن وثقه غيره. محمد ابن حبان بن أحمد التميمي البستي، مشاهير علماء الأمصار، دار الكتب العلمية- بيروت، سنة 1959م، تحقيق م. فلاشمهر، ص 96.

3- وهو أثبت الناس رواية عن قتادة بحسب ما ذكره هبة الله بن سلامة بن نصر المقرئ في كتابه «الناسخ والمنسوخ»، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى- 1404 هـ، تحقيق زهير الشاويش ومحمد كنعان، ص 22.

4- أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي، النحوي المصري، المعروف بالنحاس، بعد أن قضى جل حياته في طلب العلم متنقلاً بين مصر والعراق والشام، وحصل خطأ وافراً من العلوم اللغوية والشرعية، تفرغ للتأليف والتدريس، من مؤلفاته «إعراب القرآن»، «المقنع في اختلاف البصريين والكوفيين»، «معاني القرآن»،

بأن يأتي بكل ما ذكر في الناسخ والمنسوخ<sup>(1)</sup>، ما يعطي بعض المؤشرات إلى الواقع الثقافى في السائد إبان القرن الرابع الهجري، ولعله يقربنا من الإجابة عن السؤال التالى:

ما الذي ساهم في شيوع القول بالنسخ في ذلك السياق التاريخي، حتى استوعبت الآيات المنسوخة أكثر من ثلث سور القرآن الكريم، وتحديدأ ستاً وثلاثين بالمئة منها؟

لا يخفى أن الفترة الممتدة من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الرابع للهجرة عرفت ميلاد الموسوعة التفسيرية الأولى في تاريخ الإسلام، وهي «جامع البيان في تأويل آي القرآن» للإمام محمد بن جرير الطبري<sup>(2)</sup>، وهو لم يلتزم بطلب الصحة في نقل الرويات بقدر ما ألزم نفسه الإتيان بكل الرويات من دون ترجيح بينها، أو بحسب قول «منصف بن عبد الجليل»<sup>(3)</sup>: لقد أعطى لكل الرويات حقها في الحياة<sup>(4)</sup>، وأمام شرط كهذا لا ينبغي الاستغراب من أن تفسير الطبري يضم أصنافاً من الأحاديث والأخبار، فيها الصحيح والضعيف والموضوع.

مع أن هذا العمل قد وجهت له الكثير من الانتقادات، إلا أن ذلك فيه بعض الحيف، لأن الحكم على أي عمل يجب أن يكون انطلاقاً من الأهداف التي وضعت له،

---

«الناسخ والمنسوخ» توفى على الأرجح سنة ثمان وثلاثين وثلاثمئة للهجرة. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، طبقات المفسرين، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الأولى- 1396 هـ، تحقيق علي محمد عمر، ج 15، ص 402.

1- قال النحاس: «ولولا محبتنا أن يكون الكتاب مشتملاً على كل ما ذكر منها، الآيات الناسخة والمنسوخة، لكان القول فيها إنها ليست بناسخة ولا منسوخة»، والحديث هنا عن سورة آل عمران، حيث يؤكد أبو جعفر النحاس قبل تناول الآيات التي قيل فيها إنها منسوخة أنه لولا اشتراطه اشتمال الكتاب على كل ما قيل في الناسخ والمنسوخ ما أدرج تلك الآيات من سورة آل عمران، لأنها عنده من المحكمات. الناسخ والمنسوخ، مكتبة الفلاح- الكويت، الطبعة الأولى- 1408 هـ، تحقيق محمد عبد السلام محمد.

2- محمد بن جرير ابن يزيد بن كثير الإمام العلم المجتهد أبو جعفر الطبري، من أهل أمل طبرستان، مولده سنة أربع وعشرين ومئتين، أكثر الترحال في طلب العلم ولقي نبلاء الرجال، كان ثقة صادقاً حافظاً رأساً في التفسير إماماً في الفقه والإجماع والاختلاف، علامة في التاريخ وأيام الناس، عارفاً بالقراءات وباللغة وغير ذلك، وقد كتب أبو بكر بن بالويه التفسير عن محمد بن جرير من سنة ثلاث وثمانين ومئتين إلى سنة تسعين ومئتين، قال: فاستعاره مني أبو بكر بن خزيمة، ثم رده بعد سنين ثم قال: لقد نظرت فيه من أوله إلى آخره، وما أعلم على أديم الأرض أعلم من محمد بن جرير، ولقد ظلمته الحنابلة. أما عن تايخ الطبري، فقد قال لأصحابه: هل تشطون لتاريخ العالم من آدم إلى وقتنا؟ قالوا: كم قدره، فذكر نحو ثلاثين ألف ورقة، فقالوا هذا مما تفتى الأعمار قبل تمامه، فقال: إنا لله ماتت الهمم، اختصر ذلك في نحو ثلاثة آلاف ورقة. كان عفيفاً يرفض المال من أولي الأمر، كما رفض تولي القضاء وتولي المظالم، توفى سنة عشر وثلاثمئة وشيعه من لا يحصيهم إلا الله تعالى، سير أعلام النبلاء، 14، ص 267- 262.

3- مفكر تونسي وأستاذ جامعي معاصر، وهو من أبناء المدرسة التونسية لفكر محمد اريخون، يعمل حالياً في معهد الدراسات حول حضارات المسلمين بلندن.

4- خلال مناقشة العرض الذي ألقاه المنصف بن عبد الجليل وعنوانه «ما الحاجة إلى تفسير جديد للقرآن؟»، بمقر مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، في الندوة التي نظمتها بالشراكة مع مؤسسة كونراد أديناور وعنوانها «من تفسير القرآن إلى القراءات القرآنية الحديثة للظاهرة القرآنية»، وبعد مؤاخذة الكثير من الباحثين المحاضرين على تركيزه على الرويات الضعيفة والشاذة لبناء تصوره للموضوع، أجاب: أنا لم أفعل شيئاً سوى أنني أعطيت تلك الرويات حقها في الحياة».

فيكون نجاحه أو إخفاقه بقدر تحقيقه لها، ومن هنا فالعيب ليس فيما قام به الطبري من جمع للروايات التي تلوكها ألسن معاصريه، إنما العيب في تبنيها على علتها، واعتمادها في بناء أمور أخرى عليها .

أمر ثان يمكن أن يقربنا من الجواب، وهو كما قال صبحي الصالح: «الولوع باكتشاف النسخ في آيات الكتاب»<sup>(1)</sup>، ما دفع الكثيرين إلى التساهل في الشروط النظرية للقول بالنسخ، كما سنبين ذلك لاحقاً عند قراءتنا لتلك الشروط.

إن المفروض في المتخصص أن يخضع كل المرويات لعملية نقدية دقيقة، سواء كانت في علوم القرآن، أم علوم الحديث، أم السيرة، أم أي موضوع آخر، وهو الشيء الذي قام به أبو جعفر النحاس في كتابه السابق، مع أنه يعد من المغالين في القول بالنسخ عند الزرقاني<sup>(2)</sup>، حينما حاول استقصاء كل الآيات الناسخة والمنسوخة المتداولة في الفضاء الثقافي الإسلامي آنذاك، ورد الكثير من دعاوى النسخ، ولم يبق إلا ما لم يجد سبيلاً للقول بإحكامه، ومن الأمثلة لذلك:

أ- قوله في شأن الآيات التي ادعى نسخها من سورة آل عمران: «لم نجد في هذه السورة بعد تقص شديد مما ذكر في الناسخ والمنسوخ إلا ثلاث آيات، ولولا محبتنا أن يكون الكتاب مشتملاً على كل ما ذكر منها، لكان القول فيها إنها ليست بناسخة ولا منسوخة ونحن نبين ذلك إن شاء الله»<sup>(3)</sup>.

ب- وعن قوله تعالى: ﴿وَإِذَا صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلْيَسْ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنَّ خَفَمَكُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾<sup>(4)</sup>، قال: «إنما لم أفرد لها باباً، لأنه لم يصح عندي أنها ناسخة ولا منسوخة؛ ولا ذكرها أحد من المتقدمين بشيء»<sup>(5)</sup>، ولو أردت أن أستقصى كل الآيات التي ردها، لطال الحديث بما لا يتسع المقام له، ويكفي الإشارة إلى أن النحاس قد رد أكثر من ثلث الآيات التي أوردها في كتابه، فمنها التي نفي نسخها، وأثبت أنها محكمة، ومنها التي أثبت أنها ناسخة لا منسوخة، ومنها التي أورد ما ثبت عنده فيها من أقوال من دون الحسم فيها، أم منسوخة أم محكمة؟.

1- مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة السابعة عشرة- 1988م، ص 265.

2- مناهل العرفان، ج 2، ص 262.

3- الناسخ والمنسوخ، ص 279.

4- النساء، 101.

5- الناسخ والمنسوخ، ص 352.

إن عملاً كهذا يحيل إلى تلك الحيوية الفكرية التي كانت سائدة، فليدع من شاء ما شاء، فكل علم له رجاله الذين يقفون للذّب عنه، لكن وحتى لا أبتعد عن المسار التاريخي الذي عرفه موضوع النسخ أمرٌ على نموذج آخر، ينتمي إلى نهاية القرن الرابع الهجري وبداية القرن الخامس، وهو كتاب «الناسخ والمنسوخ» لهبة الله بن سلامة بن نصر المقرئ، المتوفى سنة عشر وأربعمئة للهجرة، فقد قسم كتابه إلى سبعة أبواب، خصص الثالث منها لذكر أسماء السور التي «دخلها المنسوخ ولم يدخلها الناسخ، وهي إحدى وأربعين سورة»<sup>(1)</sup>، أما الباب الرابع فقد خصصه لذكر أسماء «السور التي دخلها الناسخ والمنسوخ، وهي أربع وعشرون سورة»<sup>(2)</sup>، وهو ما يجعل مجموع السور المحتوية على آيات منسوخة يصل إلى خمس وستين سورة، أي ما يعادل ثمانية وخمسين بالمئة من مجموع سور القرآن.

إلا أنه بعد تتبنا للآيات المنسوخة في كتاب المقرئ وجدناه قد اقتطفها من خمس وسبعين سورة، أي ما يزيد على خمسة وستين بالمئة من سور القرآن، أما عدد الآيات المنسوخة فقد أوصله إلى مئتين وست وأربعين آية، أي أكثر من سبعة أضعاف ما ذكره السدوسي في كتابه المذكور سالفاً.

ويبدو من تناول المقرئ للناسخ والمنسوخ أنه لم يطّلع على كتاب النحاس، أو لم يكثر له، لأن أكثر الآيات التي أبطل النحاس دعوى النسخ فيها ذكرها المقرئ في عداد الآيات المنسوخة، ومن دون إبطال دعوى إحكامها التي تستند إلى أدلة متينة في أحيان كثيرة، ويبدو أن هذا من أهم الأسباب التي لم تساهم في حصول التراكم المعرفي المنشود لتطور تناول موضوع النسخ بالدراسة، فمع أنه لم يكن رتبياً نظراً إلى تعدد وجهات النظر فيه لم يراوح مكانه على مدى قرون وقرون، فالمؤلمون بالنسخ ظلوا يجدون ويجتهدون في ضم آيات عدت محكمة إلى خانة المنسوخ، وفئة ثانية استمرت في محاولاتها الرامية إلى إرجاع تلك الآيات إلى الإحكام، وفئة ثالثة ظلت منذ البداية رافضة لأصل الموضوع.

أعود إلى المقرئ، لأقف بعض الشيء عند مقدمة كتابه، وتحديداً مع سبب تأليفه له، إذ يقول: «ولما رأيت المفسرين قد سلكوا طريق هذا العلم، ولم يأتوا منه وجه الحفظ، وخلطوا بعضه ببعض ألفت في ذلك كتاباً»<sup>(3)</sup>.

وقول كهذا كان الأحرى بقائله أن يكون أكثر ضبطاً لما يؤلف فيه، لا أن يكرر ما قيل قبله في دعوى النسخ، ويأتي بنماذج أخرى لم يسبق إليها.

1- الناسخ والمنسوخ، ص 24.

2- نفسه، ص 25.

3- المقرئ، الناسخ والمنسوخ، ص 20.

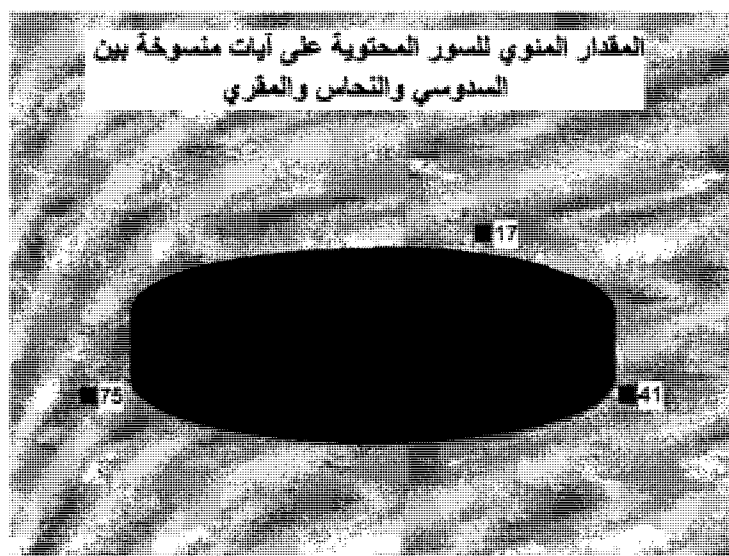
أن يُصبح أزيد من خمس وستين بالمئة من سور القرآن محتويًا  
 في وقوع تحوّل خطير في تاريخ الدراسات القرآنية، مفاده أن الأص  
 نسخ، وليس الأحكام، وأن الآيات أنزلت لتُنسخ لا لتبقى حية ه  
 التسابق نحو اكتشاف الناسخ والمنسوخ، الشيء الذي لم ينتبه إليه  
 سخ.

لمزيد من التوضيح لهذا المسار الخطير أخص ما سبق ذكره  
 ذلك في رسمين بيانيين، يتعلق الأول بالمقدار المئوي الذي كانت تش  
 في النسخ مقارنة بباقي السور، بينما أخصص الثاني لإجلا  
 لذي عرفه القول بالنسخ بين القرنين الثاني والخامس للهجرة.

#### الجدول:

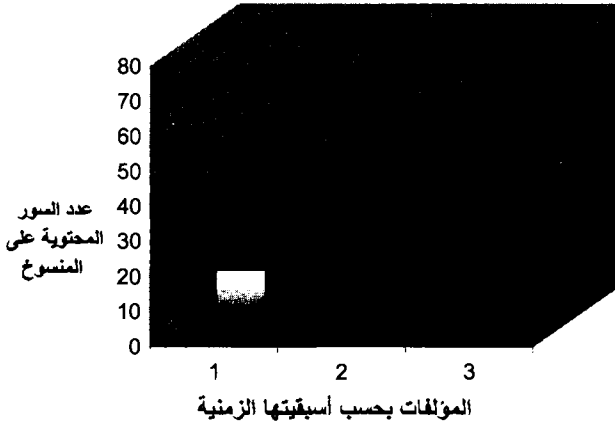
الآيات الم	السور المحتوية على المنسوخ	القرن الهجري
14	17	أوائل الثاني
28	41	الثالث/الرابع
46	75	الرابع/الخامس

- بيان بالمقادير المئوية:





ارتفاع عدد السور المحتوية على آيات منسوخة لدى  
السدوسي والنحاس والمقري



إن تحولاً من هذا الحجم لاشك في أنه أثر في حركة التأليف، ولعله كان وراء حركة الجزر التي عرفها القول بالنسخ، انطلاقاً من منتصف القرن الخامس الهجري، فمع الكتب التي سارت على نهج كتاب المقري ظهرت مؤلفات أخرى نُسجت على منوال كتاب «الناسخ والمنسوخ» للنحاس، حاول أصحابها تصفية الروايات المتضمنة لدعوى النسخ، وتفعيل الشروط النظرية للقول به، وهو ما مكثهم من مراجعة العشرات من الآيات وردها إلى الأحكام.

أمر آخر يجب الانتباه إليه، يتعلق بما عرفه مسار القول بالنسخ في القرون التالية من تراجع على مستوى عدد الآيات المنسوخة، ما جعل منحناه التصاعدي حتى عند الكثيرين يأخذ الاتجاه المعاكس، وهذه الملاحظة تُعم أكثر الكثيرين الذين ألفوا في موضوع النسخ انطلاقاً من القرن الخامس الهجري، بحسب ما تيسر لنا الاطلاع عليه، أولئك الذين دفعهم شغفهم بهذا الموضوع وتساؤلهم في تناوله إلى تبني أقوال من أغرب ما يكون وأضعفه، وسنتناول في الفكرة التالية مجموعة من التجاوزات التي وقع فيها بعض العلماء كأبي عبد الله محمد ابن حزم<sup>(1)</sup>، مع استحضار أنه لم يكن فيها مبدعاً، وإنما مقلد لمن ألف قبله، ما يجعلها تنطبق على كل الكثيرين.

1- أبو عبد الله محمد بن حزم، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى 1406 هـ / 1986 م، وسأميزه من أبي محمد علي بن حزم، بنسبة الأول إلى الأندلس، ونسبة الثاني إلى الظاهرية.

لا يمكن على أي حال استقصاء كل التجاوزات الواردة في كتب الناسخ والمنسوخ، لذا سنكتفي بذكر بضعة أمثلة منها، مرجئين تفصيل القول في بعضها الآخر إلى المطلب الثاني من هذا المبحث، في أثناء قراءتنا لمقدار تفعيل الخائضين في هذا الفن، للشروط التي وضعوها له.

أ- عدُّ الاستثناء نسخاً:

لقد ساق ابن حزم أمثلة كثيرة من هذا القبيل، مع أنه يصرح في الفصل الثاني من كتابه قائلاً: «والاستثناء ليس بنسخ»<sup>(1)</sup>، ما يجعل التصور النظري للموضوع في واد، والنماذج المسوقة في واد آخر، حتى إن المَطَّلَع على كثرة الاستثناءات التي عدّها نسخاً لا يملك إلا التساؤل بحيرة: لماذا يقول إن الاستثناء ليس بنسخ؟<sup>19</sup>.

المثال الأول- «قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِفُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾<sup>(2)</sup> نسخت بالاستثناء بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِمَاءٍ أَدَىٰ مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾<sup>(3)</sup> (4).

المثال الثاني- «قوله تعالى في آية الخلع: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا﴾<sup>(5)</sup>، ثم نسخها بالاستثناء، وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾<sup>(6)</sup> (7).

المثال الثالث- «قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾<sup>(1)</sup> نسخت بالاستثناء بقوله: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾<sup>(2)</sup>، فصارت هذه الإرادة بالاتفاق ناسخة لحولين كاملين»<sup>(3)</sup>.

1- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 8.

2- البقرة، 196.

3- البقرة، 196.

4- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 28.

5- البقرة، 229.

6- البقرة، 229.

7- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 29.

هذه أمثلة ثلاثة لخطاب عام استثنيت منه إحدى مفرداته، عدّه ابن حزم منسوخاً بالاستثناء، مع أن حد النسخ المرجح عنده هو «بيان انتهاء مدة العبادة»<sup>(4)</sup>، فهل انتهت مدة العبادة لدى من لم يشملهم الاستثناء في الأمثلة الثلاثة؟، هذا ما لا سبيل لابن حزم لإثباته.

#### ب- دعوى نسخ أول الآية بأخرها:

إضافة إلى الأمثلة الثلاثة المتعلقة بالاستثناء، والتي ينتمي فيها الناسخ والنسوخ إلى الآية نفسها، هناك أمثلة، أخرى غالى فيها ابن حزم ومن حدا حدوه، حيث تعسفوا في حق مجموعة من الآيات بجعل آخرها ناسخاً لأولها، وهو ما عدّه صبحي الصالح من المبالغات في قوله: «فمن المبالغات أنهم قطعوا أوصال الآية الواحدة، فزعموا أن أولها منسوخ وأخرها ناسخ»<sup>(5)</sup>، وللمرء أن يتساءل: هل كان نزول القرآن كلمة كلمة حتى يُقال: إن شطر الآية ينسخ الشطر الآخر؟.

ثم ما مَوْجِ هذا الضرب من النسخ من الآية التي يؤصل بها العلماء «النسخ»؟، أي قوله تعالى: ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾<sup>(6)</sup>، فهي على افتراض صحة دلالة لفظ «آية» بها على الوحدة الصغرى التي يُكوّن العدد منها سورة، فهي صريحة في عدم جواز «النسخ لنصف أو جزء من آية، بل لا بد أن يتناول النسخ الآية كلها»<sup>(7)</sup>، وهذه بعض الأمثلة لهذا الضرب من النسخ:

المثال الأول- «قوله تعالى: ﴿ يَتَأَيُّبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ﴾<sup>(8)</sup> نسخ آخرها

أولها، والناسخ منها قوله تعالى: ﴿ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ ﴾<sup>(9)</sup>، والهدى وهنا الأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر»<sup>(10)</sup>، انتهى كلام ابن حزم، أما الآية كاملة فهي كالاتي: ﴿ يَتَأَيُّبُ الَّذِينَ ءَامَنُوا

1- البقرة، 233.

2- البقرة، 233.

3- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 29.

4- نفسه، ص 7.

5- مباحث في علوم القرآن، ص 264.

6- البقرة، 106.

7- سامر إسلامبولي، الأحاد- النسخ - الإجماع دراسة نقدية لمفاهيم أصولية، دار الأوائل- دمشق، الطبعة الأولى- 2002م، ص 64.

8- المائدة، 105.

9- المائدة، 105.

10- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 36.

عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا أَهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرَجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ، ومن الغريب أن يعلق ابن حزم على ما سبق بقوله: «وليس في كتاب الله آية جمعت الناسخ والمنسوخ إلا هذه الآية»<sup>(1)</sup>، مع أن الأمثلة التي سقناها في دعوى النسخ بالاستثناء ينتمي فيه الناسخ والمنسوخ إلى الآية نفسها، وهذا مثال آخر لذلك:

المثال الثاني- «قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ

كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾<sup>(2)</sup> منسوخة، نسختها آية، منها قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾<sup>(3)</sup>، فلما نزلت هذه الآية امتنع قوم عن شربها وبقي قوم»<sup>(4)</sup>، فهذان مقطعان من آية واحدة، ادعى ابن حزم أن أحدهما ناسخ للآخر مع أن الآية خبر، وهو يقول: «ولا يجوز أن يقع [أي النسخ] في الأخبار المحضة»<sup>(5)</sup>، وهذا الشرط يكاد يكون مجمعا عليه، وإن ذهب بعضهم إلى جواز نسخ الأحكام الواردة في صيغة خبر، وهي غير الأخبار المحضة، وجاء في ذلك عن ابن حزم الظاهري: «فلاستفهام والخبر والرغبة لا يقع فيها نسخ، وإنما يسمى الرجوع عن الخبر وعن الاستفهام استدراكاً، فكل ذلك منفي عن الله عز وجل، لأن الرجوع عنهما إنما هو تكذيب للخبر المرجوع عنه»<sup>(6)</sup>.

المثال الثالث- «قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾<sup>(7)</sup> نسخت

بالاستثناء بقوله: ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾<sup>(8)</sup>»<sup>(9)</sup>.

هذه إذاً مجموعة من الأمثلة لهذا النوع من التجاوز، وفي الكتاب مزيد من ذلك، مع أن مؤلفه يدعي أن القرآن لا يضم إلا آية واحدة تحتوي على الناسخ والمنسوخ معاً.

1- نفسه، ص 36، والأمر نفسه ذهب إليه أكثر القائلين بوقوع النسخ في هذه الآية، وإن رد بعضهم كونها الوحيدة التي نسخ أولها آخرها، وقد أورد المقرئ في كتابه «الناسخ والمنسوخ»، قولاً للشيخ هبة الله، أكد فيه وجود أكثر من آية على هذا النحو، حيث قال: «بل في كتاب الله هذه الآية وغيرها»، ص 82، والموقف نفسه أوردته مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي في كتاب «فلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن»، دار القرآن الكريم- الكويت، سنة 1400 هـ، تحقيق سامي عطا حسن، ص 100.

2- البقرة، 219.

3- تنمة للآية السابقة.

4- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ، ص 28.

5- نفسه، ص 8.

6- ابن حزم الظاهري، الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 486.

7- النساء، 23.

8- النساء، 23.

9- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ، ص 33، وجاء أيضاً في كتاب «الناسخ والمنسوخ» للكرمي، ص 88.

## ج- دعوى نسخ طرية الآية وإحكام وسطها:

ولعل هذا من أغرب ما قيل في النسخ، ولا أدري كيف يستسيغ عقل هذا الكلام في حق كتاب الله تعالى، فإن يجري تجزئ الآية إلى ثلاثة أقسام، فينتقي الناسخ من الآية ما شاء ويترك ما شاء، فهذا أقرب إلى اللهو من الجد، ومثال ذلك ما أورده ابن حزم: «قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾<sup>(1)</sup>، وهذه الآية من عجيب المنسوخ، لأن أولها منسوخ، وآخرها منسوخ، وأوسطها محكم، قوله: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ ﴾ يعني الفضل من أموالهم، والأمر بالمعروف محكم، وتفسيره معروف وقوله: ﴿ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ منسوخ بآية السيف<sup>(2)</sup>، ولم يدفع ابن حزم تعجبه من هذا الصنف الغريب من النسخ إلى الترتيب في حكمه، شأنه في ذلك شأن الكثيرين، كالمقري الذي قال: «قوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ ﴾ هذا منسوخ، يعني الفضل من أموالهم نسخ بآية الزكاة، وهذه الآية من أعجب المنسوخ، لأن أولها منسوخ وآخرها منسوخ وأوسطها محكم، وآخرها قوله: ﴿ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ نسخ بآية السيف ووسطها محكم، وهو قوله: ﴿ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ ﴾ والعرف المعروف، هذا محكم»<sup>(3)</sup>.

## د- دعوى إحكام طرية الآية ونسخ وسطها:

ويمضي عليها ما مضى على سالفها، ومثالها «قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾<sup>(4)</sup>، هذه الآية جميعها محكم، إلا كلاماً في وسطها، وهو قوله تعالى: ﴿ وَيُعَوْلَجْنَ أَحْقُ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ ﴾. وناسخها قوله تعالى: ﴿ أَلْطَلْقُ مَرَّتَانٍ ۖ فإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ ﴾<sup>(5)</sup>»<sup>(6)</sup>.

1- الأعراف، 199.

2- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 38.

3- هبة الله بن سلامة المقري، الناسخ والمنسوخ، ص 90-91.

4- البقرة، 226.

5- البقرة، 229.

6- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 29.

## و- دعوى جمع الآية للإحكام والنسخ:

وهو من أكبر الأدلة على التساهل في القول بالنسخ نتيجة الإعجاب بهذا الفن، إلى درجة تجعل المتصدي للحديث فيه مُلغياً لأبسط الشروط التي وُضعت لضبطه، فكيف يُقبل القول بالنسخ وعدمه في الآية الواحدة؟ فتكون منسوخة ومحكمة في أن واحداً.

مثال هذا التساهل الخطير عند ابن حزم «قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالِ الَّذِينَ إِحْسَنًا إِمَّا يَبُلُغْنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا﴾ إلى قوله: ﴿كَمَا رَبَّانِي صَغِيرًا﴾<sup>(1)</sup>، نسخ بعض حكمها، وبقي بعضها على ظاهره، فهو في أهل التوحيد محكم، وبعض حكمها في أهل الشرك منسوخ بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(2)</sup>،<sup>(3)</sup>.

إن القول بالنسخ هنا مُجزأً بحسب فئتين، فتكون الآية أو جزء منها تتميز بالإحكام عند الفئة الأولى، بينما تكون منسوخة في حق الفئة الثانية، فمن كان والداه مسلمين، فالآية محكمة في حقه، وله أن يدعو الله لهما بالرحمة ويقول: ﴿رَبِّ أَرْحَمَهُمَا كَمَا رَبَّانِي صَغِيرًا﴾، أما من كان والداه مشركين، فالآية منسوخة في حقه، وهي على النسخ إلى حين دخولهما في الإسلام، حينها يمكنه الاستغفار لهما، وهذا عين العيب.

## ز- دعوى نسخ الناسخ:

إنّ عدّ الآية ناسخة لا يعني أنها محكمة، إذ من الممكن عند القائلين بالنسخ أن تُنسخ هي الأخرى بأية ثالثة، تنزل بعدها لترفع حكمها، وهكذا تصبح الآية الناسخة منسوخة، وكأنها لم تنزل إلا لتُنسخ ثم تُنسخ بعد ذلك، وهذا ما عدّه صبحي الصالح غلواً من عشاق النسخ في قوله: «لم تكف عشاق النسخ تلك الأضراب التي استبتطوها من أخبار الآحاد الظنية»<sup>(4)</sup>، بل ذهب بهم الغلو كل مذهب، حتى زعموا أن الناسخ أيضاً يجوز نسخه، فيصير الناسخ منسوخاً<sup>(5)</sup>، وقبل التمثيل لذلك أعطي التصور النظري للمسألة

1- الإسراء، 23-24.

2- التوبة، 113.

3- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 44.

4- سنن فصل القول في هذا الموضوع في المطلب الثاني.

5- صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص 266.

عند ابن حزم الظاهري في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام»، حيث خصص لها فصلاً عنوانه: «هل يجوز نسخ الناسخ؟»<sup>(1)</sup>، فكان جوابه كالآتي: «ولا فرق بين أن ينسخ تعالى حكماً بغيره، وأن ينسخ ذلك الثاني بـثالث، وذلك الثالث برابع، وهكذا»<sup>(2)</sup>، هذا إذا هو تصوره للمسألة، وهو التصور الذي التزمه جل المكثرين، ولم يحدوا عنه قيد أنملة.

ومن الأمثلة التي سبقت في ذلك ما يلي:

«قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الْمُزْمِلُ ﴿٣٠﴾ قَمِ الْيَلِّ ﴿٣١﴾﴾<sup>(3)</sup>، نسخت بقوله تعالى: ﴿إِلَّا قَلِيلاً﴾<sup>(4)</sup>، والقليل بالنصف، والنصف بقوله تعالى: ﴿أَوْ أَنْقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً﴾<sup>(5)</sup>، أي إلى الثلث، وقوله: ﴿ثَقِيلاً﴾<sup>(6)</sup>، نسخت بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ﴿٧﴾﴾<sup>(7)</sup>، وهذا من أسخف ما قيل في النسخ، لبعده كل البعد عن العلمية والموضوعية، ولخرقه مجموعة من الشروط التي وضعها القائلون بالنسخ أنفسهم.

فأولاً تطرق النسخ إلى جزء آية، ولم يتطرق إليها جملة، ثم أنزل جزء الآية الثاني لنسخ الأول، وبعدها أنزل جزء ثالث لنسخ الناسخ الأول، ثم أنزل جزء رابع لنسخ الناسخ الثاني، ثم أنزل جزء أخير من سورة أخرى ليقوم بعملية نسخ ثالثة. وثانياً ليس في الآية أي تعارض، ليندفع علماءنا الأجلاء إلى كل هذا، فالآية فيها

دعوة إلى النبي ﷺ وهو مزمل، أيأ كان السبب، إلى المواظبة على قيام معظم الليل إن استطاع، فإن لم يستطع، فلا عليه أن يكتفي بنصفه، أو أقل من النصف أو أكثر، حتى يكون على استعداد لتلقي القول الثقيل الذي لو أنزل على جبل لتصدع من خشية الله، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾<sup>(9)</sup>، فما الداعي للقول بالنسخ هنا، والمقام أبعد ما يكون عن التعارض؟

1- الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 494.

2- نفسه، ج 4، ص 494.

3- المزمل، 1-2.

4- المزمل، 2.

5- المزمل، 3.

6- المزمل، 5.

7- النساء، 28.

8- ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، 62.

9- الحشر، 21.

## المطلب الثاني- قراءة في أهم الشروط النظرية للقول بالنسخ

وضع العلماء مجموعة من الشروط للقول بالنسخ، منهم من أجملها في أربعة، ومنهم من جعلها أكثر من ذلك أو أقل، وهناك شروط يمكن عدّها متفقاً عليها بين القائلين بالنسخ، وأخرى مختلفاً فيها، وهي الأكثر، وجل الذين ألقوا في هذا الموضوع لم يحترموا هذه الشروط عند القول بالنسخ، لا المتفق عليها ولا المختلف فيها<sup>(1)</sup>، وسنحاول القيام بقراءة في أهم تلك الشروط، لنقف على مقدار صدقها والتزام واضعيها بها.

1- «أن يكون الحكم في الناسخ والمنسوخ متناقضاً، فلا يمكن العمل بهما»<sup>(2)</sup>:

يعد شرط «التعارض بين الدليلين» من أهم الشروط التي وضعت لقبول القول بالنسخ، لأنه إذا ارتفع التعارض، وأمكن الجمع بينهما، إما لعدم تعارضهما أصلاً وإما لأن أحدهما تخصيص لعام أو تقييد لمطلق، أو أي أمر آخر، فسيكون في القول بالنسخ كثير من التكلف، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: «لا ينبغي قبول دعوى النسخ إلا مع قاطع، حيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما»<sup>(3)</sup>، وقد ذهب إلى أبعد من هذا، حين قرر أن «أكثر ما ادعي فيه النسخ إذا تأمل وجدته متنازعا فيه، ومحتملاً، وقريباً من التأويل بالجمع بين الدليلين يكون الثاني بياناً لمجمل، أو تخصيصاً لعموم، أو تقييداً لمطلق، وما أشبه ذلك من وجوه الجمع مع البقاء على الأصل من الإحكام في الأول والثاني»<sup>(4)</sup>.

1- ومن الشروط المحسوبة من المختلف فيه نذكر شرطين اثنين، أوردهما أبو الفرج بن الجوزي وغيره، وهما: **أولاً-** «أن يكون حكم المنسوخ ثابتاً بالشرح لا بالمادة والمعرف». المصنف بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى- 1415 هـ، تحقيق صالح الضامن، ص 12. وقال الإمام الشاطبي: «تحريم ما هو مباح بحكم الأصل ليس بنسخ عند الأصوليين [...]، وهكذا كل ما أبطله الشرع من أحكام الجاهلية»، الموافقات، ج 3، ص 80.

ثانياً- «كون حكم الناسخ مشروعاً بطريق النقل كثبوت المنسوخ». المصنف بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، ص 13، وفيه يقول الأمدي: «اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالإجماع فنفاه الأكثرون، وأثبتته الأقلون»، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 173، ويخرج بهذا الشرط كل الأمثلة التي ادعي فيها نسخ القرآن بالإجماع والقياس، وفيه قال ابن الجوزي: «إذا ثبت حكم منقول لم يجز نسخه بإجماع ولا بقياس» المصنف بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، ص 13. ودليل هؤلاء بخصوص الإجماع أنه لم يعد مصدراً من مصادر التشريع، إلا بعد وفاة النبي ﷺ، وانقطاع نزول الوحي، «ولا نسخ بعد انقطاع الوحي» أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية- بيروت، سنة 1417 هـ/ 1996م، ص 101. أما القياس فلأنه معلوم بالظن، وما كان معلوماً بالظن لا ينسخ المقطوع به.

2- ابن الجوزي، المصنف بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، ص 12.

3- الموافقات، ج 3، ص 79.

4- نفسه، ج 3، ص 80. الإبراز من الباحث.



إن الأصل في الدليل الشرعي هو الإحكام، مع أن المتأمل في الكتب التي أفردت للناسخ والمنسوخ، وكذا في التفاسير، قد يُذهل من كثرة الآيات القرآنية التي قيل إنها منسوخة، حتى إنه لم يسلم من النسخ إلا تسع وثلاثون سورة<sup>(1)</sup>، أي نحو خمسة وثلاثين بالمئة من مجموع سور القرآن.

وُستنتج من قول الشاطبي أن مفهوم النسخ عند القدماء كان أوسع كثيراً منه عند المعاصرين، مع أن الشروط التي وضعوها للقول بالنسخ يفترض فيها أن تكون عاصمة لمتن القرآن من تناول من قلّ زاده في الباب، وهو الذي حصل مع الكثيرين ممن جعلوا القول بالنسخ وسيلة لرفع أيّ لبس أو استعصاء على الفهم، يقابلهم في أثناء تعاملهم مع كتاب الله، مع أن المفروض في هذه الحالات أن يُتَّهم العقل بالتقصير، لا أن يتهم الوحي بالتناقض والاختلاف.

ويبدو أن هذا من أهم الأسباب التي جعلت الفرق شاسعاً بين المتقدمين والمتأخرين في عدد الآيات المنسوخة، فجعلها هؤلاء محصورة في خانة العشرات، بينما جعلها أولئك تضرب في خانة المئات.

والسؤال المهم الذي يطرح نفسه بشدة هنا هو الآتي:

هل نقول بالنسخ لرفع تعارض قائم؟، أم نبحث عن التعارض للقول بالنسخ.

مع تقرير العلماء أن النسخ لا يثبت إلا بالسمع، ولا سبيل لإثباته بالاجتهاد، فإنهم باشتراك التعارض بين الدليلين أعطوا لذواتهم حق القول بالنسخ حين قيام التعارض، فلو كان ذلك بالسمع ما احتاجوا إلى وضع أي شرط، وهذا أبو حامد الغزالي يقول: «إذا تعارض نصان، فالناسخ هو المتأخر»<sup>(2)</sup>، ألا يحتوي هذا الكلام على دعوة ضمنية للعلماء للاجتهاد في بيان النصوص المتناقضة، إن وجدت؟، ثم الاجتهاد في رفع التناقض بالكشف عن الدليل المتقدم من المتأخر؟، فأين السماع إذا؟.

اختلف العلماء في هذه الفكرة اختلافاً كبيراً، حتى إن بعضهم اشترط في التعارض أن يكون حقيقياً، فهذا الزرقاني يصرح بأنه إذا «لم يكن بين الدليلين تعارض حقيقي فلا نسخ، لأن الضرورة لا يصار إليها إلا إذا اقتضاها التعارض الحقيقي»<sup>(3)</sup>،

1- الآيات المنسوخة التي أوردها المقرئ في كتابه «الناسخ والمنسوخ» تنتمي إلى خمس وسبعين سورة، ما يجعل السور التامة الإحكام منذ أنزلت، لا تتجاوز تسعاً وثلاثين سورة.

2- المستصفي في علم الأصول، ص 103.

3- مناهل العرفان، ج 2، ص 128.

ولعل مصطفى بوهندي لم يجاوز الصواب في قوله: «إن اشتراط التعارض الحقيقي بين النصوص القرآنية هو الذي أدى إلى الاختلاف في تعيين المنسوخات في القرآن، إذ تجد قوماً يعدّون هذا النص منسوخاً بآخر، لأنهما متعارضان، وتجده عند قوم محكماً لعدم التعارض بينه وبين غيره»<sup>(1)</sup>.

فإذا كان القول بالنسخ مشروطاً بتعارض الأدلة، وإذا اشترط في التعارض أن يكون حقيقياً، وإذا أوكلت للعلماء مهمة الكشف عن التعارض، وإذا اختلف هؤلاء في التعارض، أحقيقي هو أم وهمي؟، فماذا يعني كل ذلك؟ .

لا معنى له، إلا أن القول بالنسخ تُرك لاجتهاد العلماء، خلافاً لما ألزموه أنفسهم، وما كان موكلاً للاجتهاد فلا سبيل إلى رفع الخلاف فيه، لاختلاف الناس في مداركهم، وللخروج من هذا المأزق المخرج ذهب بعضهم، ومنهم أبو حامد الغزالي، إلى اشتراط السماع في معرفة الدليل المتأخر من المتقدم، قال في المستصفي: «اعلم أنه إذا تعارض نصان، فالناسخ هو المتأخر، ولا يعرف تأخره بدليل العقل، ولا بقياس الشرع، بل بالنقل فقط»<sup>(2)</sup>، وهذا تسليم منه بأن القول بالنسخ موكل للمجتهد الذي يستطيع الكشف عن التعارض القائم بين الأدلة، وإن حاول الحد من اجتهاده على مستوى اختيار الدليل الناسخ من المنسوخ بأن جعله متوقفاً على معرفة المتأخر من المتقدم، ولا سبيل إلى ذلك إلا بالنقل<sup>(3)</sup>.

وهذه بعض الآيات التي عدّها الكثيرون متعارضة، فقالوا بنسخها، وعدّها آخرون محكمة:

المثال الأول- ادعاء نسخ قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾<sup>(4)</sup>، بقوله: ﴿أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾<sup>(5)</sup>، وقد دخل العلماء هنا في تفاصيل عدة، أوقعتهم في تعارض وهمي، دفعهم إلى إخراج الآية من الإحكام، مع أنه لا تعارض بين الآيتين، يُوجب القول بنسخ إحداهما .

1- مصطفى بوهندي، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، ص 41-42.

2- المستصفي، 103. الإبراز من الباحث.

3- سنن فصل الكلام في هذا عند تناول الشرط المتعلق بثبوت الناسخ بعد المنسوخ.

4- البقرة، 183.

5- البقرة، 187.

وقد ردّ هذا القول مجموعة من العلماء، من بينهم أبو الفرج بن الجوزي الذي أورد ثلاثة أقوال في الآية، اختلف أصحابها في «كاف التشبيه» في قوله تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾؛ فأرجعها بعضهم إلى حكم الصوم وصفته لا إلى عدده<sup>(1)</sup>، وأرجعها آخرون إلى مدة الصوم لا إلى صفته<sup>(2)</sup>، وأكثر هؤلاء قالوا بالنسخ، بينما عدّ أصحاب القول الثالث أن «التشبيه راجع إلى الصوم نفسه لا إلى صفته ولا إلى عدده، وإليه ذهب أبو الفرج، وبيان ذلك أن قوله تعالى: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ لا يدل على عدد ولا صفة ولا وقت، وإنما يشير إلى الصيام نفسه، كيف وقد عقبه الله بقوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾، فذلك يقع على يسير الأيام وكثيرها، فلما قال تعالى في نسق التلاوة: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ بيّن عدد الأيام المعدودات ووقتها وأمر بصومها، فكان التشبيه الواقع في الصوم نفسه، والمعنى كتب عليكم أن تصوموا كما كتب عليهم، وأما صفة الصوم وعدده فمعلوم من وجوه أخر، لا من الآية نفسها [...]، وعلى هذا البيان لا تكون الآية منسوخة أصلاً»<sup>(3)</sup>.

قال ابن الجوزي: «ذهب بعضهم إلى أن الإشارة إلى صفة الصوم، وكان قد كتب على من قبلنا أنه إذا نام أحدهم في الليل، لم يجز له الأكل إذا انتبه بالليل، ولا الجماع، فنسخ ذلك عنا بقوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ الآية، والصحيح أن الإشارة إلى الصوم نفسه والمعنى كتب على من قبلكم أن يصوموا، وليست الإشارة إلى صفة الصوم، ولا عدده، فالآية على هذا محكمة»<sup>(4)</sup>.

وهكذا يتضح أن التعارض شرطاً للقول بالنسخ غير محقق بين الآيتين المذكورتين، ما يؤكد ما سبقت الإشارة إليه من عدم احترام واضعي هذا الشرط لمقتضياته، مع أن تارجح الدعوى فقط في آية ما بين النسخ والإحكام يُوجب القول بإحكامها تغليباً للأصل فيها على الطارئ، فكيف إذا تعددت الأقوال فيها إلى الخمسة<sup>(5)</sup>.

1- أبو الفرج بن الجوزي، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - 1405 هـ، ص 62-63.

2- نفسه، ص 63.

3- أبو الفرج بن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 65.

4- المصنف بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، ص 18.

قال أبو جعفر النحاس: «في هذه الآية خمسة أقوال»<sup>(1)</sup>، قولان منها عدداً الآية ناسخة لا منسوخة، الأول لجابر بن سمرة والثاني لعطاء<sup>(2)</sup>.

والسؤال المطروح هنا: لماذا كان عدد كبير من العلماء يُفضّلون القول بالنسخ على إعمال الدليلين، مع تصريحهم بأن إعمال الدليلين أولى من ترك أحدهما؟، علماً بأن كلاً من الآية التي ادّعي نسخها، والتي قيل إنها ناسخة تنتمي إلى مقطع واحد، يعالج موضوع الصوم على نحو مفصل، يبتدئ من الآية الثانية والثمانين بعد المئة، وينتهي بالآية السادسة والثمانين بعد المئة، أليس في القول بالنسخ هنا تمزيق لأوصال موضوع متكامل، ضمن الله عز وجل أدق تفاصيله في بضع آيات، بعضها أخذ بنواصي بعضها الآخر؟.

فهل يحق لأحد ادعاء التعارض بين أجزاء هذا المقطع الذي يشكل وحدة موضوعية منسجمة؟.

يقول الإمام الشاطبي: «لا ينبغي قبول دعوى النسخ إلا مع قاطع، حيث لا يمكن الجمع بين الدليلين ولا دعوى الإحكام فيهما»<sup>(3)</sup>، وحيث إن الجمع بين الدليلين متيسر في هذا المثال، فإن ادعاء التعارض يصبح لاغياً، وبانخراط شرط التعارض ينخرم القول بنسخ الآية، فالشرط عند الأصوليين «ما لزم من عدمه عدم وجود الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه».

المثال الثاني- دعوى نسخ قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾<sup>(4)</sup> بآية الموارث<sup>(5)</sup>، وهذه الآية اختلف فيها كغيرها من الآيات، قال أبو جعفر النحاس: «للعلماء فيها ثلاثة أقوال، فمنهم من قال: إنها منسوخة، ومنهم من قال: هي محكمة واجبة، ومنهم من قال: هي محكمة على الندب والترغيب والحض»<sup>(6)</sup>، ومع أن هذا كاف لإبطال دعوى النسخ فيها، لآس من إدراج مزيد من التفصيل لبيان مقدار التساهل الذي كان يتعامل به المكثرون من النسخ.

1- أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص 91.

2- نفسه، ص 91.

3- الموافقات، ج 3، ص 79.

4- النساء، 8.

5- الناسخ والمنسوخ، لقتادة بن دعامة السدوسي، ص 38-39. الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص 302. الناسخ والمنسوخ لابن حزم، ص 31. نواسخ القرآن لأبي الفرج بن الجوزي، ص 116. وقد ذكرت هذه الآية في أكثر كتب الناسخ والمنسوخ.

6- الناسخ والمنسوخ، ص 302.

أورد ابن الجوزي «عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ﴿ وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو

الْقُرْبَىٰ ﴾، قال: هي محكمة وليست بمنسوخة، قال: وكان ابن عباس إذا ولي رضى، وإذا كان المال فيه قلة اعتذر إليهم»<sup>(1)</sup>، وقد مزج في هذا بين رفض دعوى نسخ الآية نظرياً تأكيداً، أي الرفض، عملياً، وذلك بالبرهنة عليه من سلوك أحد ممثلي مجتمع الصحابة، وهو حبر الأمة، وقد أورد ابن الجوزي نصاً للحسن البصري<sup>(2)</sup>، يُرجع فيه سبب شيوع القول بنسخها إلى مرض اجتماعي خطير وهو البخل، وفي ذلك يقول: «والله ما هي بمنسوخة، وإنما الثابتة، ولكن الناس بخلوا وشحوا، وكان الناس إذا قسم الميراث حضر الجار والفقير واليتيم والمسكين فيعطونهم من ذلك»<sup>(3)</sup>.

إن ما ذهب إليه الحسن البصري فيه إشارة بليغة إلى أثر بعض الظواهر الاجتماعية في تشكيل ثقافة العالم والعامي على السواء، ما قد يدفع بعضهم إلى تطويع النص داخل إطار الممكن النظري، وإن كان ممتنعاً شرعاً وواقعاً على مستوى الشروط الضابطة للموضوع، ومن ثم يمكن عدّ دعوى النسخ في هذا المثال إفرازاً لتفاعلات اجتماعية مع القرآن الكريم.

ويزيد ضعف القول بالنسخ هنا ما ذهب إليه الشاطبي من إمكان الجمع بين الآيتين، لاحتمال حمل الآية على الندب، فيكون المراد بأولي القربى من لا يرث، بدليل قوله: ﴿ وَإِذَا حَضَرَ ﴾، لما شرط الرزق بالحضور، ومعلوم أن حضور الوارثين مؤكد عند القسمة<sup>(4)</sup>.

المثال الثالث- دعوى نسخ قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ

قُرُوءٍ ﴾<sup>(5)</sup>، وقد ذهب القائلون بالنسخ هنا مذهباً غريباً، إذ قالوا: «كان يجب على كل

1- نواسخ القرآن، ص 115.

2- هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، تابعي كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه، وهو أحد العلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك، ولد بالمدينة سنة إحدى وعشرين للهجرة، وشب في كنف علي بن أبي طالب، واستكتبه الربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية، سكن البصرة، وعظمت هيئته في القلوب، فكان يدخل على الولاة ويأمرهم وينهاهم، قال الفزالي: كان الحسن البصري أشبه الناس بكلام الأنبياء، وأقربهم هدياً إلى الصحابة، وتوفي في السنة العاشرة بعد المئة. الأعلام، ج 2، ص 226-227.

3- نواسخ القرآن، ص 115.

4- الموافقات، ج 3، ص 83-84.

5- البقرة، 228.

مطلقة أن تعدت ثلاثة قروء، فنسخ من ذلك حكم الحامل بقوله: ﴿ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ﴾<sup>(1)</sup>، ونسخ حكم الأيسة والصفيرة من ذلك بقوله: ﴿ وَالَّتِي يَبْسُنَ مِنْ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكَ إِنْ أَرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّتِي لَمْ يَحْضَنْ ﴾<sup>(2)</sup>، ونسخ حكم المطلقة قبل الدخول بقوله: ﴿ يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ﴾<sup>(3)</sup><sup>(4)</sup>.

إن القول بالنسخ هنا لا يستقيم، فإضافة إلى انعدام التعارض بين الآيات المذكورة، فإن المثال لا ينسجم مع حد النسخ بعده رفعاً لحكم شرعي بدليل شرعي متراخ عنه، إذ العمل بالآية التي ادعي نسخها قائم عند المطلقات اللواتي حصل الدخول بهنّ، ولم يكن حوامل ولا يائسات من المحيض الذي اعتدنه، ولا يخفى أن هذا الصنف أكثر من الأصناف التي استثنيت، فحالات الطلاق قبل الدخول قليلة جداً مقارنة بها بعده، والمطلقات في حالة الحمل أقل عدداً ممن سواهن، أما النساء اللاتي لم يحضن أصلاً فهن إلى الندرة أقرب.

إن الآية التي ادعي نسخها توطّر وضعيّة أكثر المطلقات، بينما الآيات الأخرى لا توطّر إلا حالات استثنائية، ولا تعارض بينها أصلاً، حتى يندفع مدّعٍ للقول بنسخ آية مقابل إحكام أخرى، قال ابن الجوزي: «وهذا مروى عن ابن عباس رضي الله عنه وقتادة، إلا أن ابن عباس استثنى»<sup>(5)</sup>، وواضح من معالجة الموضوع في كليته أن الأمر يتعلق فعلاً بحكم عام، استثنيت منه بعض مفرداته، وهو بعيد كل البعد عن النسخ لاستمرار العمل بجميع الآيات.

نكتفي بهذه الأمثلة الثلاثة لبيان عدم التزام القائلين بالنسخ شرطاً للتعارض بين الأدلة، وقد راعينا في اختيارها الشهرة عندهم، مع أن كل دعاوى النسخ تصلح أمثلة لوهمية التعارض، إلا أنه لا يمكن الوقوف عندها جميعاً، لأن الكثيرين قد كفّوا غيرهم مؤونة ذلك في كتبهم، وردّوا العشرات من دعاوى النسخ.

1- الطلاق، 4.

2- الطلاق، 4.

3- الأحزاب، 49.

4- ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 86.

5- نفسه، ص 86.

## 2- «أن يكون حكم المنسوخ ثابتاً قبل ثبوت حكم الناسخ»<sup>(1)</sup>

هذا من الشروط المألوفة، لأنه لا يستساغ عقلاً ولا شرعاً أن يُنسخ اللاحق بالسابق، إلا أن تفعيل هذا الشرط يتطلب معرفة شاملة ودقيقة بتواريخ نزول الآيات، لا السور فقط، حتى يتسنى لمدعي النسخ تحديد الناسخ من المنسوخ، وإلا لزمه الإمساك عن الخوض في ذلك مباشرة.

والمأمل في التفاسير والكتب التي تصدّت للتعريف بالآيات الناسخة والمنسوخة سيجد فراغاً كبيراً في هذا الباب، إذ لا تجري الإشارة إلى تاريخ نزول الآية التي يفترض نسخها، إلا لماماً، ما يُبقي السؤال مطروحاً عن سند دعوى النسخ، ففي أحيان كثيرة تجد الآية الناسخة ضمن سورة ترتبها في النزول قبل السورة المحتوية على الآية المنسوخة.

فإذا استند القائل بالنسخ إلى أن السورة الواحدة قد يستمر نزولها على مدى شهور وسنوات، ومن ثم نزول مجموعة من الآيات تنتمي إلى السورة التالية في الترتيب الزمني قبل الانتهاء من نزول السورة التي قبلها، فهذا وإن كان لا اعتراض عليه، فهو يلزم مدعي النسخ في هذه الحالات بيان مصدر معرفته بأن الآية الناسخة المنتمية إلى السورة السابقة قد نزلت بعد الآية المنسوخة المنتمية إلى السورة اللاحقة، فإن عجز انخرم أحد شروط القول بالنسخ، وسقطت الدعوى تبعاً لذلك.

مسألة أخرى لها ارتباط بهذا الشرط، تتعلق بدعوى النسخ في آيات تنتمي إلى السورة نفسها، وتتخذ عدة صور، فأحياناً تكون الآية الناسخة تالية للمنسوخة، وأخرى تكون بعدها ببضع آيات، وثالثة تكون سابقة لها، ورابعة تكون قبلها ببضع آيات، فإذا كان نزول الآيات في السورة الواحدة لا ينسجم مع موقع ورودها في المصحف، فيجب على مدعي النسخ في جميع تلك الصور أن يوضح سند معرفته بثبوت الحكم المنسوخ قبل ثبوت الحكم الناسخ، وإلا صارت دعواه مجردة من الدليل.

حدّد أبو حامد الغزالي ثلاث طرق لمعرفة الناسخ من المنسوخ، وهي في مجملها لا تقوم إلا على النقل، فقال: «أعلم أنه إذا تعارض نسان، فالناسخ هو المتأخر، ولا يعرف تأخره بدليل العقل ولا بقياس الشرع، بل بالنقل فقط، وذلك بطرق، الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله ~~الكليلة~~: «كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي، فالآن ادخروها»

1- المصنف بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، ص 12.

[...]، الثاني أن تُجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ وأن ناسخه الآخر، الثالث أن يذكر الراوي التاريخ<sup>(1)</sup>، ومعنى هذا أن العالم الذي أوصله اجتهاده إلى تقرير وقوع النسخ بين دليلين، بعدما ثبت عنده وجود تعارض حقيقي بينهما، عليه اعتماد تلك الطرق النقلية الثلاث لمعرفة أيّ الدليلين متأخر، كي يقول بنسخه للآخر، ومع ذلك فأكثر دعاوى النسخ لم تلتزم هذا الشرط.

وسنضرب بعض الأمثلة لتجلية الأمر:

المثال الأول- دعوى نسخ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾<sup>(2)</sup> بقوله: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبِّصْنَ أَنْفُسَهُنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾<sup>(3)</sup>.

إن الآية الناسخة هنا تتوضع في المصحف قبل المنسوخة، ومع ذلك لم يأت أحد من الذين ادعوا نسخ هذه الآية بما يثبت ترتيبيهما في النزول، وإنما اكتفوا بنقل ما أورده المفسرون من أن «أهل الجاهلية إذا مات أحدهم مكثت زوجته في بيته حولاً ينفق عليها من ميراثه، فإذا جرى الحول خرجت إلى باب بيتها، ومعها بعة، فرمت بها كلباً وخرجت بذلك من عدتها، وكان معنى رميها بالبعة أنها تقول مكثي بعد وفاة زوجي أهون عندي من هذه البعة، ثم جاء الإسلام فأقرهم على ما كانوا عليه من مكث الحول بهذه الآية، ثم نسخ ذلك بالآية المتقدمة في نظم القرآن»<sup>(4)</sup>، أو بادعاء أن «المرأة [كانت] إذا مات زوجها لزمّت التريص بعد انقضاء العدة حولاً كاملاً، ونفقتها في مال الزوج ولا ميراث لها»<sup>(5)</sup>.

وليس في القولين أي دليل على أن الآية الناسخة التي وردت في سورة البقرة قبل الآية المنسوخة قد أنزلت بعدها، كل ما في الأمر أن علماءنا الأجلاء انطلقوا من مُسَلِّمة مفادها أن آية الحول منسوخة، مع أن مقتضى الشرط الثاني الإتيان بالدليل على ثبوت الناسخ بعد المنسوخ، خاصة أن ابن حجر قد أورد رواية عن مجاهد<sup>(6)</sup>، ذهب فيها «إلى أن

1- المستصفي، ص 103.

2- البقرة، 240.

3- البقرة، 234.

4- أبو الفرج بن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 90.

5- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 37.

6- هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر، مولى بني مخزوم، تابعي مفسر من أهل مكة، قال الذهبي: «شيخ القراء»، أخذ التفسير عن ابن عباس، قرأ عليه القرآن ثلاث مرات، يقف عند كل آية يسأله فيم نزلت؟ وكيف كانت؟ وكان لا يسمع بأعجوبة إلا ذهب فنظر إليها، أما كتابه في التفسير فينتقيه المفسرون، توفي سنة 104 هـ. الأعلام، ج 5، ص 278.



الآية وهي قوله تعالى: ﴿يَتَرَضَّنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَزْوَاجَهُنَّ وَأَشْهُرَهُنَّ وَعَشْرًا﴾ نزلت قبل الآية التي فيها: ﴿وَصِيبَةٌ لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾، كما هي قبلها في التلاوة<sup>(1)</sup>، وهو ما يعصف بدعوى النسخ هنا.

إذا كان دعاء النسخ عموماً ملزمين لإثبات زمن نزول الآية الناسخة والمنسوخة بعد بيان حقيقة التعارض بينهما، فإنهم ملزمون أكثر عند قيام دعوى معاكسة لما ذهبوا إليه، كما في موقف مجاهد السابق، وهذا ما لم نجده عند أحد، وخروجاً من المأزق ادعى بعضهم الإجماع على نسخ آية «الحول»، وهو قول النحاس: «أجمع أكثر العلماء على أن هذه الآية ناسخة لقوله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيبَةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾»<sup>(2)</sup>.

ودعوى الإجماع هنا باطلة من وجهين، فقد أبطلها النحاس نفسه بقوله: «أجمع أكثر العلماء»، وهذا يعني أن علماء آخرين أقل عدداً من هؤلاء لم يقولوا بالنسخ هنا، وليس هذا من الإجماع في شيء، والثاني قوله بعد ذلك: «وقال قوم: هما محكمتان، واستدلوا بأنها منهيّة عن المبيت في غير منزل زوجها»<sup>(3)</sup>.

ويمكن إرجاع التسليم بنسخ آية الحول إلى سببين، لا علاقة لهما بثبوت آية بعد أخرى، هما:

أولاً- الواقع العملي، فالمسلمات اللواتي يتوفى أزواجهن يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرة أيام، جياً بعد جيل، وعلى مدى قرون من الزمن، فإذا صح أن النساء في الجاهلية كنّ يمكنن في بيوت أزواجهن حولاً بعد وفاتهم، كما هو مبثوث في الكثير من التفاسير وكتب الناسخ والمنسوخ، فإن القائلين بالنسخ لن يترددوا في نسخ الموروث الجاهلي بالموروث الإسلامي، وإن كان لكليهما سند شرعي من القرآن عندهم.

ثانياً- عدم تدقيق النظر في تفاصيل الآيتين بالتركيز على ما يجمعهما، وإهمال ما اختلفت به كل آية على حدة، فالجامع بينهما هو عموم الموضوع أي «وضع المرأة بعد وفاة زوجها»، ولا شك في أن التركيز على هذا من دون عدّ التفاصيل مؤهلاً بوجود التعارض، كما وقع لكل القائلين بنسخ آية الحول.

1- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، ج 9، ص 493.

2- الناسخ والمنسوخ، ص 237.

3- نفسه، ص 237.

وياد للعيان أن القول بالنسخ لم يكن بالسَّماع، إنما أملاه توهم التعارض بين الآيتين، حتى انطلق بعضهم من الآية، ليتصور واقعاً اجتماعياً معيناً، تعتدّ فيه المرأة سنة بعد وفاة زوجها، وهو ما اختاره الزركشي من أن المرأة كانت «إذا مات زوجها لزمّت التريص بعد انقضاء العدة حولاً كاملاً، ونفقتها في مال الزوج ولا ميراث لها»<sup>(1)</sup>، وأردف هذه الصورة بقوله: «وهذا معنى قوله متاع إلى الحول غير إخراج»<sup>(2)</sup>، فالزركشي حاول تفسير آية الحول بتصور واقع اجتماعي معيّن، وهو ما قام به غيره ممن سبقوه أو أتوا بعده، باعتماد ما يتداول في حال النساء قبل الإسلام.

ولرفع التعارض المدعى أُحيل إلى قول سامر إسلامبولي: «المُدَقَّقُ في نص عدّة المتوفى عنها زوجها يجد أن النص يستخدم كلمة: [يتريصن]، كما في عدّة المطلقة، في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ<sup>(3)</sup>﴾<sup>(4)</sup>؛ فهل آية الحول تتحدث عن الموضوع نفسه؟

إن قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾ يُحيل على أمر آخر غير العدة والتريص، إنه يتحدث عن الوصية والمتعة، فالآية دعوة منه سبحانه وتعالى إلى الأزواج، لأن يوصوا بعدم إخراج الزوجات من بيوت الزوجية قبل مرور سنة من تاريخ الوفاة، وهو أقل ما يمكن تمتيعهن به عرفاناً لهنّ على ما أسدين من تضحية وتفان وصبر ومثابرة في الحفاظ على هذا البيت.

### فهل هناك تعارض بين الدليلين؟

إن الذين ادعوا نسخ آية الحول قد قطعوها من سياقها الذي يبتدئ من الآية التاسعة عشرة بعد المثنتين، ليمتد إلى الآية الأربعين بعد المثنتين، إنه سياق واحد، يحدد المعالم الأساسية لبناء الأسرة المسلمة، فينتقل من الحديث عن أحد ضوابط اختيار شريك الحياة، الذي ستؤسس الأسرة بمعيته، ليضع بعد ذلك ضوابط للعشرة الزوجية في شقها الحميمي، رابطاً ذلك بالتقوى، والجميل أن يعرج على ضبط الاختلاف الأسري، وإن أفضى إلى الإيلاء أو حتى الطلاق، فحيث إن التجارب الأسرية لا تكفل كلها بالنجاح،

1- البرهان في علوم القرآن، ج 2 / ص 37.

2- نفسه، ج 2، ص 37.

3- البقرة، 228.

4- الأحاد- النسخ- الإجماع، دراسة نقدية لمفاهيم أصولية، ص 78.

فلابأس من وضع حدّ صارم يعدّ حدوداً لله، حتى تبقى الأخلاق الإسلامية مؤطرة للخلاف بكل مستوياته، وبعد حديثٍ طويلٍ عن تفاصيل الطلاق تناولت الآيات التالية بعض حقوق الأولاد كالرضاع والنفقة، لنصل إلى الحديث عن التجارب الزوجية الناجحة التي تستمر فيها العلاقة إلى أن يتوفى أحد الزوجين.

### هنا نقول:

إذا كان المتوفى هو الزوج، فلمَ لا يوصي سلفاً لتلك الزوجة التي كابدت معه مشقات الحياة، وكانت سكناً له طوال حياتهم الزوجية؟، لمَ لا يوصي بتمتعها بسكنى الزوجية حولاً بعد وفاته؟، إذ لا يستساغ أن يقف الورثة بعيد وفاة الزوج لقسمة التركة، والزوجة لا تزال مكلومة نتيجة فقدان رفيقها في الحياة، بل وربما يكون لها في بيت الزوجية من الذكريات ما يخفف عنها ويسليها، وإذا كانت معسرة، ولا تملك سكناً غير ذلك البيت، أليس في تمتعها بالسكن حولاً، حفظ لحرمة ذلك الميث يامهال من كانت زوجته حتى تجد مسكناً يؤويها؟.

إنه سياق واحد، يتناول موضوعاً واحداً في شموله، لا ينبغي لأحد قطعه بادعاء النسخ، فلا سبيل إلى إثبات التعارض بين الدليلين، ولا إلى إثبات زمن نزول كل واحد منهما، على افتراض اختلاف هذا الزمن.

المثال الثاني- دعوى نسخ قوله تعالى في سورة الشورى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ

الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ۗ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ﴾<sup>(1)</sup>، بقوله في سورة الإسراء: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَحُهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾<sup>(2)</sup>.

ذهب ابن شهاب الزهري في كتابه: «تنزيل القرآن» إلى أن سورة الإسراء هي الخمسون بحسب تاريخ النزول، بينما تقع سورة الشورى في الرتبة الثانية والستين بحسب تاريخ النزول<sup>(3)</sup>، وهو ما يلزم القائلين بالنسخ هنا بيان زمن نزول الآيتين معاً، أو على الأقل تفنيد قول الزهري وإثبات عكسه، وهو ما لم يثبت عنهم!.

1- الشورى، 20.

2- الإسراء، 18.

3- ابن شهاب الزهري، تنزيل القرآن، برواية أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، دار الكتاب الحديث - بيروت، الطبعة الثانية- 1980م، تحقيق صلاح الدين المنجد، ص 27.

## فكيف ثبت لهؤلاء أن ما ادعوه ناسخاً قد نزل بعد المنسوخ؟

لعل هذا ما دفع الكثيرين إلى القول بإحكام الآيتين، وحتى المكثرون منهم، فهذا أبو جعفر النحاس يقول بعد تقرير وقوع الاختلاف فيها على قولين، وذكر الأول منهما: «والقول الآخر أنها غير منسوخة، وهو الذي لا يجوز غيره، لأن هذا خبر، والأشياء كلها بإرادة الله عز وجل»<sup>(1)</sup>، وقال أبو الفرج ابن الجوزي: «قال بعضهم: نسخ بقوله: ﴿عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾، وليس بصحيح، لأنه لا يؤتى إلا ما شاء، ويكون المعنى لمن نريد أن نفتته»<sup>(2)</sup>، وقد عدّه الكرمي من باب التخصيص بقوله: «وقيل لا نسخ، وقد مرّ في سورة هود أنه تخصيص»<sup>(3)</sup>.

المثال الثالث- دعوى نسخ قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ

وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾<sup>(4)</sup>، قال أبو عبد الله محمد بن حزم: «لما نزلت لم يعلم ما تأويلها، فقالوا: يا رسول الله ما حق تقاته، فقال: ~~الطهارة~~ حق تقاته أن يطاع فلا يعصى، وأن يذكر فلا ينسى، وأن يشكر فلا يكفر، فقالوا يا رسول ومن يطيق ذلك؟، فانزعجوا لنزولها انزعاجاً عظيماً، ثم أنزل الله بعد مدة يسيرة آية، تؤكد حكمها وهي قوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾<sup>(5)</sup>، [...] فكادت عقولهم تذهل، فلما علم الله ما قد نزل بهم في هذا الأمر العسير، خفف، فنسخها بالآية التي في التغابن، وهي قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾<sup>(6)</sup>»<sup>(7)</sup>.

وحيث إن الشرط المتناول هنا بالدراسة يتعلق بثبوت تاريخ نزول الآيتين الناسخة والمنسوخة، لا بأس من طرح السؤالين الآتين: ما مصدر هذه البعديّة في النزول التي يجزم بها ابن حزم على نحو مضمّر في قوله: «فلما علم ما قد نزل بهم في هذا الأمر العسير، خفف فنسخها»، ومنه كل الذين قالوا بنسخ هذه الآية بتلك؟.

1- الناسخ والمنسوخ، ص 654. الإبراز من الباحث.

2- المصنفى بأكف أهل الرسوخ في علم الناسخ والمنسوخ، ص 51.

3- الناسخ والمنسوخ، ص 183.

4- آل عمران، 102.

5- الحج، 78، وهي آخر آية في هذه السورة.

6- التغابن، 16.

7- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ص 31.

وهل الله سبحانه في حاجة إلى انتظار تفاعل الناس مع الآية، كي يعلم أنها أكثر من وسعهم؟<sup>51</sup>.

لم ترد أجوبة عن هذين السؤالين عند مدعي النسخ هنا، واكتفوا بتأكيد وقوع المشقة نتيجة إنزال الآية الأولى، ما كان سبباً في نزول التخفيف من الله عز وجل بقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، ولا معنى لهذا إلا اتباع الاجتهاد في القول بالنسخ لا اتباع السماع ! بدليل أن الآية مختلف فيها كمعظم الآيات، قال أبو جعفر النحاس: «محال أن يقع في هذا ناسخ ولا منسوخ إلا على حيلة، وذلك أن معنى نسخ الشيء إزالته والمجيء بضده، فمحال أن يقال اتقوا الله منسوخ»<sup>(1)</sup>، وسند موقفه هو الحديث المسند الذي رواه عن معاذ بن جبل، عاداً إياه بياناً للآية حيث قال: «قال لي رسول الله: يا معاذ أتدري ما حق الله عز وجل على العباد؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: أن يعبدوه، فلا يشركوا به شيئاً»<sup>(2)</sup>، وعلق النحاس على هذا الحديث بقوله: «أفلا ترى أنه محال أن يقع في هذا نسخ»<sup>(3)</sup>، ثم أورد موقفاً لعبد الله بن عباس، يؤيد به ما ذهب إليه.

وقبل أن أختم بقول بليغ لأبي الفرج أورد موقف الإمام الشاطبي من دعوى النسخ هنا، حيث قال: «إن الآيتين مدنيتان، ولم تنزلا إلا بعد تقرير أن الدين لا حرج فيه، وأن تكليف ما لا يستطاع مرفوع، فصار معنى قوله: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِمِهِ﴾ فيما استطعتم، وهو معنى قوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾، فإنما أرادوا بالنسخ أن إطلاق سورة آل عمران مقيد بسورة التغابن»<sup>(4)</sup>، وفي هذا اعتراض من الشاطبي على دعوى النسخ، وبيان لحقيقة العلاقة الرابطة بين الآيتين، وأنها من باب تقييد المطلق، لا من باب النسخ، وذلك بعد تدقيقه في خصائص الفترة الزمنية التي نزلت فيها الآيتان معاً.

أما أبو الفرج بن الجوزي فقد قال في هذا كلاماً من أمته ما يكون جاء فيه: «فهم الأولون من الآية تكليف ما لا يستطاع، فحكموا بالنسخ، وقد ردّ عليهم، وذلك قوله: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾، وإنما قوله: ﴿حَقَّ تَقَاتِمِهِ﴾ كقوله: ﴿حَقَّ جِهَادِهِ﴾،

1- الناسخ والمنسوخ، ص 282. الإبراز من الباحث.

2- صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ أمته إلى توحيد الله تعالى، ج 4، ص 407، الحديث 7373. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً، ج 1، ص 59.

3- الناسخ والمنسوخ، ص 283.

4- الموافقات، ج 3، ص 86.

الحق ههنا بمعنى: الحقيقة، ثم إن هفوة المذنب لا تنافي أن يكون مكلفاً للحفاظ، وإنما شرع الاستغفار والتوبة بوقوع الهفوات»<sup>(1)</sup>.

وقول أبي الفرج إضافة إلى قطعه بإحكام الآيتين يشير إشارة بليغة إلى حقيقة القول بالنسخ عند العلماء، فهو إظهار لفهمهم ليس إلا، وهذا ما يعطي الشرعية لكل النقاشات التي دارت حول دعاوى النسخ عموماً، فما عدّه هذا منسوخاً عدّه الآخر محكماً، وكل ذلك داخل في إطار اجتهاد العلماء وتفاعلهم مع القرآن، مع محاولة رفع أي تعارض قد يبدو لهم بين أحكامه.

وهكذا يتضح عدم تفعيل العلماء للشرط القاضي بضرورة ثبوت المنسوخ قبل الناسخ، فماذا عن الشرط الثالث؟

3 - أن يكون الطريق الذي ثبت به الناسخ مثل طريق ثبوت المنسوخ أو أقوى منه<sup>(2)</sup>:

إن الحديث عن هذا الشرط متشعب أكثر من سابقه، وإن كان أكثر الذين تناولوه بالدرس اکتفوا بالإشارة إلى جانب واحد من جوانبه، وهو المتعلق بنسخ القرآن بالسنة، غير أنه يمكن إدراج نوعين آخرين من أنواع النسخ تحته، وهما «ما نُسخت تلاوته وبقي حكمه»، «وما نسخ حكمه وتلاوته»، لأن طريق ثبوت الأمثلة التي تقدم لهذين النوعين أضعف من طريق ثبوت القرآن، وسنتناول هذا الشرط من خلال الفكرتين الآتيتين.

#### أ- نسخ القرآن بالسنة:

أول من نُقل عنه الاعتراض على هذا النوع من النسخ هو الإمام الشافعي في «الرسالة»<sup>(3)</sup>، حيث قال: «إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وإن السنة غير ناسخة للكتاب، وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً، ومفسرة معنى ما أنزل منه جملاً»<sup>(4)</sup>.

وقد استدلل الشافعي على ما ذهب إليه بمجموعة من الآيات القرآنية، أولها قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا آتَتْ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا

1- نواسخ القرآن، ص 109.

2- أبو الفرج بن الجوزي، المصنف بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، ص 13.

3- لقد تناول الإمام الشافعي هذا الموضوع أيضاً في كتابه الموسوم ب: «أحكام القرآن» دار الكتب العلمية- بيروت، 1400هـ، تحقيق عبد الغني عبد الخالق، ج 1، ص 33.

4- الرسالة، ص 96.

أَوْ بَدَلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي إِنْ أُتِّعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴿١﴾ (1)، واستنتج «أنه لا يَنْسَخُ كِتَابَ اللَّهِ إِلَّا كِتَابُهُ، كما كان المبتدئ لفرضه، فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه» (2)، ثم أكد ذلك بقوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يُرِيدُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (3).

أما دليله الأقوى فهو قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (4)، إذ لا يستطيع أحد أن يدعي أن السنة في مرتبة القرآن نفسها، وإن عدّها وحياً، فالقرآن قطعي في ثبوته، وأغلب السنة ظني الثبوت، والله تعيد المسلمين بتلاوته، ولم يتعدهم بتلاوة السنة، وفي ذلك كفاية أن السنة ليست في مرتبة القرآن.

وتجدد الإشارة هنا إلى أن نفي الشافعي لنسخ القرآن بالسنة لا ينحصر سببه في أن طريق ثبوت الأول أقوى من طريق ثبوت الثاني، بل أساس، لأنهما ليسا من الجنس نفسه، ولهذا نفى نسخ السنة بالقرآن أيضاً في قوله: «سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنة لرسول الله، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ما سن رسول الله، لسنّ فيما أحدث الله إليه، حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها» (5).

وقد اعترض على قول الشافعي كثير من علماء الأصول، وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي، مستدلاً على ذلك بثلاثة أمور هي:

- وحدة المصدر في كل من القرآن والسنة.
- جواز نسخ القرآن بالسنة عقلاً.
- وقوع نسخ القرآن بالسنة سمعاً.

وأجمل ذلك في قوله: «يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن، لأن الكل من عند الله عز وجل، فما المانع منه؟، ولم يعدّ التّجانس مع أن العقل لا يحيله، كيف وقد دل

1- يونس، 15.

2- الرسالة، ص 98. «أحكام القرآن» للشافعي، ص 33.

3- الرعد، 39.

4- البقرة، 106.

5- الرسالة، ص 99.

السمع على وقوعه»<sup>(1)</sup>، والغزالي في موقفه هذا يعترض على اشتراط التساوي في الجنس لا التساوي في طريق الثبوت، لأنه لا يُجوز نسخ القرآن بخبر الواحد، قال في المستصفي: «لا يجوز نسخ المتواتر بخبر الواحد»<sup>(2)</sup>.

ولعل اعتراضه كان جامعاً مانعاً لاعتراضات باقي العلماء الذين يُجوزون نسخ القرآن بالسنة، وعلى رأسهم ابن حزم الظاهري، وسنحاول فيما سيأتي أن نلامس مقدار صحة ما ذهب إليه الغزالي وغيره في هذا الباب.

#### - دعوى وحدة المصدر في كل من القرآن السنة

هذه القضية مختلف فيها، ولم تحسم مثل دعوى النسخ، وتدخل بعنوان عريض هو: هل النبي ﷺ يجتهد، أم إن كل ما يصدر منه من قول أو فعل أو تقرير وحي من عند الله؟، قال أحمد بن حنبل والقاضي أبو يوسف: إنه كان متعبداً به، أي بالاجتهاد، [...] وجوز الشافعي في رسالته ذلك من غير قطع، وبه قال بعض أصحاب الشافعي والقاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري»<sup>(3)</sup>.

وللمثبتين أدلة قوية، منها ما ذكره الغزالي في المستصفي: «احتج القائلون به بأنه عوتب ﷺ في أسرى بدر، وقيل: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُخْرَجَ فِي الْأَرْضِ ﴾<sup>(4)</sup>، وقال الطحاوي: لو نزل عذاب ما نجا منه إلا عمر، لأنه كان قد أشار بالقتل»<sup>(5)</sup>، وإشارة المثبتين إلى قضية العتاب التي لها نماذج عدة في كتاب الله عز وجل متينة في دحض ادعاء الذين يعدون كل أقواله وأفعاله وتقريراته ﷺ وحيماً من الله، فلو كان الأمر كذلك ما عاتب الله رسوله على أسرى بدر، ولا عاتبه على ابن أم مكتوم في قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى ﴿ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ﴾<sup>(6)</sup>، حتى أصبح يقول له عند لقائه: «أهلاً بالذي عاتبني فيه ربي»<sup>(7)</sup>، ولا عاتبه على قوله لزيد: ﴿ أَمْسِكَ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَأَتَى اللَّهَ وَخُفِيَ فِي

1- المستصفي، ص 99.

2- نفسه، ص 96.

3- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 172.

4- الأنفال، 67.

5- المستصفي، ص 346-347.

6- عبس، 1-2.

7- تفسير القرطبي، ج 19، ص 213.



نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَنَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ نَخْشَهُ»<sup>(1)</sup>، ولا عاتبه على ما جرى بينه وبين زوجته في قوله: ﴿يَتَأْتِيَا النَّبِيَّ لِمَ تَحْرِمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْصَاتٍ أَرْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»<sup>(2)</sup>، ولا عاتبه على الذين أذن لهم بقوله: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنَتْ لُهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَنَّ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعَلَّمِ الْكُذِبِ يَوْمَ»<sup>(3)</sup> وغير ذلك من الأمثلة.

فحاشى الله أن يوحى إلى نبيه بأمر ما، ثم يعاتبه عليه، فهذا مذموم صدور من العقلاء من البشر، فكيف يُجوزُه أحد في حق البارئ تعالى!

وللامدي فيما سبق عبارة لطيفة، حيث قال بعد تقرير الجواز العقلي لاجتهاد النبي ﷺ: «أما الكتاب فقولته تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يٰأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾<sup>(4)</sup>، أمر بالاعتبار على العموم لأهل البصائر، والنبي ﷺ أجلهم في ذلك فكان داخلاً في العموم»<sup>(5)</sup>.

والغريب في الأمر أن هذه المسألة لم تكن تثير في عهد الصحابة ما أثارته وتثيره عند العلماء منذ بداية التدوين، حيث نُقل الكثير من الأحداث والأحاديث التي تؤكد اجتهاد النبي ﷺ ودعوته للصحابة إلى أن يجتهدوا، ومن ذلك حوار الشقيق مع معاذ بن جبل حين همَّ بإرساله إلى اليمن، حتى قال معاذ: «أجتهد رأيي ولا آلو»<sup>(6)</sup>، وكذلك قول الحباب بن المنذر بن الجموح يوم بدر: «يا رسول الله أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزلك الله ليس لنا أن نقدمه ولا نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة»<sup>(7)</sup>، فالصحابة، إن صحت هذه الروايات عنهم، كانوا يدركون أن هناك حدوداً بين الوحي والاجتهاد، وكل ذلك يصدر عن النبي ﷺ.

1- الأحزاب، 37.

2- التحريم، 1.

3- التوبة، 43.

4- الحشر، 2.

5- الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 172.

6- سنن الترمذي، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، ج 3، ص 616، الحديث 1327. سنن أبي داود، كتاب الأفضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، ج 3، ص 303، الحديث 3592.

7- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف، ج 3، ص 167-168، وجاء في تنمة الحديث: «قال بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس، حتى تأتي أدنى ماء من القوم فننزله، ثم تغور ما وراءه من القلب، ثم ينبي عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون، فقال رسول الله ﷺ: لقد أشرت بالرأي، فنهض».

وخلاصة القول أن للعلماء في ذلك تفاصيل شتى، لا يتسع المقام لبسط القول فيها، وحسبي وضع علامة استفهام على دعوى القائلين إن كل ما ثبت عن النبي ﷺ وحي، فليس الأمر مسلماً به، وأدلة النفاة أقوى وأرجح من أدلة المثبتين، وكفي تطرق الاحتمال إلى تلك الدعوى، ليسقط الاستدلال بها على وحدة المصدر في كل من القرآن والسنة على التفصيل.

وهناك اعتراض مهم جداً، مفاده أن اجتهاد النبي ﷺ محصور في أمور الدنيا ولا يتعداها إلى أمور الدين، فيكون كل ما صدر منه في أمور الدين وحي من الله تعالى، وقد دعم أصحاب هذا القول موقفهم بثلاثة أمور، أجملها الفزالي فيما يلي: «إنه لو كان مأموراً به، أي بالاجتهاد، لأجاب عن كل سؤال ولما انتظر الوحي، والثاني أنه لو كان مجتهداً لنقل ذلك عنه واستفاض، والثالث أنه لو كان [مجتهداً] لكان ينبغي أن يختلف اجتهاده، ويتغير فيتهم بسبب تغير الرأي»<sup>(1)</sup>.

وهنا نتساءل: ما الحد الفاصل بين أمور الدين وأمور الدنيا؟ وما الفرق بين الأمور التي عوتب فيها النبي على اجتهاده، وتلك التي انتظر فيها نزول الوحي، حتى يقال إن الأولى من أمور الدنيا والثانية من أمور الدين؟ وهل كان ينتظر الوحي في كل سؤال سألته، أم إن انتظار الوحي كان في نوازل محدودة، تتاثر ذكرها في كتب السيرة والتفاسير؟ وهل من الضروري أن يُصرح في كل اجتهاد له أنه ليس بوحي، وإنما هو مما آتاه الله من الفهم؟

إن عتابه تعالى لنبيه ﷺ مدحض لدعوى الاجتهاد في أمور الدنيا من دون أمور الدين، ألا ترتبط قضية الزواج من زوجات الأديع بالتحليل والتحريم، ما يجعل نصيبها في أمور الدين وافرأ؟ ومع ذلك كان للنبي ﷺ فيها رأي فعوتب عليه في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾<sup>(2)</sup>، وهل انشغال النبي عن ابن أم مكتوم بالدعوة إلى الله أمر دينوي أم ديني؟ فالأول جاء ليتفقّه في الدين، ولا مدخل للدنيا هنا، والنبي انشغل عنه بدعوة الوفد القرشي وتأليف قلوبهم، ولا مدخل للدنيا هنا أيضاً، فالعتاب كان على اجتهاد في أمر ديني لا محالة، ويدخل في هذا أكثر المواقف التي عوتب فيها ﷺ<sup>(3)</sup>.

1- المستصفى، 347.

2- الأحزاب، 37.

3- وقد «روي عن الشعبي أنه كان رسول الله ﷺ يقضي القضية وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به، فيترك ما قضى به على حاله، ويستقبل ما نزل به القرآن» إحكام الأمدي، ج 3، ص 173، وهذا الحديث إن صح =

أمر أخير أشير إليه باستغراب، هو أن أكثر العلماء الذين دافعوا عن اجتهاد النبي ﷺ، حينما يُعالجون قضايا مرتبطة بسنته، يعدّون كل ما ورد عنه وحياءً، مستدلين على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾<sup>(1)</sup>، فهذا أبو حامد الغزالي مع أنه يقول: «فإن قيل: فهل يجوز التعبد بوضع العبادات ونصب الزكوات وتقديراتها بالاجتهاد؟ قلنا: لا مُحيل لذلك ولا يُفضي إلى محال ومفسدة، ولا بُد في أن يجعل الله تعالى صلاح عباده فيما يؤدي إليه اجتهاد رسول الله، لو كان الأمر مبنياً على الصلاح»<sup>(2)</sup>.

ولا يخفى ما في هذا من تجويز لأن تكون كل السنّة اجتهاداً منه ﷺ، على ما آتاه الله من الفهم والبصيرة، إلا أن التجويز هنا لا يعدوان أن يكون نقاشاً نظرياً من باب الحديث عن الإمكان العقلي الذي لم يتحقق واقعاً، بحسب الغزالي، لأنه مناف تاماً لموقفه من نسخ القرآن بالسنة، إذ يقول: «لا خلاف في أنه لا يَنسخ من تلقاء نفسه، بل بوحى يوحى إليه، لكن لا يكون بنظم القرآن [...]، والكل مسموع من الرسول ﷺ والناسخ هو الله تعالى في كل حال»<sup>(3)</sup>.

إن لهذا التّضارب في الأقوال أسباباً ليس هذا مقامها، ويكفي أن نستخلص مما سبق أن اجتهادات النبي ﷺ وعتابات الله تعالى له على بعضها كافية لدحض دعوى وحدة المصدر لكل من القرآن والسنة.

#### - دعوى الجواز العقلي لنسخ القرآن بالسنة:

ليس ذلك بالأمر المسلم به، لأن العقل لا يُجيز إزالة الضعيف في حالة ضعفه للقوي حالة قوته، وما كان منقولاً جُلّه بأخبار آحاد لا يرقى إلى مرتبة المنقول نقلاً متواتراً، وما تكفل الله بحفظه من المستحيل أن تقبل معارضته بما تكفل الناس بجمعه ومحاولة فرز صحيحه من سقيمه.

فأي عقل هذا الذي يريد قلب الموازين وإخراج الأمور عن طبيعتها؟!

= ففيه دلالة قوية على أن الصحابة أنفسهم كانوا يتعاملون مع اجتهاده ﷺ على نحو عادي، وما كانوا يستهجنون تصويب الله سبحانه لاجتهاده، لإدراكهم أن اجتهاداته سواء كانت في أمور الدين أم الدنيا ليست وحيًا.

1- النجم، 3-4.

2- المستصفي، ص 347.

3- المستصفي، ص 100. [الإبراز من الباحث]، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف استطاع الغزالي وغيره من علماء الأصول أن يجمعوا بين تجويز اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه، وعدّ سنته، قولاً وفعلاً وتقريراً، وحيًا من عند الله؟، إنه التناول الجزئي للقضايا، مع أنها متصلة ببعضها، ولعل هذا هو الرهان الحقيقي الذي يجب أن تنصب عليه البحوث في مجال الدراسات الإسلامية، حتى نستطيع الخروج من الإشكالات المعرفية والمنهجية التي تعوق كثيراً مسيرة هذه الأمة.

وهي دعوى باطللة لأسباب عدة، فمن جهة جلّ الأمثلة التي تُساق على هذا الأساس تدخل في باب نسخ السنة بالقرآن، أما نسخ القرآن بالسنة فلا يدخل فيه حقيقة إلا مثال وحيد على اختلاف بينهم فيه، وهو المتعلق بقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (1)،

فادعى المبتنون لهذا النوع من النسخ أن الآية منسوخة بقول النبي ﷺ: «لا وصية لوارث» (2)، وردوا على من ادعى نسخها بآية الموارث بأن «الجمع ممكن من حيث أن الميراث لا يمنع من الوصية بدليل الوصية للأجانب» (3).

وردّهم وإن كان حاسماً في استحالة نسخ آية الوصية للوالدين والأقربين بآية الموارث لانعدام التعارض بينهما وإمكان الجمع، فإنه لا ينسجم مع شرط استواء القوة في طريق الثبوت في كل من الناسخ والمنسوخ، لهذا لا يُجيز عدد من العلماء نسخ آية الوصية بالحديث، قال الأمدي: «وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم القرآن المتواتر بخبر الآحاد، وهو ممتنع» (4).

أما الحديث عن نسخ قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (5) بما ثبت بالسنة من الرجم، فيدخل في نوع آخر من أنواع النسخ، «أي ما نسخ رسمه وبقي حكمه»، وهو ما سنتناوله.

ب- ما نسخ رسمه وبقي حكمه:

وقع القائلون بهذا النوع من النسخ في تجاوزات خطيرة في حق كتاب الله، فمع إجماعهم على شرط التواتر يقولون بقرآنية الخبر الذي يروى عن عمر بن الخطاب:

1- البقرة، 180.

2- صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب لا وصية لوارث، ج 2، ص 189. سنن الترمذي، كتاب الوصايا عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء لا وصية لوارث، ج 4، ص 433، الحديث 2120. سنن البيهقي الكبرى، كتاب الإقرار، باب ما جاء في إقرار المريض لوارثه، ج 6، ص 85، الحديث 11240. وقد أخرج الحديث غير هؤلاء.

3- الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 3، ص 166.

4- نفسه، ج 3، ص 166.

5- النور، 2.

«الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»، وهو إضافة إلى امتناع القول بقرآنيته لكونه خبر آحاد لا يصلح لنسخ شيء ثبت بالتواتر، ويكفي لرد قرآنيته أن القرآن لا يثبت إلا تواتراً، كما يكفي لرد نسخه لأية الجلد أنه خبر آحاد، لا يجوز نسخ المتواتر به.

ولصبحي الصالح كلام قيّم في الموضوع، أورده مع طوله، لأمر بعد ذلك لمناقشة الخير، قال في كتابه «مباحث في علوم القرآن»: «أما الجراءة العجيبة ففي الضربين الثاني والثالث اللذين نسخت فيهما بزعمهم تلاوة آيات معينة، إما مع نسخ أحكامها وإما من دون نسخ أحكامها، والناظر في صنيعهم هذا سرعان ما يكتشف فيه الخطأ مركباً، فتقسيم المسائل إلى أضرب إنما يصلح إذا كان لكل ضرب شواهد كثيرة أو كافية على الأقل، ليتيسر استنباط قاعدة منها، وما لعشاق النسخ إلا شاهد أو اثنان على كل من هذين الضربين، وجميع ما ذكره منها أخبار آحاد، ولا يجوز القطع بإنزال قرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجة فيه»<sup>(1)</sup>.

لقد أشار صبحي الصالح إلى أمر مهم جداً، هو غياب الشواهد التي من شأنها إعطاء الشرعية لعملية التقسيم والتصنيف بحسب النوع، فإذا كانت الحجة الأقوى للقائلين بنسخ الحكم مع بقاء التلاوة هي الوقوع وكثرة الشواهد التي أوصلها بعضهم إلى المثات، فإن الحديث هنا عن شاهد أو شاهدين ليس إلا، والأغرب من ذلك أن هذا الشاهد أو الشاهدين غير متفق عليهما، فالخبر المروي عن عمر بن الخطاب والمتعلق برجم الزاني المحصن<sup>(2)</sup>، إضافة إلى ظنية ثبوته، فهو ظني في دلالته أيضاً، أو على الأصح فقد وجه توجيهاً مخالفاً تماماً لمنطوقه، إذ يربط الرجم بزنا الشيخ أو الشيخة عموماً، بينما يُستعمل في الحكم برجم الزاني المحصن، وشتان بين الأمرين.

فلئن استُسيخ ورود ما سبق عند الكثيرين من القول بالنسخ، وهم في الأكثر جمعة أخبار، فالغريب كل الغرابة أن يرد عن علماء الأصول، وهم مظنة للضبط والتدقيق والتحقيق، فينقضون غزلهم بأيديهم، فتارة يقولون إن التواتر شرط للحكم بقرآنية أي نص، وأخرى يقولون بقرآنية خبر آحاد، وثالثة يقولون إن المتواتر لا يُنسخ بالآحاد، ورابعة يُجوزون نسخه به!.

1- مباحث في علوم القرآن، ص 265.

2- وقد ورد الخبر نفسه تقريباً عن أبي بن كعب في صحيح ابن حبان، ج 10، ص 273، باب ذكر إثبات الرجم لمن زنى وهو محصن، قال: «أخبرنا عبد الله بن محمد الأزدي، قال: حدثنا إسحاق بن إبراهيم، قال: أخبرنا النضر بن شميل، قال: حدثنا حماد بن سلمة عن عاصم بن أبي النجود عن زر عن أبي بن كعب، قال: ثم كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة، فكان فيها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة».

هنا أيضاً لا يملك القائلون بهذا الضرب من النسخ إلا مثلاً واحداً، وهو ما قيل بأن سورة الأحزاب كانت بطول سورة البقرة، وأنها أُنسيَت من الصدور، ومُحيت من السطور، من دون أن يكون للنبي ﷺ ولا للصحابة أي دخل، فالذي أنزلها لحكمة يعلمها هو الذي رفعها، ولم يصل منها إلا الآية التي تذكّرُها أحد الصحابة من دون الآخرين، والتي جاء فيها: «لو كان لابن آدم واديان من مال، لا ابتغى ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب»<sup>(1)</sup>.

وكل ما قيل عن منسوخ التلاوة من دون الحكم ينطبق على هذا الصنف، فمن جهة أولى لا يقوم الشاهد دليلاً على بناء قاعدة، ومن جهة ثانية لا يستقيم إثبات القرآن ولا نفيه بخبر آحاد، ما يجعل شرط التساوي في قوة طريق الثبوت غير ذي معنى، فالنص المدعى نسخه هنا لا يمكن التسليم بقرآنيته لفقده أهم شرط لتحقيق ذلك، وهو شرط التواتر.

وأختم هذا المطلب بقولة للشاطبي، أقتطفها من كتاب الموافقات، أكد فيها ما سبق تقريره «إن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق، لأن ثبوتها على المكلف أولاً محقق، فرفعها بعد العلم بثبوتها لا يكون إلا بمعلوم محقق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن، ولا الخبر المتواتر، لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون»<sup>(2)</sup>.

### المطلب الثالث- قراءة في النصوص المؤصلة للقول بالنسخ

هناك مجموعة من النصوص تعتمد لتأصيل القول بالنسخ، يمكن تقسيمها إلى قسمين، الأول يتعلق ببعض الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر للنسخ أو المحو، والثاني يتعلق بأحاديث موقوفة تُرغَّب في الاهتمام بهذا «العلم»، وتحذر الوعاظ والمفتين من عواقب الجهل به، وسنحاول فيما سيأتي الوقوف على دلالة هذه النصوص على شرعية القول بالنسخ في فكرتين.

1- صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب لو كان لابن آدم واديان لا يبتغي ثالثاً، ج 2، ص 725-726، ويشمل هذا الباب خمسة أحاديث، من الحديث 1046، إلى الحديث 1050، نسب الكلام في ثلاثة منها إلى أنس بن مالك، مع تعليقه في أحدهما قائلاً: «فلا أدري أشيء أنزل أم شيء كان يقوله»، ونسب القول في حديث رابع إلى ابن عباس ؓ، مع تعليقه هو الآخر قائلاً: «فلا أدري أشيء من القرآن هو أم لا»، ونسب القول في الحديث الخامس إلى أبي موسى الأشعري بصيغة تفيد جزمه بأن هذا الكلام ينتمي إلى سورة بطول سورة التوبة، كانوا يقرؤونها على عهد رسول الله، فهل يثبت القرآن بهذه الأقوال المتضاربة فيما بينها؟ مع شك من رويت عنهم في طبيعة ما رويوا، فضلاً على كونها أخباراً آحاداً 91.

2- الموافقات، ج 3، ص 79.

## 1- دعوى النسخ خلال الآيات القرآنية:

لقد قام مجموعة من العلماء والمفكرين بدراسة الآيات المستشهد بها من الفائلين بالنسخ، بما هو إزالة لأحكام معينة وانتهاء العمل بها، مع إحلال أحكام أخرى مكانها، وقد فصلوا فيها القول بما يكفي لبيان عدم دلالتها على هذا النوع من النسخ، واستحالة وقوعه في الشريعة الخاتمة، وحتى لا يكون كلامنا تكراراً لما جاء في كتب هؤلاء، سنكتفي بإيراد أهم الأفكار الواردة عند بعضهم في أثناء دراسة الآيات الثلاث الأكثر إحياء بوقوع النسخ، وهي كالآتي: أ- قوله تعالى: ﴿ مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ٥٥ ﴾ \* مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ مِثْلَهَا ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٥٦ ﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ٥٧ ﴾ أم تُريدونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ۗ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿<sup>(1)</sup>.

تمثل هذه الآيات أبرز دليل يُستشهد به في هذا الباب، مع أنه لا دلالة فيها على نسخ آيات القرآن لبعضها، وهو ما سيتضح جلياً خلال ما يلي:

- كلمة آية «نكرة في سياق الشرط، فهي عامة، وقد أكد هذا العموم دخول «من» الجارة عليها، والجار والمجرور بيان لـ «ما» الشرطية، وهي عامة، ولا أدل على سعة مجال العموم من هذا التعبير، ولا يصح قصر العام على بعض أفراده أو أنواعه إلا بدليل»<sup>(2)</sup>.

- قال الشيخ محمد الغزالي: «السياق قاطع بأنه لا مكان للقول بالنسخ التكليفي هنا، فالكلام [...] كلام عن القدرة، وليس عن أحكام تكليفية، وإلا قال: ألم تعلم بأن الله عليم حكيم، مثلاً بدل قدير»<sup>(3)</sup>.

- وقال أيضاً: وقوله تعالى: ﴿ أم تُريدونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ۗ ﴾ قاطع في أنه اقتراح آيات كونية، فما الذي سئله موسى من قبل؟، نريد أن نرى الله جهرة، نريد كذا وكذا، فهؤلاء يريدون آيات كونية أو خوارق عادات»<sup>(4)</sup>.

1- البقرة، 105-108.

2- علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف- مصر، الطبعة الخامسة- 1396هـ/ 1976م، ص 353.

3- كيف نتعامل مع القرآن، مذاكرة مع عمر عبيد حسنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى- 1412 هـ/ 1992م، ص 83.

4- نفسه، ص 83.

- الآية لغةً هي العلامة، وتستعمل في القرآن على وجهين، فإما أن تدل على الآيات الكونية أو على الآيات المتلوة المنطوقة، والفرق بين الاستعمالين يحدد خلال السياق، أو خلال صفات الله الموجودة في النص، فإذا وجدت صفة العلم فلا شك أن المقصود بها هو الآيات المتلوة، أما إن وجدت صفة القدرة أو الخلق، فالمقصود بها هو الآيات الكونية، والآية المدروسة فيها ذكر لقدرة الله، ما يحيل دلالتها على الآيات المتلوة<sup>(1)</sup>.

- في النص السابق ذكر للخيرية بين الآيات، «ومن المعلوم أن آيات الله المتلوة كلها خير، وكلها عظيم، وكلها فيه صفة الهدى، والتفضيل لا يكون للآيات نفسها أبداً، وإنما لمحل تعلق الآية في الواقع، ما يدل على أن المقصود بكلمة الآية هو الآية الكونية، وليس المتلوة»<sup>(2)</sup>.

- «المدقق في النص يجد أن الله عز وجل قد استخدم كلمة ﴿نَسَخَ﴾ وهي فعل مضارع يدل على حدوث الشيء واستمراره في الواقع ما يؤكد أن عملية النسخ مستمرة لآيات الآفاق والأنفس والإتيان بخير منها أو مثلها»<sup>(3)</sup>، وهو غير محقق للآيات المتلوة. أكتفي بهذه الأقوال لما فيها من بيان بعدم دلالة الآية السابقة، على نسخ الآيات التكليفية.

ب- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمُ أَزْوَاجًا وَذُرِيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٧٨﴾ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ<sup>ط</sup> وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٧٩﴾﴾<sup>(4)</sup>.

إن إيراد الآية فقط من دون قطعها من سياقها كاف لدحض دعوى دلالتها على نسخ أحكام ثابتة في كتاب الله عز وجل، «حيث المرسلون أرسلوا قبل محمد وآتاهم الله آيات بينات، [...] فهذه عصا موسى، وهذه ناقة صالح، وهذا عيسى ﷺ يحيي الموتى ويبرئ الأكمه والأبرص بإذن الله، ولكل آية أجل، [...] إلى أن جاء محمد بالآية الخاتمة، القرآن الكريم»<sup>(5)</sup>.

1- وهو ما فصل فيه القول سامر الإسلامبولي، في كتابه: «الأحاد- النسخ- الإجماع: دراسة نقدية لمفاهيم أصولية»، في الصفحات 99-101.

2- نفسه، ص 101.

3- سامر إسلامبولي، الأحاد- النسخ- الإجماع: دراسة نقدية لمفاهيم أصولية، ص 102.

4- الرعد، 38-39.

5- مصطفى بوهندي، التأثير المسيحي في تفسير القرآن، ص 51.



هذا على عدّ المقصود بالآية هو المعجزات التي أيد الله بها رسله، فإذا ما سُحبت على الآيات الكونية جملة وتفصيلاً، فسيكون الاستدلال بها على نسخ الأحكام الواردة في أي القرآن تجنياً كبيراً في حقه، وإليه ذهب سامر الإسلامبولي في قوله: «فعل المحو والإثبات في النص هما من أفعال المضارعة ما يدل على حدوث الفعل واستمراره في الوجود، ومن المعلوم أن النص القرآني قد نزل وانتهى، ولا يمكن محو شيء منه، أو إثباته. [...]، وإنما هو لشيء خارج عن الكتاب مستمر في الوجود، ألا وهو الوجود الكوني»<sup>(1)</sup>.

ج- قول تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴾ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٣١﴾ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴿٣٢﴾ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٣٤﴾ وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الْقُرْآنَ وَإِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿٣٥﴾<sup>(2)</sup>.

لا شك في أن إيراد الآية من دون بترها من سياقها يقرب قارئ القرآن من معانيها الحقيقية، ولا مراء أن المقصود بالآية هنا المتلوة لا الكونية، ومع ذلك فلا دلالة فيها على نسخ القرآن ببعضه، «لأن الآيات مكية قطعاً، وتدل آيتنا من بينها على تبديل وقع فعلاً، [...]، ولا يمكن حمل الآية على نسخ آية من القرآن بأية أخرى منه، لأن أول حادثة نسخ، باعتراف القائلين به، هي نسخ القبلة كما روى ابن عباس، وقعت بالمدينة»<sup>(3)</sup>.

أمر آخر مهم جداً أشار إليه علي حسب الله، يتعلق بموضوع النسخ عموماً عند القائلين به، فهم يتحدثون عن نسخ أحكام بأخرى، والآية تتحدث عن تبديل آية بآية، والفرق شاسع بين الأمرين<sup>(4)</sup>.

هكذا تتهاوى دعوى تأصيل القول بنسخ بعض الأحكام الواردة بأي من القرآن بأحكام أخرى من آيات أخر، إذ لا دلالة في النصوص الثلاثة المستشهد بها على ما ذهب

1- سامر إسلامبولي، الأحاد- النسخ- الإجماع: دراسة نقدية لمفاهيم أصولية، ص 103.

2- النحل، 98-103.

3- علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، ص 351.

4- قال في كتابه أصول التشريع الإسلامي: «التبديل في آيتنا متعلق بآية، لا بحكم آية، ولم يثبت قط أن الله تعالى رفع آية من القرآن ووضع مكانها أخرى، فذلك في اعتقادنا عبث يتنزه الله عنه»، ص 351.

إليه القائلون بوجود هذا النوع من النسخ، ليبقى القرآن كتاب هدى للعالمين من دون ربط  
لآيات معينة بواقع خاص، يُنهى وظيفتها بنهايته، فأياته كلها هادية، وستبقى كذلك إلى  
أن يرث الله الأرض ومن عليها.

## 2- قراءة في أحاديث الترغيب في معرفة الناسخ من المنسوخ:

هناك مجموعة من الأحاديث الموقوفة، يستدل بها أكثر الذين تناولوا موضوع  
النسخ بالتأليف، وقد خصص لها بعضهم باباً مستقلاً، «سمّاه النحاس باب الترغيب في  
تعلم الناسخ والمنسوخ»<sup>(1)</sup>، وسمّاه أبو الفرج بن الجوزي: «باب فضيلة علم الناسخ  
والمنسوخ والأمر بتعليمه»<sup>(2)</sup>، وخصص له في ملخص الكتاب فصلاً، عنوانه «فصل في  
فضل هذا العلم»<sup>(3)</sup>.

ومهما اختلفت أسماء الفصول والأبواب التي سيقّت فيها هذه الأحاديث، فذلك  
لا يدل على الكثرة والتنوع بقدر ما يدل على القلة والندرة، فإنما هي بضعة أحاديث  
يتناقلها العلماء في مصنفاتهم، منها ما أورده النحاس عن «عبد الرحمن السلمي قال:  
انتهى علي بن أبي طالب عليه السلام إلى رجل يقص فقال: أعلمت الناسخ من المنسوخ، فقال: لا،  
فقال: هلكت وأهلك»<sup>(4)</sup>، وعن «الضحاك بن مزاحم قال: مر ابن عباس بقاص فركله  
برجله، فقال: أتدري ما محمود والمنسوخ، قال: وما محمود والمنسوخ، قال: فما تدري ما  
محمود والمنسوخ، قال: لا، قال هلكت وأهلك»<sup>(5)</sup>.

وقد أورد المقرئ نص الحديث الأول مع الزيادة، فقال: «وقد روي عن أمير  
المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه أنه دخل يوماً مسجد الجامع بالكوفة، فرأى  
فيه رجلاً يعرف بعبد الرحمن بن داب، وكان صاحباً لأبي موسى الأشعري، وقد تحلق  
الناس عليه، يسألونه، وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالحظر، فقال له علي رضي الله  
عنه: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا. قال: هلكت وأهلك. فقال: أبو من أنت؟ قال:  
أبو يحيى، فقال: أنت أبو عرفوني، وأخذ بأذنه فقتلها وقال: لا تقص في مسجدنا

1- الناسخ والمنسوخ، ص 47.

2- نواسخ القرآن، ص 29.

3- المصنف بألف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، ص 13.

4- الناسخ والمنسوخ، ص 49. وهذا الحديث لا وجود له في الصحاح، مع أنه لا يكاد يخلو من ذكره كتاب في علوم  
القرآن، كما يورده عدد كبير من المفسرين في تفاسيرهم، وقد أورده البيهقي في سننه الكبرى ج 10 ص 117،  
بلفظ: «عن شعبة ثنا أبو حصين عن أبي عبد الرحمن السلمي، ثم إن علياً عليه السلام أتى على قاض فقال له: هل تعلم  
ما محمود من المنسوخ، قال: لا قال: هلكت وأهلك»، باب إثم من أفتى أو قضى.

5- مجمع الزوائد، باب في محمود والمنسوخ، ج 1، ص 154. الناسخ والمنسوخ للنحاس، ص 50-51.

بعد»<sup>(1)</sup>، ويعد أن ساق المقرئ هذا الحديث قال: «يروى في معنى هذا الحديث عن عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس أنهما قالوا لرجل آخر مثل قول أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه أو قريباً منه»<sup>(2)</sup>، وهو ما أكده الكرمي بقوله: «روي مثل ذلك عن عبد الله بن عباس وأنه ركله برجله وقال له «هلكت وأهلكت»<sup>(3)</sup>.

ومن الأحاديث الواردة في هذا الباب ما نقل من تفسير ابن عباس لقوله تعالى:

﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا

أُولَئِكَ الْأَنْبِيَاءُ﴾<sup>(4)</sup>، أنه قال: «المعرفة بالقرآن ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومقدمه ومؤخره وحرامه وحلاله»<sup>(5)</sup>.

إن الملاحظة الأولى على النصوص الأولى أنها تدور حول قصة واحدة، تروى عن أشخاص متعددين، فمرة يكون صاحب القولة علي بن أبي طالب، وهو من هو في الفقه وسائر العلوم الشرعية، ومرة عبد الله بن عباس الذي دعا له رسول الله ﷺ بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»<sup>(6)</sup>، وثالثة يكون عبد الله بن عمر، وهو التقى الزاهد، فهل اتفق هؤلاء على الصيغة نفسها وراحوا يتفقون أحوال الوعظ والمفتين، كي يحذروهم من ذلك، إن كانوا قليلي الزاد في علم الناسخ والمنسوخ؟ أم إن القول صادر عن واحد منهم، واختلط الرواة فنسبوه إليهم جميعاً؟.

لكن حتى مع صحة الخبر، وصحة نسبه إلى هؤلاء وغيرهم معهم فلا دلالة فيه على شرعية النسخ، كما هو متداول في التفاسير، وكتب الأصول، والكتب التي أفردته بالدراسة، لأن مصطلح النسخ في الصدر الأول من الإسلام بعيد كل البعد عنه في هذه المصادر، وهذا ما لا يستطيع أحد إنكاره، بل هو جوهر كل الاختلافات الواردة في الباب، وهو عمدة الكثيرين من القول بالنسخ، قال الإمام الشاطبي: «الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين، فقد أطلقوا على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً، وعلى بيان المبهم والمجمل نسخاً، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر

1- الناسخ والمنسوخ، ص 18-19.

2- المقرئ، الناسخ والمنسوخ، ص 19.

3- الكرمي، الناسخ والمنسوخ، ص 20.

4- البقرة، 269.

5- النحاس، الناسخ والمنسوخ، ص 50.

6- مسند أحمد، ج 1، ص 266، الحديث 2397.

نسخاً»<sup>(1)</sup>، وقد ساق الشاطبي بعد قوله هذا ما يناهز العشرين آية ادعى نسخها، وأبطل كونها كذلك في اصطلاح الأصوليين، لأنها إما أن تكون من باب تقييد المطلق، وإما تخصيص العام، أو بيان المبهم، وإما هي أصلاً من الأخبار التي لا تجوز عنده دعوى النسخ فيها.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستشهاد بتلك الأقوال مع شرعية النسخ عند الصحابة، يحتاج إلى دليل على أن ما قصدوه بذلك يخرج عن إطار تقييد المطلق وتخصيص العام وبيان المبهم وغير ذلك من الحالات التي إذا سلّمنا بأنها من النسخ فلن يكون أي خلاف في شرعيته، أما أنهم يعدّون النسخ رفعاً لحكم شرعي بدليل شرعي متأخر، فيجب الاستدلال على أن ذلك هو مراد الصحابة من تلك الأقوال المنسوبة إليهم، وإلا بطل استدلالهم، لأن الاستشهاد بالمختلف فيه على المختلف فيه باطل، ولأن ما تطرق إليه الاحتمال سقط الاستدلال به.

ختاماً، وبعد هذه الجولة في موضوع شائك كموضوع النسخ، اكتسب سلطته من كثرة القائلين به لا من قوة حججهم، وقفنا فيها على ذلك التصاعد الغريب والمفرع الذي عرفته دعوى النسخ، حيث انطلقت من آيات معدودة في أوائل القرن الثاني لتصل إلى مئتين وست وأربعين آية مبنوثة في ثلثي سور القرآن تقريباً، وبيننا حجم التجاوزات التي سقطت فيه أكثر القائلين بالنسخ، وعدم التزامهم ما وضعوا من شروط، مع أن اشتراط الشروط للقول بالنسخ يلغي القول بثبوته سماعاً، ويفتح المجال لكل من عجز عن فهم آيات من كتاب الله بدت له متعارضة، ليقول بنسخ بعضها الآخر، كما رجعنا إلى الآيات التي يُستشهد بها لدعم هذه الدعوى، فأثبتنا ضعف دلالتها عليها، ولم يكن موقفنا في كل ما سبق شاذاً، بل العكس من ذلك تماماً، فقد تعمّدنا الإكثار من الإحالات على العلماء والمفكرين، قدمائهم ومعاصريهم، من الذين ألقوا في هذا الموضوع، لنبيّن أن الأمر خلاف لما هو متصور، وأن موضوع النسخ ظل مفتوحاً على مصراعيه منذ بداية القرن الثاني للهجرة، خاض فيه العلماء، كل بحسب ما تيسر له من الفهم، وكانت مؤلفاتهم تدور حول إثبات النسخ في آيات من كتاب الله عز وجل أو إبطاله، وأن عدد الآيات انتقل من المئات إلى بضع آيات لا يتعدى عددها أصابع اليد الواحدة، وحتى هذه الآيات المعدودة تتبعها عدد من العلماء والمفكرين المعاصرين، وأثبتوا أحكامها.

1- الموافقات، ج 3، ص 81.

وبشوت إحكام آيات القرآن جميعها لا يبقى مجال للحديث عن نسخ آيات من كتاب الله عز وجل، ويتهافت تبعاً لذلك القول بتاريخيتها، وما القول بنسخها إلا تسليم بأنها لا تصلح لغير الفترة الزمنية التي نزلت فيها، وهو ما يشير إليه **أركون** في قوله: «فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار شعائر الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض، (انظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن)»<sup>(1)</sup>.

قد يردّ دعاة النسخ كلام **أركون** بأن المراجعة في الآيات التي يعدونها منسوخة، كانت من صاحب الخطاب نفسه، لكن لم يعد خافياً اليوم على أحد أنه لا وجود البتة لأي نص في كتاب الله يصرح بنسخ آية ما بأخرى، ولا لحديث مقطوع بصحته يؤكد فيه النبي ﷺ أن آية كذا نسخت بآية غيرها، ومن هنا فلا داعي لتقويل الشارع عز وجل لم يقل، وكما قال محمد الغزالي: «فقصة النسخ، أو الحكم بتحنيط بعض الآيات، فهي موجودة، ولكن لا تعمل، هذا باطل، وليس في القرآن أبداً آية يمكن أن يُقال إنها عطلت عن العمل وحكم عليها بالموت، هذا باطل، كل آية يمكن أن تعمل، لكن الحكيم هو الذي يعرف الأحوال التي يمكن أن تعمل فيها الآية، وبذلك توزع آيات القرآن على أحوال البشر بالحكمة والموعظة الحسنة»<sup>(2)</sup>.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 85.

2- كيف نتعامل مع القرآن، ص 83.

### شبهة التاريخية خلال علمي القراءات وأسباب النزول

من العلوم القرآنية التي تُستغل في القول بتاريخية القرآن الكريم علما القراءات القرآنية وأسباب النزول، نظراً إلى ما فيهما من إحياءات لغير المدقق بتعدده على غرار تعدد الأناجيل، وكذا بربط منته بأحداث تاريخية معينة، والتعامل معه كأنه مجموعة من الأجوبة الآنية المرتبطة بانشغالات مؤطرة بحدود الزمان والمكان، لدى من عايشوا نزول الوحي.

فهل تعدد القراءات القرآنية ناتج حقيقة من تعدد النص المقروء، كما هو الشأن في الأناجيل؟، وهل القراءات المنسوبة إلى أشخاص معينين متواترة، أم إنها أخبار آحاد، كما توحي بذلك نسبتها إليهم وتسميتها بأسمائهم؟، وهل نزول القرآن في زمان ومكان معينين يقتضي حتماً جعله جواباً عن الحدث السبب؟، وهل كل سور القرآن وآياته نزلت لفك أزمة واقعية؟، أم إن المقرون منها بسبب للنزول قليل مقارنة بغيره؟.

هذا ما سنحاول الإجابة عنه خلال المطلبين التاليين.

#### المطلب الأول- دعوى التاريخية خلال علم القراءات القرآنية

يكتسي موضوع القراءات القرآنية أهمية بالغة في معالجة دعوى التاريخية، ونظراً إلى اتساعه وتعدد جوانبه ودقة تفاصيله وكثرتها سنكتفي منها بما يلامس عن قُرب جوهر تلك الدعوى، لذا سيكون تناولنا له من فكرتين.

##### 1- شبهة تعدد القراءات القرآنية بتعدد النص المقروء:

سنتحدث هنا عن ضرورة التفريق بين القرآن والقراءات القرآنية، وتتجلى أهمية هذه العملية في كونها تضع حداً لدعوى تعدد النص المقروء، بجعلها القرآن أصلاً واحداً موحداً، لا يقبل التعدد، وهي الدعوى التي تُستشف من قول أركون في سياق حديثه عن تفسير الإمام الطبري: «وهذا ما يفسر لنا إلحاحه على التوفيق بين مختلف نسخ النص القرآني، أي القراءات، ثم تفسير الآيات بعبارات تشبهها وبلغة سهلة وواضحة»<sup>(1)</sup>، إن الحديث عن نسخ للقرآن بعيد جداً عن الدقة والصرامة التي يفترض توافرها في البحوث العلمية، وتجاوز لما هو متعارف عليه من أهل التخصص بالدراسات القرآنية، فهؤلاء

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 152. الإبراز من الباحث.

يميزون بين الأمرين، ومن ذلك قول الإمام الزركشي في البرهان: «واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما»<sup>(1)</sup>.

وحتى يتضح الأمر أكثر لا بأس من الرجوع إلى أحوال النشأة فيما يخص القراءات القرآنية، فقد يتساءل المرء: كيف يكون النص المقروء واحداً وتتعدد هي؟ والسؤال هنا مشروع، وقد طُرح ممن نزل الوحي بين ظهرانيهم، إذ هناك أحاديث كثيرة تحكي اختلاف بعضهم في قراءة بعض السور، ولجؤتهم إلى النبي ﷺ، ليفصل في اختلافهم<sup>(2)</sup>، والأحاديث في هذا الباب كثيرة جداً، خاصة ما تعلق منها بذكر الأحرف السبعة<sup>(3)</sup>.

وحديث البخاري عن عمر بن الخطاب يقوم دليلاً قاطعاً على تشدد الصحابة في نقل القرآن، وحرصهم على حفظه كما تلقوه من النبي ﷺ، كما يقوم دليلاً على أن القراءات القرآنية «سنة متبعة»<sup>(4)</sup>، لا دخل فيها لاجتهاد المجتهدين، ولا داعي هنا

1- البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 318.

2- ومن أصح ما ورد في ذلك، ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ في الحديث الذي أخرجه البخاري، حيث قال: «قال أبو عبد الله وقال الليث: حدثني يونس عن ابن شهاب: أخبرني عروة بن الزبير أن المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن عبد القاري أخبراه أنهما سمعا عمر بن الخطاب يقول ثم سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ، فاستمعت لقراءته، فإذا هو يقرأها على حروف كثيرة، لم يقرئها رسول الله ﷺ كذلك، فكنت أساوره في الصلاة، فانتظرت حتى سلم ثم لبيتته بردائه أو بردائي، فقلت: من أقرأك هذه السورة، قال: أقرأنيها رسول الله ﷺ، قلت له: كذبت فوالله إن رسول الله ﷺ أقرأني هذه السورة التي سمعتك تقرأها، فانطلقت أقوده إلى رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تقرئنيها، وأنت أقرأني سورة الفرقان، فقال رسول الله ﷺ: أرسله يا عمر، اقرأ يا هشام، فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأها، فقال رسول الله ﷺ هكذا أتزنت، ثم قال رسول الله ﷺ: اقرأ يا عمر، فقرأت، فقال: هكذا أتزنت، ثم قال: إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقروا ما تيسر منه». صحيح البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب ما جاء في التأولين، ج 4، ص 299-300، الحديث 6936. وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، ج 1، ص 560، الحديث 818.

3- وقد أفرد عبد الصبور شاهين لأحاديث الأحرف السبعة ملحقاً ضمن كتابه «تاريخ القرآن»، أحصى فيها أربعين رواية من طرق مختلفة رويت عن كبار الصحابة، وأكثرها صحيح الإسناد، وقد قام بدراستها دراسة مصطلحية، ولكثرة الروايات مع صحة السند دلالة على شيوع القراءات القرآنية بين الصحابة، وتأكيد كونها سنة متبعة وليست مبتدعة.

4- الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 204، وجاء فيه عن الداني قوله: «وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفضى في اللغة والأقيس في العربية، بل على الأثبت والأصح في النقل، وإذا ثبتت الرواية لم يردها قياس عربية، ولا فشو لغة، لأن القراءة سنة متبعة يلزم قبولها».

لوقوف طويلاً على معنى الأحرف السبعة<sup>(1)</sup>، لأن ما يهم منها هو أنها تيسير من الله عز وجل على أمة القرآن، أو كما قال الإمام النووي في شرحه لهذا الحديث: «سبب إنزاله على سبعة التخفيف والتسهيل»<sup>(2)</sup>.

وهنا نرجع إلى السؤال لنقول: إن الجواب عنه من وجهين، يستند الأول إلى واقع المصحف، فمنذ جمع عثمان الناس عليه، وهو واحد لا يعتريه التغيير ولا التحريف، وهو مرجع كل القراءات المتداولة، بل إن أحد أهم الشروط التي وضعها السلف لقبول القراءات القرآنية هو موافقتها لرسم المصحف، وفي هذا ما يكفي للدلالة على أنها، وإن كانت حقيقة مغايرة لحقيقة القرآن، لا تتعداه، ولا دلالة فيها على تعدده، لأن الرسم واحد فيها جميعاً، أما الوجه الثاني فيستند إلى النظر الدقيق في اختلاف القراءات القرآنية، وقد أجمله ابن قتيبة في سبعة أوجه<sup>(3)</sup>، الثلاثة الأولى منها لا تطرح أي مشكلة لتأرجحها بين الاختلاف في إعراب الكلمة أو حركتها، أو حتى بتبديل حرف بما يماثله في الرسم، ويخالفه فيما تعلق بالتنقيط، وهذه الأوجه مٌجمع قَبولها شريطة اعتمادها السماع،

1- اختلف العلماء اختلافاً كبيراً في تفسير معنى الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، وقد أجمل الإمام النووي اختلافهم في قوله: «واختلف العلماء في المراد بسبعة أحرف، قال القاضي عياض: قيل هو توسعة وتسهيل لم يقصد به الحصر، قال: وقال الأكثرون هو حصر للعدد في سبعة، ثم قيل: هي سبعة في المعاني، كالوعد والوعد والمحكم والمتشابه والحلال والحرام والقصص والأمثال والأمر والنهي، ثم اختلف هؤلاء في تعيين السبعة، وقال آخرون: هي في أداء التلاوة وكيفية النطق بكلماتها من إدغام وإظهار وتفخيم وترقيق وإمالة ومد، لأن العرب كانت مختلفة اللغات في هذه الوجوه، فيسر الله تعالى عليهم، ليقرأ كل إنسان بما يوافق لفته ويسهل على لسانه، وقال آخرون: هي الألفاظ والحروف، وإليه أشار ابن شهاب بما رواه مسلم عنه في الكتاب، ثم اختلف هؤلاء فقيل سبع قراءات وأوجه، وقال أبو عبيد: سبع لغات العرب يمتنها ومعدها، وهي أفصح اللغات وأعلاها، وقيل: بل السبع كلها لمضر وحدها، وهي متفرقة في القرآن غير مجتمعة في كلمة واحدة، وقيل: بل هي مجتمعة في بعض الكلمات كقوله تعالى: (وعبد الطاغوت) و(نرتع ونلعب) و(باعد بين أسفارنا) و(بمذاب بئيس) وغير ذلك» صحيح مسلم بشرح النووي، ج 6، ص 93.

2- صحيح مسلم بشرح النووي، ج 6، ص 93.

3- قال ابن قتيبة في كتابه: «تأويل مشكل القرآن»: «وقد تدبرت وجود الخلاف في القراءات، فوجدتها سبعة أوجه أولها الاختلاف في إعراب الكلمة أو في حركة بنائها بما لا يزيلها عن صورتها في الكتابة ولا يغير معناها نحو قوله تعالى: ﴿ هُنَالِكَ بَيِّنَاتٌ مِّنَ رَبِّكَ لِكُلِّ أَصْحَابٍ لِّسَانٍ ﴾ و(أظهر لكم) [...]، والوجه الثاني أن يكون الاختلاف في إعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغير معناها، ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب نحو قوله تعالى: ﴿ رَبُّكَ بَعْدَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ رَبِّكَ لِكُلِّ أَصْحَابٍ لِّسَانٍ ﴾ و(ربنا باعد بين أسفارنا) [...]. والوجه الثالث أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها، بما يغير معناها ولا يزيل صورتها، نحو قوله: ﴿ وَأَنْظُرْ إِلَىٰ آلِ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ﴾ و(تنشرها) [...]. والوجه الرابع أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها، نحو قوله: (وإن كانت إلا زقية) و(صيحة) [...]. والوجه الخامس أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها نحو قوله: ﴿ وَطَلَّحَ مَنْضُودًا ﴾ في موضع (وطلح منضود)، والوجه السادس أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو قوله: ﴿ وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ﴾ وفي موضع آخر (وجاءت سكرة الحق بالموت)، [...] والوجه السابع أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان، نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ ﴾ وقوله: (وما عملت أيديهم)»، ص 36-38.



والمقدار الأكبر من اختلاف القراء يرجع إليها، وهناك أوجه أخرى، لا تكاد أمثلة الوجه منها تتعدى عدد أصابع اليد الواحدة، سنفصل القول فيها بعض الشيء فيما يلي:

أ- دعوى «الاختلاف في الكلمة بما يغير صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها نحو قوله: (وإن كانت إلا زقية واحدة)<sup>(1)</sup>»، وقد نُقلت هذه القراءة عن ابن مسعود، وساقها القرطبي في تفسيره بما يوحي بالشك فيها بقوله: «وفي قراءة ابن مسعود إن صح عنه: (إن كانت إلا زقية)<sup>(2)</sup>»، ومخالفة هذه القراءة فقط لرسم المصحف كاف لردّها، إذ لا تعدو أن تكون خبر آحاد، ولا يُعد قرآناً ما اختلف فيه شرط التواتر.

ب- دعوى «الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها نحو قوله: (وطلع منضوض) في موضع ﴿وَطَلَحَ مَنْضُودٌ﴾<sup>(3)</sup>، وهي كسابقها يُحكم بشذوذها «لمخالفتها الرسم المجمع عليه»<sup>(4)</sup>.

ج- دعوى «الاختلاف بالتقديم والتأخير نحو قوله: ﴿وَجَاءَت سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ﴾<sup>(5)</sup> وفي موضع آخر (وجاءت سكرة الحق بالموت)<sup>(6)</sup>»، وهي إضافة إلى شذوذها ومخالفتها رسم المصحف لا تعدو أن تكون خبر آحاد، لا يثبت بمثله قرآن، ولا يروى غيرها في هذا الباب.

وهذه الأوجه الثلاثة لا يتوافر الواحد منها إلا على بضعة أمثلة، لا ترقى بمجملها إلى درجة التصنيف، والتعامل معها كأنها من أوجه اختلاف القراء في قراءاتهم، ولعل السبب في جعلها كذلك عند ابن قتيبة سبقه للتأليف في هذا الباب، حيث يعد كتابه «تأويل مشكل القرآن» من المصنفات الأولى التي تناولت موضوع القراءات القرآنية بشيء من التفصيل والدقة.

د- دعوى «الاختلاف بالزيادة والنقصان نحو قوله تعالى: (وما عملت أيديهم)، وقوله: ﴿وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ﴾<sup>(7)</sup>»، وهذه الدعوى مردودة من حيث مضمونها، وإن كانت مقبولة من حيث بعض الأمثلة المقدمة في شأنها، تلك التي لا تخرج عما هو مجمع عليه

1- تأويل مشكل القرآن، ص 37.

2- تفسير القرطبي، ج 15، ص 42.

3- تأويل مشكل القرآن، ص 37.

4- الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 205.

5- ق، 19.

6- تأويل مشكل القرآن، ص 37.

7- نفسه، ص 38.

في رسم المصحف، وهي أمثلة محددة ومضبوطة بدقة متناهية، فما كان منها راجعاً إلى الاختلافات الموجودة بين المصاحف التي أرسلت إلى الأمصار بعدها أصولاً من درجة ثانية بعد الأصل المدون بين يدي النبي ﷺ، فلا مرأى في قبوله، إذا توافر فيه الشرطان الآخران، أي موافقة العربية، ولو بوجه، وصحة سندها إلى رسول الله ﷺ.

ومن أمثلة ذلك ما ذكره ابن الجزري في قوله: «ونعني بموافقة أحد المصاحف ما كان ثابتاً في بعضها من دون بعض كقراءة ابن عامر ﴿وَقَالُوا آتَخَذَ اللَّهُ﴾<sup>(1)</sup> في البقرة بغير واو، و ﴿وَالزُّبُرُ وَالْكِتَابِ﴾<sup>(2)</sup> بإثبات الباء فيهما، فإن ذلك ثابت في المصحف الشامي، وكقراءة ابن كثير: ﴿تَجْرِي مَحْتَهَا الْأَتَهْرُ﴾<sup>(3)</sup> في آخر براءة بزيادة «من»، فإنه ثابت في المصحف المكي<sup>(4)</sup>، فأمثلة من هذا القبيل لا اعتراض عليها، إنما الاعتراض على الزيادة والنقصان اللذين لا أصلَ لهما في أحد المصاحف، وكان معظمها تفسيرات دونها الصحابة في مصاحفهم، ومن ذلك ما ذكره السيوطي تحت عنوان: «ما زيد على القراءات على وجه التفسير»، وساق جملة من الأمثلة منها الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه، حيث قال: «حدثنا عثمان بن الهيثم، أخبرنا ابن جريج، قال عمرو بن دينار، قال ابن عباس ؓ، ثم كان ذو المجاز وعكاظ متجر الناس في الجاهلية، فلما جاء الإسلام كأنهم كرهوا ذلك حتى نزلت: ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم في مواسم الحج»<sup>(5)</sup>، وقد صنف ابن حجر هذه القراءة في القراءات الشاذة، وقال إنها لا تعدّ قرآناً مع صحة سندها<sup>(6)</sup>، ثم أورد قولاً للكرماني جاء فيه: «قال الكرماني: هو كلام الراوي ذكره تفسيراً»<sup>(7)</sup>.

ومن أمثلة ذلك أيضاً «قراءة سعد بن أبي وقاص: «وله أخ أو أخت من أم»، أخرجه سعيد بن منصور، وقراءة ابن عباس: «ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من

1- البقرة، 116.

2- آل عمران، 184.

3- التوبة، 100.

4- الإيقان في علوم القرآن، ج 1، ص 204-205.

5- صحيح البخاري، كتاب الحج، باب التجارة أيام الموسم والبيع في أسواق الجاهلية، ج 1، ص 419، وذكره أيضاً في كتاب البيوع مرتين، الأولى ج 2، ص 486، والثانية في باب الأسواق التي كانت في الجاهلية فتبايع بها الناس في الإسلام، ج 2، ص 498، وأورده أيضاً في كتاب تفسير القرآن، باب (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم، ج 3، ص 1104).

6- قال ابن حجر في «فتح الباري»: «وقراءة ابن عباس في مواسم الحج معدودة من الشاذ الذي صح إسناده وهو حجة وليس بقرآن»، ج 4، ص 290.

7- فتح الباري، ج 3، ص 595.

ريكم في مواسم الحج»، أخرجها البخاري، وقراءة ابن الزبير: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويستعينون بالله على ما أصابهم»، قال عمر: فما أدري أكانت قراءته أم فسّر، أخرج سعيّد بن منصور وأخرجه ابن الأنباري، وجزم بأنه تفسير، وأخرج عن الحسن أنه كان يقرأ: «وإن منكم إلا واردها الورود الدخول»، قال ابن الأنباري: قوله: الورود الدخول تفسير من الحسن لمعنى الورود، وغلط فيه بعض الرواة فألحقه بالقرآن»<sup>(1)</sup>.

فهذه الأمثلة وإن أخطأ بعضهم في جعلها من القرآن، فأكثر العلماء عدّوها تفسيراً للآيات التي وردت فيها، وهي معدودة ومضبوطة عند المتخصصين بالقراءات القرآنية قديماً وحديثاً، ووجودها لا يطعن في صحة نقل القرآن الكريم، بل هو أكبر دليل على مستوى العلميّة والتّجرد اللذين كانا ديدن أكثر العلماء، حيث لم يكونوا متهيّبين من ذكر أي قول مهمّ بلغت مخالفتهم له، بل حتى ما علموا وضعه واقتراه، وهو منهج ربّاني استخلصوه من كثرة تعهدهم لكتاب الله عز وجل الذي أبى إلا أن يذكر افتراءات المفترين وجحود الجاحدين.

ولا بد هنا من تناول تلك الشروط الثلاثة<sup>(2)</sup> التي يشكك أو يكون في شرعيتها في قوله: «كان الطبري لا يزال قريباً من عهد الاختلاف في ما يخص نقل النصوص القرآنية (أو الصياغات النصية)، ولذلك نجد لديه إشارات متكررة إلى «قراءات» مختلفة، ولكن مع الحرص المستمر على شيئين اثنين، الأول هو أنه يرفض القراءات المختلفة أكثر من الضروري، والتي تصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية «الأرثوذكسية»، أما القراءات الأخرى التي لا تختلف كثيراً فإنه يهضمها ويدمجها داخل البنية العامة للخطاب القرآني»<sup>(3)</sup>، فهل هي فعلاً معايير لاهوتية فقط، وُضعت لإقصاء كل قراءة تخالف البنية العامة للخطاب القرآني؟ أم إنها انبثقت من متانة تلك البنية؟

إذا كان القرآن قد دُوّن في حياة النبي ﷺ، وجمّع في الصحف باعتماد النسخة النبوية في خلافة أبي بكر الصديق، وجمّع الناس على القراءة خلال رسم موحد باعتماد نسخة أبي بكر في خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، فإن عدّ مطابقة الرسم شرطاً أساسياً لقبول

1- الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 208-209.

2- قال ابن الجزري في مقدمة كتاب «تحرير التيسير»: «كل ما وافق أحد المصاحف العثمانية ولو تقديراً، ووافق العربية ولو بوجه، وصح إسناداً، سواء كان عن هؤلاء السبعة أم العشرة أم غيرهم فهو القرآن، ومتى اختلف ركن من هذه الثلاثة في حرف حكم عليه بالشذوذ»، ص 8.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 155.

القراءة، ليس بقصد إقصاء قراءات قرآنية بسبب مخالفتها البنية العامة للنص، بل لتمييز القراءات المتواترة التي أجمعت عليها الأمة من غيرها ممّا لم يستوف شرط التواتر، وإن نُقل بسند صحيح، وكذا لفرز القراءات غير المتواترة التي صحح سندها، وجاءت موافقة لرسم المصحف عن التي تشذ بمخالفتها للرسم أو تكون دونها من حيث صحة سندها وعدالة روايتها، ولا يخفى ما في هذا من صرامة علمية، لم تتوافر لغير القرآن.

هذا عن شرط موافقة الرسم، أما الشرطان الآخران، أي ما تعلق بموافقة اللغة العربية ولو بوجه، وصحة السند فهما تبعٌ للأول ولا ينفكان عنه، ولا بد من الإشارة إلى أن اشتراط موافقة رسم المصحف يضرب الغيبة على دعوى تعدد النص المقروء بتعدد القراءات، ويبدو أنه ليس إلا إسقاطاً لواقع الأناجيل على القرآن الكريم، فكأن الرغبة الجامحة عند أروكون في إيجاد روابط مشتركة بين النصوص الدينية، ليعطي صدقاً وشرعية لما يدعو إليه في حديثه عن «مجتمعات الكتاب المقدس، الكتاب العادي»، تجعله لا يلتفت إلى هذه الأمور مع محوريتها في الموضوع.

2- نمرّ إلى الحديث عن القراءات القرآنية من حيث ثبوتها، هل هي متواترة أم أخبار آحاد؟، وللموضوع أهمية بالغة، إذا استحضر قول الإمام الزركشي: «والتحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر، فإن إسناد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبعة موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والوساطة، وهذا شيء في كتبهم»<sup>(1)</sup>، وقد خالف الزركشي في كلامه هذا جمهور العلماء الذين اشتهر عندهم القول بتواترها، وبحسب تعبير الإمام السيوطي فعند محقق أهل السنة: «ما نقل آحاداً ولم يتواتر يقطع بأنه ليس من القرآن»<sup>(2)</sup>، فكيف يمكن الجمع بين هذين الموقفين؟، وإذا تعذر الجمع بينهما فما الصواب؟.

1- إن سند الإمام الزركشي في دعواه هو ورود القراءات مسندة إلى النبي ﷺ بنقل الواحد عن الواحد، ولا شك في أن ما نُقل كذلك فهو خبر آحاد، فهل نُقلت القراءات السبع آحاداً، كما يدعي الإمام الزركشي؟، وبالرجوع إلى كتاب «تحبير التيسير في قراءات الأئمة العشر»<sup>(3)</sup> وجدنا أن الأمر ليس بتلك البساطة، حيث تحدث في أحد المباحث عن رجال

1- البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 319.

2- الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 209.

3- يعد كتاب «تحبير التيسير في القراءات العشر» تلخيصاً لكتاب التيسير لأبي عمرو الداني، وأضاف فيه ابن الجزري ما تعلق بالقراءات الثلاث المكملة للعشر، مع بعض التصحيح والتهديب بحسب ما ذكره في مقدمة كتابه.

القراء، يقصد بهم الشيوخ الذين تلقوا عنهم القراءات، وخصّ بالذكر نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني<sup>(1)</sup>، وأبا عمرو بن العلاء بن عمار البصري<sup>(2)</sup>، وعبد الله بن عامر الشامي<sup>(3)</sup>، وعاصم بن أبي النجود الكوفي<sup>(4)</sup>، وحمزة بن حبيب بن عمار بن إسماعيل الزيات الكوفي<sup>(5)</sup>، وعلي بن حمزة الكسائي<sup>(6)</sup>، وأبو محمد يعقوب بن إسحاق بن زيان<sup>(7)</sup>.

أما الأول فقال في حقه: «رجال نافع الذين سمّاهم خمسة، أبو جعفر يزيد بن القعقاع القاري<sup>(8)</sup>، وأبو داود عبد الرحمن بن هرمز الأعرج<sup>(9)</sup>، وشيبة بن نصاح القاضي<sup>(10)</sup>، وأبو عبد الله مسلم بن جندب الهذلي<sup>(11)</sup>، وأبو روح يزيد بن رومان<sup>(12)</sup>،

- 1- سبق أن وضعنا له ترجمة في المطلب المعنون: **أركان القرآن** - حدود معرفة ودعوى الاختراق، الصفحة 63.
- 2- «هو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عبد الله بن الحصين بن الحارث بن جلهم بن خزاعي بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم، وقيل: اسمه زيان، وقيل: العريان، وقيل: يحيى، وقيل: اسمه كنيته، وقيل غير ذلك، توفي بالكوفة سنة أربع وخمسين ومئة»، تحبير التيسير، ص 14-15.
- 3- «هو عبد الله بن عامر اليحصبي، قاضي دمشق في خلافة الوليد بن عبد الملك، ويكنى أبا عمران، وهو من التابعين، وليس في القراء السبعة ولا العشرة من العرب غيره وغير أبي عمرو، فهما العريبان وحدهما، والباقون هم من الموالي، توفي بدمشق سنة ثمانين ومئة»، تحبير التيسير، ص 15.
- 4- سبق أن وضعنا له ترجمة في المطلب المعنون: **أركان القرآن** - حدود معرفة ودعوى الاختراق، الصفحة 63.
- 5- «هو حمزة بن حبيب بن عمار بن إسماعيل الزيات الفرضي التميمي مولى لهم، ويكنى أبا عمار، توفي بحلول في خلافة أبي جعفر المنصور سنة ست وخمسين ومئة». تحبير التيسير، ص 16.
- 6- «هو علي بن حمزة النحوي، مولى لبني أسد، ويكنى أبا الحسن، وقيل له الكسائي من أجل أنه أحرم في كساء، توفي برنوية قرية من قرى الري، حين توجه إلى خراسان مع الرشيد سنة تسع وثمانين ومئة»، نفسه، ص 16.
- 7- «هو أبو محمد يعقوب بن إسحاق بن زيان بن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي مولا لهم، توفي بالبصرة سنة خمسين ومئتين»، نفسه، ص 17.
- 8- هو أبو جعفر يزيد بن القعقاع، مولى عبد الله ابن عياش بن أبي ربيعة المخزومي، كان لا يتقدمه أحد في عصره، أخذ القراءة عن ابن عباس وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنهما، وعن مولا عبد الله ابن عياش بن أبي ربيعة المخزومي، وكان عبد الله بن عياش قد قرأ على أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه وقرأ أبي على النبي، وقد أورد صاحب «السبعة في القراءات عن سليمان بن مسلم بن جمان قوله: «وأخبرني أبو جعفر أنه أتى به إلى أم سلمة زوج النبي، وهو صغير فمسحت على رأسه، ودعت له بالبركة [...]»، حدثني محمد بن منصور المدني قال: حدثني محمد بن إسحق المسيبي قال: حدثني أبي عن نافع بن أبي نعيم قال: لما غسل أبو جعفر يزيد بن القعقاع القارئ بعد وفاته نظروا ما بين نحره إلى فؤاده مثل ورقة المصحف فما شك أحد ممن حضره أنه نور القرآن»، وهو أحد القراء العشرة. السبعة في القراءات، ص 56-58. الأعلام، ج 8، ص 186.
- 9- أبو داود عبد الرحمن بن هرمز، من موالي بني هاشم، عرف بالأعرج، حافظ قارئ، من أهل المدينة، أدرك أبا هريرة وأخذ عنه، وهو أول من برز بالقرآن والسنة، وكان خبيراً بأناسب العرب، وافر العلم، ثقة، رابط بغير الاسكندرية مدة، ومات بها سنة 117 هـ. الأعلام، ج 3، ص 340.
- 10- هو «شيبة بن نصاح بن سرجس بن يعقوب، مولى أم سلمة رضي الله تعالى عنها زوج النبي، وكان قد أدرك عائشة وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما، وكان ختن أبي جعفر على أبنته [...]»، قال يعقوب: وكان شيبة قد أدرك عائشة رضي الله تعالى عنها، وزعم أنها دعت له أن يعلمه الله القرآن [...]»، عن نافع قال: لما تزوج شيبة بنت أبي جعفر قال الناس: يولد بينهما مصحف»، السبعة في القراءات، ص 58-59.
- 11- هو «مسلم بن جندب الهذلي، روى عن الزبير بن العوام وابن عمر، وكان من فصحاء الناس، وكان يقص بالمدينة [...]»، حدثني الحسن بن أبي مهران، قال حدثنا أحمد بن يزيد عن عيسى ابن مينا قالون قال: كان أهل المدينة لا يهمزون حتى هزم ابن جندب، فهمزوا مستهزئون واستهزئ»، نفسه، ص 59-60.
- 12- هو أبو روح يزيد بن رومان الأسدي، مولى آل الزبير بن العوام، عالم بالمغازي، ثقة من أهل المدينة، وبها توفي، حديثه في الكتب الستة، توفي سنة ثلاثين ومئة للهجرة. الأعلام، ج 8، ص 182.

وأخذ هؤلاء القراء عن أبي هريرة وابن عباس وعبد الله بن عياش بن أبي ربيعة عن أبي بن كعب عن النبي ﷺ (1).

يتضح من كلام ابن الجزري أن نافعاً لم يتلق القراءات من تابعي واحد، بل من خمسة، وله شيوخ غير هؤلاء الخمسة لقوله: «الذين سمّاهم»، ما يُبقي الباب مفتوحاً لشيوخ لم يسمّهم نافع، وهو ما أكّده أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، فقد ذكر في كتابه «السبعة في القراءات» أن لنافع غير هؤلاء الخمسة، حيث قال: «حدثني محمد بن عبد الرحمن الأرزناتي الأصبهاني قال: سمعت الحسين بن علي الصدقي المقرئ بمصر قال: سمعت أبا القاسم مؤاساً يقول: أخبرني يوسف بن عمرو أن نافعاً قرأ على صالح بن خوات أخبره بذلك عبد الملك بن مسلمة» (2)، وبهذا يضاف صالح بن خوات إلى جملة شيوخه، وهنا يطرح السؤال عن سبب حصر شيوخ نافع في خمسة مع أن الأصل أن يكون له أكثر من ذلك كثيراً؟.

للإجابة عن هذا السؤال نعود إلى كتاب «السبعة في القراءات» في قول ابن مجاهد: «حدثني محمد بن الفرج، قال: حدثنا محمد بن إسحق المسيبي عن أبيه عن نافع أنه قال: أدركت هؤلاء الأئمة الخمسة، وغيرهم ممن سمّي، فلم يحفظ أبي أسماءهم، قال نافع: فنظرت إلى ما اجتمع عليه اثنان منهم فأخذته، وما شذ فيه واحد فتركته، حتى ألّفت هذه القراءة في هذه الحروف» (3)، وهذا النص مهم جداً، إذ يبيّن أن نافعاً سمّي من شيوخه أكثر من خمسة، وأن تلميذه لم يحفظ من الأسماء إلا أولئك، وبهذا يردّ قول الإمام الزركشي على الأقل فيما يتعلق بقراءة نافع التي بدا جلياً أنه لم يتلقها واحداً عن واحد إلى النبي ﷺ، وهناك نص آخر ساقه ابن مجاهد، يؤكد فيه أن نافعاً تلقى قراءته عن جمع يستحيل تواطؤهم على الكذب، وهو قوله: «وحدثني أبو سعيد المفضل بن محمد بن إبراهيم بمكة قال: حدثنا أبو جمة محمد بن يوسف الزبيدي، قال أبو بكر، فقلت له الزبيدي، فقال: الزبيدي قال: حدثنا أبو قرّة: سمعت نافعاً يقول: قرأت على سبعين من التابعين» (4).

فإذا تأكد مما سبق أن لنافع قطعاً أكثر من خمسة شيوخ، خاصة وهو نزيل «المدينة» التي احتضنت القرآن، ومنها خرج يُنشر في كل الرّبوع، فلا شك في أن القراء

1- تحبير التيسير، ص 17-18.

2- السبعة في القراءات، ص 61.

3- نفسه، ص 61-62.

4- نفسه، ص 61.

فيها يعدون بالعشرات، وهو ما أكدته الرواية الأخيرة التي صرح فيها نافع بتلقيه القراءة على سبعين من التابعين، ولا شك في أن هؤلاء السبعين شيوخاً من الصحابة يربو عددهم على السبعين أو يساويه، وحتى إن قلّ عن ذلك، فقطعاً لن يكونوا تلامذة لصحابي واحد أو اثنين، ما يجعل قراءة نافع متواترة عن النبي ﷺ، أما تواترها عن نافع فهو أصلاً ليس فيه نظر.

٣- ما صح عن قراءة نافع ينطبق أيضاً على غيرها من القراءات السبع، وذهب كثير من العلماء إلى القول بتواتر القراءات العشر، فالدراسة المتأنية لشيوخهم كافية لدحض دعوى عدم تواترها، وأعطى مثلاً آخر يتعلق بقراءة أبي عمرو تاركاً الإمام ابن الجزري يتحدث عن شيوخته في قوله: «ورجال أبي عمرو جماعة من أهل الحجاز ومن أهل البصرة، فمن أهل مكة مجاهد<sup>(1)</sup>، وسعيد بن جبير<sup>(2)</sup>، وعكرمة بن خالد<sup>(3)</sup>، وعطاء ابن أبي رباح<sup>(4)</sup>، وعبد الله بن كثير<sup>(5)</sup>، ومحمد بن عبد الرحمن بن محيصن<sup>(6)</sup>، وحמיד بن قيس الأعرج القاري<sup>(7)</sup>، ومن أهل المدينة يزيد بن القعقاع القاري<sup>(8)</sup>، ويزيد ابن رومان<sup>(9)</sup>، وشيبة ابن نصح<sup>(10)</sup>، ومن أهل البصرة الحسن بن أبي الحسن البصري<sup>(11)</sup>، ويحيى ابن معمر<sup>(12)</sup>، وغيرهما، وأخذ هؤلاء القراء عن تقدم من الصحابة وغيرهم»<sup>(13)</sup>.

1- سبق أن ترجمنا له، ص 215.

2- هو سعيد بن جبير الأسدي الكوفي، كان من أعلم التابعين، وهو حبشي الأصل، من موالى بني والبة بن الحارث من بني أسد، أخذ العلم عن عبد الله بن عباس وابن عمر، ثم كان ابن عباس إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه قال: أتسألونني وفيكم ابن أم دهماء؟، قتله الحجاج بن يوسف الثقفي سنة خمس وتسعين للهجرة بواسط، لخروجه على عبد الملك بن مروان. الأعلام، ج 3، ص 93.

3- هو أبو عبد الله عكرمة بن خالد المفسر، مولى ابن عباس، وردت الرواية عنه في حروف القرآن، وكانت وفاته سنة سبع ومئة للهجرة، وقيل غير ذلك. شذرات الذهب، ج 1، ص 130.

4- هو عطاء ابن أبي رباح، تابعي من أجل الفقهاء، كان عبداً أسود، ولد في جند باليمن ونشأ بمكة، فكان مفتي أهلها ومحدثهم، توفّي بها سنة ست عشرة ومئة للهجرة. سير أعلام النبلاء، 78-89.

5- هو أبو معبد عبد الله بن كثير الداري المكي، أحد القراء السبعة، كان قاضي الجماعة بمكة، وكانت حرفته العطار، وهو فارسي الأصل، توفّي بمكة سنة عشرين ومئة للهجرة. الأعلام، ج 4، ص 115.

6- هو أبو حفص محمد بن عبد الرحمن بن محيصن السهمي المكي، مقرئ أهل مكة بعد ابن كثير، وأعلم قرائها بالعربية، انفرد بحروف خالف فيها المصحف، فترك الناس قراءته، ولم يلحقوها بالقراءات المشهورة، وكان لا بأس به في الحديث، روى له مسلم والترمذي والنسائي حديثاً واحداً. الأعلام، ج 6، ص 189.

7- لم أقف على ترجمته.

8- سبق أن ترجمنا له، ص 249.

9- سبق أن ترجمنا له، ص 249.

10- سبق أن ترجمنا له، 249.

11- سبق أن ترجمنا له، ص 211.

12- هو أبو سليمان يحيى بن معمر العدواني البصري، تابعي جليل، وهو أول من نقط المصاحف، عرض على ابن عمر وابن عباس وعلى أبي الأسود الدؤلي وغيرهما تاريخ خليفة، توفّي قبل سنة تسعين للهجرة. سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 441-443.

13- تحبير التيسير، ص 18.

إن هذا الكم من الشيوخ كاف لدحض دعوى تلقيه القراءة واحداً عن واحد، فممن تلقى عنهم القراءة بمكة وحدها سبعة، والاحتمال بأخذه عن غيرهم وارد إلى أبعد الحدود، وهو ما يفهم من قوله: «فمن أهل مكة»، هذا إضافة إلى شيوخه في المدينة والبصرة، فما أورده لم يكن على وجه التفصيل، بل على وجه التمثيل، وشيوخ أبي عمرو قطعاً أكثر من هؤلاء الإثني عشر الذين ذكرهم ابن الجزري، وهؤلاء أنفسهم أخذوا القراءات عن عدد من الصحابة، على رأسهم ابن عباس وأبو هريرة وابن مسعود وأبي بن كعب، ومن كان شغوفاً بالقراءات القرآنية، فلن يكتفي بقراءة هؤلاء، بل سيستزيد منها كلما سمحت له الفرصة بذلك، أو رأى سندا آخر يوصله إلى النبي ﷺ، وهذا ما يجعل قضية تواتر قراءة أبي عمرو مقطوعاً بها من هذا الباب، كما كان في قراءة نافع من قبل.

أمراً آخر له أهميته في هذا المقام، يتعلق بحرص القراء من الصحابة والتابعين على قراءة معينة من دون غيرها، والتكفل بتعليمها الناس، حتى كادت تصبح فتنة في عهد عثمان بن عفان، ما حدا به إلى جمعهم على المصحف الإمام بقصد توحيد القراءة ما استطاع إليه سبيلاً، فكان أن وافقه من كان حاضراً بالمدينة من كبار الصحابة رضوان الله عليهم، ثم إن قراء التابعين ساروا على نهج قراء الصحابة نفسه تقريباً، فكان كل واحد منهم يختار قراءة معينة، ويحرص على تعليمها الناس، لهذا تجد في الكثير من الكتب إشارات منهم إلى ضرورة لزوم قراءة ما، ومثال ذلك ما ذكره أبو عمرو في قوله: «سمع سعيد بن جبير قراءتي فقال: الزم قراءتك هذه»<sup>(1)</sup>.

فإذا كان لكل واحد ممن تلقى عنهم أبو عمرو قراءة مختلفة عن باقي الشيوخ جزئياً أو كلياً، فهو دليل على أن عدد شيوخ هؤلاء من الصحابة وكبار التابعين يساويهم أو يربو عليهم، ما يزيد في تقوية القول بتواتر قراءة أبي عمرو، ثم إن إطلاقة على تعدد الروايات التي يعد أبو عمرو مصدراً لها، دليل آخر على تواتر قراءته، بعده مصدراً لروايات متعددة، كان يدرّسها جميعاً لتلامذته، واختار كل واحد من هؤلاء، أو اختير له، حروفاً معينة، مما سبق لأبي عمرو أن تلقاه عن شيوخه، فأصبح ذلك الاختيار رواية مستقلة بنفسها، وقد أحصى صاحب كتاب «السبعة في القراءات» تلاميذ أبي عمرو الذين تميزوا برواية حروف عنه، فعدّ منهم واحداً وعشرين راوياً<sup>(2)</sup>، لكل واحد روايته،

1- السبعة في القراءات، ص 83.

2- وهؤلاء الرواة هم «علي بن نصر، وحماد بن يزيد، وعبد الوارث بن سعيد، وهرون بن موسى الأعور العتكي، وأبو زيد سعيد بن أوس الأنصاري، ويونس بن حبيب، وعبيد بن عقيل، ويحيى بن المبارك اليزيدي، وعبد الملك بن قريب الأصمعي، وشجاع بن أبي نصر أبو نعيم الخراساني، ومعاذ بن معاذ العنبري، وسهل بن يوسف، وحسين بن علي الجعفي، وخارجة بن مصعب، وداوود بن يزيد الأودي، ومحبيب بن الحسن، وعبد الرحيم بن موسى، وعبد=



وقال بعد ذكر أسمائهم تفصيلاً: «وقد روى غير هؤلاء عنه حروفاً، ليست على كثرة ما روى هؤلاء، فأمسكت عن ذكرهم»<sup>(1)</sup>، أفبعد هذا يحق لأحد أن يدعي أن قراءة أبي عمرو خير آحاد، تلقاها واحد عن واحد<sup>19</sup>.

١- نضرب مثلاً آخر، نرى مقدار صواب قول الإمام الزركشي فيما يتعلق بعبد الله بن عامر اليحصبي، وهو من القراء المعمّرين، حيث ولد في السنة التاسعة للهجرة، بحسب ما ذكر خالد بن يزيد المزي<sup>(2)</sup> في قوله: «سمعت عبد الله بن عامر يقول قبض رسول الله ﷺ ولي سنتان، وانتقلت إلى دمشق ولي تسع سنين»<sup>(3)</sup>، وفي رواية أخرى: لم يولد إلا «سنة إحدى وعشرين من الهجرة»<sup>(4)</sup>، أما وفاته، فلا خلاف في أنها كانت في السنة الثامنة عشرة بعد المئة<sup>(5)</sup>، وعمرٌ مديد كهذا يعطي لصاحبه متسعاً للتلقي والتحصيل كما للإقراء والتعليم، والذي يُستغرب له أن أكثر الكتب التي ترجمت له لا تذكر له شيواً من الصحابة رضوان الله عليهم غير أبي الدرداء<sup>(6)</sup>، مضيئة إليه المغيرة ابن أبي شهاب المخزومي<sup>(7)</sup>، واكتفى صاحب كتاب «السبعة في القراءات» بذكر هذا المخزومي من دون أبي الدرداء، كما أورد خبر تلقيه القراءة على عثمان بن عفان، ورده مرجحاً الرواية القائلة إن شيخه المغيرة هو من تلقاها على يد ثالث الخلفاء الراشدين<sup>(8)</sup>، إلا أن الرجوع إلى سنة ميلاد ابن عامر ومكانه، يجعل أمر تلقيه القراءة عنه مرجحاً، خاصة إذا علم حرص القراء على التقليص من عدد الوساطات بينهم وبين رسول الله ﷺ، فكيف يُقبل أن يكون معاصراً لعثمان بن عفان مدة تتراوح بين أربع عشرة سنة وست

= الوهاب بن عطاء الخفاف، وأحمد بن موسى اللؤلؤي والعباس بن الفضل الأنصاري قاضي الموصل»، السبعة في القراءات، ص 84-85.

1- السبعة في القراءات، ص 85.

2- خالد بن يزيد المزي، لم نقف على ترجمته.

3- الذهبي، معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 62.

4- معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 63.

5- معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 66.

6- هو أبو الدرداء عويمر بن زيد بن قيس، الإمام القدوة، قاضي دمشق وسيد قرائها، معدود فيمن جمع القرآن على عهد رسول الله صلى الله وسلم، روي عنه مئة وتسعة وسبعون حديثاً، انفرد البخاري بثلاثة منها، ومسلم بثمانية، واتفقا على حديثين، قال البخاري: سألت رجلاً من ولد أبي الدرداء فقال: اسمه عامر بن مالك ولقبه عويمر، أسلم يوم بدر، ثم شهد أحداً، توفّي قبل عثمان بن عفان ثلاث سنين على الأرجح، أي سنة اثنتين وثلاثين للهجرة. سير أعلام النبلاء، ج 2، ص 335-353.

7- معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 41 و83. محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر للطباعة والنشر، د ت، ص 18.

8- السبعة في القراءات، ص 85-86.

وعشرين سنة، وهي في الأكثر فترة التحصيل، ويتلقى قراءته بالوساطة مع إمكان تلقيها عنه؛ وما كان لمثله أن يستهين بأمر كهذا .

وذكرُ كتب التراجم لهذين الاثنين من دون غيرهما شيوياً لابن عامر من الصحابة لا يعني البتة أنه لم يأخذ عن غيرهم، لهذا قال محمد بن مخلوف: «أبو محمد عبد الله بن عامر بن يزيد اليحصبي الدمشقي قاضياها التابعي الجليل الحافظ المقرئ الثقة الأمين، قرأ عن المغيرة بن أبي شهاب المخزومي وأبي الدرداء وأصحاب عثمان رضي الله عنه»<sup>(1)</sup>، فهل كان أصحاب عثمان بن عفان قلة إلى الدرجة التي يقول فيها الزركشي: إن قراءة ابن عامر خير الواحد عن الواحد، إن العلم بسنة مولده فقط كاف للجزم بتواتر قراءته، فقد عايش تلك الفتنة التي وقعت بسبب الاختلاف في القراءة على عهد عثمان، وحُسمت باجتماع الناس على المصحف الإمام، وكان ابن عامر على الأرجح أحد تلامذته، وحتى إن لم يكن كذلك فشيخه المغيرة بن أبي شهاب أخذ القراءة عن عثمان، ومن ثم فالقول إن قراءته غير متواترة سينطبق حتماً على قراءة عثمان أيضاً، فهو تلميذ لأصحابه كما سبق، ومعلوم أنها لا تشذ في شيء عن قراءة غيره من الصحابة الذين كانوا حفاظاً لكتاب الله، وساهموا في جمعه بين دفتي المصحف.

فإذا كان ابن عامر تلميذاً لعثمان بن عفان أو تلميذاً لأصحابه على الأقل، وإذا كان قد نشأ وترعرع في مجتمع الصحابة، وهم مظنة الحرص على القرآن، حتى إنهم كادوا يقتتلون في شأنه قبل جمعهم على المصحف، وإذا كان القرآن لم يدون فيه إلا ما كان متواتراً، لأن غيره لا يعدّ قرآناً أصلاً، فهل قراءة عثمان كانت مخالفة لما جمع بين يديه، حتى يقول قائل: إنها خبر آحاد؟ ومع وجود حروف خالفت فيها اللجنة المشرفة على جمع القرآن في المصاحف، وهي لجنة مستقلة في عملها، قراءة عثمان فهل يُعقل أن يتمسك هو بتلك الحروف التي خالفت رسم المصحف الإمام، وهو من أمر بإحراق ما دونه؟<sup>(2)</sup>

إذا كان ابن عامر قد خلف أبا الدرداء في جامع دمشق<sup>(2)</sup>، مع أن تلامذته فيه كانوا أكثر من ألف وستمئة مقرئ<sup>(1)</sup>، وإذا كان له شيوخ غير هؤلاء ذكر منهم الإمام

1- محمد بن محمد مخلوف، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ص 18 .

2- جاء في كتاب «معرفة القراء الكبار»: «وقد ولي أبو الدرداء قضاء دمشق، وكان من العلماء الحلما الألباب، يقال إن عبد الله بن عامر قرأ عليه [...]. قال سويد بن عبدالعزيز: كان أبو الدرداء إذا صلى الغداة في جامع دمشق اجتمع الناس للقراءة عليه، فكان يجعلهم عشرة عشرة، وعلى كل عشرة عريفاً، ويقف هو في المحراب يرمقهم ببصره، فإذا غلط أحدهم رجع إلى عريفة، فإذا غلط عريفةم رجع إلى أبي الدرداء يسأله عن ذلك، وكان ابن عامر عريفاً على عشرة، كذا قال سويد، فلما مات أبو الدرداء خلفه ابن عامر»، ج 1، ص 41 .

الذهبي فضالة بن عبيد<sup>(2)</sup>، فكيف لا تكون قراءته متواترة؟ لا شك في أن تلك القولة من سقطات الإمام الزركشي، وهي سقطه عظيمة، ما كان لمثله أن يقع فيها.

نكتفي بهذه الأمثلة<sup>(3)</sup> كي لا نطيل الكلام أكثر مما يلزم لبيان تهافت القول بعدم تواتر القراءات السبع، وفي الموضوع ذاته لا بد من طرح السؤال الآتي: ألا يمكن أن يكون من اختيارات القراء السبعة حروف لم يتلقوها عن عدد كبير يستحيل تواطؤهم على الكذب؟

لعل هذا الاحتمال هو ما حدا ببعض العلماء الذين حاولوا التوفيق بين القول بتواتر القراءات السبع، والقول إنها أخبار آحاد إلى القول إن ما كان مجتمعاً عليه من طرفهم فهو متواتر، وما اختلفوا فيه فهو خبر آحاد، مؤيدين رأيهم بما جرى الاتفاق عليه من ضرورة تحقق الشروط الثلاثة في القراءة، كي تُقبل قرآنيتهما، ويُعترض على هذا بأمر، منها:

- إذا وقع اختيار قارئ على حروف لم يسمعه من جم غفير يستحيل تواطؤهم على الكذب، فلا يمكن الجزم بأن القراءة غير متواترة قبل هذا القارئ، إلا بإقامة الدليل على أن أحداً لم يقرأ بها من الشيوخ الذين لم يتلقوا القراءة عنهم في كل البقاع

---

1- جاء في كتاب معرفة القراء الكبار: «وعن مسلم بن مشكم قال: قال لي أبو الدرداء: اعدد من يقرأ عندي القرآن، فعدتهم ألفاً وستمئة ونيقاً، وكان لكل عشرة منهم مقرئ، وكان أبو الدرداء عليهم قائماً، وإذا أحكم الرجل

منهم تحول إلى أبي الدرداء ﷺ»، ج 1، ص 42.

2- معرفة القراء الكبار، ج 1، ص 83. «وحدث عن معاوية وفضالة بن عبيد والنعمان بن بشير ووائل بن الأسقع، وقرأ أيضاً على فضالة بن عبيد»، ج 1، ص 83. وفيه أيضاً: «عن يحيى بن الحارث عن ابن عامر قال: قال لي فضالة بن عبيد: أمسك علي هذا المصحف، ولا تردن علي ألفاً ولا وأوا، فسيأتي أقوام لا يسقط عليهم ألف ولا واو»، نفسه، ج 1، ص 83-84.

3- إن بحثاً بسيطاً في ترجمة القراء السبعة، خاصة ما تعلق بشيوخهم، يفضي لا محالة إلى دحض القول إن قراءتهم روايات آحاد، فليس هناك منهم من تلقى القراءة عن شيخ من دون غيره، بل العكس من ذلك، فقد أخذوا القراءة عن شيوخ كثر، فمن شيوخ حمزة بن حبيب الزيات «أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش، ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى القاضي، وجران بن أعين، وأبو إسحاق السبيعي، ومنصور بن المعتمر، ومغيرة بن مقسم، وجعفر بن محمد الصادق وغيرهم». تحبير التيسير، ص 18-19. ومن شيوخ الكسائي حمزة بن حبيب الزيات، ومحمد بن أبي ليلى القاضي، وأبان بن تغلب، والحجاج بن أرطاة، وعيسى بن عمر الهمداني، ومحمد بن خالد المقرئ وغيرهم. السبعة في القراءات، ج 1، ص 78-79. ويحكي «أبو بكر ابن عياش قال: قال لي عاصم: ما أقراني أحد حرفاً إلا أبو عبد الرحمن السلمي، وكان أبو عبد الرحمن قد قرأ علي علي رضي الله تعالى عنه، وكنت أرجع من عند أبي عبد الرحمن فأعرض علي زر بن حبيش، وكان زر قد قرأ علي عبد الله بن مسعود، قال أبو بكر بن عياش: فقلت لعاصم لقد استوتقت»، السبعة في القراءات، ص 69-70. وقد يبدو من كلام عاصم أن قراءته خبر آحاد خلافاً لباقي القراء السبعة، إلا أنه بالرجوع إلى شيخه أبي عبد الرحمن السلمي نجده قد أخذ القراءة عن عدد من كبار الصحابة مثل «عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وأبي بن كعب وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود». تحبير التيسير، ص 18. وتلاميذ هؤلاء أكثر من أن أعدهم هنا، ما يؤكد أن القراءة التي تلقاها عاصم بن أبي النجود عن أبي عبد الرحمن السلمي بمفرده، قد تلقاها غيره مجموعة أو مجزأة عن غيره من الشيوخ الذين تلقوها هم أيضاً عن عثمان وعلي وأبي وزيد ﷺ أجمعين، ومن ثم فلا مجال للحديث عن خبر الآحاد هنا.

والأصقاع، وهم قطعاً أكثر ممن تلقى عنهم، ووجود تلك الحروف عند غيره وإن بتفرق يُلغى القول إنها خبر آحاد، ويُرجع المسألة إلى أصلها الذي هو التواتر، وحيث إن أحداً لم يعط الدليل على أن ما انفرد به القراء عن بعضهم تلقّوه عن أفراد ولم يتلقوه عن جمع، ولم يُقيّموا الحجة بعد ذلك على أن ذلك الفرد لم يكن معه من يقرأ بقراءته لتلك الحروف في شرق الأرض وغربها، فلا يمكن عدّ ذلك إلا تكلفاً في القول، واعتراضاً من دون موجب.

- إذا كان الأصل في نقل القرآن هو التواتر، فإن فتح الباب لدخول الاحتمال أمر خطير جداً، وهو ما لم ينتبه إليه من جعلوا اشتراط الشروط الثلاثة دليلاً على أن القراءات السبع أخبار آحاد، طبعاً إن الحديث عن التواتر يقلل من قيمة تلك الشروط، لأن ما ثبت تواتراً حُكم بقراءيته دونما حاجة إلى اختباره على ضوئها، فلماذا تحدث العلماء عنها؟ والجواب هنا بسيط جداً، ويمكن تلخيصه في السؤال الآتي: هل هناك قراءة أخرى غير القراءات السبع؟

لقد تحدث العلماء بإسهاب عن هذا الموضوع، وبيّنوا أن هناك عدداً كبيراً من القراءات غير السبع المشهورة، بل إنهم يؤكدون أن عدداً منها يدخل في باب المتواتر، إلا أنها لم تشتهر، ومن ثم فالأرجح أن يكون موضوع تلك الشروط ما ثبت نقله آحاداً، وقد نقل محمد الغزي تقسيماً ثلاثياً لروايات القرآن عن الإمام مكي بن أبي طالب، جاء فيه: «ما روي في القرآن على ثلاثة أقسام، قسم يُقرأ به ويُكفر جاحده، وهو ما نقله الثقات، ووافق العربية وخط المصحف، وقسم صح نقله عن الآحاد وصح في العربية وخالف لفظه الخط، فيقبل ولا يُقرأ به لأمرين مخالفته لما أجمع عليه وأنه لم يؤخذ بإجماع، بل بخبر الآحاد، ولا يثبت به قرآن، ولا يُكفر جاحده، ولبئس ما صنع إذ جحد، وقسم نقله ثقة ولا وجه له في العربية، أو نقله غير ثقة فلا يقبل وإن وافق الخط»<sup>(1)</sup>.

والمأمل في هذا التقسيم المحكم يدرك أن القراءات السبع تدخل في القسم الأول، وحديثه فيه عمّا تواتر، بدليل قوله عن القسم الثاني: «صح نقله عن الآحاد»، فيُنْفهم من ذلك أن القسم الأول لم يُنقل عن آحاد، بل نُقل بالتواتر، ولذلك قال في شأن ما نقل آحاداً: «ولا يثبت به قرآن»، وقد أصاب في ذلك.

1- محمد بن محمد بن محمد الغزي، إنقان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، دار الفاروق الحديثة- القاهرة، الطبعة الأولى- 1415 هـ، تحقيق خليل محمد العربي، ج 1، ص 206.

- أمرٌ أخيرٌ نُورده هنا، يتعلق بمثال تطبيقي، فقد «قرأ أبو عمرو وابن ذكوان والكسائي وخلف ( التورية ) بالإمالة في جميع القرآن وورش وحمزة بين اللفظين والباقون بالفتح»<sup>(1)</sup>، إن القول التوفيقي السابق يجعل اختيارات القراءة هنا كلها أخباراً آحاداً، وفي كل المواطن التي ورد فيها لفظ «توراة» في القرآن الكريم، فما الذي تواتر إذا كانت كل وجوه الاختلاف أخباراً آحاداً؟ مع العلم أن القرآن لا يثبت به كما سبق.

لم يبق إلا الرسم، ولا يقبل الحديث عنه في غياب أي وجه من وجوه القراءة، لأن الأصل في القرآن هو التداول الشفهي، وهكذا فإن القول إن المختلف فيه بين القراء يعدّ خيراً آحاداً من دون تحديد لوجه أو وجوه متواترة تكون فرساً للخطاب القرآني، يطعن فيما هو مجمع عليه من أن القرآن الكريم نقل إلينا نقلاً متواتراً، وهو ما سيجري تجنبه إذا علم تواتر القراءات السبع كما سبقت الدلالة عليه، وكذا إذا علم مقدار إسهام تلك الاختلافات في حفظ القرآن من أي محاولة للاختراق.

### المطلب الثاني- دعوى التاريخية خلال علم أسباب النزول

إن هذا الموضوع من أكثر المواضيع التي تُعش دعوى التاريخية عند **اركون**، فإذا رُبطت الآيات التي فيها الحديث عن سبب أو أسباب للنزول بواقع تلك الأسباب، وأضيف إليها ما سبق بيانه من دعوى نسخ مئات الآيات، والحكم بانتهاء صلاحيتها العمليّة، فالنتيجة ستكون لا محالة هي القول بتاريخية القرآن الكريم، وهو ما وقع فيه الكثير من كبار العلماء، فقولهم بنسخ تلك الآيات يُعطي الإثبات لتلك الدعوى في جزء هام من كتاب الله، على رأسها الآيات المئة التي قيل إنها نسخت بآية السيف، وبحماستهم في الكشف عن أسباب نزول الآيات إحياء بالارتباط التام بين الوحي النازل من السماء وواقع الناس، وهو جوهر القول بالتاريخية، وبما هي ربط للأفكار والنصوص بالواقع الذي نشأت فيه، وعدّها نتاجاً لتفاعل الإنسان مع معطيات الزمان والمكان.

لقد تناول **اركون** هذا الموضوع من عدة جوانب، أهمها ربط الآيات القرآنية بالوقائع، وربط لغتها بلغة العرب إبّان فترة نزول الوحي مع تركيزه على الصفة المتغيرة للغة، ما يشكل عائقاً أمام مسلمي اليوم لاستيعاب القرآن على النحو الضروري، ثم الاهتمام المفرط بقضية ترتيب سور القرآن بحسب تاريخ نزولها، وهو ما سنفصل فيه القول خلال ثلاث أفكار.

1- تحبير التيسير، ص 97.

## 1- دعوى التاريخية من حيث ربط النصوص بالواقع

يقف **اركون** من هذه القضية موقفاً غريباً، تفصيله كالاتي:

- من جهة أولى يؤيد ارتباط كل آيات القرآن بأسباب معينة، ومن ذلك قوله: «كان المسلمون قد أنشؤوا علماً يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصة بكل آية، ولكن هذه «الأسباب» لا تشمل جميع الأحوال المتعلقة بالوضع العام للخطاب، بل هي بعيدة جداً عن ذلك»<sup>(1)</sup>، ومؤاخذته هنا أو اعتراضه منصباً على عدم شمول تلك الأسباب لكل الأحوال المتعلقة بالوضع العام للخطاب لا على عدم شمولها لكل الآيات.

- ومن جهة ثانية يعدّ الارتكاز على هذه الأسباب مضللاً للحقيقة العلمية، وغير كاف للقول بالتاريخية، لأنه يُستغل في إحياء السياقات التي نزل فيها القرآن، ويؤدّي من ثم إلى عكس النتيجة التي يفرضي إليها القول بالتاريخية، يقول **اركون**: «إن ما يُدعى أسباب النزول المستخدمة عموماً برهاناً تاريخياً على السياقات التي أوحيت فيها الآيات تبدو لنا مضللة أو خادعة كلياً، لماذا؟، لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من أجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية المدعوة (التراث الحي) لكل فرقة إسلامية»<sup>(2)</sup>.

فهل تستوعب أسباب النزول كل آي القرآن؟، وهل ما سمّي أسباب النزول هي كذلك فعلاً أم إن الأمر فيه نظر؟، وما مقدار علمية التوقف منها بسبب ما تُفرضي إليه من تمجيد للسياقات المؤطرة لها؟، وهل الحديث عن سبب النزول يمنع استثمار الآيات في السياقات المماثلة؟، وهل كل حاجات الإنسان تتغير بتغير الزمان والمكان، أم إن هناك حاجات تلازم الجنس البشري، أينما حل وارتحل؟، إنها أسئلة محورية، لا بد لكل متصد للحديث عن موضوع «أسباب النزول» من محاولة الإجابة عنها، وهو ما سنفعله فيما يلي:

أ- إن إلقاء نظرة على كتب التفسير من ألفها إلى يائها، مما صُنّف في القرون الأربعة عشر السابقة يدحض دعوى وجود أسباب للنزول لكل آية من كتاب الله عز وجل، فما قرّن منها بذلك قليل مقارنة بما ورد مجرداً عنه، ولا «يتعدى عند السيوطي 888 آية، أي 14 ٪ من آيات القرآن، وعند الواحدي النيسابوري 472 آية، أي 7.5 ٪ من آيات القرآن»<sup>(3)</sup>، ومن ثم فأى دعوى من هذا القبيل ليست إلا من باب المزايدات البعيدة كل

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114-115.

2- نفسه، ص 37.

3- محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر، دمشق-سورية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1419 هـ، 1998م، ص 20.

البعد عن العلمية، بل ومن قبيل التضليل الحقيقي للقارئ، ولعل الأمر يتضح أكثر بإعطاء بعض الأمثلة، فسورة البقرة التي يبلغ عدد آياتها مئتين وستاً وثمانين آية، لا يتجاوز المَقْرُون منها بسبب النزول تسع عشرة آية، وهو ما أورده السيوطي في قوله: «أخرج الفريابي وابن جرير عن مجاهد قال: أربع آيات من أول البقرة نزلت في المؤمنين، وآيتان في الكافرين، وثلاث عشرة آية في المنافقين»<sup>(1)</sup>، وسورة الرعد التي يبلغ عدد آياتها أربعاً وأربعين آية لم يُقرن منها بسبب للنزول إلا تسع آيات<sup>(2)</sup>، وسورة إبراهيم لم يُقرن من آياتها الأربع والخمسين بسبب النزول إلا آية واحدة، والأمثلة تكاد تكون بعدد سور القرآن الكريم.

وفي هذا دليل على ضعف دعوى تعدد أسباب النزول بتعدد ما أنزل من وحي، وهو ما يؤيده اركان ويؤفّه بأمر من أضعف ما قيل في الباب، حيث يقول: في التراث الإسلامي شيء يدعى «قصص الأنبياء»، وهي تحتوي على الكثير من القصص، ونخص بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام، وهما كعب الأحبار، ووهب بن منبه، وهذه القصص الكثيرة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسّر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن<sup>(3)</sup>، وغير خافٍ ما في هذا الكلام من الخلط، لأن القصص التي يتحدث عنها اركان، ويصل سندها إلى كعب الأحبار أو وهب بن منبه وظّفها الكثير من المفسرين لإعطاء بعض التفاصيل عمّا ورد في القرآن الكريم من قصص تحت اسم الإسرائيليات، كما في قصة أصحاب الكهف، حيث تحدّث فيها بعض المفسّرين عن عددهم وأسمائهم، وغير ذلك من المعلومات، أما أسباب النزول فهي ذات موضوع آخر مختلف عن هذا.

١- ما موقع «أسباب النزول» من تعريف الأصوليين للسبب بأنه ما يلزم وجوده وجود الشيء ويلزم عدمه عدمه؟ هل نزول القرآن الكريم كان مرتبطاً ارتباطاً تاماً بأسباب معينة لولاها ما كان لينزل؟، لم يقل بهذا أحد ممن تصدى للتأليف في هذا الباب، كل ما هنالك أنهم تحدّثوا عن وقائع ومناسبات تزامنت مع نزول تلك الآيات، أو آيات نزلت جواباً عن أسئلة، أو ربطوا بين آية سابقة النزول ونازلة لاحقة لظنهم أنها تتسحب عليها، كما انسحبت من قبل على مثلتها.

أما ما ذكره بعض العلماء من أنه «لا يمكن معرفة تفسير الآية من دون الوقوف على قصتها وبيان سبب نزولها»<sup>(4)</sup> فلا يمكن أن يؤخذ به، أولاً لعدم علميته، وثانياً لأن

1- السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم- بيروت، د ت، ص 17.

2- نفسه، ص 130-131.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 30.

4- قال أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري في كتابه «أسباب النزول»: «آل الأمر بنا إلى إفادة المبتدئين المستترين بعلوم الكتاب إبانة ما أنزل فيه من الأسباب، إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سببها من دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها» دار ابن كثير- دمشق، بيروت، الطبعة الأولى- 1406 هـ / 1988 م، ص 7.

الإمام الواحدي وهو قائل هذا الكلام، لا يتجاوز عدد الآيات التي أورد لها سبباً في كتابه أربعمئة واثنين وسبعين آية، كما لا يمكن ادعاء استحالة معرفة تفسير قوله تعالى:

﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ

الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾<sup>(1)</sup>، إلا بالوقوف على سبب نزولها، والشئ نفسه فيما يتعلق بالسور التي تحكي قصصاً للعبرة، وكل الآيات التي لم يرد ذكرٌ لسبب نزولها، أو التي ورد فيها أكثر من سبب مع استحالة الترجيح بينها، إما لغياب مُرَجِّح، أو لضعف دلالتها على ما سيقت للدلالة عليه.

ولابد من التنبيه على أن اشتراط العلم بسبب النزول لمعرفة تفسير الآية فيه قلب لوظيفة النص الذي جاء حاكماً على الواقع، ليُصبح محكوماً به، فالأصل أن يُحتكم إلى كتاب الله في كل النوازل، لا أن نبحث فيها عما ينير فهمنا له، إذ هي المفتقرة إليه وليس العكس.

ج- لقد عدّ أركون «أسباب النزول» مضلّلة، وكان المفروض فيه أن يأتي ببعض مظاهر التضليل المؤيدة لموقفه، ولو أنه أعطى بعض النماذج على ربط آيات من كتاب الله بوقائع وأحداث لا تمت إليها بصلة، أو لا تصلح أن تكون سبباً للنزول، نُسّم له بذلك في حدود الأمثلة المقدمة، أما إطلاق حكم عام فيقتضي المراجعة.

هناك الكثير من النماذج التي يمكن عدّها مستغلقة على الفهم، لا منيرة له، منها ما قيل في سبب نزول قوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾<sup>(2)</sup>، حيث قيل إنها نزلت في شأن أبي عبيدة بن الجراح، حين قتل أباه في غزوة بدر<sup>(3)</sup>، ولا يخفى ما في هذا القول من الضعف، لأن الآية تتحدث عن سلوك عام يحدد طبيعة العلاقة التي يجب أن تحكم المؤمنين تجاه المحاربين لله ورسوله، وإن كانوا من أقرب المقربين، وهذه القضية

1- البقرة، 1-2-3.

2- المجادلة، 22.

3- لباب النقول في أسباب النزول، ص 206.



تشمل كل الذين هاجروا من مكة إلى المدينة نصرية لدين الله، تاركين آباءهم وإخوانهم وعشيرتهم ممن لم يرتضوا الإسلام بديلاً من دين آبائهم وأجدادهم، ومن ثم فتخصيصها بأبي عبيدة بن الجراح وقتله أباه يوم بدر لا يقوم على أساس متين، خاصة أنها تحدثت عن غيرهم كالأبناء والإخوان والعشيرة<sup>(1)</sup>.

إن الرِّبْط غير المَوْقُوق أحياناً كثيرة بين الحدث والنص الموحى لم يشغل اركون بقدر ما شغله ما يُقضى إليه تكرار تلك الحكايات من اعتزاز وفخر بنماذج من الناس فعل فيهم الإسلام فعلاً، فأصبحت سيرهم مناراً يهتدي بهاها اللاحقون، وهي السير ذاتها التي عدّها اركون «خلفية أسطورية» في قوله: «هذه القصص الكثيرة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسّر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن»<sup>(2)</sup>، وهذا ما يفسر موقفه من أسباب النزول، فمع أنها من أكثر المباحث ربطاً للواقع بالوحي، فقد حفظت جزءاً كبيراً من سيرة النبي ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم، ومن ثم فأى استثمار لها في تثبيت القول بتاريخية القرآن سيفضي إلى عكس المطلوب، يجعل جيل الصحابة متسامياً بروحه وإيمانه عن بعدي الزمان المكان، وهو ما يجد اركون في زحزحته، لوجوده على طرفي نقيض مع القول بالتاريخية.

د- هل الحديث عن سبب النزول يمنع استثمار الآيات في السياقات المماثلة؟  
هذا ما لم يقل به أحد من العلماء، بل هو جوهر القاعدة الأصولية المعتمدة عند جمهورهم «العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب»، ولا نرى داعياً للدخول في تفاصيل الخلاف الذي دار بشأن هذه القاعدة، حيث خالف بعضهم رأي الجمهور بجعل العبرة بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ، وقد رد الإمام الزرقاني على أدلتهم عاداً إياها شبهات، مرجحاً بذلك قول الجمهور<sup>(3)</sup>.

1- ومن الأمثلة لذلك أيضاً ما قيل في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتَلُ أُولُوا الْفَضْلِ مِنكُمْ وَالسَّعَةِ أَن يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾، [النور، 22]، من أنها نزلت في حق أبي بكر الصديق، حين قرّر الإمساك عن الإنفاق على أحد أقربائه، بسبب ما قال في حق ابنته عائشة فيما له علاقة بحادثة الإفك، فالخطاب في الآية عام، وموجه إلى أولي الفضل حينما كانوا، يدعوم إلى الإنفاق على المحتاجين من الأقرباء ومن غيرهم، كما يحثهم على تجاوز زلاتهم وعدم معاقبتهم عليها بالإمساك عن الإنفاق، وهذا يشمل أبا بكر وغيره، فلئن كانت عائشة أم المؤمنين ابنته، فهي زوجة النبي ﷺ، ومكانتها عنده معلومة، ومن ثم فليس صواباً ربطها بقصة الإفك، كما فعل صاحب كتاب «لباب النقول في أسباب النزول»، ص 157.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 30.

3- مناهل العرفان، ج 1، ص 125-137.

هـ- نختتم هذه الفكرة بالحديث عن تأرجح حاجات الإنسان بين ما هو ثابت لا يتغير على مر العصور، وما هو متغير بتغيرها، ولهذا علاقة قوية بموضوع أسباب النزول، وإن لم يبد كذلك، فأركون بتركيزه على ربط القرآن بالسياقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي أنزل فيها يجعل كل ما أتى به محدوداً بحدود الزمان والمكان، وقابلاً للمراجعة بتغيرهما، فكأنه يدّعي انعدام الثابت في حاجات الإنسان، وينسى أو يتناسى أن هناك حاجات لا تتغير، يمكن تقسيمها إلى قسمين، حاجات مادية صرفة، كالحاجة إلى الطعام والشراب والهواء وغيرها، وحاجات فكرية أو روحية، كحاجته إلى العبادة بقصد الحصول على الاستقرار النفسي، ولهذا تجد عند علماء الأنثربولوجيا شبه إجماع على أنه ليس هناك مجتمع عبر تاريخ البشرية الطويل خال من معبود.

هناك من يدّعي أن الإنسان قد تطور في عبادته، وأن التوحيد هو آخر تجل لها، وأنه إيذان بحصول الرشد البشري، إلا أن هذا الطرح لا يستقيم من عدة نواح، فمن الناحية العقائدية فإن الانطلاقة كانت توحيدية وحصلت الانحرافات في مسار الإنسان، وتاريخ البشرية كان دائماً بين مدّ وجزر فيما يخص علاقة الخلق بالخالق، وذلك هو السبب الكامن وراء بعثة الرسل، وهذا مخالف لتصور علماء الأنثربولوجيا السالف الذكر.

هناك زاوية أخرى يمكن النظر إلى القضية منها، لها علاقة وثيقة بآليات اشتغال عالم الأنثربولوجيا أو عالم الآثار، وفيها توظيف متين لما يتوصل إليه من نتائج، وهي التأمل في واقع الناس على ما هم عليه منذ قرون، حيث لم يخل زمن من موحدّين ومشركين، من عبدة للأحجار، أو الأبقار، أو النار، أو الشمس، أو الجن، أو الله عز وجل، لقد حاول هؤلاء أن يجعلوا تلك النماذج غير الموحّدة دليلاً على ما كان عليه الإنسان في عصور قبل التاريخ، وقيل إنها تمثل بقايا لقبائل وشعوب لم يكتب لها مواكبة التطور الذي خضعت له البشرية، مع أن الأمر بخلاف ذلك تماماً، لأن وجود هؤلاء لم يخل منه زمن، ما يؤكد أن البشرية ليست في مسار تصاعدي على مستوى تديّنّها واعتقاداتها، ولا هي في مسار تنازلي أو ارتكاسي، بل هي في أخذ ورد مستمرين، والسبب في ذلك عدم إخضاعها الإيمان للعقل، وهو ما نادى به الإسلام منذ بزوغ فجره.

أصبح بعد هذا القول إن حاجات الإنسان كلها متغيرة؟، إن مما يزيد في إضعاف هذا القول أن اركون نفسه في محاولته الكشف عن روابط مشتركة بين الأديان التوحيدية الثلاثة يعصف بتلك الدعوى، فكأنه يبحث عن ثوابت لا تتغير، سواء تعلق الأمر بالأديان التوحيدية أم غيرها من الأديان، وهكذا يكون نحته لمصطلح «مجتمعات الكتاب المقدس، الكتاب العادي»، مزلزلاً لدعوى التاريخية من هذا الجانب.

أمر آخر لا بد من الانتباه إليه في هذا المقام، يرجع إلى تكرار الأسئلة ذاتها منذ بعثة النبي ﷺ، فلا يزال الناس يستفتون عن الصلاة والزكاة والصيام والحج، وما زالوا يتساءلون عن حكم الشرع في كل القضايا التي تحدث لهم، وأكثر من ذلك لا يزال خصوم الإسلام يجترونها الشبهات ذاتها التي عارض بها مشركو مكة ويهود المدينة الإسلام عند نشأته، فماذا يعني كل هذا؟ .

إنها السنن الكونية، ف نماذج الناس محدودة، من مُعَمِّلِ عقله من دون كابح، أو مُلَجِّمٍ له بعقال الشرع، أو مُلَغٍ له مُكْتَفٍ بالتقليد، ومن ثم فما دامت النماذج محدودة والقضايا الكبرى مكرورة فلا مجال لإحداث القطيعة بين النص المنزل من السماء وموضوعه، وهو الإنسان.

## 2- دعوى التاريخية من حيث ربط لغة القرآن بلغة العرب إبان نزوله

عند حديثه عن «ركائز إعادة قراءة القرآن» خرج أركان بن نتيجة مفادها أن على الفكر الإسلامي أن يقطع مع خطاب التبجيل الذاتي للذات، أو على الأقل موازنته بخطاب آخر جاد ومسؤول<sup>(1)</sup>، ثم حدّد بعد ذلك اتجاهات ثلاثة، عدّها شرطاً أساسياً لتقدم إعادة القراءة في المسار الصحيح<sup>(2)</sup>، والذي يهمننا هنا هو الاتجاه الأول، وهو الأولى في نظره، أي ضرورة «تحديد نظام اللغة العربية بين عامي 550 م و 632 م»<sup>(3)</sup>، فلماذا الحديث عن هذه الفترة ذاتها؟، إن الهدف من هذه العملية هو «تحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن»<sup>(4)</sup>، وعملية من هذا الحجم مهمة جداً للدرس اللغوي، ومفيدة للمتخصص بعلم القرآن، إلا أن المجال العام الذي يضعها أركان فيه يجعلها غير ذات أهمية.

إن أركان يؤكد ضرورة القيام «بجردة نقدية موثوقة للوثائق التي سوف تُستخدم قاعدة من أجل تحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن»<sup>(5)</sup>، ثم يقرر «أن أي إعادة قراءة لا يمكنها أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية»<sup>(6)</sup>، لأن «المواد أو

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 106 .

2- هذه الاتجاهات الثلاثة هي: 1- تحديد نظام اللغة العربية بين عامي 550 م و 632 م. 2- تحديد الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم التي استعارها القرآن الكريم. 3- تحديد معنى مجتمع الكتاب المقدس. نفسه، ص 106-110 .

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 106 .

4- نفسه، ص 106 .

5- نفسه، ص 106 .

6- نفسه، ص 106 .

الوثائق الأساسية والضرورية للتوصل إلى معرفة صحيحة بالقرآن قد اندثرت إلى غير رجعة»<sup>(1)</sup>، ويخلص في النهاية إلى نتيجة مفادها أن «التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن المؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرفه مهما فعل، ومهما أجرى من بحوث»<sup>(2)</sup> . فلماذا تلك الجهود ما دامت النتيجة محسومة سلفاً؟!

إن الفكرة الأساس في هذا عنده هي خضوع اللغة للتطور، ويريد من إثبات نزول القرآن باللغة المعاصرة لنزوله إثبات إمكان خضوعه للتطور، أو على الأقل استحالة فهمه باللغة العربية في آخر تجلياتها، أي بعد خمسة عشر قرناً من نزوله، وهو ما أصر عليه في أثناء قراءته لبعض الكلمات الواردة في سورة الفاتحة مثل: رحمن، رحيم، يوم، دين، صراط، حيث قال: «ودراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات ينبغي أن يجري على مرحلتين، ينبغي أولاً أن نربطها بالبنى الإيتيمولوجية، أو الأصلية، للمعجم العربي، أي لمفردات اللغة العربية، وينبغي ثانياً أن نقيّم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم من اللغة القرآنية»<sup>(3)</sup>، وهنا يطرح التساؤل الآتي: إذا كانت اللغة عموماً متطورة، وكان القرآن قد حوّر دلالة كثير من الكلمات المتداولة في المجتمع الجاهلي، وأعطاه دلالات أخرى غير معهودة في الاستعمال اللغوي عندهم، فأين تكمن أهمية البحث في الوثائق القديمة أو النصوص التي يرجع تاريخها إلى الفترة نفسها التي أنزل فيها القرآن؟

إن بحثاً من ذلك القبيل لن يفيد في حالة إنجازها إلا في معرفة مستوى التحوير الذي وقع على تلك الكلمات، ولا نرى حرجاً في ذلك، خاصة إذا كانت الدلالة التي أفرغها القرآن على الكثير من المصطلحات لا تزال مستعملة في خطاب الناس، إذ ما زالوا يُطلقون الصلاة على الركن الثاني من أركان الإسلام الذي فرض على المسلمين أدائه خمس مرات في اليوم بركعات محددة، وله فرائض مضبوطة وسنن معلومة، ولا يجوز الدخول فيه على غير المتوضئ، والوضوء ذاته له دلالة معينة لم تتغير أو تتبدل منذ فرض، والشيء نفسه ينطبق على جل المصطلحات المرتبطة بمجال العبادات، كالزكاة والصيام والحج والعمرة

1- نفسه، ص 106 .

2- نفسه، ص 38 .

3- نفسه، ص 131 . وقد علق المترجم هاشم صالح على هذا الكلام بقوله: «يقصد اربعون بذلك أن استخدام القرآن لغة عربية يختلف ويتشابه مع النصوص العربية الأخرى التي كانت سائدة في وقته أو سابقة له، فينبغي أن نطلع أولاً على معاني الكلمات القرآنية، لكي نعرف ماذا طرأ من تغير على معاني الكلمات ذاتها، فالقرآن قد يستخدم الكلمة نفسها، ولكن بعد أن يضيف عليها معنى جديداً يتلاءم مع المنظور الديني أو الروحي الذي كان في طور تدشينه». نفسه، ص 131، الإحالة . ❖

وغيرها، أما ما تعلق بالمواضيع الاجتماعية أو الاقتصادية أو حتى السياسية فإن القرآن الكريم قد عالجهما في آيات متعددة، قد تبدو لغير المتخصص متضاربة فيما بينها، وإن كانت في الحقيقة منسجمة انسجاماً كاملاً، نظراً إلى معالجتها تلك المواضيع بحسب تعدد الأحداث والوقائع، ومن ثم ضرورة تناولها كلاً لا يتجزأ، كي يتسنى تكوين فكرة صحيحة عن دلالتها في القرآن.

ومما لا شك فيه أن الاختلافات الواردة لدى الكثير من المفسرين في تناول قضايا معينة مبثوثة في القرآن، ترجع أساساً إلى اختلاف الجانب الذي اختار المُفسر تناول القضية خلاله، ولا ترجع ضرورة إلى تحميل النصوص ما لا تحتمل وتقولها ما لم تقل<sup>(1)</sup>، وإن كان ذلك غير مُمتع، بل وسقط فيه الكثير منهم، من هنا أهمية التفصيل في المسألة، وعدم الخروج بحكم عام، حتى تكتسي الدراسة شيئاً من العلمية، وقد سقط **اركون** في مآزق التعميم حين قال: «فعلى مستوى القرآن وفي اللحظة الأولية التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك و متموج ومفتوح ومليء بالاحتمالات، نجد أن اللغة والفكر آنذاك، أي لحظة انبثاق القرآن، مرتبطان مباشرة ووثيق بالواقع المعيش، وأما عندما نتقل إلى التفاسير التي أنتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة، وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة، يقول المفسرون خلالها ما يريدون قوله، لا ما تريد هي أن تقوله، ويحملونها ما لا تحتمل»<sup>(2)</sup>.

ويؤاخذ على هذا الكلام نبرته الجازمة في الحديث عن انفتاح القرآن على كل الاحتمالات لحظة انبثاقه، وارتباطه الوثيق بواقع الناس لغة وأحداثاً، مع أن ذلك الانفتاح لم يكن انفتاح مسأيرة لتلك الاحتمالات، بل انفتاح توجيهي، وذلك الارتباط لم يكن ارتباطاً تاماً، بل ارتباط توجيهي وتاطير، من هنا يمكن استيعاب صنيع المفسرين، فتعاملهم مع مقولات عصورهم وتصوراتها لم يكن من باب إسقاطها على محتوى «النص القرآني»، بل من باب الحكم عليها انطلاقاً من قدراته.

1- كما كان الحال في تفسير قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبٌ مِّثْلَ مَا اسْتَجْمَعُوا لَهُمْ إِنْ أَرَادْتَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُمْ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ ﴿٣٧﴾ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾، الحج، 73-74، خاصة مع إضافة المناهج التي اعتمدت على الإعجاز العلمي.

2- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 17.

فإذا صح ما سبق فكل دعوى ترمي إلى القول بتاريخية القرآن بربط لفته بلغة العرب الذين نزل بين ظهرانيهم تكون مردودة على أصحابها، نظراً إلى ما تكتسبه لغة القرآن من تمييز من غيرها، مع استعمالها المفردات نفسها، وهذا التّمييز هو ما يجعلها مخترقة لجدران الزمان، مستوعبة لامتداد المكان، ومستعصية على عبث الإنسان.

### 3- دعوى التاريخية وهوس البحث عن الترتيب الزمني لسور القرآن

لقد اكتفى **أركون** هنا بالإشادة بما توصلت إليه المدرسة الاستشراقية الألمانية من نتائج بقيادة المستشرق نولدكه، ومع إيمانه الجازم بأهمية الكشف عن الترتيب الزمني لنزول سور القرآن الكريم وآياته لم يبذل أدنى جهد في دراسة ما توصلت إليه تلك المدرسة من نتائج، وغاب عنه أن المستشرقين لمّا حاولوا الكشف عن الترتيب الزمني لسور القرآن الكريم، كانوا محكومين بتصور معيّن لما ينبغي أن يكون عليه الكتاب المقدس، إذ هو في نظرهم كتاب في تاريخ الأمة التي نزل فيها، يحكي سيرتها ويحضّ على التمسك بشريعتها، وهو تصور مُستقى من واقع كتابهم المقدس الذي جعلوه معياراً للحكم على غيره، فالتأمل في نصوص العهد القديم التي ألفوا التعامل معها سيرى أنها فعلاً تحتوي على سيرتهم مع أنبيائهم<sup>(1)</sup>، كما تشمل ذكراً لشريعتهم مرتبطة في الأكثر بمن نزلت في زمنه من الأنبياء، والمطلع على العهد القديم لن يجد صعوبة في الربط بين أحداثه الكبرى، لأنه فعلاً كتاب يحكي تاريخ أمة، من هنا تأتي ضرورة التمييز بينه وبين القرآن، لأنه ليس كتاب تاريخ على قدر ما هو كتاب هداية وإرشاد.

فإذا كان بعض المستشرقين وِدافع التعصب قد عمدوا إلى جعل الكتاب المقدس معياراً في الحكم على القرآن، فما الذي دفع **أركون** إلى تكرار الخطاب نفسه ومحاولة تضخيم أهمية معرفة ذلك الترتيب الزمني، فهل يصح القول: إن «الترتيب الزمني للآيات القرآنية كان سبباً لنا، لو عرفناه بدقة، أن نتبع تطور معنى هذا المصطلح «الكفار»، والمصطلح المرافق له «المؤمنون»، ولوحصل ذلك لنتج منه استخدام لاهوتي أقل تبسيطية وأكثر تاريخية»<sup>(2)</sup>؟

1- لقد كانت البداية بسفر التكوين، وهو يحكي قصة بدء الخلق، ثم يتناول قصة آدم مع حواء، فقصة قابيل وهابيل، ليعرج بعد ذلك على قصة نوح عليه السلام مع قومه، فيتحدث عن الطوفان والسفينة ثم النجاة من الغرق لمن كانوا معه، وهكذا إلى أن يصل إلى قصة إبراهيم عليه السلام بكل ما تحمل من أحداث وتفاصيل، ثم يتحدث عن ولادة إسحاق فيعقوب فعيسو، ثم هروب يعقوب، فولادة يوسف عليه السلام وقصته مع إخوته ودخوله مصر، ثم حكمه فموته نحو سنة 1805 ق م بحسب التفسير التطبيقي للكتاب المقدس دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، ص 3، وهكذا يبدأ سفر الخروج بما انتهى به سفر التكوين من ذكر لموت يوسف عليه السلام، ثم يشرع في قصة موسى عليه السلام منذ ولادته سنة 1446 ق م، ثم تستمر رحلة السرد القصصي في سفر اللاويين فسفر العدد، ثم سفر التثنية، وما جاء بعده من أسفار العهد القديم. [الكتاب المقدس والتفسير التطبيقي للكتاب المقدس].

2- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 99.

إن ضبط تناول القرآن الكريم لمصطلحي الإيمان والكفر وغيرهما من المصطلحات لا يتوقف على معرفة التسلسل الزمني لسوره، لأن هذه القضايا لا يمكن الفصل فيها إلا بتناول كلية النص، أي بجمع كل الآيات التي تناولتهما، ودراستها دراسة موضوعية من دون إهمال لأي منها، أما الحديث عن التاريخية بالتركيز على تطور المصطلح فهو غير مسلم به، فالقضية لا علاقة لها بالتطور، بل بتعدد الأحكام تبعاً لتعدد الوقائع، وشتان بين الأمرين!.

إن الحديث عن التطور يعني حتماً تأثير الواقع في النص، ومن ثم صحة القول بخضوعه للتاريخية، وهو مُستبعد جداً فيما يتعلق بالقرآن، بينما الحديث عن تعدد الأحكام بتعدد الوقائع والأحداث يعني استيعاب النص الموحى للمعطيات المتغيرة، ونظمها في نسق متكامل، لا يُهمل شيئاً من أساسياتها، وهذا الأمر مرفوض عند اركون الذي ذهب إلى الأمل في العثور على مخطوطة للقرآن الكريم مخالفة للنص المتداول في كل البقاع، فكأنه يحلم بإعادة تجربة وادي كمران<sup>(1)</sup> في الضفة الإسلامية، ولعل قوله الآتي دليل على هوسه بتجربة المدرسة الألمانية، ودعوته المُلحّة إلى استمرار البحث والتتقيب عن أي وثيقة يمكن خلالها إعطاء الصدق لتصوره عن المصحف، حيث يقول: «وإذا ما نظرنا إلى المصحف كما هو عليه حالياً، فإننا لا نستطيع أن نطبع كلية النص طبقاً للترتيب الكرونولوجي، أي الزمني المتسلسل، لما أدعوه أنا شخصياً الوحدات النصية المتميزة، وقد سخرت أدبيات هائلة لهذه المسألة من العلماء المستشرقين، وينبغي أن يستمر البحث إذا كان هناك أي أمل في العثور على مخطوطة موثوقة أكثر قدماً من النسخة التي نمتلكها حالياً»<sup>(2)</sup>.

إن هذا اليقين غير المؤسس في القول بتاريخية «النص القرآني»، ومحاولة ربطه بواقع العرب فترة نزوله بكل الطرق، يُظهر مدى توغّل الحضور الإيديولوجي في فكر اركون، حيث بات يعطي النتائج من دون التأسيس لها، وإلا فما معنى قوله: «ولكن المعركة من أجل تحقيق القرآن لم تفقد اليوم أهميتها العلمية إطلاقاً»<sup>(3)</sup>؟، فكأنه يتحدث

1- اكتشفت مخطوطات وادي كمران سنة 1947م، ومعظمها يرجع إلى القرن الأول قبل الميلاد، أو القرن الأول بعد الميلاد، وربما رجع بعض هذه المخطوطات إلى القرن الثالث قبل الميلاد، وقد اكتشف بين لثائف وادي كمران ومخطوطاته أجزاء من كل سفر من أسفار العهد القديم عدا سفر إستير، وأطول المخطوطات التي اكتشفت هناك تحتوي على سفر إشعيا. قاموس الكتاب المقدس، دار مكتبة العائلة، بإشراف رابطة الكنائس الإنجيلية في الشرق الأوسط، مطبعة الحرية- بيروت، الطبعة الرابعة عشرة- 2001م، ص 844-845.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 38.

3- الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص 45.

عن نص غير كامل ولا مضبوط، الموجود من نُسَخه مَعَيْبٌ، والكامل منها مفقود، مع أنه ليس على وجه الأرض كتاب أصح منه نقلاً، ولا أتمّ منه ضبطاً .

إن التَّوَسُّلَ بالمفقود لا يُؤَسِّسُ علماً، ولا يُشكِّلُ قناعة، والحديث عن ترتيب زمني دقيق للقرآن الكريم يشمل كل سورة وآياته من المستحيل إيجاده، لأنه أصلاً لم يكن مقصوداً من الشارع الذي أنزل الرسالة لأغراض غير الأغراض التي يريد أركانها تحقيقها استناداً إليه، مع العلم أنه حتى في حالة التوصل إلى ذلك الترتيب، فإنه لن يزيد القرآن إلا اختراقاً للمستقبل واستيعاباً له، وسيكون ممكناً لدى الإنسان ملامسة الحكمة الإلهية في معالجة القضايا البشرية من تجربة النبي ﷺ، وسيتمكن من سبر أغوار النفس البشرية التي عدّ الوحي أصنافها بدقة متناهية، وهي ذاتها لا تتبدل، وإن تبدلت الأحوال والحيثيات، هكذا يتلاشى حلم أركانها في الكشف عن تاريخية القرآن من هذه الزاوية، كما سبق تلاشيه بربط لغة الوحي بلغة العرب زمن نزوله، وجعله أجوبة آنية لمشكلات آنية .

هنا تنتهي رحلتنا مع أهم الإشكالات التي يطرحها أركانها عن القرآن الكريم نتيجة التعامل معه كأبي نص أدبي مؤطر بحدود الزمان والمكان، لنبدأ رحلة أخرى في أوهام الحداثة في قراءته له على ضوء ما استجد من مناهج، في معالجته للكثير من القضايا، وصياغته لمجموعة من المصطلحات، وتطبيقاته على بعض السور والآيات في الفصل الأخير من هذا البحث .



# الفصل الخامس

نقد العقل الإسلامي

دراسة نقدية لنماذج تطبيقية



نصل إلى آخر فصل من هذا البحث، وقد خصّصناه كاملاً للدراسة النقدية التحليلية لمجموعة من النماذج التطبيقية، حاول أركون خلالها الانتقال من مرحلة التنظير لفكره إلى مرحلة التطبيق له على مجموعة من السور والآيات القرآنية أو القضايا الإشكالية، ولا بد من الإشارة هنا إلى أن تطبيقاته على نصوص القرآن الكريم لاتزال محدودة جداً، لم تتجاوز بضع آيات من بعض السور كسورة العلق أو الكهف، إضافة إلى سورة الفاتحة، والغريب في الأمر أن هذين النموذجين الثاني والثالث منشوران في أول كتاب لأركون «قراءات في القرآن» الذي كانت طبعته الأولى سنة اثنتين وثمانين وتسعمئة وألف، ثم أعاد نشرهما في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، وألحق بهما قراءته في سورة العلق، وحيث إننا سبق أن تناولنا قراءته في سورة الكهف، فسنتناول هنا بالدراسة قراءته في سورة الفاتحة، إضافة إلى عرضه لمجموعة من القضايا المحورية في الفكر الإسلامي المعاصر في مواجهة الحداثة، وهو موضوع المبحثين التاليين:

المبحث الأول- القراءة الألسنية لسورة الفاتحة - لمن يقرأ أركون؟.

المبحث الثاني- الإسلام، والسياسة، والتسامح، ودراسة نقدية لتصورات أركونية.

### القراءة الألسنية لسورة الفاتحة - لمن يقرأ أركون؟

لطالما بشر أركون بفتوح عدد من العلوم التي عرفت ثورة منهجية، كما هو شأن الألسنيات، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس التاريخي، وغيرها من العلوم<sup>(1)</sup> التي استحدثت وفق نظريات حديثة، يشكّل بعضها قطيعة مع غيره من المناهج التي كانت مُستخدمة في المجالات نفسها، ومع هذه الإشادة النظرية التي لا يكلّ منها حاول في الكثير من مؤلفاته أن يقرن مستوى التنظير ومستوى التطبيق، فكان أن طبّق الكثير من المناهج المستحدثة على النص التراثي، وما يهمنا هنا، هو محاولة تطبيقها على عدد من سور القرآن الكريم، كما فعل مع سورة الحجرات، وسورة الكهف<sup>(2)</sup>، وسورة الفاتحة، وسنتناول قراءته الحداثية للفاتحة بالدراسة والتحليل، لنقف على بعض ما تُقدمه القراءات المؤسسة على المناهج المستحدثة من نتائج، وقد اتخذ مسار قراءة أركون لسورة الفاتحة ثلاث مراحل<sup>(3)</sup>، خصص الأولى لتحديد الشيء المقروء، والثانية لتطبيق المنهج الألسني على السورة، والثالثة لدراسة العلاقة النقدية التي يُفترض أن تحكم القارئ تجاه النص المقروء، وسنتناول كل مرحلة على حدة، في ثلاثة مطالب هي كالاتي:

1- من أقوال أركون التي أشاد فيها بعلم الأنثروبولوجيا مثلاً قوله: «ألححت ومنذ سنوات كثيرة على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدرسه، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل «السياج الدغمائي المغلق» إلى التفكير على مستوى أوسع كثيراً أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان، وفي كل مكان، أي إن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي» [القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 8]، وكلام كهذا يكذب الواقع ويلفظه، إذ المتأمل في واقع الدول الرائدة في هذا العلم سيجدها أبعد من غيرها عن الاهتمام بمصلحة الإنسان، من دون عدّ لجنسه ولونه ودينه، وإطلالة على ما يعيشه المهاجرون من اضطهاد وعتصرية في عدد كبير من الدول الأوروبية على رأسها فرنسا وبلجيكا كاهية لدحض تلك الدعوى، وجهود علماء الأنثروبولوجيا كانت موجّهة سلفاً من السلطات الاستعمارية في دراسة الشعوب المستعمرة لتطويعها، لهذا فأى حديث عن السلم والانفتاح الثقافي في هذا المقام ليس إلا ذرّاً للرماد في العيون، فأى سلم تعيشه الدول الفقيرة مع الدول الغنية، تلك التي ينبع جزء مهم من ثرواتها، مما تدره عليها الشركات العظمى المنتشرة في كل بقاع العالم، ومن أراد التأكيد فليتأمل في سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، فهي تسعى باستمرار إلى احتواء المخالف ونشر ثقافة وحيدة، وميلها للعنف مطلقاً أمام كل ممتنع أو رافض لسياستها، فمن الحرب الباردة ضد الاتحاد السوفياتي، إلى حرب الخليج الأولى، ثم الحرب في أفغانستان، ثم حرب الخليج الثانية، فاستعمار العراق، إلى ما سمته محور الشر الذي يضم كلاً من كوريا الجنوبية وإيران وسورية، فكيف لم يستفد هؤلاء من علماء الأنثروبولوجيا عندهم مع أنهم رواد في المجال؟، وكيف لم يدفع ذلك العلم إلى القبول بالمخالف ديناً وثقافة وحضارة؟، وكيف لم يدفعهم إلى السلم وتفضيل المعنى على القوة والسلطة؟، إنها أسئلة تجعل دعوى أركون خطاباً دغمائياً، بحسب تعبيره، لا يقوم على أسس علمية متينة، بل تبجيل للأرضية التي عليها يؤسس فكره، والتي لولاها لفقد الكثير من مواقفه.

2- لقد تناولنا جزءاً مهماً من قراءته لسورة الكهف في أثناء حديثنا عن حدود معرفته بالقرآن ودعوى اختراقه في المطلب الأول من المبحث الثاني من الفصل الأول، وعنوان المبحث هو «موقع القرآن الكريم من نقد العقل الإسلامي».

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، 112.

1- افتتح اركون قراءته لسورة الفاتحة بقوله للحسن البصري جاء فيها: «إن الله أودع علوم الكتب السابقة في القرآن، ثم أودع علوم القرآن في الفاتحة، فمن علم تفسيرها كان كمن علم تفسير جميع الكتب المنزلة، أخرجه البيهقي»<sup>(1)</sup>، هكذا جاء استشهاده بالنص، ليحيل على كتاب «الإتقان في علوم القرآن» بعدة المصدر الذي أخذ منه الحديث، وأول ما يؤخذ عليه هنا هو نقله لكلام الحسن البصري الذي أخرجه البيهقي، بحسب ما ذكره السيوطي<sup>(2)</sup>، مع اكتفائه بالإحالة على «الإتقان»، فجاء كلامه إحالة على إحالة، والأغرب من ذلك تعليقه على تلك القولة بما يلي: «لا يهم كثيراً ما إذا كان المعلم الشهير لمدينة البصرة قد قال هذا الكلام أم لا [...]، فالشيء الأساسي هو أن هذا القول ظل يتكرر جيلاً بعد جيل، وهو لا يزال حتى اليوم يحذّرنا من خطر ممارسة كل قراءة اختزالية»<sup>(3)</sup>.

فأيّ منهج هذا الذي يهتم بدراسة الأقوال من دون إعطاء أدنى اهتمام لمدى نسبتها إلى قائلها؟

أيّ منهج هذا الذي لا يميّز بين أقوال العلماء وأقوال العامة؟

أي منهج هذا الذي يتلقّف المقولات الشائعة، ويشرع في تأسيس أفكاره عليها من دون إخضاعها للدراسة النقدية الكفيلة بمعرفة صحتها من خطئها؟

أي منهج هذا الذي يحذّر من القراءة الاختزالية، ليقع في القراءة الإسقاطية؟، فيُسقط نتائج مقولات، منها الموضوع، ومنها السقيم، ومنها الصحيح، على تراث أمة بأسرها من دون أدنى تمييز بينها.

2- هناك سؤال هام عن المنهج المتبع، لا بد للباحث أو المفكر المتصدي لموضوع ما من أن يطرحه قبل الشروع في بحثه، وهو ما مقدار شرعية توظيف منهج معين في تناول ذلك الموضوع؟، إذ ليست كل المناهج صالحة لكل المواضيع، وحتى لو صلح الكثير منها للموضوع نفسه، فسيكون تمايز بينها على مستوى النتائج المحصل عليها، فيكون أحدها أولى من غيره أو أكثر نتاجاً، من هنا أهمية التساؤل عن شرعية تطبيق المنهج الألسني

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 111.

2- بالرجوع إلى «السنن الصغرى» و«السنن الكبرى» للإمام البيهقي لم نعث على هذا الحديث الذي ذكر السيوطي أنه أخرجه من دون ذكر للمصدر الذي أخرجه فيه.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 111.

المختار من **اركون** في قراءة سورة الفاتحة أو غيرها من سور القرآن، خاصة مع إقرار صاحب القراءة نفسه بأن المدارس الألسنية لم تبلغ من النضج ما يؤهلها لقراءة من هذا الحجم، وهذا ما يُستتبط من قوله: «ومن المعلوم أن مدارس علم الألسنيات هي الآن في طور التشكل والبلورة»<sup>(1)</sup>، إلا أنه مع إقراره بأنها لاتزال في طور التشكل، يُقدم على توظيفها وإسقاطها على القرآن في كثير من قراءاته الإسقاطية، وهو ما يُقلل القيمة العلمية لهاته القراءات، ويشكك في سلامة النتائج المحصل عليها عبرها.

فإذا صح ما سبق، فما الهدف من القراءة على ضوء علم الألسنيات مع أن مدارسه لاتزال في طور التشكل؟

إن موقف **اركون** الغريب يزيد غرابة عند عرضه على قوله: «نحن واعون في الواقع بالنواقص أو نقاط الضعف التي تعترى القراءة الألسنية، وبخاصة عندما تطبّق على ما يدعى الكتابات المقدسة»<sup>(2)</sup>، ما يعني أن النتائج محكوم عليها من قبل بالنقصان والضعف.

3- لقد طبق **اركون** في قراءته أحدث ما توصل إليه الإنسان في علم الألسنيات، وحاول إسقاط معطياته على الوحي الخاتم، ما دفعه إلى التخلي عن المصطلحات القرآنية الأصيلة، وتعويضها بمصطلحات أخرى، هي وليدة حقل معرفي، يختلف كثيراً عن علوم القرآن، مع أن لكل علم مصطلحاته، ومما صدرّ به تحديده للشيء المقروء<sup>(3)</sup> إعطاء تعريف ألسني للقرآن الكريم، يتجاوز به ما يعدّه تعريفاً لاهوتياً جاء فيه: «من الناحية الألسنية أو اللغوية يُمكن القول إن القرآن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا بالنص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي»<sup>(4)</sup>، هو أيضاً «مدونة متجانسة [...]، كل العبارات التي تحتوي عليها كانت قد أنتجت في الوضع العام للكلام»<sup>(5)</sup>، هكذا جرى تعويض لفظ «القرآن» و«الآية» بمصطلحات أخرى مثل «المدونة النصية» و«المنطوقة اللغوية»، ويرجع سبب ذلك بحسب **اركون** إلى ما تحمله تلك

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 121.

2- نفسه، ص 112.

3- مع أن عنوان بحثه هو «قراءة في سورة الفاتحة»، فقد خصص المبحث الأول منه للحديث عما سمّاه «الشيء المقروء»، وفي هذا التعبير دلالة واضحة على المسار الذي يسير فيه، والأفق الذي يتوخى الوصول إليه، فليست سورة الفاتحة عنده خلال دراسته الألسنية، إلا شيئاً كأشياء أخرى.

4- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 113 - 114. وقد بينا تهافت دعوى عدم اكتمال «النص القرآني» إلا في القرن الرابع الهجري، في الفصل الثالث.

5- نفسه، ص 114.

المصطلحات الأصيلة من شحنات لاهوتية، تقف حاجزاً أمام الدراسات النقدية<sup>(1)</sup>، قصد الحصول على أكبر مستوى من التجرد والحياد.

إلا أن استعمال تلك المصطلحات الألسنية الجافة لا يعني حتماً تحقق التجرد والحياد، إذ لا يفتأ **أركون** يُسقط إشكالاتها النابعة من الحقل المعرفي الذي تنتمي إليه على القرآن الكريم، لتُصبح قراءته أسيرة شحنات من نوع آخر، لا علاقة له بهذا القرآن، وحديثه عن «الوضع العام للخطاب» مثال جليّ لذلك، حيث استعمله من دون أيّ دراسة سابقة له، تَحْتَبِر مقدار قبوله للدمج في الحقل الجديد الذي له خصائصه المختلفة عن الحقل الأم، وإمكان إسقاطه على النص المقروء، واكتفى بالإحالة على كلام من عدّهم أهل الاختصاص<sup>(2)</sup> الذين عرفوا هذا المصطلح بما يلي: «ندعو الوضع العام للخطاب، مجمل الأحوال التي جرى في داخلها فعل كلامي، سواء أكان مكتوباً أم شفهيّاً، ويخص ذلك في آن المحيط الفيزيائي المادي والاجتماعي الذي نطق فيه هذا الكلام، كما يخص الصورة التي شكلها المستمعون عن الناطق لحظة تفوهه بالخطاب، ويخص هوية هؤلاء، والفكرة التي يشكلها كل واحد منهم عن الآخر، ومن ذلك التصور الذي يمتلكه كل واحد عن رأي الآخر فيه، كما يخص الأحداث التي سبقت مباشرة عملية التلّفظ بالقول، وبخاصة العلاقات التي كان المتخاطبون يتعاطونها بينهم، ثم التبادلات الكلامية التي اندرج فيها الخطاب المعنيّ خصوصاً»<sup>(3)</sup>.

ويبدو تبعاً لهذا التعريف أن المصطلح متعلق بخطابات مضبوطة سلفاً بحدود زمنية ومكانية، هي نتاج تفاعل متين بين الإنسان ومحيطه، حيث إن أركان النص في الخطابات الأدبية غير متطابقة معها في القرآن، فمصدر النص أو المرسل بحسب التعبير الألسني، لا مجال للحديث عن روابط مشتركة بينهما في الحالتين، وكذلك فإن نصّي الرسالة متميزان، ولكل واحد منهما خصائص ليست للآخر، وهذا كاف لاستبعاد عملية إسقاط إشكالات الأول على الثاني، ومن ثم فالتجرد والحياد يقتضيان استبعاد إشكالات تلك المصطلحات، إذا كان ضرورياً استعمالها، أما في هذه الحالة، فالأولى أن يتخلى عنها مباشرة.

1- بحسب تعبير المترجم هاشم صالح فإن **أركون** «يريد تحييد الشحنات اللاهوتية التي سرعان ما تستحوذ على وعينا عندما نتحدث عن القرآن، فالقداسة اللاهوتية أو الهيبة العظمى التي تحيط بالقرآن منذ قرون تمنعنا من أن نراه كما هو [...]»، نفسه، ص 119، هامش ❖.

2- نفسه، ص 114.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114. وهذا التعريف مأخوذ من القاموس الموسوعي لعلوم اللغة من تأليف ترفتان تودوروف T.Todorov و إزوالد ديكر

O. Ducrot. Dictionnaire encyclopédique des langage, Paris, Seuil, 1972, p. 417.

وإذا كان النص الأدبي عموماً لا ينفك عن هموم صاحبه وانشغالاته، وما هو إلا تجلُّ لها، فإن الحديث عن «الوضع العام للخطاب» بكلِّ تلك التفاصيل التي ذكرها أهل الاختصاص أمر مشروع، بل مطلوب لسبر أغواره، أما القرآن فلن يؤدي ربطه بتلك التفاصيل إلا لِحَجَبِهِ عن القارئ، لأنه أصلاً مستقل عنها من حيث كونه وحياً من الله عز وجل، وهذا ما يوضح سبب حيرة اركان أمام عجزه عن كشف الحال العام لسورة الفاتحة في قوله: «لا نملك هنا إلا أن نطرح بعض الأسئلة التي لا نستطيع أبداً الإجابة عنها، فالشيء المثالي الذي نحلم به والمتمتع عن التحقيق هو أن نستطيع وصف الوضع العام للخطاب على نحو شمولي كامل، أقصد وصف الأحوال التي لفظت فيها سورة الفاتحة شفهيّاً أول مرة»<sup>(1)</sup>، وما محاولته الرامية إلى وضع سورة الفاتحة في سياق السور المنزلة من الأولى إلى السادسة والأربعين<sup>(2)</sup>، إلا محاولة يائسة للخروج من تلك الحيرة.

لكن مع إمكان صحة الرواية القائلة إن سورة الفاتحة هي في الرتبة السادسة والأربعين<sup>(3)</sup>، فلا يجهل أحد أن الحديث عن الترتيب من باب الإجمال، وليس من باب التدقيق، لأن أكثر السور القرآنية يتداخل نزولها، فقد تنزل بضع آيات من سورة ما، فتتلوها آيات أخرى من سورة ثانية، فأيات أخرى من سورة ثالثة، وهكذا، وقد تُرتَّب سورة في أواخر ما أنزل، مع أن بعض آياتها من أوائل ما أنزل أو وسطه، وهو ما يجعل حديث اركان عن السياق الممتد من السورة الأولى إلى السورة السادسة والأربعين مفتقداً للقيمة المعرفية، وغير محقق للنتيجة المتوخاة منه، ولا يمكن تحقيقها مع استحضار تداخل تنزيل الآيات بغض النظر عن سورها، إلا بقراءة السورة في علاقتها بالنص جملة وتفصيلاً، وكل قراءة تهمل هذا المعطى ستكون اختزالية حتماً، ما يعني سقوطه في نوع القراءة التي هرب منها ابتداءً.

4- تنزع القراءة الألسنية عند اركان بإفراطٍ إلى إسقاط خصائص النص الأدبي البشري على النص الموحى، وإلغاء كل مميزات النص الموحى، حتى باتت خصائص المرسل مصدر النص متطابقة عنده في الحالتين، وحيث إن النص الأدبي الذي أنتج في سياقات

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 118.

2- بعد أن سورة الفاتحة هي السورة السادسة والأربعون من حيث ترتيب نزولها.

3- ذهب الإمام أبو شهاب الزهري إلى أن سورة الفاتحة هي أول سورة نزلت بالمدينة بعد الهجرة، وأن عدد السور النازلة بمكة خمس وثمانون سورة، ما يجعلها السادسة والثمانين من حيث النزول، قال في كتاب «تنزيل القرآن»: «فعدد ما أنزل بمكة خمس وثمانون سورة، وعدد ما أنزل بالمدينة تسع وعشرون سورة، وهي هذه، فأول ما أنزل بالمدينة الفاتحة».



معينة يصعب إيجاد الانسجام في متته، إذا استمر تأليفه رداً من الزمن، نظراً إلى فعل الزمان والمكان في الإنسان المبدع، فكذلك الشأن في القرآن الذي يقول فيه: «قد يبدو غير معقول أو الممكن أن يكون الخطاب القرآني متجانساً ومنسجماً، خاصة إذا علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاماً»<sup>(1)</sup>، فهل طول الزمن أثر في انسجام آيات القرآن وسوره؟.

إن كلاماً كهذا يوحي بتأثير واقع البشر في الذات الإلهية، وهذا سخييف جداً، فمادام القرآن قد أوحى به الله عز وجل، فلا مرأى في انسجامه وتجانسه، إذ لم يصدر ممن يخضع للتأثيرات الخارجية التي تتغير بتغير الوقت، ولم يصدر ممن حدثت مداركه ومعارفه كي يؤدي اجتهاده إلى حصول خلل في انسجام ما ينتج وتجانسه، بل صدر من مبدع الزمان والمكان، ومُدرك خفايا الأمور ودقائقها، مَنْ وضع العلوم وبنَّها في أكوانه ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾<sup>(2)</sup>، فهل يصح له أن يشكك في انسجام الوحي بدعوى استمرار نزوله عشرين سنة؟.

إن محاولة التتقيب عن سبب وقوع ا**ر**كوع في هذا الإسقاط غير المعقول تُحيل على إحدى مسلماته المتأصلة القائمة على أساس التسوية بين القرآن وغيره من الكتب المقدسة، فموقف كهذا سيفضي لا محالة إلى تلك النتيجة، لأن الدراسات النقدية التي خضع لها الكتاب المقدس، ككتاب «التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها»<sup>(3)</sup>، لصاحبيه «إسرائيل فنكلشتاين»<sup>(4)</sup>، و«نيل إشر سيلبرماين»<sup>(5)</sup> أكدت غياب الانسجام بين أجزائه، وقد ذهب هذان المفكران إلى أبعد من ذلك، حين قرَّرا أن أكثر القصص التي ترويها التوراة ليست «وحيًا إعجازيًا، بل كانت نتاجاً رائعاً للخيال الإنساني الخصب [...]، جرى تصوُّرها على مدى جيلين أو ثلاثة أجيال، قبل نحو ستة وعشرين قرناً من الآن»<sup>(6)</sup>، وهي النتيجة التي سبق أن توصل إليها غيرهما من العلماء، وكان من أوائل من جهر بها في

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114 .

2- البقرة، 255 .

3- العنوان الكامل للكتاب هو «التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها- رؤية جديدة لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة على ضوء اكتشاف علم الآثار»، الأوائل للنشر والتوزيع-سوريا، الطبعة الأولى 2005م، ترجمة وتعليق سعد رستم.

4- «إسرائيل فنكلشتاين Israel Finkelstein رئيس قسم علم الآثار في جامعة تل أبيب ومدير بعثة التتقيب في موقع مجدو Megiddo (أرمجدون القديمة) وصاحب خبرة تقارب الثلاثين عاماً في الحفريات الأثرية في أرض فلسطين المحتلة»، التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، مقدمة المترجم، ص 12 .

5- المؤرخ والباحث الأمريكي «نيل إشر سيلبرمان Neil Asher Silberman، مؤلف سلسلة الكتب الناجحة والمثيرة عن الأبعاد السياسية والثقافية لعلم الآثار»، التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، مقدمة المترجم، ص 12 .

6- التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها، ص 23 .

الغرب سبينوزا الذي ذهب إلى نفي صلة الكتاب المقدس بالسماء، وعدّه كتاباً في تاريخ بني إسرائيل، ألفه عزراً<sup>(1)</sup>، بل إن هذا عنده «لم يفعل أكثر من أنه جمع روايات موجودة عند كتّاب متعدّدين، وفي بعض الأحيان كان يقتصر على نسخها ونقلها من دون فحصها أو ترتيبها»<sup>(2)</sup>.

يتميز تاريخ الكتاب المقدس بعهديه، بحضور قوي وكثيف في فكر محمد أركون، ولا يستطيع التعامل مع القرآن إلا بإسقاط تاريخهما عليه، حتى إن المرء لا يعدو الصواب إذا تساءل: هل يمكن التحدث عن وجود معرفة علمية بالقرآن عند أركون أو عن وجود متخيّل أركوني عنه<sup>(3)</sup> بالأحرى؟.

فتجاهله لعدد هام من خصائصه يضع علامة استفهام كبيرة على حدود معرفته به. ومن أهم ما يميّز القرآن من الكتاب المقدس ويجعل عملية الإسقاط غير مُنتجة ومضلّة ما أكدّه أولئك العلماء وغيرهم من أن الكتاب المقدس إنتاج إنساني، لا علاقة له في كُليّته بالوحي، ثم تركيز بعضهم على تعدّد مؤلّفيه، وهما الأمران الكامنان وراء غياب انسجام متنه، وما كان كذلك يستحيل الحديث عن الانسجام والتجانس بين أجزائه، وهي النتيجة التي يرفض أركون التسليم بلزومها به من دون تجاوزها لغيره، مُتقبّياً عن تاريخ مشترك لمجتمعات الكتاب المقدس بحسب تعبيره، ومُصبراً على سحبها على القرآن مع استحالة الطعن في ريبانيته وأحادية مصدره.

ومما يؤكّد حضور تاريخ الكتاب المقدس في قراءة أركون لسورة الفاتحة قوله في مقدمة تلك القراءة: «ظهرت مؤخراً دراسات عن النصوص التوراتية والإنجيلية، وقد برهنت

---

1- عزرا اسم عبري معناه «عون»، والاسم نشأ اختصاراً لاسم عزريا، وهو كاهن [...] معاصر لنحميا لقب بالكاتب، إذ كان موظفاً في بلاط إمبراطور الفرس «ارتحتشتا» ومستشاراً له في شؤون الطائفة اليهودية التي كانت تقيم بين النهرين منذ أيام السبي، وقد تمكن عزرا لثقة الإمبراطور به وتلبية لطلباته من أن ينال عضوه عن اليهود وسماحه لهم بالعودة إلى القدس وإقامة حكم ذاتي لهم في فلسطين. قاموس الكتاب المقدس، ص 621.

2- رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 263.

3- سبق لأركون أن جعل عنواناً لأحد فصول كتابه «الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد»، لكن مع تمويض لفظ القرآن في التساؤل السابق، بلفظ الإسلام، وتمويض اسمه هو بالغرب، فكان سؤاله كالاتي: «هل يمكننا التحدث عن وجود معرفة علمية عن الإسلام في الغرب، أو عن وجود متخيّل غربي عن الإسلام بالأحرى؟»، ص 39، وقد عرّف المتخيّل بقوله: «المتخيّل = مجموعة من التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما تجاه فئة أخرى أو شعب آخر»، ص 40. ومن أهم الخصائص التي تميّز المتخيّل من المعرفة هي غياب الوظيفة النقدية للفكر، وفتح ساحة التصورات للتصادم المهيج بوساطة الأحكام السابقة وأنواع الخلط المتراكمة لدى مختلف الفئات، وهذا ما فصل أركون فيه القول في الصفحة 41 من الكتاب ذاته، وهذه هي أبرز خصائص فكره تجاه القرآن، إذ لا يفتأ يخلط بينه وبين غيره من النصوص، ويسقط عليه ما تعلق بها من دون مراعاة لما يميّزه، ويتعامل معه استناداً إلى أحكام سابقة لم يختبرها بأي دراسة نقدية متينة.

على الحقيقة التالية: إن للقراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث التقشف والدقة والصرامة، فهي تُجبرنا على أن نظلّ محصورين داخل الحدود الصارمة للمقدرات التعبيرية للغة، مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية<sup>(1)</sup>، فمتابعته لحركة الفكر الحدائثي، وتلقيبه عما يُستجد فيه، خاصة ما تعلق منه بالدراسات التي تتخذ النصوص الدينية موضوعاً لها، يجعله دائم الرغبة في إعادة التجربة مع النص الديني الأول عند المسلمين.

5- من آفات القراءة الإسقاطية رُكونها في تعاملها مع النص المقروء إلى أحكام سابقة مستمدة من واقع مُختلف تعدّها مبادئ ومسلّمات، ومن المسلمات التي ركن إليها صاحب القراءة الألسنية لسورة الفاتحة ما يلي:

أ- القرآن عنده نص أدبي منفتح على كل القراءات، وهو «ما انفك يُقرأ المرة تلو المرة، وهو يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون دلالاته المضمرّة أو الاحتمالية قد تجلت كلياً وعلى نحو صحيح. وربما يستحيل ذلك على التحقق في أي يوم من الأيام»<sup>(2)</sup>، ومع ما يوحي هذا الكلام بالتعامل مع القرآن وفق ما يقتضيه تساميه عن الزمان والمكان، يُضمر نظرة اختزالية إليه، لأن إحدى أهم صفاته المتجاهلة من أركان «الإحكام» وهي المستخلصة من قوله تعالى: ﴿الرَّكِبُ أَحْكَمْتُ آيَتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾<sup>(3)</sup>، وقوله: ﴿كَتَبْتُ فَصَّلْتُ آيَتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾<sup>(4)</sup>، وغيرهما من الآيات التي تصف القرآن بالإحكام، أما في التفصيل فأوامره تعالى لعباده بإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت الحرام، وبر الوالدين، وصلة الرحم، والوفاء بالعهد، وصدق الحديث، وغيرها، ثم نواهيه سبحانه عما يحطّ من شأن الإنسان من عقائد وصفات ذميمة كالشرك بالله، والعقوق، والزنا، وشهادة الزور، وأكل أموال الناس بالباطل، وغير ذلك، هل يحتاج الناظر فيها إلى أكثر من قراءة لإدراك معانيها؟

وهل دلالة الآيات المتضمنة لتلك الأحكام استعصت يوماً على الفهم؟ .

وهل تحتمل تلك الأوامر والنواهي دلالات متعددة إلى درجة القول باستحالة تجليها على نحو صحيح في يوم من الأيام؟.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 112.

2- نفسه، ص 116.

3- هود، 1.

4- فصلت، 3.

كلا، بل هي آيات محكمات، فصلّت تفصيلاً دقيقاً لتحقيق المقصود منها، ألا وهو هداية الخلق وإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم في الدنيا وفلاحهم في الآخرة، ومن ثم فالتركيز على ما تشابه من القول وجعله أصلاً لكتاب الله سبحانه للحوار والمفتقد للحس العلمي، وواقع النص يكذبه، إذ يجمع بين دفتيه آيات للأحكام، وأخرى للحكم، وثالثة للإرشاد والوعظ، ورابعة للاعتبار أو التأسّي، فإن احتمل أحد هذه الأصناف أكثر من قراءة، فلا يعني حتماً احتمال باقي الأصناف لذلك، وهذا واضح جداً.

ب- ومن المسلمات التي يبني عليها **اركون** قراءته الإسقاطية ما سبق أن عالجنه من التفريق بين القرآن بعده خطاباً شفهياً وبينه بعده نصاً مكتوباً في المصحف، ويستند في تفرقه هنا إلى المعطيات الألسنية واللغوية، إذ يقول: «ولكن الكلام المتلفظ به من النبي ليست له المكانة اللغوية نفسها كذاك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية بكل صرامة»<sup>(1)</sup>، ويلاحظ أنه لم يكتف هنا بالتمييز بين القرآن والمصحف، بل يميّز أيضاً بين ما تلقّظ به النبي ﷺ وما تلقّظ به غيره، فسورة الفاتحة بتلاوته ﷺ ليست نفسها إذا تلاها أبو بكر الصديق، أو عمر بن الخطاب، أو أي شخص آخر من المتقدمين أو المتأخرين.

يقول **اركون**: «ينبغي لنا أن نميّز بين منطوقة أو عبارة أولى تخصّ الجمل التي تلقّظ بها النبي حقيقة ضمن أحوال لا يمكن أن نعرفها أبداً، ومنطوقة ثانية تخصّ النصّ المعطى لنا أو الذي وصل إلينا كتابةً، والذي ينبغي أن نقرأه أو نتلوه تلاوة، ونقصد به نصّ الفاتحة الموضوع على رأس المدونة الكلية، أي المصحف»<sup>(2)</sup>، هكذا يسمي عملية التلفظ التي قام بها النبي ﷺ بالمنطوقة الأولى، وعمليات التلفظ التي قام بها غيره من بعده منطوقة ثانية، فهل هذه هي النتائج الباهرة التي تقدمها المناهج المكتشفة حديثاً لتطوير التراث الإسلامي عبر تطبيقها على نصوصه؟.

هل يُعقل التمييز بين الفاتحة بتلاوة النبي أو بتلاوة غيره من الصحابة؟.

ما الفرق بين التلاوتين؟، أو بين تلقّظ الأول وتلقّظ غيره بالأحرى ما دام النصّ المتلقّظ به واحداً؟.

هل يرمي **اركون** بذلك إلى التشكيك في صحة النقل عن النبي ﷺ لمجموع ما تلقّظ به بين الصحابة، ونقل بالتواتر لفظاً وبالضبط المحكم رسماً؟.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 116.

2- نفسه، ص 119.

إن استشهاده بقول كلود ليفي ستروس التالي يقوم دليلاً على ذلك، حيث جاء فيه: «لنسلّم إذاً بأن كلّ عمل أدبي إبداعي، شفهيّاً كان أم كتابياً، لا يمكنه أن يكون في البدايةً إلا فردياً، ولكن إذا سلّم بسرعة إلى التّراث الشّفهيّ كما يحصل ذلك لدى الشعوب التي لا كتابة لها، وحدها المستويات المركّبة أو الرّاسخة التي ترتكز على أسس مشتركة تظلّ ثابتة، أما المستويات الاحتماليّة فتُبدي قابليّة كبيرة جداً للتغير أو التحول المرتبط بشخصية الرّواة المتتالين [...]، إن الأعمال أو المؤلّفات الفردية هي جميعاً أساطير محتملة، أو أساطير كامنّة بالقوة، ولكن تبنيها على الهيئة الجماعية هو وحده ما يجسّد، إذا احتاج الأمر، أسطورتها»<sup>(1)</sup>.

وقد كان **اركون** تلميذاً مخلصاً لهذا النّص، فاستجاب للنّداء المُفتّح به «لنسلّم» من دون تردّد، وعدّ القرآن مقصوداً به وموضوعاً له، فجَزَم بأنّه نصّ أدبيّ إبداعيّ<sup>(2)</sup>، وأنه ظلّ يُتناقل شفهيّاً ردحاً من الزمن يتراوح بين العشرين سنة والأربعة قرون<sup>(3)</sup>، لأنّ الأمة التي نزل فيها أمة أميّة، كما دافع بقوة عن أصالة المستويات الاحتمالية<sup>(4)</sup> داخل متّنه، ليؤكّد قابلية النصّ كله للتغير المرتبط بشخصية النّقل<sup>(5)</sup>، كما لم يَرْتَب لحظةً في عدّه أسطوريّ البنية<sup>(6)</sup>، لأنّه عمل فرديّ.

وقد سبق أن تناولنا مجمل هذه الدعاوى بالدراسة النقدية في أماكنها من هذا البحث، وأثبتنا ضعفها وعدم قيامها على أسس علمية متينة، بما يُفني عن إعادة تناولها هنا.

6- نختم هذا المطلب بما ختم به **اركون** تحديده لموضوع قراءته، أي ما سماه البرتوكول الألسنيّ النقديّ، حيث قام بعرض مجموعة من المبادئ التي عدّها متحكّمة في القراءة التفسيرية، ليقارنها بمبادئ أخرى ضابطة لقراءته هو ومتحكّمة فيها، ممهداً

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 117. وهذه القولة مأخوذة من كتاب كلود ليفي ستروس: «الإنسان العاري»، Cl. Lévi-Strauss: L'homme nu, Paris, Plon, 1971, p. 560.

2- وهو صريح قوله في حق القرآن: «الأمر يتعلق بإبداع أدبي مزود بطاقة إبداعية، يمكن القول إنها لا نهائية ضمن الأحوال الحالية لقدراتنا في القراءة»، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 116.

3- يقول في ذلك: «النص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي»، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114.

4- وهذا جوهر قوله عن القرآن: «يستمر في مطالبتنا بإعادة قراءته من دون أن تكون دلالاته المضمرّة أو الاحتمالية قد تجلت كلياً على نحو صحيح، وربما يستحيل ذلك على التحقّق في أي يوم من الأيام»، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 116.

5- يقول في ذلك: «في أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضع أشياء، أو تحوّر أشياء، أو تضاف بعض الأشياء، لأن كل ذلك يعتمد الذاكرة البشرية، وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدّون كل شيء»، قضايا في نقد العقل الديني، ص 232.

6- جاء في كتاب «تاريخية الفكر الإسلامي»، ص 10: «القرآن خطاب أسطوريّ البنية».

عرضه لها بشيء من التبشير برحابة أفقها قائلاً: «وبعدئذ يستطيع القارئ أن يقيس أفضل ضرورة إعادة القراءة ووعودها، أو الخير العميم الناتج منها»<sup>(1)</sup>، ويمكن إجمال تلك المبادئ الخمسة فيما يلي:

أ- الإنسان يمثل مشكلة محسوسة لدى الأديان.

ب- معرفة الواقع (العلم، الكائن الحي، الحي، المعنى، وغير ذلك) مسؤوليتي وحدي.  
ج- معرفة الواقع تشكل جهداً متواصلًا من أجل تجاوز الإكراهات البيولوجية، والفيزيائية، والاقتصادية، والسياسية، واللغوية.

د- معرفة الواقع هي خروج متكرر ومجازفة مستمرة خارج حدود السياج المغلق الذي يميل كل تراث ثقافي إلى تشكيله بعد أن يعيش مرحلة من البلورة المكثفة.

هـ- هذا الخروج يشبه حركة الصوفي الروحية غير المستقرة في رحلة سلوكه نحو الله، كما تشبه رحلة الباحث المناضل الذي يعد الخطاب العلمي أبدأً بمنزلة حل تقريبي مؤقت.

وبشيء من إمعان النظر في هذه المبادئ يتضح أن الأربعة الأخيرة منها هي في الحقيقة مبدأ واحد، جُزئاً يُعطي بعض التفاصيل، فكلها تتحدث عن المعرفة، حيث إنها مسؤولية فردية وجهد متواصل لتجاوز كل الإكراهات، وأولها السياج المؤطر لكل ثقافة في علاقتها بباقي الثقافات، فهل ستوجه هذه المبادئ أركون إلى الخير العميم كما وعد؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه خلال دراسة مستويات القراءة الألسنية عنده.

## المطلب الثاني- مستويات القراءة الألسنية بين ضخامة المقدمات

### وهزالة النتائج

اتخذت قراءة أركون الألسنية لسورة الفاتحة سبعة مستويات، تناولها في ثلاث صفحات، ما يسوّغ إصراره على وصف منهج قراءته بالصرامة والتكشف<sup>(2)</sup>، إذ لا يتيح له التوغّل عميقاً في مضامين النص المقروء، فظلّ "مقيّداً" في كل تلك المستويات بمناقشة مجموعة من الأنماط المرتبطة ارتباطاً وثيقاً باللغة، كالنطق، والضمائر، والأفعال، والأسماء، والبنىات النحوية، ليختم حديثه بالنظم والإيقاع، وهي الأنماط ذاتها التي اعتمدها عدد كبير من علماء التفسير، إلا أنهم لم يطلبوها لذاتها، بل توسّلوا بها الإبحار

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 121.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 135.

بعيداً في معاني كتاب الله عز وجل، وسنتطرق فيما يلي إلى تلك المستويات، لنرى مقدار تحقيقها للخير العميم بحسب ما وعد به صاحبها .

1- أما المستوى الأول فقد خصّصه للحديث عن «عملية القول، أو عملية النطق»<sup>(1)</sup>، وافتتحه بمسئلة ألسنية، مفادها أن عملية النطق تختلف عن المنطوقة أو العبارة المنطوق بها، والغريب في الأمر أن يجعل هذه المسئلة من فتوح علم الألسنيات المعاصر، فهل قال أحد إن عملية النطق تتطابق مع النص المنطوق به؟ إن الأولى كما هو معلوم ضرورةً هي وسيلة للتوصيل والتواصل، يتطلب تحقيقها تدخل مجموعة من الأعضاء كاللسان والحنجرة والشفتين والدماغ، بينما النص المنطوق به وعاءُ الفؤاد، لهذا قال الشاعر:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللُّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا<sup>(2)</sup>  
إن جعل التمييز بين الأمرين السابقين فتحاً من فتوح علم الألسنيات المعاصر حشو في الكلام لا أكثر، كأن يُقال: ناتج الجمع بين الواحد والاثنين عند علماء الرياضيات هو ثلاثة، فهل يقول علماء الفيزياء أو الكيمياء أو الطبيعيات أو اللغة خلاف ذلك؟، والذي أوقعه فيه تسويته الضمنية بين عملية النطق وعملية إنتاج النص، وهو خطأ فادح ما كان لمثله أن يقع فيه لولا الانبهار بالمنهج الألسني، إذ يقول: «إن علم الألسنيات المعاصر يميّز بين عملية النطق، أو فعل إنتاج النص من متكلم، والمنطوقة»<sup>(3)</sup>، فإنتاج النص شيء مختلف تماماً عن النطق به، وهو مختلف عن النص المنطوق به، ومن أمعن النظر تبين له أن القضية تتعلق بمراحل تؤدي الواحدة منها إلى الأخرى، وألها في الوجود عملية الإنتاج التي ترتبط بالمعاني أكثر من ارتباطها بالألفاظ، بل هي في حقيقتها عملية إفراغ للمعاني في قوالب الألفاظ، فإذا اكتملت أنجبت نصاً قابلاً للتّلقُّن به أو الاحتفاظ به في الفؤاد، فهو في هذه الحالة، ليس إلا حلقة وصل بين الإنتاج والنطق، إنه على وجه التدقيق نتيجة لعملية الإنتاج ومادة لعملية النطق.

1- نفسه، ص 125 .

2- يُنسب هذا البيت الشعري للأخطل، وبعضهم يجعله: «إن الكلام من الفؤاد وإنما»، والأخطل هو أبو مالك غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو، من أشهر شعراء العصر الأموي، ولد سنة تسع عشرة للهجرة، أكثر في مدح ملوك بني أمية، وكان أحد الثلاثة المنفق على أنهم أشعر أهل عصرهم، وهم جرير والفرزدق والأخطل، نشأ على المسيحية في أطراف الحيرة بالعراق، تهاجى مع الفرزدق وجرير، فتناقل الرواة شعره، وكانت وفاته سنة تسعين للهجرة، وقيل سنة اثنتين وتسعين. سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 385. البداية والنهاية لابن كثير، مكتبة المعارف- بيروت، د ت، ج 9، ص 84.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 125 .

فهل غاب هذا عن **اركون** حين ساوى بين عمليّة النطق وفعل إنتاج النص؟، مع أنه لا أحد على وجه الأرض يدّعي أن نُطقه بسورة الفاتحة مثلاً يعني إنتاجه لها، ومعلوم حتماً أن الإنسان لا ينطق فقط بما ينتج من نصوص، بل إن أكثر نطقه مما أنتجه غيره.

تكمن أهميّة التمييز بين عمليّة النطق والنص المنطوق به، بحسب **اركون**، في «أنها تتيح لنا أن نقيّم درجة تدخل الذات المتكلمة في أثناء عملية النطق وأنماط هذا التدخل، كما تتيح لنا أن نعود إلى المنطوقة في صياغتها الناجزة أو المكتملة من أجل دراسة إنتاجيّتها»<sup>(1)</sup>، فهل التمييز بين النطق والمنطوقة يحقق فعلاً كل ذلك؟ .

يصعب الجزم بالأمر، لأن عملية النطق إما أن يكون المتكلم فيها هو المنتج ذاته وإما غيره، فإن كان الناطق بالنص هو مُنتجه، فلا مجال للحديث عن تدخله كذات ناطقة في النص الذي صاغه بعده ذاتاً مُنتجة لاستحالة رصد عمليّة المرور من مرحلة الإنتاج، لأنها توتر داخلي مرتبط بالذات المُنتجة إلى مرحلة النطق، فلا أحد يطّلع على ذلك إلا المنتج الناطق، يبقى استثناء وحيد إذا كانت عمليّة النطق منصبّة على نص سبق إنتاجه من المتكلم، ولم يعد ملكاً له وحده بعد أن أخرجه من الفؤاد، هنا فقط يُمكن رصد درجة تدخل الذات المتكلمة، سواء كانت منتجة للنص أم غير منتجة له، إلا أن عمليّة الرصد هنا تبقى محدودة الفائدة، ولن يتعدى دور المتصدي لها دور الرقيب اللغوي الذي يحرص على أن يكون المنطوق به أولاً هو المنطوق به ثانياً أو ثالثاً أو عاشراً، أي إن جهده سينحصر في الكشف عن وجود اللّحن في النطق من عدمه، وهي فائدة هزيلة جداً إذا قورنت بحجم الهالة التي أُعطيت للقراءة الألسنية.

قد يُحتج على ما سبق بأن المنطوق أولاً قد لا يكون المنطوق عينه ثانياً نتيجة تدخل الذات المتكلمة، والجواب بكل بساطة أن المتلقّي أو المرسل إليه عموماً سيكون أمام نصّ ثانٍ غير الأول، وليس هذا مقصود **اركون** من كلامه عن «عمليّة النطق» في قراءته الألسنية، وهكذا تُصبح الفائدة المتوخاة منها ضرباً من ضروب أوهام الحداثة.

2- «تستخدم عمليّة القول [بحسب **اركون**] بعض العناصر اللغوية التي ندعوها صائغات الخطاب»<sup>(2)</sup> أو مشكلاته التي تصوغها على هيئة معيّنة»<sup>(3)</sup>، وقد اختار ستاً منها

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 125.

2- «صائغات الخطاب هي حروف اللفّة، والفاظها، وأفعالها، وأسماءها، وبنيتها الصرفية والنحوية، كل هذه الأشياء تتدخل في تشكيل الخطاب أو صياغته على هذا النحو من دون ذلك [...]». هاشم صالح، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 225، إحالة ♦.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 125.



«لنهم خيارات المتكلم أو الناطق، أقصد سبب اختياره لهذه الكلمة أو تلك»<sup>(1)</sup>، وأوّل صائفة تتأولها هي ما يسميه «المحدّثات أو المعرفّات»، وبعد استقراء للأسماء في سورة الفاتحة، خلص إلى أنها جميعاً «محدّدة إما بوساطة أل التعريف، وإما بوساطة كلمة تعريفية»<sup>(2)</sup>، واستنتج بناء على ذلك أن «كل ما يتحدّث عنه المتكلم معروف تماماً أو قابل لأن يعرف»<sup>(3)</sup>، ثمّ قام بجولة قصيرة قصرَ سورة الفاتحة، يبحث فيها عن الأسماء التي وردت مسبوقة باسم الجلالة «الله»، ليحكّم بأنه يحتل مكانة مركزية وأساسية من حيث المعنى، مع أنه لا يرد فاعلاً نحوياً إلا مرّة واحدة، أنعمت، ثمّ شرع في تفكيك ألسني له، ليجعله مكوناً من أداة التعريف «أل» والاسم «إله»، فوصل تبعاً لذلك إلى أن «هذا التعريف يميل إلى أن يحل تسمية وحيدة وكونية محل استخدام ذي مضمون متغير»<sup>(4)</sup>، فالاسم «إله» يُطلق على كل معبود، بينما إذا عرّف فلا ينطبق إلا على المعبود الحق الذي له حضور قوي في سورة الفاتحة، إما عبر اسم الجلالة «الله»، وإما عبر أسماء البدل «الرحمن» و«الرحيم» و«ملك يوم الدين»، أو عبر بعض الضمائر.

لكن ما الجديد في كل هذا؟

ألم يسبق لعلماء التفسير أن تحدّثوا عن تعريف الأسماء الواردة في سورة الفاتحة وعن اسم «الله» وحضوره فيها وفي غيرها؟

ألم يستفرض علماء اللغة في الكلام عن اسم الجلالة «الله»؟، فاختلّفوا في اشتقاقه وأصله، فروى سيبويه عن الخليل أن أصله إله مثل فعال، فأدخلت الألف واللام بدلاً من الهمزة، قال سيبويه: مثل الناس أصله أناس، وقيل: أصل الكلمة لاه، وعليه دخلت الألف واللام للتعظيم، وهذا اختيار سيبويه<sup>(5)</sup>، وقد أورد القرطبي في تفسيره آراء كثيرة للعلماء في اشتقاقه، لا داعي لتفصيل القول فيها هنا.

ألم يقف المفسرون طويلاً عند كلمة «الحمد» المعرّفة، وأسألوا عنها مداداً كثيراً؟، ومن جملة ما قيل فيها: «الحمد في كلام العرب معناه الشاء الكامل والألف واللام لاستغراق الجنس من المحامد، فهو سبحانه يستحق الحمد بأجمعه»<sup>(6)</sup>، كما وقفوا عند «الرحمن»، وعند «الرحيم»، و«ملك يوم الدين»، فأين هو الخير العميم الموعود به قبل الشروع في القراءة الألسنية؟

1- نفسه، ص 125.

2- نفسه، ص 126.

3- نفسه، ص 126.

4- نفسه، ص 126.

5- تفسير القرطبي، ج 1، ص 133.

6- نفسه، ج 1، ص 133.

يعزو **اركون** ذلك الجفاف لصرامة المنهجية الألسنية وشُحها، فهل ذلك مسوغ ليكون خوضه في المحددات والمعرفات صدى فقط لجهود علماء اللغة والتفسير أصحاب العقلية الدغمائية كما يسميهم؟، حتى إنه لم يجد بُدأً من الرجوع إليهم والاستشهاد بأقوالهم، حيث قال: «ينبغي أن تُسجل هنا قائلين إن فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لُمحت أو أدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام<sup>(1)</sup>، وقالوا إن أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان»<sup>(2)</sup>، ثم ساق نصاً طويلاً، اقتطفه من تفسير الرازي، ما يجعل قراءته الألسنية الحدائثية مفتقرة إلى القراءة الكلاسيكية ومقتاتة على ماثدتها!.

حاول **اركون** في أثناء مناقشة بعض التراكيب اللغوية المعرفة في سورة الفاتحة أن يجعل تعريفها مؤشراً إلى تاريخية النص المقروء، حيث ربطه بأشخاص معينين في قوله: «إن أداة التعريف لها وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم = (المنعم عليهم)، المغضوب عليهم، الضالين، فهذه التراكيب هي مصطلحات، أو أصناف أشخاص محددين بدقة من المتكلم وقابلين للتحديد من المخاطب عندما يصبح نفسه قائلاً أو متكلماً»<sup>(3)</sup>، مع أن الموضوع لا علاقة له بالأشخاص بل، بالصرط، أي باختيارات الأشخاص وسلوكهم، فمنهم من تستوجب اختياراته وسلوكه رضى المنعم، ومنهم من تستوجب غضبه ونقمته، ومن ثم فلا مجال للأعيان هنا ولا للقول بالتاريخية.

3- مع أن الضمائر تعدّ أحد المحددات، فقد أفرد لها **اركون** مستوى خاصاً، وتحليلها في نظره «يمثل إحدى اللحظات الحاسمة»<sup>(4)</sup> لقراءته، وسنتناول هذا التحليل بالدراسة في عدة نقاط:

أ- قبل الدخول في خضم ذلك التحليل نُشير إلى تعامله مع القرآن مؤلفاً<sup>(5)</sup>، وهو ما لا يمكن التسليم به، لأن التأليف صفة لعمليّة جمع لما كان مبعثراً، أو متداخلاً، أو شارداً، سواء في الذهن أم في الواقع، والقائم عليها يُسمى مؤلفاً، فهل من أوحى القرآن تنطبق عليه هذه الصفة؟، نُحيل مرةً أخرى على الخلط الناتج من القراءة الإسقاطية،

1- الحديث هنا عن أداة التعريف «ال».

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 126-127.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 127.

4- نفسه، ص 128.

5- يقول **اركون** في أثناء حديثه عن الضمائر في سورة الفاتحة: «تحليلها يمثل إحدى اللحظات الحاسمة لقراءتها، وذلك لأنه سيجبرنا على معالجة تلك المسألة الدقيقة جداً والخاصة بمؤلف النص». القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 128.

سواء كان مقصوداً أم غير مقصود، حيث لم تراغ خصوصية النصوص المقررة، فالقرآن خلافاً لغيره من النصوص المقدسة ليس تأليفاً بالمعنى المشار إليه سابقاً، لذا ليس من العلمية وسمه بالمؤلف.

ب- الضمائر التي حاول أركون تحليلها هي: الكاف في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾<sup>(1)</sup>، ونون الجماعة في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، والتاء في قوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾<sup>(2)</sup>، أما ما تُضيفه القراءة الألسنية التي قام بها في نظرنا، فلا تعدى تسمية الآيتين الأخيرتين من سورة الفاتحة «المتضادة الثنائية»<sup>(3)</sup>، وتسمية الله عز وجل في الآية قبل الأخيرة «الفاعل النحوي المصرح به»، وفي الآية الأخيرة «الفاعل النحوي غير المصرح به، فهو من الناحية القواعدية معلوم في الأولى ومجهول في الثانية»<sup>(4)</sup>، فما الحكمة من كونه معلوماً هنا ومجهولاً هناك؟ لا شيء يُذكر، مع أنه وعد بالرجوع لاستخلاص الدروس من هذا التضاد.

ولا داعي للتفصيل في الإشارات اللطيفة للمفسرين إلى صيغتي المبني للمجهول والمبني للمعلوم في هاتين الآتين، حيث ربطوا نعمة المنعم وأفضاله بكرمه وجوده الذي يفوق عمل العاملين، بينما غضبه على بعضهم، ناتج من سوء عملهم وكثرة جحودهم، أما ضلال الآخرين فمصدره غفلتهم وعدم احتكامهم إلى مقتضى العقل.

فأين هذه الإشارة البليغة من ذلك التفكيك الألسني لأجزاء السورة، تفكيك لم يزدها إلا بعداً عن قارئها، والمثال الآتي أبلغ في الدلالة من أي تعليق، يقول أركون: «وأما الضمير الآخر المصرح به فهو نحن الموجودة في نعبد، ونستعين، وإهدنا، فإن «نحن» تُعبّر عن «لا-أنا» ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتين أنا وأنت، أنا وهم، ولكن حيث إن نحن مرتبطة أولاً بـ أنت في نصنا، فإن قيمتها المعنوية لا يمكن أن تكون إلا أنت وهم، والمقصود بـ «هم» هنا جميع القائلين أو المتكلمين الحاضرين في أثناء التلاوة الشعائرية»<sup>(5)</sup>.

هل هذا هو نموذج الخير العميم المنتظر من القراءة الألسنية؟

1- الفاتحة، 5.

2- الفاتحة، 7.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 128.

4- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 128-129.

5- نفسه، ص 129.

أين سورة الفاتحة من كلام متقطع، يكاد يفقد أدنى ترابط معرفي بين مفرداته؟

إذا كان شرط الكلام الإفادة بحسب قول ابن مالك في ألفيته:

كلامنا لفظ مُفيد كاستتمَّ اسم وفعل ثم حرف الكلم<sup>(1)</sup>

فإن قول **اركون** السابق لا يعدّ كلاماً أصلاً، ولعل إدراكه لذلك جعله يأتي ببعض المفردات ويُتبعها بالشرح، كقوله: «إن «نحن» تُعبّر عن «لا-أنا» ضمنية وضرورية مصحوبة بقيمتين أنا وأنت، أنا وهم»، فجاء الشرح أكثر غموضاً من المشروح، لكن ما علاقة الضمير نحن في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ بالتركيب «لا-أنا» الذي يجمع بين أداة النفي «لا» وضمير المتكلم المفرد «أنا»؟، وهل لهذا التركيب معنى أصلاً؟.

وإذا كان ذلك التركيب يعبرُ ضمناً عن ضمير الجمع المتكلم «نحن» وأمكن تعويضه به منطقياً، فماذا ستكون النتيجة إذا عوض منه؟، النتيجة هي التالية: «إياك «لا-أنا» نعبد»، وكذلك «إياك «لا-أنا» نستعين»، ثم ما وجه الضرورة في هذا التركيب الضمني؟.

وأين تتجلى مصاحبته للقيمة «أنا وأنت» أو القيمة «أنا وهم»؟.

وما علاقة «لا-أنا» بـ «أنا وأنت»؟.

أيّ رحلة للضياع يقودها **اركون** في قارب القراءة الألسنية؟ .

ثم ما معنى «نحن مرتبطة أولاً بـ أنت في نصنا»؟، إذا كان المقصود بالارتباط هنا تلك العلاقة المستمدّة من قوله تعالى: (إياك نعبد وإياك نستعين)، والتي تعني أننا نعبدك أنت ونستعين بك أنت، فهو مقبول، لكن أن يقول بعد ذلك: «إن قيمتها المعنوية<sup>(2)</sup> لا يمكن أن تكون إلا أنت وهم»، فهذا إيغال في تكثيف الحجب بين النص المقروء وبين القارئ له، لأن هؤلاء الذين يشير إليهم الضمير «هم» عند **اركون**، أي جميع القائلين للنص على مر الزمان، سيدخلون عند ممارستهم للقول ضمن الضمير «نحن»، ومن ثمّ، فلا داعي لكل ذاك الحشو والالتواء في الكلام الذي لا يُجلي المعنى بقدر ما يحجبه، بل يجعل طريق الوصول إليه أطول كثيراً مما هو عليه حقيقة.

1- المجموع الكبير من المتون، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1408هـ، 1988م، ص 350.

2- الحديث هنا عن «نحن» المصرح به في القول السابق.

٤- يختتم **اركون** هذا المستوى بالحديث عن غياب «أيّ علاقة قواعديّة دالة على هوية المؤلف»<sup>(1)</sup> في سورة الفاتحة خلافاً لباقي سور القرآن، وفي المقابل هناك صيغ تحيل عليه على نحو مختلف لقوله تعالى: (الحمد لله)، حيث إن «فعل الحمد يفترض معنوياً فاعلاً مُرسلاً للنعم وعاملاً مستقبلاً، أو مرسلاً إليه، لهذه النعم، وهكذا نصل إلى نموذج عاملي، حيث يكون الله فيه هو العامل المرسل للنعم، والذي يستقبل فعل الحمد والشكر، أما القائل فهو العامل الذي تُرسل إليه النعم، والذي يُرسل فعل الحمد والشكر إلى الله»<sup>(2)</sup>.

إن المفسرين لم يخرجوا قيد أنملة عن هذا الكلام، والنتيجة تكاد تكون متطابقة لولا استعمال مصطلحات مثل «العامل المرسل» عوض استعمال اسم الجلالة، و«المرسل إليه» عوض الإنسان، وحيث إن **اركون** يُدرك ذلك، وكى لا تفقد القراءة الألسنية شرعيّتها بافتقاد الجديد على مستوى النتائج، يُقرّر ما يلي: «ماذا يعني كل هذا؟، يعني أننا لم نعد في حاجة إلى الانطلاق من المسلّمات اللاهوتية الدغمائية، لكي نتحدث عن القرآن، لكن مع ذلك فإننا سوف نلتقي بهذه المسلّمات كلها على طريقتنا، أي في أثناء البحث المفتوح عن معنى النص»<sup>(3)</sup>.

يلاحظ من هذا الكلام أنه يجعل قراءته الألسنية وسيلة للاستغناء عن مسلمات يصفها باللاهوتية، مع إحلال مسلمات أخرى محلها هي المُستغنى عنها نفسها، مع فارق بسيط أن الثانية موصوفة بالألسنية والحداثيّة.

4- ارتباطاً بالفكرة الجزئية الأخيرة خصص **اركون** هذا المستوى للأفعال في سورة الفاتحة، وهي قليلة جداً، فعلان في صيغة المضارع، وفعل في صيغة الأمر، وآخر في صيغة الماضي، ومرة أخرى لم يخرج كلامه عمّا قاله غيره مما هو مبعوث في كتب التراث، حيث قال فيما يخص الفعلين المضارعين: «وصيغة المضارع تدل على التوتر وعلى الجهد الذي يبذله العامل الثاني لكي يصل إلى العامل الأول، إن الفعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل شدة الفجوة الكائنة بين متكلم يعترف بوضعه خادماً وضعيفاً، ومخاطب محدد بكل إلحاح بكونه الشريك الأعلى الجدير بالعباد»<sup>(4)</sup>، فلا جديد على مستوى المضمون.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 129.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 130.

3- نفسه، ص 130.

4- نفسه، ص 130.

أما عن فعل الأمر في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، فيقول: «لا يمكن أن يشتمل فعلاً عن قيمة الأمر بل العكس، فإنه يوضح الاسترحام الموجود ضمناً في نعبد ونستعين»<sup>(1)</sup>، وما قيل عن الفعل المضارع نفسه ينطبق على فعل الأمر، ويتعداه إلى ما قاله اركون عن الفعل الوحيد الوارد بصيغة الماضي «أنعمت» حيث قال في شأنه: «يدل على حالة حصلت أو جرت ولا مرجوع عنها، إنها ناتجة من فاعل سيد ومستقل، ومن ثم فلا توتر مع الفاعل»<sup>(2)</sup>.

5- نصل إلى المستوى الخامس الذي خُصص للحديث عن الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة، ويمكن إجماله في قسمين، سنتناولهما فيما يلي:

أ- يتعلق القسم الأول بالأسماء الأصلية «اسم، أل-لاه، حمد، رب، يوم، دين، صراط»<sup>(3)</sup>، ويعد اركون أن «دراسة الحقل المعنوي لهذه الكلمات ينبغي أن يجري على مرحلتين، ينبغي أولاً أن نربطها بالبنى الإيتيمولوجية، أو الأصلية للمعجم العربي، أي مفردات اللغة العربية، وينبغي ثانياً أن نقيم التحولات المعنوية التي طرأت عليها داخل النظام اللفظي أو المعجمي المستخدم من اللغة القرآنية»<sup>(4)</sup>، وأهم ملاحظة تستخلص هنا استقلالية لغة القرآن عن لغة العرب الذين نزل بينهم، على مستوى الدلالة لمصطلحاته، فمع استعماله للمفردات المتداولة نفسها حينها، أعطاها أبعاداً أخرى غير معهودة عندهم، وهو دليل على عدم علمية الربط الذي يُقيمه اركون بين هذين المستويين لدعم دعوى «تاريخية النص القرآني»، أما ثاني ملاحظة فتكمن في تسليمه بإمكان الوصول إلى التحولات المعنوية التي أحدثها القرآن على معجم القوم، وهنا نتساءل:

ما دام الوصول إلى تلك التحولات ممكناً، فما جدوى ربط لغة القرآن بلغة عصره؟، أو بتعبير أدق: لماذا يجعل لغة القرآن عائقاً لإيصال المعاني بدعوى خضوعها للتطور والتغير مع توالي السنين والقرون؟، إن إمكان الوصول إلى المعاني الدقيقة لمصطلحات القرآن يقوم دليلاً قوياً على تجاوزه لتاريخية اللغة، ومن ثم يكون الجزم بتاريخيته هنا وهماً فقط من أوهام القراءة «الحداثية» الطامحة لتغيير كل شيء.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 131.

2- نفسه، ص 131.

3- نفسه، ص 131.

4- نفسه، ص 131.

لا يهتم في هذا المقام كون الرجل قد اعتذر عن القيام بتلك المهمة في قوله: «لا نستطيع أن نقوم هنا بهاتين المهمتين من البحث العلمي»<sup>(1)</sup>، وهو ديدنه في كثير من القضايا التي يفتح فيها النقاش، ويخرج من دون إقفاله، أو حتى الوصول فيه إلى مستوى مقبول من النضج والاستواء، وفاء منه للمنهج التفكيكي المولع بتفتيت كل البنيات الصامدة كيفما كانت، ومع عدم قيامه بتلك المهمة يجزم بالنتيجة قائلاً: «ونحن نعلم أنه من هذا الطريق وحده نستطيع أن نقيس حجم تدخل المتكلم في عملية القول، وانطلاقاً من ذلك في ترسيخ مناخ جديد من المعاني»<sup>(2)</sup>، والمسألة فيها نظر، فإذا كان الله سبحانه وتعالى هو المقصود أي «المتكلم» في كلام أركون، فالمقدور عليه هو معرفة حجم تدخله في تحويل دلالة المصطلحات التي أعطاها أبعاداً مختلفة مما كانت عليه، وهو ما يفضي فعلاً إلى مقارنة مناخ المعاني المتولد بنزول الوحي، أما عملية القول أو النطق فلا داعي لإحكامها هنا.

ب- يشتمل القسم الثاني من «مستوى الأسماء في سورة الفاتحة» على اسمي فاعل، هما «مالك، ضالين»، واسم مفعول هو «المغضوب عليهم»، وقد اكتفى أركون هنا بثلاث إشارات بسيطة لا جدة فيها، نسوقها تباعاً:

- قوله: «كلمة مالك تعبر عن الإرادة المؤثرة لفاعل يعتمد عليه استحقاق يوم الحساب والقرارات التي ستتخذ في ذلك اليوم»<sup>(3)</sup>.

- قوله: «هناك اسم فاعل آخر يتطلب تفسيراً مشابهاً هو الضالين، فالتركيب الاسمي هنا يساوي التركيب الفعلي مع فاعل اسمي نسبي هو الذين يضلون الصراط، نلاحظ أن اختيار الاسم الفعلي يتيح تصنيفاً أكثر وضوحاً، وتوفيراً في الوسائل المستخدمة، ونبدأ أكثر راديكالية للفئة التي تقف خارج الطريق القويم»<sup>(4)</sup>.

- قوله: «ولكن أعضاء هذه الفئة [أي المغضوب عليهم] يحافظون على علاقة بفاعل خارجي لم يُسم، ومن ثم يمكنهم أن يعودوا إلى التحالف المعيش في الحمد لله بإيقاف العملية التي تؤدي إلى الضلال الفعال»<sup>(5)</sup>.

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 132.

2- نفسه، ص 132.

3- نفسه، ص 132.

4- نفسه، ص 132.

5- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 132.

بهذه الإشارات الثلاث يختتم **اركون** حديثه عن الأسماء والتحويل إلى اسم في سورة الفاتحة، وهي واضحة في دلالتها على ضخامة المقدمات المقترنة بهزالة النتائج المحصلة.

6- أما المستوى قبل الأخير في القراءة الألسنية المقترحة فقد جاء بتقطيع سورة الفاتحة إلى «أربع وحدات للقراءة القاعدية»<sup>(1)</sup>، «يرتكز على التمييز النحوي»<sup>(2)</sup>، وهو كالآتي:

«1- بسم الله

1- الرحمن الرحيم

2- الحمد لله

1- رب العالمين

2- الرحمن الرحيم

3- مالك يوم الدين

3- إياك نعبد وإياك نستعين

1- صراط الذين أنعمت عليهم

4- إهدنا الصراط المستقيم

2- غير المغضوب عليهم

ولا الضالين»<sup>(3)</sup>

فما أهمية هذا التقطيع؟، يجب **اركون**: «يتيح لنا أن نوضح أفضل ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله (أو بعملية القول: الله)، وكذلك يتيح لنا أن نفهم كيفية التوسع المعنوي لهذا الفاعل نفسه»<sup>(4)</sup>، لكن ألا يمكن الوصول إلى ذلك الدور النحوي المركزي إلا بتقطيع السورة على ذلك النحو؟.

طبعاً لا، ولم يدعه أصلاً، كل ما ادعاه أنه يوضح أفضل، وهناك ملاحظة أساسية عن التقطيع المقترح، فقد جعل البسمة آية من سورة الفاتحة، وأسس عليها المثال الوحيد الذي ضُرب لبيان أهمية التقطيع في قوله: «إن الممارسة الدينية الإسلامية تؤكد الصحة الألسنية أو اللغوية لهذا التقطيع، لأن العبارتين النواتين الأوليين تجري

1- المقصود بهذا الكلام قراءة الفاتحة خلال قواعد اللغة العربية، والأولى أن يقول: «القراءة القاعدية» لا القراءة القاعدية، لأن التعبير الأخير يستخدم في مجالات متعددة، فالقاعدي يقابل الحامضي في العلوم الكيميائية، والعمل القاعدي في العلوم السياسية هو العمل المنصب على الجماهير بقصد تأطيرها للانخراط في مسار سياسي وفق تصور معين، أما في علوم اللغة فالمتداول هو «القواعد»، ونسبتها المؤنثة هي: «قواعدية»، وليس قاعدية.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 133.

3- نفسه، ص 133.

4- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 133.



تلاوتهما في مناسبات كثيرة من دون توسعهما المعنوي، فمثلاً يلفظ المسلم العبارة الأولى بداية الأكل والعبارة الثانية في نهايته (بِسْمِ اللَّهِ ، الْحَمْدُ لِلَّهِ)»<sup>(1)</sup>.

إن جمهور العلماء لم يعدد البسمة آية من القرآن الكريم، وأركون نفسه في تقديمه لقراءته الألسنية أكد موقفهم<sup>(2)</sup>، وفي الوقت الذي ينتظر فيه المرء دليلاً ألسنياً على أن البسمة ليست آية من الفاتحة، يجد تقطيعاً نحوياً يجعل شطرها الأول «العبارة النواة الأولى»، أي إنها احتلت مكانة مركزية في السورة، وذلك ما دعمه أركون حين جعل مثاله الوحيد مرتكزاً عليها.

فكيف سيجري إقناع القارئ بأهمية القراءة الألسنية؟، ما دام النموذج المقدم من أحد دعائها غائصاً في الحشو والاضطراب والتضارب، ما يفقد الثقة في نتائجها.

7- عَنَوْنَ أركون المستوى الأخير لقراءته «النظم والإيقاع»، ويقوم تناوله له دليلاً على ضيقها وانسداد أفقها، إذ قدم له في ثمانية أسطر، حاول خلالها بيان أهميته وموقعه من نظرية النظم الألسنية، ثم انتقل إلى متن الموضوع الذي لم يتجاوز تناوله له سبعة أسطر، أورد فيها ملاحظة أبسط وأظهر من أن تُساق تحت عنوان أضخم منها كثيراً، جاء فيها: «سأكتفي بالتبني على الملاحظة البسيطة التالية، وهي وجود قافية (إيم) متناوبة مع قافية (اين) في سورة الفاتحة»<sup>(3)</sup>، ثم بدأ في تعداد الحروف فكانت كالاتي: «ميم (15 مرة)، لام (12 مرة)، نون (12 مرة)، عين (5 مرات)، هاء (5 مرات)»<sup>(4)</sup>.

وبهذا المستوى تنتهي رحلة أركون مع القراءة الألسنية، فلا خيراً عميماً بدأ، ولا نتائج بمستوى الهالة التي أعطاها إياها، فكانت إما إعادة صياغة لما سبق للمفسرين واللغويين أن تناولوه واستفاضوا فيه، وإما حشواً في الكلام لا داعي له، وإما تعارضاً وتضارباً بين المقدمات والنتائج.

## المطلب الثالث- خطوات بعد القراءة الألسنية- من ضياع المعنى إلى

### تغيب المخاطب

بعد الضياع في دروب القراءة الألسنية بمستوياتها الستة انتقل أركون إلى مرحلة أخرى، تناول فيها الفاتحة بوساطة المفسرين، فجاءت دراسته قراءة على قراءة،

1- نفسه، ص 133.

2- قال في ذلك: «سوف نرى أن التحليل الألسني سيدعم بالأحرى موقف أولئك الذين كانوا ضد دمج الآية في الفاتحة». نفسه، ص 124.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 134.

4- نفسه، ص 134.

والتفسير الذي اتخذهُ نموذجاً هو «مفاتيح الغيب» للإمام فخر الدين الرازي، وعنوان هذه الدراسة «العلاقة النقدية»، وهو في الأصل «عنوان كتاب للناقد السويسري الكبير جان ستاروبنسكي: «Jean Starobinski»<sup>(1)</sup>»، وقد اتخذت مستويين، عَنَوْنَ الأول «اللحظة التاريخية»، والثاني «اللحظة الأنتربولوجية»، أما الهدف من تذييل اللحظة الألسنية بهاتين اللحظتين فهو قياس «حجم المطابقة بين النص الأول (أو النص الوصي، النص المؤسس)، والنص الثاني (نص التفسير، وهو هنا نص الرازي)»<sup>(2)</sup>، فعمّ أسفرت هاتان اللحظتان؟ .

أ- أما اللحظة التاريخية فقدم فيها مجموعة من القوانين، قال إنه قد استخلصها من قراءته الأولى لتفسير سورة الفاتحة عند الإمام الرازي، وهذه القوانين هي:

- صلاية المقدمات اللغوية ومركزيتها في التفاسير وكتب الأصول، وسمّى هذا القانون «النسق اللغوي».

- قدرة المبادئ اللاهوتية والعقائد الإيمانية والشعائر على التحكم بالفكر وتوجيه الخطاب، وسمّاه «النسق الديني».

- عدم الاهتمام بتوسيع مجال الخيال انطلاقاً من النص القرآني، وسمّاه «النسق الرمزي».

- استعمال الرازي لكل معارف عصره للوصول إلى المعنى، مع توجيهها لخدمة موقعه المذهبي، وأطلق عليه «النسق الثقافي».

- تضمّن القرآن للمعنى الأخير، وإمكان مقارنته أو الوقوف عنده وفق شروط معينة، وهذا القانون «هو الأهم من وجهة نظر المُفسّر، فإن جميع الأنساق السابقة تسير باتجاهه وتتلاقى عنده، لكي تتوصل إلى المعنى الأخير للنص القرآني»<sup>(3)</sup>، وسمّاه «النسق التأويلي أو الباطني».

ويبدو أن أركان سار في اتجاه لا يوصل إلى الهدف المسطر سلفاً للحظة التاريخية، إذ لم يشر في أثناء تناوله لتلك الأنساق، القوانين إلى مقدار التطابق بين النص

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 135، الإحالة ❖. وهذا الكلام تعليق من المترجم هاشم صالح الذي أورد نصاً للناقد السويسري يحدد فيه طبيعة العلاقة النقدية التي تربط القارئ بالعمل الأدبي، جاء فيه: «عندما أقرأ نصاً ما ويثير في مشاعر قوية، فإنني أشعر بالفرح والاستمتاع الشديد، وبعد أن تمر مرحلة الاهتزاز الأولي، فإنني أعود إلى النص، لكي أعرف ما السبب الذي ولد في كل هذا الطرب والاهتزاز، وعندئذ ومن دون أن أفي مشاعري، ينبغي أن أعامل النص كشيء من الأشياء، لكي أستطيع أن أدرسه موضوعياً، عندئذ ينبغي لي أن أنظر إليه في ماديته اللغوية البحتة، فهو مؤلف من حروف، وكلمات، وعبارات [...]»  
La relation critique, Paris, Gallimard, 1970, p: 16-17. ترجمة هاشم صالح.

2- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 137.

3- نفسه، ص 139.

الأصلي والنص المتفرع عنه، كما لم يُبيّن وجه العلاقة بين العنوان الفرعي الأول، أي «اللحظة التاريخية»، والعناوين الجزئية المتفرعة منه، أي الأنساق، وبهذا يغيب المخاطب في هذه اللحظة، بعدما ضاع المعنى في اللحظة الألسنية، ويبدو أنه غير محدد إلا عند صاحب القراءة، لأن الحديث عن هاته الأنساق غير مرتبط تماماً بإعادة قراءة التفاسير، وهذا النوع من القراءة بلحظته السالفتي الذكر من المُستبعد جداً أن يكون موجّهاً للجماهير العريضة التي ألفت التعامل مع كتاب الله مباشرة، أو بوساطة التفاسير المأثورة التي تُغني التراث بمادة علمية غزيرة، فبساطتها تجعلها مُعرضة لتلقائياً عن كل خطاب أساسه التفسير والتفكيك والتقطيع، هذا مع إحكام أدلته، وحسن نظمه، وانسجام مقدماته مع نتائجه، أما ما كان مفتقداً لذلك، كلّه أو بعضه، مثل اللحظة الألسنية عند اركون، فلا مطمح في تواصلهم معه.

ب- أما اللحظة الأنثروبولوجية فقد أبدى اركون منذ البداية امتعاضه من تعامل أعلام البحث العلمي في الغرب الذين استطاعوا في نظره بمجموعة من النظريات إبراز تفوق الديانة اليهودية المسيحية وخصوصيتها<sup>(1)</sup>، و«لايزالون حتى اليوم يستخدمون علم الألسنيات، والتحليل النفسي، وتاريخ الأديان، وغيره، من أجل إعادة التفكير، أو تجديد التفكير في الحقيقة المطلقة أو العليا للعقيدة اليهودية المسيحية»<sup>(2)</sup>، ومؤخذته لهم تقوم على نبذهم للإسلام واستبعادهم له من هذا المشروع، ما يُفضي إلى ضرورة إعادة التفكير بشروط تشكيل الأنثروبولوجيا الدينية<sup>(3)</sup>، وكيفية تحديد مهامها وأهدافها على أسس أكثر علمية وأقل إيديولوجية<sup>(4)</sup>.

والملاحظ مما سبق تسليم اركون بأن تلك النظريات والمناهج المطبقة على الديانة اليهودية المسيحية أبرزت تفوقها على غيرها من الأديان، مع العلم أن النتائج التي جرى التوصل إليها في هذا المجال، أثبتت أن المسيحية الحالية لا علاقة لها بمسيحية

1- يقول اركون: «ومعلوم أن الغرب اهتم بالأديان غير المسيحية ضمن المصطلح الإثنوغرافي، وقد استطاع هذا المصطلح مع نظرية العقلية البدائية أولاً، ثم مع النظرية الفينومينولوجية الحيادية ظاهرياً ثانياً، ثم أخيراً مع نظرية التشريح البنيوي أن يبرز تفوق الديانة اليهودية المسيحية وخصوصيتها». القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 140.

2- نفسه، ص 140.

3- يقصد اركون بالأنثروبولوجيا الدينية دراسة جميع التراثات الدينية بالطريقة نفسها وتطبيق المنهجية نفسها عليها، المترجم هاشم صالح، إحالة ❖. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 141.

4- نفسه، ص 141.

المسيح ~~الخطأ~~، وكما يقول شارل جينيبيير<sup>(1)</sup> في آخر فقرة من كتابه «المسيحية نشأتها وتطورها»: «نستطيع القول إن الغربيين لم يفهموا العقائد المسيحية في العصور القديمة قط، كما لم يصلوا إلى إدراكها في العصور اللاحقة، وإن الديانة التي أنشئوها على أساس منها باجتهادهم الخاص كانت ديانة مختلفة تمام الاختلاف في روحها وجوهرها عن المسيحية الشرقية، ديانة مختلفة نبعت قبل كل شيء من رصيدهم الفكري والروحي، متماشية مع عواطفهم ونزعاتهم، وإن صبّت في قوالب تعبيرية لا توافقها تمام الموافقة، «والخلاصة أن الغربيين لم يكونوا قط مسيحيين في يوم من الأيام»<sup>(2)</sup>.

لعلّ أركون يريد من كلامه السابق إيهام المسلمين بأن تطبيق المناهج والنظريات على الإسلام سيؤدي إلى إبراز تفوقه، ليُضفي عليها شيئاً من شرعية المفتقدة في الأوساط الإسلامية، ويدخل مباشرة بعد ذلك في اللحظة الأنثروبولوجية مُفتحاً إياها بسؤال مزج فيه القدر بالاستفهام المُتعالم، قال فيه: «في ما وراء الخصوصيات الدوغمائية، والشعائرية، والثقافية، واللغوية وغيرها، هل يحتوي نصنا [أي الفاتحة]، وعلى نحو عام النص الكامل الذي يشكل جزءاً منه، على مرجعيات بدئية أو أصلية على نحو كامل؟»<sup>(3)</sup>، فما أهمية هذه المرجعيات البدئية؟

إنها في نظره «تحيلنا كلها على»<sup>(4)</sup> مسألة الكينونة أو الوجود، وفيها يتولد المعنى، ويتشكل، ويبنى، ويهدم، ويستحيل أو يتبدل، ويتقلص، ويتسع، وتتجمع أوصاله المتبعثرة أو يتوحد، وسوى ذلك»<sup>(5)</sup>، هكذا يُعوّض ما اصطُح عليه في «اللحظة التاريخية» «النسق التأويلي»، أي اشتغال القرآن على المعنى الأخير، وإمكان مقارنته والوقوف عنده بحسب التفاسير المأثورة، يُعوّض بهلامية المعنى وعدم انضباطه، بتحوّله المستمر من حالة إلى أخرى قد تصل إلى النقيض، إنه ببساطة يعوّضه بضياع المعنى، ومن ثم تغيب المخاطب الحقيقي الذي أنزل الوحي لرفع حيرته، بالإجابة عن الأسئلة الأنطولوجية<sup>(6)</sup>

1- سبق أن ترجمت له، ص 324.

2- شارل جينيبيير، المسيحية-نشأتها وتطورها، ص 263-264.

3- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 141.

4- الصواب أن يقول: «تحيلنا على» وليس «تحيلنا إلى».

5- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 141.

6- الأنطولوجيا *ontologie* هو أحد فروع الفلسفة أو الميتافيزيقا التي تهتم بطبيعة الوجود أو «علم الوجود»، معن خليل العمر، معجم علم الاجتماع المعاصر، دار الشروق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى- 2000م، ص 320.

التي أرقته زمناً طويلاً، بإعطاء مجموعة من الحلول العملية لكثير من معضلاته، وإرشاده إلى بعض الأمور المحققة لتوازنه النفسي.

لكن بضياع المعنى يغيب كل هذا، وتصبح «مفردات الفاتحة وبُنَاهَا النحوية عامة جداً، ومنفتحة جداً على كل احتمالات المعنى، حتى إنها تمارسان دورهما حقلاً رمزياً تتبثق منه وتُسقط عليه مختلف أنواع التحديدات والمعاني»<sup>(1)</sup>، فَتَقْلُصُ تبعاً لذلك قيمة النصوص المؤسسة للمعتقدات والمؤطرة للسلوك، لتعانق العدم ويحل محلها ما لا حصر له من المعاني، تتعدّد بتعدّد الخائضين فيها، والمتصدّين لإعادة قراءتها، لأنها ستصبح مجموعة أوعية فارغة، لكل أن يملأها بما شاء من دون ضوابط.

فأيّ خير هذا الذي ينطلق من ضياع المعنى في «اللحظة الألسنية»، ليُغَيَّبَ المخاطب في «اللحظة التاريخية»، فيصل إلى تلاشي النص في «اللحظة الأنثروبولوجية»؟، ألا يكفي الأمة ما تعيشه من ضياع؟، كي تفرقها القراءات الحداثية في أوهامها وأحلامها التي لا تصلح حتى لحل مشكلات أصحابها .

---

1- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 143 .

### الإسلام، والسياسة، والتسامح - دراسة نقدية لتصورات أركونية

كناً نودّ تخصيص هذا المبحث الأخير من البحث لدراسة نقدية لقراءة أركون في سورة التوبة، التي يبشر بقرب صدورها منذ نحو عقد من الزمن، وبعدها تجسيدا عملياً لبرنامجها في «نقد العقل الإسلامي»، مع دراسة ثانية تتعلق بموضوع المجاز في القرآن<sup>(1)</sup>، إلا أنها لم تصدر بعد، لذا قرّرنا تخصيصه لدراسة مجموعة من القضايا المحورية في الفكر الإسلامي المعاصر، ثارت حولها الكثير من الزواج الفكرية، واستغلّت إعلامياً في عدد كبير من القنوات الدولية، ولا تزال تشكل ورقة ضغط على مجموع الدول العربية والإسلامية في المنتديات الدولية، إذ تشعر باستمرار بضرورة تقديمها لشهادة حسن السيرة والسلوك، كي لا تُتهم بالأصولية، أو تُلصق بها تُهمة الإرهاب، أو تُرمى بالتخلف والرجعية.

ولا يهمنّا في هذه القضايا ما يثار حولها عربياً أو دولياً، بل نبغي معالجة موقعها من فكر أركون، حيث أشكلها غيرها من قضايا الفكر الإسلامي، وجاء فيها بأقوال تتطلب دراسة نقدية تحليلية، نفتتحها بنظرته إلى الإسلام عقيدة وشريعة، تلك النظرة التي تنفي عنه كل خصوصية، وتعدّ شعائره إنتاجاً صرفاً للواقع، كان الهدف منه خلع القداسة على النصوص، ثم نخرج بعد ذلك للحديث عن قراءته للسلطة السياسية في الإسلام في علاقتها بالسيادة العليا، وهي القراءة التي يهدف خلالها تحرير السماء من الأرض وتحرير الأرض من السماء كما يقول، لنختم الحديث بتناول موضوع له أهميته عند الرجل، خصّه بقراءات متعددة، يتعلق الأمر بالتسامح بين التصور الإسلامي والتصور الحداثي، مع أنه لا يقول بوجود تصور للتسامح في الإسلام، لأنه لم يفكر فيه قط في الضفة الجنوبية للمتوسط، إذ لا تزال في نظره تعيش ضمن ما يسميه الفضاء اللاهوتي القروسطي، وسيكون تناولنا لهذه الأفكار في ثلاثة مطالب، هي:

1- وهو ما أكدّه في قوله: «أريد دراسة موضوعين كبيرين، لكي أجسد عملياً برنامجي في نقد العقل الإسلامي، هذان الموضوعان هما التركيبية المجازية للخطاب القرآني، وقراءة أنثروبولوجية لسورة التوبة، أريد القيام بذلك لأبين أن العنف، والتقديس، والحقيقة تشكل ثلاث قوى متداخلة ومتفاعلة، وهي قوى تتحكّم بمفصلة المعنى (أو بتشكيل المعنى)، وتحديد الشرعية المعتمدة في الخطاب الديني كما هو متجسد في القرآن والكتابات المقدسة الأخرى». القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 47. ويرجع أركون سبب عدم قيامه بذلك حتى الآن إلى تسخيره وقتاً كبيراً جداً لبلورة هذه المقاربات شفهاياً خلال المحاضرات التي يلقيها في كل أنحاء العالم، ويضيف قائلاً: «تأخرت في إنجاز هذين المشروعين كتابةً، ولكنني ما زلت أمل في إمكان إنجازهما»، نفسه، ص 47.

## المطلب الأول- أي تصور للإسلام في فكر اركون

يميّز اركون بين ثلاثة مستويات لاستعمال كلمة «إسلام» أو «مسلم»، الأول يختص بدلالة الكلمة في اللغة، والثاني بدلالاتها في القرآن الكريم، والثالث بدلالاتها في اصطلاح العلماء، ويبيّن انطلاقاً من هذا التمييز تصوراً غريباً للإسلام، يكاد يُخرجه من حقيقته كأخر تجلٍ للرسالات السماوية، ولا يُهم في هذا المقام الوقوف عند المعنى اللغوي، لأنه لا يشكل أي مشكلة أو اعتراض عنده، إن الذي يهم أساساً هو قراءته لمعناه خلال آيات قرآنية، ولا بد من الإشارة بداية إلى أن المفردات اللغوية في القرآن والتي ترجع إلى الجذر اللغوي «س ل م» قد تكرّرت مئة وثمانية وثلاثين مرة، ما يُوفر مادة غنية لمعرفة الدلالة الحقيقية التي يوفرها القرآن للدراسة الموضوعية، إلا أن اهتمام اركون لم يتجاوز آيتين، هما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>(1)</sup>، وقوله أيضاً: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾<sup>(2)</sup>، هاتان هما الآيتان الأساسيتان اللتان يستشهد بهما في الأكثر، ولا يتجاوزهما إلى غيرهما، وخلاصة القول عنده أن «كلمة مسلم في القرآن، وعلى مستوى لحظة القرآن تدل على تلك الطاعة العاشقة التي بلغت الذروة في عمل إبراهيم عندما قَبِلَ أن يضحى بابنه وقلده كبده من أجل الله»<sup>(3)</sup>، وأقواله في هذا المعنى كثيرة<sup>(4)</sup>.

أما الحديث عن تفاصيل الدين الخاتم المتجلية أساساً في أركانه الخمسة، فهي في نظره ترجع إلى اجتهادات العلماء، وهو صريح قوله: «عندما يقول القرآن: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا﴾، فإن من الواضح أنه لا يعني

1- آل عمران، 19.

2- آل عمران، 67.

3- الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ص 54. ويبدو أن ترجمة هاشم صالح لم تكن بالدقة الكافية هنا، لأن النص الأصلي جاء فيه: «en réponse à la demande de Dieu»، والصواب أن تترجم: «استجابة لأمر الله»، وليس «من أجل الله». Ouvretures sur l'ISLAM, p: 29.

4- منها قوله: «إن طاعة الله ورسوله تمثل نداء ملحاً ومتكرراً يخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره، وهكذا تشكل علاقة محددة تماماً، تتمثل بنعم الله من جهة، وطاعة الإنسان من جهة أخرى، وهذه العلاقة متضمنة في كلمة إسلام بحسب المعنى القرآني لها، هذا المعنى الوارد في سورة آل عمران، الآية (67): ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾، فكلمة مسلم هنا تعني ذلك القبول العفوي والطوعي والملتطف، بل وحتى العاشق لكل ما تأمر به إرادة الله وتعلمنا إياه، إنها لا تعني إطلاقاً الاستسلام لسلطة حتمية أو الخضوع المؤدي إلى الإكراهات والقيود، وإنما تعني تلك الاندفاع العفوية، اندفاع الشكر والعرفان بالجميل نحو إله طيب، يدعو الإنسان إلى تقليده والسير على هده»، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 83.

الإسلام كما بُلور بعد ذلك من المتكلمين والفقهاء ارتكازاً على القرآن وتعاليم محمد<sup>(1)</sup>، وهي محاولة أخرى ترمي إلى تجريد الإسلام من أي خصوصية، ليبقى طاعة عاشقة، غير مُلزَمة لأحد، كمنظيرتها المتعلقة بنزع أي خصوصية للقرآن مقارنة بغيره من النصوص، وظاهر الآيات القرآنية يُكذِّب هذا التّصور، فحينما يقول جل شأنه في سورة آل عمران: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>(2)</sup>، ثم يقول في السورة نفسها: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾<sup>(3)</sup>، فهذا لا يعني مطالبة كل الأمم السابقة للرسالة الخاتمة بما فرض فيها من شعائر كالصلاة والزكاة والصيام والحج وغيرها، ولم يقل بذلك أحد، لأن الدين وإن كان واحداً عند جميع الرسل والأنبياء كما نصّت على ذلك آيات كثيرة من كتاب الله عز وجل<sup>(4)</sup>، فالشعائر مختلفة، ولا تعارض في المسألة، بل هو منسجم تماماً، لقوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾<sup>(5)</sup>.

إن الحديث عن الإسلام في فكر اركون شديد التشعب، وسنحاول الاقتصار على الجوانب الأكثر إثارة وتناولاً عنده، كقضية الامتياز الأنطولوجي، وقضية الشعائر الدينية بعدها امتداداً لها.

1- يرفض اركون مطلقاً أي امتياز أنطولوجي لدين على باقي الأديان، ومنها الإسلام، لأنه في نظره «دين كباقي الأديان، والمسلمون بشر كبقية البشر، وليسوا مسجونين في خصوصية أبدية، لا تختزل إلى أي شيء آخر»<sup>(6)</sup>، فالامتياز عنده غير موجود على أرض الواقع، بل في أذهان المؤمنين التقليديين، وهم سواء في كل الأديان والمذاهب<sup>(7)</sup>، وهكذا يتساوى عنده من يعبد الأحجار، ومن يعبد الأبقار، ومن يعبد خالق كل شيء، أما مراجعه في ذلك فهي المسلمات الآتية:

1- الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ص 54.

2- آل عمران، 19.

3- آل عمران، 85.

4- وقد فصل الإمام ابن تيمية في هذه المسألة فأطال وأجاد في الجزء الأول من كتابه «الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح»، مطابع المجد، د ت، ص 18-5.

5- المائدة، 48.

6- قضايا في نقد العقل الديني، ص 174.

7- يقول في ذلك: «في الواقع إن مصطلح الامتياز الأنطولوجي ليس حكراً على الإسلام والأصوليين، وإنما هو لدى كل الأديان والطوائف الدينية، كما هو لدى الحركات الطوباوية كالاشرائية العلمية والخلاص الشيعوي عن طريق البروليتاريا»، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 96.



- «الإسلام ليس كياناً جوهرياً لا يتغير ولا يتبدل على التاريخ»<sup>(1)</sup>.

- الإسلام «ليس كياناً أبدياً أزلياً، لا يتأثر بأي شيء، ويؤثر في كل شيء، كما يتوهم جمهور المسلمين»<sup>(2)</sup>.

- «الإسلام المعاصر كالإسلام الكلاسيكي، والإسلام الوليد مع القرآن والممارسة التاريخية لمحمد هو نتاج الممارسة التاريخية للبشر»<sup>(3)</sup>.

- «إنه يخضع للتاريخية، مثل أي شيء على وجه الأرض، إنه ناتج من الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف من أندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب»<sup>(4)</sup>.

هذه هي حقيقة الإسلام عند **اركون**، إنه متغير، لا ثابت فيه، يؤثر في محيطه ويتأثر به باستمرار، وأكثر من ذلك، فهو إنتاج بشري لا علاقة له بالوحي، لأنه في نظره «نتاج الممارسة التاريخية للبشر»، أيبقى بعد هذا حديث عن الإسلام؟.

وهل يبقى من شرعية للحديث عن اليهودية أو المسيحية أو البوذية أو غيرها من الأديان إذا كانت كل واحدة منها نتاجاً لممارسة بشرية، لا تخرج عن الشرط البشري الذي أنتجت فيه؟، في هذه الحالة ستختفي ملامحها وأسسها بعد فترة من ظهورها، وسنكون أمام ديانات أخرى، لا علاقة لها بها، لأنها نتاج لأحوال تاريخية غير الأولى حتماً، وهكذا سيكون الحديث عن الأديان لا مصداق له إلا إذا ارتبط بالفضاء الجغرافي والزمني الذي تشكلت فيه، فأني تصور للأديان ينادي به **اركون**؟.

إذا كان الشق المتغير في كل تصور أو بناء نسقي هو الذي يوفر له استيعاب مستجدات الواقع والصمود فترات زمنية متطاولة، فإن الشق الثابت هو الذي يوفر له الحفاظ على شرعية الوجود بتشكيل هوية مختلفة عن باقي الهويات، ومن ثم فأني حديث عن غياب الشق الثابت في الإسلام سيضع صاحبه في مأزق كبير لا يستطيع الانفلات منه، من جهة أولى لأن من له معرفة بالإسلام عقيدة وشرعية لن يستطيع إنكار خصوصية التوحيد الذي ينادي به مقارنة بالتوحيد في الديانة اليهودية مثلاً أو المسيحية، وهو لا يزال منذ عصر النبوة قائماً، أما الحديث عن الشريعة فهو أظهر في

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 174.

2- نفسه، ص 174.

3- نفسه، ص 174.

4- نفسه، ص 174.

تبيان تلازم الشق الثابت والمتغير في الإسلام، فالصلاة لاتزال تقام منذ فُرِضت إلى يومنا هذا بالكيفية نفسها، ولا أحد يجزؤ على تقليص عدد الصلوات اليومية إلى أربع، أو الزيادة فيها لتصبح عشراً، كما لم يطالب أحد بتقليص عدد ركعات صلاة العشاء، أو الزيادة في عدد ركعات صلاة الصبح.

الجميع يعلم بأن ذلك خارج عن اختصاص البشر، فحتى لو اجتمع كل علماء الإسلام على وضع فريضة من الفرائض، ما أنصت إليهم أحد، وهذه إحدى الأفكار الأساسية التي تميز الإسلام من المسيحية، فإذا كانت الجامع الكنسية عبر تاريخها الطويل استطاعت أن تحسم في مجموعة من العقائد أو العبادات معتمدة في ذلك على التصويت، كما حصل في مجمع نيقية سنة أربع وعشرين وثلاثمئة بعد ميلاد المسيح، فإن هذا الأمر غير مطروح البتة لدى المسلمين، وحتى عندما اختلفوا في تأويل آيات قرآنية في بعض المواضيع المرتبطة بالعقيدة، كرؤية الله أو الصفات، فإن كل فئة كانت تأتي بأدلتها على ما ذهبت إليه، لعلمهم أن العقائد لا تثبت بالتصويت، بل بالأدلة والبراهين.

والأمثلة لما سبق كثيرة جداً، فأنصبة الزكاة لاتزال موحدة منذ فرضت في عهد

النبي ﷺ، والناس ما زالوا يصومون شهر رمضان، ولم يغيروا الصيام إلى شهر آخر منذ السنة الثانية للهجرة، وهكذا هي كل الفرائض في الإسلام، ولا يضيرها أن فلاناً أو غيره تارك للصلاة، أو منكر شرعيتها، أو ممتنع عن أداء الزكاة مع وجوبها عليه، أو مفطر في أيام رمضان مع غياب العذر الموجب أو المبيح للإفطار، فوجود حالات من هذا القبيل لا يطمع في الحقيقة المتجلية في صريح النصوص الموحى بها.

ومن أنكر ما سبق فلا محالة سيقول كما قال اركون: «إذا كان الإسلام يمثل حالة خاصة فإن ذلك عائد أساساً إلى المعطيات السوسيوولوجية والثقافية والاقتصادية التي عدّناها فيما سبق، ولكننا نعلم أن كل هذه المعطيات آنية عابرة، ومن ثم فلا تسمح لنا بأن نتحدث عن خصوصية معينة للإسلام تميزه من سواه، وموقفنا هذا مضاد لتلك التعاليم اللاهوتية التي نشأت بعد ذلك بناء على تأويل الآية التالية: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾<sup>(1)</sup>، فهل يجهل اركون أن الإسلام ديناً هو الذي استطاع نقل المجتمع العربي القبلي إلى مجتمع آخر، له خصائص أخرى؟، وما كان لذلك المجتمع حتى لو بقي ألف سنة أخرى أن يهتدي إلى ما اهتدى إليه بفضل الإسلام والقرآن، فمن الذي أنتج الآخرة؟، هل الإسلام أم الأمة؟.

1- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 132.

ولماذا الإصرار على جعل العقيدة والشريعة في الإسلام تعاليم لاهوتية فقط، أنتجت بعد ذلك، مع أن الآيات الدالة عليها لا تخفى على أحد<sup>5</sup>، والأحاديث النبوية المفصلة لدقائقها ماثورة في المئات من الكتب.

لم يكتب **أركون** بما سبق، بل يضيف قائلاً: «كلمة إسلام في القرآن ليس لها ذلك المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي كان قد فرض نفسه على مدار تاريخ الإمبراطوريتين الأموية والعباسية، فكلمة إسلام في القرآن تعني الدين الأولي والشعيرة النقية والطاعة العاشقة والكلية لله، هذه الطاعة التي جسدت رمزياً من تلك الشخصية الأسطورية<sup>(1)</sup> لإبراهيم في القرآن<sup>(2)</sup>، فكل العقائد والشعائر في نظره لم يعرفها عصر النبوة ولا عصر الخلفاء الراشدين، ولم تظهر إلا مع الدولة الأموية فالعباسية، والإسلام طاعة عاشقة وكلية فقط، إذ لا تفاصيل فيه، ولا براهين على صدق الإيمان، إن **أركون** يبحث عن إسلام من دون عقائد ولا شعائر، ليست فيه تكاليف، ولا يتجاوز الانتماء إليه القول باللسان .

وحيث إن واقع الأمة لا يسمح له بترسيخ هذا التصور لم يجد بداً من الاعتراف بوجود أصناف من المسلمين في قوله: «اسم المسلمين عام، ويشمل أناساً كثيرين آخرين غير المؤمنين الملتزمين بالشعائر والواجبات الدينية، والناس الكثيرون الآخرون الذين أشير إليهم هم كل أولئك الذين ينتسبون إلى ثقافة، أو حساسية، أو روحانية، أو أخلاقية إسلامية من دون أن يعلقوا فكرهم داخل السياج الدغمائي لأرثوذكسية مذهبية واحدة<sup>(3)</sup>، ويبقى الامتياز مع ذلك لغير الملتزمين تكاليف هذا الدين وأركانه، لأن هؤلاء في نظره ليسوا إلا مجموعة من الدغمائيين الأرثوذكسيين المنغلقيين داخل سياج المذهبية الضيقة المحصورة ضمن ممارسات شعائرية».

هذه إحدى ركائز تصور محمد **أركون** للإسلام، تنفي عنه أي تمييز، وتتعامل مع شعائره الدينية مثل مجموعة من الشعائر<sup>(4)</sup>، فرضها الفقهاء على الأمة لتكبير حركتها، وتتبع مجموعة من العقائد بالسذاجة، كعقيدة البعث المرتبطة ارتباطاً وثيقاً باليوم

1- إن إبراهيم الخليل في نظره ليس إلا شخصية أسطورية، تناهلتها الكتب المقدسة للدلالة على ذلك الدين النقي العاشق، وقد كرر هذا الكلام في نصوص كثيرة، فأين يمكن تصنيفه؟ وكيف يقبل هذا الكلام ممن يدعي الدفاع عن الإسلام في المحافل الدولية؟ عن أي دفاع يتكلم؟ بل عن أي إسلام؟.

2- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 132 .

3- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 40 .

4- الاستشهادات على ذلك كثيرة، منها ما قاله عن المجتمعات المغاربية: « تحاول بلورة هويات قومية بالترقيع أو الللمة من هنا وهناك، أقصد بالترقيع أخذ عناصر معينة من ماض مجهول، ومن تراثات غير محددة جيداً، ومن التعلق بدين شعائري جداً وغير مفكر فيه حتى الآن». قضايا في نقد العقل الديني، ص 35، الإبراز من الباحث. ولم يكتب بهذا، بل ذهب إلى عد الإسلام «ديناً أقتومياً»، نفسه، ص 244، وهذا أيضاً نابع من صميم مديونيته بالمعنى للتاريخ المسيحي وحضارته.

الآخر، وهنا تحديداً يتأكد أنه يدافع عن الإسلام كما يدعي، لكن ليس الإسلام الذي يدين به أكثر من مليار من المسلمين، بل يدافع عن إسلام بتصور خاص به، ليس فيه معتقدات قارة أو شعائر ملزمة<sup>(1)</sup>، دين تاريخي بامتياز، لكل أن يراه من الزاوية التي يريد، ليست فيه أصول توحده، ولا قواعد تضبطه، هذا هو الإسلام الذي يدافع عنه، يختلف كثيراً عن إسلام ذلك المؤمن الراغب في التواصل مع الله الحي بالخضوع الخاشع للفرائض الشعائرية والقَبول الساذج بوعود الحياة الأبدية في الآخرة<sup>(2)</sup>، و«انغماسه في الحس العملي المرتبط بالإيمان لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمور في آن واحد، إنه لا يستطيع أن ينفصل عن إيمانه ولو لحظة من أجل أن يتخذ مسافة نقدية، ويدرس الأمور تاريخياً وعلمياً»<sup>(3)</sup>.

فمن أي علمية يتحدث؟

بعد هذه الإطلاقة على التصور الأركوني للإسلام، فماذا عن قضية الفصل بين البعدين الروحي والزمني؟

### المطلب الثاني- أي قراءة للسلطة السياسية في الإسلام؟

لقد تعرض أركون لهذا الموضوع في الكثير من الكتب على نحو عابر، كما خصص له فصلاً كاملاً في كتابه «نقد العقل الإسلامي»، أعاد نشره في كتابه «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» بعنوان «السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام»، والمطلع على هذا الفصل سيجد العنوان غير مُنسجم مع ما قدمه تحته، إذ يُحيل العنوان أساساً على نقاش نظري يتعلّق بموقف الإسلام من قضية الفصل والوصل، بين «السيادة العليا» و«السلطة السياسية»، بينما تطرّق لنقاش تاريخي يتعلّق بواقع الأمر خلال أربعة عشر قرناً خلت من تاريخ الأمة الإسلامية، وهذه بعض الملاحظات الأساسية المستخلصة من القراءة النقدية لمحتوى هذا الفصل:

1- لأنها عنده ليست إلا إنتاجاً تاريخياً فرضه الفقهاء لأهداف لها علاقة بسحب القداسة على النصوص التأسيسية، وهؤلاء «الفقهاء التكنولوجيون المسلحون بمبادئهم ومنهجياتهم قد ضغطوا بقوة على قَدَر المجتمعات الإسلامية عندما لاحقوا كل البدع، وعندما قننوا السلوك الفردي شعائرياً على نحو مبالغ فيه [...]، لقد ساهموا في تشكيل قطاعات محددة من العقلانية في أزمنة وأوساط اجتماعية ثقافية تسيطر عليها العقائد الساذجة والممارسات المؤثرة ولكن المحدودة، والأساطير الاستلابية»، Pour une critique de la raison islamique, p: 79. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 81.

2- Pour une critique de la raison islamique, p: 79

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 81.

3- Pour une critique de la raison islamique, p: 94

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 101.

1- لقد تناول هذا الموضوع في ثلاثة مباحث، عنوان الأول «في الإسلام الكلاسيكي»، وعنوان الثاني «في الإسلام المعاصر»، أما الثالث فعنوانه «اقتراحات نقدية»، وهو ما يؤكد الخلط الذي يعانيه في تناول الكثير من المواضيع، إذ ينطلق من الواقع ليحكم على الإسلام، مع أن الأصل يقتضي انطلاقه من التصور النظري الذي تناول به الإسلام تلك المواضيع، ثم يعرضه بعد ذلك إن شاء على واقع المسلمين، ليرى مقدار الانسجام أو القطيعة الحاصلين في تمثّل القيم الإسلامية لديهم.

2- أسّس حديثه في المبحث الأول الذي تناول فيه السيادة العليا في الإسلام الكلاسيكي، بحسب تعبيره على أمر عام، ليس من خصوصيات الإسلام، عدّ فيه القرآن خطاباً سلطوياً محكوماً بهدفين أساسيين، هما تدمير الخطابات السابقة بالمجادلة، وترسيخ الخطاب الجديد بربطه بالكائن المطلق<sup>(1)</sup>، وهذا من باب تحصيل الحاصل، لأن الشرعية الحقيقية لأيّ خطاب تكمن فيما يحتوي عليه من تصورات يتميَّز بها من غيره من الخطابات التي قبّله، فيحاول ترسيخها بوسائل متعددة، ما سيفضي حتماً إلى تدمير الخطابات القائمة على تصورات مخالفة أو مناقضة، أو التقليل من مساحة انتشارها على الأقل، وهذا أمر عام تشترك فيه كل الخطابات التي عرفها تاريخ البشرية، ولا يرتبط بخطابات الأنبياء وحدها، كما يحاول أن يكون تأكيده، أما ما يتعلّق بالسيادة العليا، ومحاولته التمييز خلالها بين خطابات هؤلاء وخطابات غيرهم، فهي أيضاً شيء مشترك، إذ لم تعرف البشرية خطاباً لا يُحيل على سيادة عليا معيّنة، تعد مطلقاً عند القائلين بها، وإن لم تكن كذلك عند غيرهم، تشكل المرجعية وربما الخلفية الإيديولوجية التي يبني عليها الخطاب كاملاً.

3- حاول أن يكون التمييز بين المرحتين المكيّة والمدنية من حياة النبي ﷺ، ومع ذلك خرج بالنتيجة نفسها، ففي «كلتا الحالتين نجد أن السلطة تستمر في الاستناد إلى السيادة العليا الإلهية»<sup>(2)</sup>، ما يُجرّد محاولة التمييز من أيّ قيمة علمية، ويبقى السؤال قائماً عن جدوى تلك المحاولة، لكن الأهم في البحث عن جواب له هو التأمل في الأساس

1- وهو بصريح قوله: «إن الخطاب القرآني كخطاب المسيح الناصري، وعلى نحو عام ككل خطابات أنبياء التوراة، هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين: 1- تدمير الخطابات السابقة بالمجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي). 2- ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي، ولكن الحاضر دائماً بوساطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر». Pour une critique de la raison islamique, p: 157. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 166-167.

2- Pour une critique de la raison islamique, p: 158

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 167.

الذي بنى عليه تلك النتيجة، إذ يقول: «إن أعمالاً مثل الزكاة المطلوبة من المؤمنين، والاستتفار ضد المشركين (الجهاد)، والقانون الجديد للأسرة، والتبادل الاقتصادي والحياة السياسية، كل ذلك كان قد قُدِّم وتمثَّله المسلمون كأنه مبادرات آتية من الله مباشرة»<sup>(1)</sup>، فهذه النماذج التي حدد الوحي كثيراً من تفاصيلها دالة حقيقة على الوصل القائم بين السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام، وقد حاول اركون فصلها عن الوحي، حيث أشار إليها بعدها «أعمالاً»، مُهْملاً أنها قبل ذلك كانت نصوصاً قرآنية تشمل مئات الآيات، وهي ما يصطلح عليه «آيات الأحكام»، ونصوصاً حديثية تُعدُّ بالآلاف.

وقد ذهب إلى أبعد من ذلك حين قال: «كل ذلك كان قد قُدِّم وتمثَّله المسلمون كأنه مبادرات آتية من الله مباشرة»، وهذا المقطع البسيط من قوله يشمل إحياءات مشكلة لأمر في غنى عن كل أشكال، كإيراده للتقديم بصيغة المبني للمجهول: «قُدِّم»، مع أن مصدر التقديم معلوم، ما يُوحى لغوياً بإمكان أن يكون مصدر التقديم بشرياً على الأقل، أي إن تلك النصوص التشريعية التي تنظم شؤون الزكاة، والجهاد، والعلاقات داخل الأسرة، أو الحياة الاقتصادية والسياسية قد يكون مصدرها منفصلاً عن الوحي، وهو ما حاول تأكيده بإدراج حرف «كان» الذي يُفيد التشبيه أو الاشتباه، ودلالته واضحة في التشكيك الضمني بمصدر تلك التشريعات، وهو غير مسلم له به لافتقاد الأدلة وتهافت الشبهات.

4- وحيث إن القول بالتاريخية يعدُّ أحد الأعمدة الأساسية لفكر اركون، فقد

لجأ بعد إقراره بصلة السيادة العليا بالسلطة السياسية في تجربة النبي ﷺ إلى ربط تلك الصلة بسياق التجربة، لا بنصوص الوحي من دون أي تأسيس نظري لدعوى من هذا الحجم، قال في ذلك: «ضمن سياق كهذا السياق فإننا نجد أن السيادة والسلطة هما شيئان لا ينفصمان، ما داما على الأقل ممارسين من النبي. لهذا السبب فإننا نظن أن أولئك الذين يُردِّدون بأستذة وافتخار أن «الإسلام» لا يفصل بين الروحي والزمني لا يأخذون في الحسبان أن فصلاً كهذا لا يمكن تصوره أو التفكير فيه ضمن الإطار الاستمولوجي للعقلانية التاريخية والاقتصادية الحديثة»<sup>(2)</sup>، هكذا صار عدم الفصل بين الأمرين مرتبطاً بسياق تاريخي، لم يبلغ فيه النضج مبلغه اليوم، ولم يكن بإمكان اركون أن يخرج بنتيجة أخرى، لأن مرحلة الانطلاق كانت خاطئة.

1- Pour une critique de la raison islamique, p: 158

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 167 .

2- Pour une critique de la raison islamique, p: 158

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 168 .

إن محاولته ربط السيادة العليا بسلوك المسلمين المؤطرة بمجموعة من الأحكام التشريعية، مع التشكيك في المصدر الإلهي لهذه الأحكام، ما كان له أن ينتج حكماً صائباً، فبقدر إيفال المقدمة في الخطأ تبتعد النتيجة عن الصواب، ولو أنه ناقش القضية بعلمية أكثر لربط أفعال المسلمين في الفترة النبوية بالنصوص القرآنية والحديثية، ولما شكك في مصدر هذه النصوص من دون الإتيان بما يفضي إلى التشكيك، ولوصل إلى الربط الوثيق في التصور الإسلامي بين السيادة والسلطة.

5- نصل هنا إلى الحديث عن أحد أهم الدوافع الموجهة لاختيار **اركون** السابق، والمتمثلة في تأثره المبالغ فيه بالتجربة الحدائرية الأوروبية، إذ كان اختياره رد فعل فقط على مواقف سائدة في الغرب عن الإسلام انطلاقاً من هذه القضية، لأن «عدداً لا بأس به من باحثي الإسلاميات المسيحيين يستخدمون هذه الفكرة الشائعة (فكرة أن الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني) من أجل أن يبرهنوا على تفوق المسيحية التي يظنون أنها كانت قد فصلت منذ البداية بين السيادة الروحية والسلطات الزمنية»<sup>(1)</sup>، هكذا اكتفى بالتسليم بما قيل عوض أن يبحث وينقّب عن الحكمة الكامنة وراء عدم الفصل في التصور الإسلامي، ويقارنها بالأسباب التاريخية التي أفضت إلى إصدار حكم بالطلاق بين الكنيسة والسلطة السياسية في التجربة المسيحية، ولو فعل ذلك، لساهم في إبراز جانب مهم يُفرّق بين التجربتين على مستوى المنطلقات، ويجمع بينهما على مستوى الكثير من النتائج، فما وصلت إليه تلك التجربة بتهميش الدين في مجتمعاتها، يمكن الوصول إليه بإعماله في مجتمعات أخرى.

هذا هو الأهم الذي كان سيعطي لكلام **اركون** قيمة علمية كبيرة، لا أن يُحاول إفساد التصور الإسلامي بالتغاضي عن النصوص المؤسسة له، فينسب إليه مواقف هو بريء منها، أو ينفي عنه أموراً جوهرية فيه، فلا يضير المسلم أن يستمد قيمة «العدل» مثلاً من النصوص القرآنية والحديثية، بينما يستمدها الآخر من المواثيق الدولية، لأن الأساس هو تفعيل تلك القيمة في واقع الناس، لا أن يدخل المرء في جدالات عقيمة بشأن امتياز هذه المنظومة من تلك، لاعتماد الأولى استقلالية العقل الإنساني عن النص المقدس، واهتداء الثانية بأنواره وإشاراته، إن تلك المماحكات من شأنها أن تبعد الناس عن الأهم الذي يجمعهم، وتشغلهم بالأقل أهمية والذي يُفرّقهم، وعوض توظيف الجهود في الكشف عن الوسائل الكفيلة بتفعيل القيم الإنسانية السامية تُهدر الطاقات في إيجاد الأدلة والبراهين أو حتى الشبهات لنصرة هذا المذهب أو ذلك.

1- Pour une critique de la raison islamique, p: 158

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 168 .

6- يرجع **اركون** سبب استمرار التعاطي مع السيادة العليا على نحو متصل بالسلطة السياسية إلى ما يسميه «أسطرة مرحلتي النبوة والخلافة الراشدة»، فالمسلمون في نظره أدخلوا في تركيب هاتين الفترتين تصورات أسطورية غير واقعية، ساهمت في ترسيخ موقف الوصل والغاء واقع الفصل<sup>(1)</sup>، مع أن عدداً كبيراً من الأخبار الواردة غارقة في الواقعية ولا علاقة لها بتتزيه أو تقديس أو إعلاء من الفاعلين الاجتماعيين لتلك الفترة، حيث تناولت كتب السيرة والتفاسير تفاصيل دقيقة عن حياة النبي ﷺ مع زوجاته، وأفراد عائلته، وأصحابه، وأهل الكتاب، والمشركين على نحو عام، وهناك الكثير من المواقف نزل الوحي بخلافها، موجهاً النبي ﷺ إلى غير ما ذهب إليه، كما جاءت كتب التاريخ التي تناولت حياة الصحابة بالكثير من التفاصيل المتعلقة بأخطائهم وتجاوزاتهم، وتوبة بعضهم أو إصرار بعضهم الآخر على غيئه، ولعل شدة أبي بكر الصديق على عمر حين اعترض على قتال مانعي الزكاة دليل على ذلك، ألم يكن مانعو الزكاة من جملة الصحابة قد رفضوا إعطاءها لغير النبي ﷺ، أين هي الأسطورة من كل ما سبق؟.

ألم تنتقل الكثير من كتب التاريخ والسير خبر اغتيال عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان من بعده؟ .

ألم تنتقل أخبار موقعة الجمل وموقعة صفين؟.

ألم ينقل خبر ابن مسعود؟، وغير ذلك مما لا علاقة له بأسطورة الأمور أو رفعها عن حقيقتها .

ما هذه إلا نماذج بسيطة، تفند ما ذهب إليه **اركون**، فالأمة لم تؤسطر فترة النبوة والخلافة الراشدة، إنما هي مجموعة أخبار تناقلتها، منها الصحيح، ومنها ما ينتظر نخله ليتميز صحيحه من سقيم، وهو ما فعل المحدثون مع الأحاديث النبوية، فصنّفوا للصحيح والضعيف والموضوع، لذا فعوض اعتماد بعض الأخبار المفتقدة للدراسة النقدية سنداً وامتأاً، فالأولى الانخراط في عملية تنقية التراث وبناء الذات.

7- عدّ **اركون** جهود الإمام الشافعي في كتابه «الرسالة» إحدى المحاولات التي ساهمت في استمرار عملية الأسطرة السالفة الذكر، بوضع نظرية صارمة حدّدت إطاراً

1- جاء **اركون** بسؤال استنكاري قال فيه: «لماذا راح التراث الإسلامي يحول بسرعة شديدة الفترة النبوية (610-632م) والفترة الخاصة بالخلفاء الراشدين [11-41 هـ، 632-661م] إلى عصر أسطوري تأسيسي»، Pour une critique de la raison islamique, p: 159. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 168 .



عاماً للشريعة، يعصمها من الخروج عما جاءت به النصوص القرآنية والحديثية<sup>(1)</sup>، وهو ما ساهم في نفي الصبغة التاريخية عن هذه النصوص في نظره، ويرى طه عبد الرحمن أن «هدف الأصوليين لم يكن، كما يدعيه **اركون**، الرغبة في إقصاء الملابس التاريخية للرسالة المحمدية وتسخير واقع لمصلحة فئة تتنازع السلطة مع غيرها، وإنما كان كل همهم هو بناء نسق نظري يُستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبة لكل ما استجد من الأحوال»<sup>(2)</sup>، وبعد تحديده للهدف الحقيقي المتوخى من علماء الأصول أعطى تقييماً لجهودهم، ناقض به الموقف الإيديولوجي لأركون قائلاً: «ما وجدنا فيما أقاموه من أبنية منهجية ما يخالف الشروط الواجب توافرها في كل نسق منطقي، سواء تعلق بالشرع أم بغيره، من هذه الشروط الاتساق والبساطة والكفاية، ولا نغالي إن قلنا إن ما توصلوا إليه من نتائج يشهد لهم بمستوى من الوعي العلمي الدقيق يضاهي مستوى معاصريهم من أصحاب العلوم العقلية، ويؤكد ذلك إمكان صوغ دقائق أحكامهم واستنتاجاتهم صوغاً مضبوطاً، قد لا يتأتى مثله لبعض تأملات أهل النظر العقلي من معاصريهم»<sup>(3)</sup>.

وقد حاول **اركون** في خضم حديثه عن علم الأصول معارضته بما قام به الإمام الشاطبي في «الموافقات»، فجاء بحكم غريب<sup>(4)</sup>، جعل محاولة هذا الأخير عملية تفسير للصرامة التي أسس عليها «علم أصول الفقه»، وخروجاً عن حدتها النظرية، إسهاماً منه في مزيد من الأسطورة للتجربة النبوية، عبر المصالحة بين الجوهر الإلهي للشريعة واستيعاب التغيير الاجتماعي، وهذا دال على سطحية تعامله مع كتاب الموافقات، أو عدم

1- تناول هذه المسألة في نص طويل بعض الشيء، أثرت عدم إيراده هنا مكتفياً بالإحالة عليه، لأننا سنرجع إليه فيما يلي من هذه الكفرة. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 170. وقد تناول طه عبد الرحمن هذه الفكرة في أثناء دحضه لدعوى شرعانية العقل الإسلامي عند محمد **اركون** في كتابه «في أصول الحوار وتجديد علم الكلام»، ص 149-153، مع الإشارة إلى كون الصفحتين 152 و 153 تناول فيهما اعتراضه على المسلمات التي عدّها مشتركة بين ما سماه «دعوى بيانية العقل الإسلامي» عند محمد عابد الجابري، وما سماه «دعوى شرعانية العقل الإسلامي» عند محمد **اركون**.

2- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 150-151.

3- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 151.

4- قال **اركون**: «إن الشاطبي، إذ استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الإسلام، أي مصطلح المصلحة العامة (مصلحة الأمة)، فإنه كان يقصد من وراء ذلك إلى هدف أبعد، ألا وهو تخفيف حدّة النظرية الصرامة لأصول الفقه، وذلك باستبدال مصطلح جديد هو مقاصد الشريعة. [...] بإعادته لفت الانتباه إلى مصطلح المصلحة، فإن الشاطبي أراد في الواقع أن يصالح بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الإلهي للشريعة (التي هي ذروة سياسية تتجاوز حتى الإمام والخليفة) من جهة، وإمكان تمثل التغيير الاجتماعي، والتاريخي وهضمه على طريقة المدرّاش اليهودي من جهة أخرى». Pour une critique de la raison islamique, pp: 161-162. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 170.

الاطلاع عليه اطلاقاً كافياً لبناء أحكام من ذلك الحجم، ولو تأمل ما افتتح به الشاطبي مقدمته الأولى، ما عارض موافقاته بما قدّمه الشافعي أو غيره من علماء الأصول، قال الشاطبي: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي»<sup>(1)</sup>، وسبقت الإشارة إلى أنه جعل النظر في كتاب الموافقات مشروطاً بالتمكن من علم الشريعة أصولها وفروعها<sup>(2)</sup>، فكيف يستقيم القول إن تركيز الشاطبي على مصطلح المصلحة كان للتخفيف من حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه؟، إن ما جاء به لا يعد بحال من الأحوال تخفيفاً من حدة صرامته، بل فتح لآفاق أرحب، حاول خلالها التوفيق «بين مذهبي ابن القاسم وأبي حنيفة»<sup>(3)</sup>، كما صرح في مقدمة الكتاب.

8- إن استيلاء فكرة إيجاد روابط مشتركة بين أديان التوحيد على فكر اركون جعله لا يُقارب موضوعاً تراثياً مهماً كانت أصالته في تاريخ الفكر الإسلامي، إلا وحاول أن يجد له صدى في الفكر اليهودي أو المسيحي، وربما الفكر الديني عموماً، هذا إن لم يعدّ صدى لها، ما أوقعه في الكثير من التحاملات والأخطاء، من ذلك عدّه جهود الشاطبي من مظاهر طريقة المدرّاش اليهودي في الفكر الإسلامي، أي إنه اعتمد الأسلوب نفسه المتبع فيها ليُنْتِج كتاباً من حجم «الموافقات»، يقول في ذلك: «بإعادته لفت الانتباه إلى مصطلح المصلحة، فإن الشاطبي أراد في الواقع أن يُصالح بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الإلهي للشريعة التي هي ذروة سياسية تتجاوز حتى الإمام والخليفة من جهة، وإمكان تمثل التغيير الاجتماعي، والتاريخي وهضم على طريقة المدرّاش اليهودي من جهة أخرى»<sup>(4)</sup>، فأين العلاقة بين الأمرين؟ رجوعاً إلى القاموس الموسوعي لليهودية «DICTIONNAIRE ENCYCLOPEDIQUE DU JUDAISME» وجدنا أنه أعطى للمدرّاش تعريفاً بعيداً جداً عن العمل الذي قام به الإمام الشاطبي، فقد جعله تفسيراً وتعليقاً حاخامياً للكتاب المقدس، يهدف إلى إجلاء جزئيات تشريعية [قانونية]، أو بذل الجهد في استخلاص إرشادات روحية تركز على أساليب أدبية متعددة كالقصص والأمثال

1- الموافقات، ج 1، ص 19.

2- نفسه، ج 1، ص 61.

3- نفسه، ج 1، ص 17.

4- Pour une critique de la raison islamique, p: 162

تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 170.

والأساطير<sup>(1)</sup>، ومن خصائص المدراس أن يتعامل مع الكتاب المقدس معيناً لا ينضب من الرموز والعلامات<sup>(2)</sup>، ما يجعل تفسيره معتمداً في الأكثر الاستعارات والمجازات<sup>(3)</sup>.

فما علاقة هذا بما فعله الإمام الشاطبي في موافقاته؟

وما الروابط المشتركة بين محاولة الكشف عن المقاصد العامة النازمة للأحكام الشرعية كما جد الشاطبي في إجلائها، والتعامل مع نصوص الكتاب المقدس مجموعة من الرموز والعلامات؟

وهل للمنهج الاستقرائي موقع محوري في المدراس، كما له في موافقات الشاطبي؟ خاصة أنه لا يمكن الحديث عن مقاصد عامة من دون إجراء استقراء شامل لنصوص الشريعة وأحكامها.

وأين التقسيم الثنائي للمدراس<sup>(4)</sup> الذي انقسم إلى «مدراس هالاخا» و«مدراس هاگادا» من كتاب الموافقات؟

أسئلة كثيرة تؤكد قلة زاد اوركون فيما يخص تفاصيل الأديان التوحيدية مع جراءة غير مؤسسة علمياً في الخروج بأحكام ضخمة وخاطئة، الهدف منها إيجاد روابط مشتركة بينها، ولا مبالغة إن قلنا إن زاده المعري في الأديان التوحيدية تاريخاً وفكراً لا يسمح له بإعطاء مقارنات من ذلك القبيل، وأخطاؤه في هذا المجال ليست بالقليلة، منها عدّ الكيان الصهيوني المحتل للأراضي الفلسطينية أول دولة في تاريخ اليهود<sup>(5)</sup>، مع أن العهد القديم قد تضمن حديثاً مُسهباً عن انتقالهم من عهد القضاة إلى عهد الملوك، حيث جاء في سفر «صموئيل الأول» خبر مطالبتهم النبي صموئيل بأن يجعل لهم ملكاً كباقي الشعوب، فاختيار الرب «شاول» كي يكون أول ملك عليهم<sup>(6)</sup>، وهو ما ورد مفصلاً انطلاقاً من الإصحاح الثامن إلى الإصحاح العاشر، لينطلق بعد ذلك عرضاً لرحلتهم مع

1- DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU JUDAÏSME, Publié sous la direction de Geoffrey WIGODER, éditeur de l'Encyclopaedia Judaica, Adapté en français sous la direction de Sylvie Anne GOLDBERG, ÉDITION DU CERF, PARIS- 1993, p: 745.

2- *ibid.*, p: 748.

3- *ibid.*, p: 748.

4- جاء في القاموس الموسوعي لليهودية أن في عهد *tanna'im* انقسم المدراس إلى قسمين مختلفين، «مدراس هالاخا»، و«مدراس هاگادا»، يشمل الأول نصوصاً حررت انطلاقاً من تعاليم تنشر في المجامع، وتهدف إلى استخلاص القوانين من النصوص المكتوبة، وإجلاء أدق تفاصيلها، بينما الثاني يستخلص من المواعظ التي تقدم في المعابد للاعتبار واستخلاص التعاليم الروحية من الكتاب المقدس، باعتماد سير أبطال الكتاب المقدس أو سير الحكماء. *ibid.*, p: 745.

5- قال في كتابه «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد»: «تشكّلت السلطات والدول في مجال المسيحية كما في مجال الإسلام، أما اليهودية فلم تحظ بتشكيل الدول حتى خلق دولة إسرائيل عام 1948»، ص 107.

6- وقد ورد خبرهم مع نبيهم في سورة البقرة الآيات من 245 إلى 252، شملت ذكر احتجاجهم على نبيهم، ومطالبته بتعيين ملك عليهم، ثم احتجاجهم على تعيين «شاول» ملكاً عليهم، وقد جاء في القرآن الكريم باسم «طالوت»، كما شملت حديثاً عن آية ملكة، ثم حربه مع جالوت وانتصاره عليه، وكذا بروز نبي الله داوود بعد قتله لجالوت.

ملكهم الأول، وحرابه ضد الفلسطينيين، وتجديدهم العهد له بعد انتصاره على العمونيين كما ورد في الإصحاح الحادي عشر، ثم حربه ضد العماليق وانتصاره عليهم كما جاء في الإصحاح الخامس عشر، ليختم هذا الإصحاح بمسح النبي صموئيل داوود ملكاً عليهم، بعد عزل شاول لعصيانه أوامر الرب.

كما ضم سفر صموئيل الثاني حديثاً طويلاً عن المملكة التي حكمها النبي داوود ﷺ، فضلاً على ما ذكر في سفر الملوك الأول والثاني من أخبار عن انقسام المملكة بعد وفاة نبي الله سليمان ﷺ، وقيام مملكة إسرائيل في الشمال، وتضم عشرة أسباط، ومملكة يهوذا في الجنوب، وتضم سبطين فقط، كما يشتمل السفران على ذكر عدد كبير من الملوك الذين توالوا على حكم المملكتين، وفي ذلك كفاية لبيان قلّة اطلاع اركون على نصوص الكتاب المقدس، بله أن يكون متمكناً من تاريخ الديانتين اليهودية والمسيحية. فكيف تأتى له عدّ الكيان الصهيوني المستعمر للأراضي الفلسطينية أول دولة موحدة لليهود في تاريخهم الطويل؟.

إن أخطاء اركون في هذا الباب متعددة<sup>(1)</sup>، ولا نرى فائدة في الوقوف على جميعها. 9- نختم هذا المطلب بالحديث عن موضوع كثير التكرار في كتابات اركون، يتعلّق بموقف العلماء من السلطة في تاريخ الإسلام، إذ يتبنى رأياً مخالفاً لما عُرف عن هذه المؤسسة عبر قرون طويلة، حيث يقول: «لم يستطع العلماء من رجال الدين قط أن يحصلوا على استقلالية فعلية قياساً بكل أنماط الحكومات التي تعاقبت أو ظهرت وتعدّدت في أرض الإسلام»<sup>(2)</sup>، وهذا الكلام فيه الكثير من المبالغة، إن لم أقل التجني على تاريخ مؤسسة كان لها وزنها في تاريخ المسلمين.

لم يقف اركون عند نفي حصول العلماء على استقلاليّتهم في العلاقة بالسلطة، بل ادعى تبعيّتهم لها، وتسويغهم لكل ما يصدر منها من تجاوزات في حق المجتمعات التي تُشرف على سياستها، فقد «كانت هذه السلطة، أي السلطة السياسية الفعلية تطلب

1- منها أيضاً عدّه القديس بولس أحد الحواريين في قوله: «يُمكنا أن نعود في الزمن بعيداً إلى الوراء، أي إلى زمن كتاب الأناجيل والحواريين الأوائل أمثال بولس، لكي نكتب تاريخ هذه الجدلية الفكرية الطويلة والمتواصلة حتى يومنا هذا». الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص 81-82. ومعلوم أن القديس بولس لم يكن بين الحواريين الاثني عشر، لأنه أصلاً لم يلتق بالمسيح ﷺ، ولم يشاهده إلا في تلك الرؤيا التي رآها في يقظته بحسب ادعائه، وهو في طريقه إلى دمشق، وكانت سبباً في كفه عن التكيّل باتباع المسيح واعتناق المسيحية، أما إلحاقه بالحواريين من بعضهم فلم يكن إلا من باب التشريف باعتماد صدق دعواه في رؤية المسيح ﷺ، وهو في طريقه إلى دمشق، يقول شارل جينيير في ذلك: «بولس لم يلتق بعيسى مدة حياته، لذلك لم تكن تأملاته عن شخص الأستاذ وتعاليمه لتجدها آفاق الذكريات والواقع كما كان الحال لدى الاثني عشر من الحواريين الذين بدؤوا بالدعوة». المسيحية نشأتها وتطورها، ص 90.

2- الفكر الإسلامي- نقد واجتهاد، ص 13.

دائماً من الفعالية التنظيرية للفقهاء التيولوجيين تسويغاً لوجودها، بل إنها كانت توجهها أيضاً من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية ومستتيرة وقائدة، تسوغ لزعيم الأمة كل أفعاله وأعماله»<sup>(1)</sup>.

هذه هي وظيفة العلماء عند **أركون**، لم تتجاوز حدود إعطاء الشرعية للسلطات التي عاصرتها، وإيجاد التسويغات لكل تجاوزاتها، فهل يجهل موقف سعيد بن جبير ومحنته مع الحجاج بن يوسف الثقفي التي كانت نتيجة الأمر بذبحه؟  
ألم يسمع بمحنة الإمام مالك نتيجة فتواه المشهورة بشأن طلاق المُكْرَه، وما أفضت إليه من الطواف به في الأسواق أمام الناس مع إذاقته أنواعاً من العذاب؟  
ألم يطلع على محنة الإمام أحمد بن حنبل مع المعتصم في قضية خلق القرآن، وما واجهه بسببها من سجن وتعذيب؟  
وهل كان الإمام ابن حزم الأندلسي مُداهناً للسلطة القائمة حين واجه إحراق كتبه وسجن ثلاث مرات؟

ألم يصله خبر العز بن عبد السلام مع الماليك؟  
ألا يعرف عن الإمام ابن تيمية سوى أنه كان شخصية مبدعة؟، ألم يطلع على موافقه تجاه السلطة، وما أصابه نتيجة ذلك من السّجن فترات متكررة؟  
ألا يعني له هذا الموكب من العلماء شيئاً؟، مع أنهم ليسوا إلا نماذج لم يخلُ عصر من أمثالهم، ممن شكّلوا رقابة حقيقية على رجال السلطة، أقوى من رقابة المؤسسات البرلمانية في الدول العربية والإسلامية المعاصرة، علماء كانوا مهّابي الجانب، ويحسب لهم حسابهم الخاص، وكانوا غير مرغوب فيهم من الحكام والأمراء والوزراء.  
إن وجود هؤلاء لا ينفي وجود صنف آخر عُرفوا تاريخياً بعلماء البلاط، وهؤلاء تحديداً ينطبق عليهم قول **أركون** السابق، إلا أن أكثرهم لم يكن لكلامهم وزن عند عامة الناس، كما لم يشكّلوا الأصل في تاريخ الإسلام، كي يُطلق حكم عام خلالهم، والعلمية تقتضي تفصيل الكلام وتمييز هؤلاء من أولئك، خاصة أن النماذج التي ذكرناها سابقاً تتميز بمكانة علمية كبيرة، إضافة إلى موافقها السياسية المثيرة، حيث كانت ترفض الانصياع لجبروت السلطان لإصدار الفتاوى أو السكوت عن الجهر بالحق.

هذه مجموعة من الملاحظات النابعة من دراسة نقدية لموقف **أركون** من مسألة السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام، توضح بجلاء قصور تناوله للموضوع، ويمكن إرجاع القصور إلى:

1- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 176.

- خلطه بين التصور العام للموضوع في الإسلام، وتطبيقات ذلك التصور عبر تاريخ المسلمين.
- عمق تأثره بالتجربة الحدائية الغربية في تناوله له، والحكم على التجربة الإسلامية بمعيار لا ينسجم مع خصوصياتها .
- تسرّعه في إعطاء أحكام عامة من دون إعارة أي اهتمام لما يناقضها داخل التراث الإسلامي.
- إصراره على إيجاد روابط مشتركة بين الأديان التوحيدية الثلاثة، ووقوعه في عدد من الأخطاء نتيجة قلة زاده المعرفي بها .

### المطلب الثالث- أي تصور للتسامح في فكر أركون؟ .

تصدى أركون لهذا الموضوع في عدد من كتبه، وخصّص له فصلاً كاملاً في كتاب «من فيصل التفرقة إلى فصل المقال»، إلا أن حديثه فيه جاء مُقتضباً جداً، كما خصّص له أحد فصول كتابه «قضايا في نقد العقل الديني»، ويبدو أنه كان مؤسساً على سابقه لتكراره الأفكار نفسها، لكن مع تفاصيل أكثر وتحليل أعمق وأكثر جرأة، وقد صرح في مُستهل حديثه في كتابه «قضايا في نقد العقل الديني» برفض تناول موضوع التسامح بالكيفية التي اعتادها المسلمون، والتي تنظر إلى الإسلام بأنه مُتسامح من دون غيره من الأديان أو أكثر منها، وتبني موقفاً مخالفاً لخصه في قوله: «سأختار طريق الحقيقة والصراحة، حتى ولو كانت جارحة، فالحق أحق أن يُتبع، وكفانا انصياعاً لعواطفنا الذاتية أو للمشاعر الجماهيرية»<sup>(1)</sup>، فهل اتبع الحق كما وعد، أم تاه في دروب التّحامل على المخالف وتبجيل الذات ومصادرها؟.

وهل تبني الصرامة العلمية المطلوبة، أم جرفته عواطفه بعيداً عنها؟.

هذا ما سنحاول إيجاد أجوبة عنه فيما سيأتي.

1- يرى أركون أن التسامح إنتاج غربي محض، لم يعرفه تاريخ المسلمين، لأنه يدخل ضمن ما يسميه «غير المفكر فيه» و«المستحيل التفكير فيه»، في الوضع العام الذي ينتمي إليه، والمتعلّق بالقرون الوسطى، وقد دعم رأيه بمجموعة من الأمور أهمّها:

أ- قوله إن «التسامح كلمة مشتقة حديثة العهد في اللغة العربية»<sup>(2)</sup>، مع أنها أصيلة في اللسان العربي، وإن كانت تستعمل للدلالة على معان تختلف قليلاً أو كثيراً عن معناها

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 229

2- نفسه، ص 243.

المعاصر، لاختلاف مجال استعمالها، ما يُضفي عليها معاني زائدة على المعنى الأصلي، لكنها لا تكون مقطوعة الصلة به، فعندما يجد المرء في معلقة عنتر بن شداد قوله:

أَتَسِي عَلِيَّ بِمَا عَلِمْتَ فَإِنِّي سَمَّحٌ مَخَالِقَتِي إِذَا لَمْ أَظْلَم  
فَإِذَا ظَلَمْتُ فَإِن ظَلَمْتِي بِأَسْلٍ مُرِّ مَذَاقَتِهِ كَطَعْمِ الْعَقَمِ  
فلا شك أن الاستعمال هنا له صلة وثيقة بالمعنى التسامح الذي يتحدث عنه  
أركون، إلا أنه يربطه بالقوانين، بينما يربطه عنتر بالأخلاق، والاستشهاد بإحدى  
المعلقات يحيل إلى أصالة اللفظ، وكونه قد استعمل في المعنى نفسه قبل مجيء الإسلام،  
ولم يحدث فيه تغيير يُذكر مع بعثة النبي ﷺ، لهذا فإن اشتقاقاته تتميز بحضور لأبأس  
به في الأحاديث النبوية، نذكر منها مثلاً الحديث الذي أخرجه البخاري في صحيحه:  
«حدثنا علي بن عياش قال: حدثنا أبو غسان محمد بن مطرف قال: حدثني محمد بن  
المنكدر عن جابر بن عبد الله، رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع  
وإذا اشترى»<sup>(1)</sup>، وهذا الحديث يُحيل على جانب لا غنى عنه في الحياة اليومية، إذ البيع  
والشراء قوام الحياة الإنسانية، وتَحَلِّي الناس بالسَّماحة في بيعهم وشرائهم كفيل بتيسير  
الحياة، ورفع الكثير من الضغائن والأحقاد الناتجة من غياب هذا الخلق عند التَّجار  
والزبائن على السواء<sup>(2)</sup>.

إن إطلاقة على المعاجم اللغوية ستجعل حديث أركون عن حَدَاثة اللفظ في اللغة  
العربية نوعاً من المُفالطة، لأنه حاضر فيها وبمعانٍ متقاربة إن لم تكن متطابقة، ففي  
«لسان العرب» تجدها من مرادفات التساهل والتيسير<sup>(3)</sup>، أما الجرجاني في «التعريفات»  
فقد تناول اللفظ من حيث علاقته بالمعاني اللغوية، فقال: «التسامح استعمال اللفظ في  
غير الحقيقة بلا قصد علاقة معنوية، ولا نصب قرينة دالة عليه باعتماد ظهور المعنى  
[...]. وهو أن لا يعلم الغرض من الكلام، ويحتاج في فهمه إلى تقدير لفظ آخر»<sup>(4)</sup>، وإلى  
المعنى نفسه ذهب صاحب كتاب «التعاريف» حيث قال: «التسامح لغة الاتساع في نحو

1- صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب السهولة والسماحة في الشراء والبيع ومن طلب حقاً فليطلبه في عفاف، ج 2، ص 10، الحديث 2076.

2- ويمكن أن يدخل في هذا السياق كل الأحاديث النبوية، وليس فقط التي خصت التسامح بكل اشتقاقاته اللفظية، لأنها جميعها تمضي في سياق التأطير الأخلاقي لحياة الإنسان وتوجيهه إلى حسن التعامل مع الآخرين، فالرحمة والحلم والأخوة وصدق الحديث وعدم أكل أموال الناس بالباطل ورد السلام والابتعاد عن الفسح والتحاسد والتباغض والتناجش وما إلى ذلك من الأخلاق كلها قادرة على ترسيخ التسامح بين أفراد المجتمع، بل إن قدرتها على ذلك أكبر من قدرة القوانين والتشريعات.

3- لسان العرب، ج 11، ص 349.

4- التعريفات، دار الكتب العربي- بيروت، الطبعة الأولى-1405هـ، تحقيق إبراهيم الأبياري، ج 1، ص 79.

الإعطاء، وعرفاً أن لا يعلم الغرض من الكلام ويحتاج في فهمه إلى تقدير لفظ آخر»<sup>(1)</sup>، وقد استعمل اللفظ في الكثير من العلوم الشرعية كاستعماله من المحدثين، ومن ذلك قول الحاكم في المستدرک: «لا يسعني التسامح في هذا الكتاب عن الرواية عن مجالد وأقرانه رحمهم الله»<sup>(2)</sup>.

فاللفظ إذاً أصيل في اللسان العربي، وإن كانت دلالاته تختلف باختلاف مجال استعماله، وحيث إن الدلالة الحديثة للفظ تربطه أساساً بالفضاء السياسي والقانوني، فإن اللفظ العربي الأصيل الذي يدل على التسامح في التعامل مع الآخر المختلف في العقيدة أو العرق أو الجنس، ويؤطر علاقة المسلم بغيره هو «العدل» وليس التسامح، لذا فالأولى مقارنته به، والمسلم مطالب بأن يكون عادلاً في تعامله مع غيره، أنى كانت عقيدته، وقد ذكر العدل في القرآن ثمانياً وعشرين مرة، من دون احتساب الآيات الدالة عليه بمعان أخرى كالقسط والحق وغيرهما، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾<sup>(3)</sup>، وهذه من الآيات العظيمة في الباب، لحثها المؤمنين على التقيد بالعدل حتى مع من يكرهون ويبغضون، إذ يجب على العواطف والمشاعر أن لا تُعمل فيما يتعلّق بحقوق الناس، وإلا ضاع معظمها.

ب- يذهب اركون إلى أن مسألة التسامح «غير منظر لها من وجهة نظر نقدية، أي إنه ليس هناك كتب (أو قوانين) تنص عليها في اللغات الإسلامية الأساسية كالعربية والفارسية وغيرها»<sup>(4)</sup>، أما سبب ذلك في نظره فهو من جهة لأنها «تدخل في دائرة غير المفكر فيه لدى الفكر الإسلامي الذي يظل كما هو معروف واقعاً تحت تأثير المناخ العقلي للقرون الوسطى»<sup>(5)</sup>، ومن جهة ثانية لأن المجتمعات الإسلامية «قد فقدت بعد نيل استقلالها الوطني في الأربعينيات، وحتى الستينيات من هذا القرن معظم الشروط الاجتماعية الثقافية التي تشجع على التربية الشعبية من أجل التسامح»<sup>(6)</sup>، وللتأكد من ذلك لابد من الرجوع إلى التراث الإسلامي، والبحث في المواضيع التي تناولت حقوق غير المسلمين داخل المجتمعات المسلمة، لا التفتيح عن لفظ التسامح، وسنكتفي بإعطاء ثلاثة أمثلة هي:

- 1- محمد عبد الرؤوف المناوي، التعاريف، دار الفكر المعاصر- بيروت، دار الفكر- دمشق، الطبعة الأولى- 1410هـ، تحقيق محمد رضوان الداية، ج 1، ص 174.
- 2- المستدرک على الصحيحين، ج 4، ص 546.
- 3- المائدة، 8.
- 4- قضايا في نقد العقل الديني، ص 230.
- 5- نفسه، ص 230.
- 6- قضايا في نقد العقل الديني، ص 230-231.



- لقد استفاد الفقهاء في الحديث عن مكانة غير المسلمين في المجتمع المسلم، وحددوا بتفصيل ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات، أما حقوقهم فمنها حمايتهم من الاعتداء أئى كان مصدره، وتشمل هذه الحماية حفظ دمائهم، وأموالهم، وأعراضهم، وحماية حقهم في الدين، وأداء شعائرتهم التعبدية بكل حرية مع حماية أماكن عبادتهم، وغير ذلك من القضايا التي فصل فيها الفقهاء بما لا يسع أحداً إنكاره، معتمدين في ذلك مادة كبيرة من النصوص القرآنية والحديثية<sup>(1)</sup>.

- يعدّ الحديث عن فقدان معظم الشروط الاجتماعية الثقافية المساعدة على ترسيخ التسامح ثقافة، وتربية الشعوب عليه في نظر أركون، سبباً مباشراً في انعدام التنظير النقدي لمسألة التسامح في الإسلام، وفي هذا كثير من الصواب، لأنه يرتبط بواقع الناس، لا بحقيقة التصورات المشكّلة للإسلام، ولا شك في أن واقع الأمة بعد حصول دولها على الاستقلال لم يكن مهياً بما يكفي لترسيخ التسامح ثقافة، خاصة أن الاستقلال لم يكن شاملاً، حيث ظلت معظم الدول الحاصلة على استقلالها تابعة بحال أو بآخر للدول المستعمرة، ودخلت في مرحلة انتقالية لبناء الذات، إلا أن معظمها لم يخرج بعد من تلك المرحلة، مع مرور أزيد من نصف قرن.

والمسألة هنا لا علاقة لها بفقدان التنظير من بعيد ولا من قريب، لأن تاريخ الأمة يتجاوز الأربعة عشر قرناً، والاستعمار حدث في القرن السابق، ولا تتجاوز مقدماته في الأكثر قرنين من الزمن، ومن ثم فالقول إن التسامح كان من باب غير المفكر فيه، أو من باب ما يستحيل التفكير فيه لهذا السبب أمر غير مقبول، لأن التسامح في مدّ وجزر مستمرين، سواء تعلق الأمر بالأمة الإسلامية، أم بغيرها من الأمم، وإلقاء نظرة على واقع الدول الرائدة في الحداثة أكبر دليل على ذلك، ففرنسا مثلاً لم تشرع في حملتها الاستعمارية إلا بعد الإعلان عن ثورتها، فلماذا لم تؤثر مبادئ الثورة الفرنسية في أصحاب القرار هناك، فانقادوا وراء أطماعهم ينهبون خيرات البلدان المستعمرة ويُقتلون أبناءها؟.

أين مبدأ الإخاء؟، أين المساواة؟، وأين الحرية التي طالما نادوا بها؟، أم إن الأمر شعارات للاستهلاك الفكري ليس إلا؟ .

1- وقد ضم كتاب «الخراج» لأبي يوسف تفاصيل رائعة في الباب دعمها بعدد من النوازل والمواقف لعلماء الإسلام وأمرائهم، ولا يخلو أحد كتب الفقه الجامعة من ذكر للموضوع والتفصيل فيه، حتى إن الكثير من الفقهاء ذهبوا إلى وجوب شراء الخمر للزوجة غير المسلمة من زوجها المسلم، إذا كان دينها لا يحرم شرب الخمر، وقد جمع يوسف القرضاوي عدداً كبيراً من النصوص والمواقف المتعلقة بالموضوع، وصاغها جيداً، أعطى به فكرة عامة عن أهم جوانبه في كتابه «غير المسلمين في المجتمع الإسلامي»، دار المعرفة- الدار البيضاء، الطبعة الأولى- 1408هـ- 1988م.

- هناك سبب ثالث أوردته أركون، ليؤكد خلاله أن التسامح يدخل في مجال غير المفكر فيه، وهو قوله: «مسألة التسامح وعدم التسامح تُشكل جزءاً لا يتجزأ من هذه الأشياء المتراكمة التي يستحيل التفكير فيها الآن، والدليل على ذلك ما يحصل من أعمال عنف وأحداث مأساوية في الجزائر وإيران»<sup>(1)</sup>، فأين تجلت له العلاقة السببية بين الأمرين؟ خاصة أن الدول الأكثر عراقة في الديمقراطية لا تنعدم فيها مظاهر العنف، ولعل الحديث عن العنصرية تجاه الأجانب والمهاجرين في الدول الأوروبية يقوم دليلاً على أن التفكير في الموضوع، ووضع قوانين زاجرة، لا يعني حتماً عدم تمثله من الجميع، كما لا يعني ظهور العنف والتعصب غياب المجال النظري أو القانوني للتسامح، ولا مبالغة إن قيل في هذا المقام إن الحضارة الغربية لم تقم إلا على أنقاض ملايين الجثث من مختلف أنحاء العالم، مع أنها رائدة على مستوى الترسانة القانونية المؤطرة لقضية التسامح بين أفراد المجتمع الواحد، أو بين الدول.

بهذا يتجلى تهافت دعوى انعدام المجال النظري للتسامح في الفضاء الثقافي الإسلامي، مع أننا آثرنا عدم الدخول في إعطاء أمثلة واقعية من تاريخ الإسلام، على شيوع التسامح مع المخالفين، لأن أمر ذلك يعرفه الخاص والعام، ولا تزال هذه الخصلة قائمة إلى يوم الناس هذا، ولعلّ النظر إلى الحفاوة التي يُستقبل بها المستشرقون في دول العالم الإسلامي دليل على أصالة التسامح في أخلاق المسلمين كأصالة اللفظ في لغته.

2- إذا كان الحديث عن التسامح في الإسلام خاطئاً في نظره، فمُحاولته هدم التصورات القائمة على هذا الأساس كانت لترسيخ التصور المقابل، أي القول إن التسامح لم يظهر أول مرة إلا في المجتمعات الأوروبية التي أحدثت القطيعة مع الدين، ومع أن بيان تهافت المسلمة الأولى كفيل بدحض المسلمة الثانية، لا بأس من إجلاء جوانب أخرى من الأوهام المسيطرة على قراءة أركون التي يفترض أنها حداثية، يقول: «ضمن السياق التاريخي للثورة العقلية والسياسية الأوروبية ظهر مصطلح التسامح الديني أول مرة [...]، وهذه أشياء لم تكن معروفة قط في السابق، أي في أثناء هيمنة الفكر اللاهوتي المركزي، أو في أثناء هيمنة العقل الديني سواء المسيحي أم الإسلامي»<sup>(2)</sup>، ويبنى هذا التصور على مجموعة من المسلمات نتطرق إلى أهمها فيما يلي:

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 234.

2- قضايا في نقد العقل الديني، ص 240.

- المسلمة الأولى - يرى اركون أن التسامح لا يمكن له أن يظهر إلا بالقطع مع العامل الديني عبر تفكيكه بإخضاعه للدراسات النقدية، وحيث إن هذا الأمر غير متحقق حتى الآن في غير الجانب الأوروبي، فالتسامح غير موجود خارج فضائه الحضاري، فوحده «العرب استطاع أن يتجاوز المرحلة الدينية في رؤيته للعالم أو كإيديولوجيا للوجود بدءاً من القرن الثامن عشر، وهكذا أمكن التحدث عن الخروج من الدين»<sup>(1)</sup>، وهذا الأمر لا يمكن التسليم به في الجهة الإسلامية، إذ لم يكن العامل الديني في يوم من الأيام عائقاً أمام التسامح في التعامل مع الآخر كما سبقت الإشارة إلى ذلك، ومن جهة ثانية لأن مفهوم العدل كما هو منصوص عليه في النصوص القرآنية والحديثية يتجاوز في كثير من جوانبه ما هو مُسَطَّر في أحدث المنظومات القانونية، لأنه لا يقف عند حدود الحقوق والواجبات، بل يتعدّها إلى استحضار الجانب الأخلاقي بالدعوة إلى «حسن المعاشرة، ولطف المعاملة، ورعاية الجوار، وسعة المشاعر الإنسانية من البر، والرحمة، والإحسان، وهي الأمور التي تحتاج إليها الحياة اليومية، ولا يُغني فيها قانون ولا قضاء، وهذه الروح لا تكاد تكون في غير المجتمع الإسلامي»<sup>(2)</sup>.

طبعاً عرف تاريخ المجتمعات الإسلامية فترات عانى فيها أهل الذمة تعسّف بعض الحكام، لكن ذلك كان في حالات استثنائية، لم تسلم فيها الشعوب المسلمة نفسها من بطش هؤلاء وجبروتهم، أما القاعدة العامة فهي أنهم كانوا يتمتعون بمكانة متميّزة.

- المسلمة الثانية - يرى اركون أن «كل أنماط الدولة وأنظمة الحكم التي تعاقبت في أرض الإسلام من الخلافة إلى الإمامة إلى السلطنة كانت قد تشكلت من أجل تطبيق القوانين التشريعية الناتجة من هذه المذاهب اللاهوتية السياسية، ومن ثم فما كان يمكنها إلا أن تزيد حدّة الانغلاق على الذات، وتعرقل ظهور ما سيدعى بالتسامح داخل مجال الحداثة»<sup>(3)</sup>، وهي مسلمة مركبة، أهم دعوى فيها أن تطبيق القوانين التشريعية مدعاة للانغلاق، ومعرقل لظهور التسامح، مع أن التاريخ يكذب هذا، إذ ما تخلّى العرب عن التعصب وعانقوا السماحة، إلا بعد مجيء الإسلام وترسيخه بينهم عقيدة وشرعية، وما ظهر في تاريخ المسلمين من مأس، إلا وكانت للعصبية يد فيها.

فهل يفترض في الحكّام أن يحكموا بغير فتاعاتهم، حتى يُقال: إنهم متسامحون؟ وليس هذا في دولة على سطح الأرض، وحتى في الأنظمة المعاصرة، فإن الأحزاب

1- نفسه، ص 236.

2- يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ص 44.

3- قضايا في نقد العقل الديني، ص 243.

الحاصلة على الأكثرية تسهر بعد تشكيلها للحكومة على تطبيق برامجها، لا على تطبيق برامج غيرها، وليس هذا إلا صنواً لذلك، لكن على نحو متقدم بعض الشيء بحسب ما اقتضاه تطور الإنسان في رؤيته لآليات الحكم.

**المسلّمة الثالثة** - يرى **اركون** «أن التسامح مضمون فقط في البلدان الديمقراطية المتقدمة، فهناك فقط تستطيع أن تفتح فمك، وتقول ما تشاء في مجال الدين أو السياسة أو الشؤون الأخلاقية والاجتماعية من دون أن تخشى على لقمة عيشك أو من دون أن يقطع رأسك!»<sup>(1)</sup>، وكلام كهذا فيه الكثير من المبالغة، صحيح أن واقع الأمر في الغرب أكثر انفتاحاً منه في الدول العربية الإسلامية، حيث مظاهر القمع أكثر تجلياً، لكن ليس بإطلاق، لأن حرية الفكر لا تزال غير مضمونة هناك، إلا في الإطار الذي لا يمس المقدسات الجديدة، لذلك عندما حاول روجي غارودي الاقتراب من أحد تلك المقدسات قامت عليه الدنيا ولم تقعد، ولا تزال تهمة معاداة السامية ملتصقة به نتيجة تأليفه لكتاب «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية»، وقد حكي في المقدمة معاناته الكبيرة في إيجاد دار نشر بفرنسا، حيث رفضت جلّ دور النشر الدخول معه في تلك المغامرة، كي لا تواجه تدخل اللوبيات، ولم ينفعه حينها سوى علاقته الشخصية بصاحب دار نشر متواضعة جداً، ليس له أصلاً ما يخسره، وهذا وقع في أعرق دولة ديمقراطية بأوروبا!

نعم، في فرنسا التي ضاقت جدران مؤسساتها التعليمية بالمحجّبات، فأصدرت القوانين المانعة للحجاب بها، وهو الذي عايشه **اركون** عن كُتّب، لأنه «كان عضواً في لجنة «ستازي» الفرنسية التي أوصت بحظر الحجاب في المدارس الفرنسية [...]، وهو أحد أبرز المدافعين عن علمانية فرنسا، وأحد المتحمسين لخلع الحجاب»<sup>(2)</sup>، فأين هذا التسامح المضمون في الدول الديمقراطية؟ أم هي شعارات جوفاء فقط؟

لا يقتصر الأمر على فرنسا وحدها، ففي الولايات المتحدة الأمريكية طرد طوماس طومسون Thomas L. Thmpson أستاذ علم الآثار من جامعة ماركويت في ميلووكي من منصبه في عام 1992 م، لأنه أوضح في كتابه الذي صدر في العام نفسه وعنوانه: **Early History of the Israelite People From the Written & Archaeological Sources** الذي نشرته دار Brill في هولندا، أقدم دور النشر التاريخية العالمية) أن مجموع التاريخ الغربي لإسرائيل والإسرائيليين يستند إلى قصص في العهد القديم من صنع الخيال<sup>(3)</sup>،

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 256.

2- يحيى أبو زكريا، وفتات عابرة مع مشروع **اركون**، مجلة منتدى الحوار، العدد 21، يوليو 2005م، ص 10.

3- سحر هندي، في مقدمة ترجمتها لكتاب كيث وإتلام: اختلاق إسرائيل القديمة - إسكات التاريخ الفلسطيني، مراجعة فؤاد زكرياء، سلسلة عالم المعرفة، العدد 249، ص 8-9.

وليس هذا هو المظهر الوحيد لمحاربة حرية الفكر هناك، فقد وصل الأمر إلى منع بث قناة الجزيرة القطرية إبّان حرب الخليج الثانية بسبب وجود مراسلين في عين المكان، ينقلون عكس ما تبثه القنوات الأمريكية في تغطيتها لما يقع بالعراق، وهكذا سلب من المواطن حتى الحق في الحصول على الخبر.

لهذا نقول: ليس من العلمية رمي الإسلام بما يعانيه العالم العربي والإسلامي من تخلف، وجعله السبب في انتشار الظلم والفقر والقهر وغيرها من الآفات الناتجة من سياسات غير ناجحة في تدبير أمور البلاد والعباد، فلا أحد من الذين حكموا بعد حصول الاستقلال ادعى أنه يحكم باسم الله عز وجل، كما لم تطبق الشريعة إلا في جوانب ضيقة جداً، لا تتجاوز قضايا الأحوال الشخصية من طلاق وزواج وغيرها مما له علاقة بشؤون الأسرة، ومن ثم فأى حكم على الإسلام من ذلك التطبيق الجزئي والمشوه في عدد من البلدان سيكون قاصراً ومُتعاملاً.

8- نختم هذا المطلب بالحديث عن موقف **اركون** من تفسير فخر الدين الرازي

لقوله تعالى من سورة البقرة: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾<sup>(1)</sup>،

فبعد عرضه بإيجاز لأهم أفكاره مركزاً في ذلك على إحدى القضايا الأساسية في العقيدة الإسلامية، وهي قضية الثواب والعقاب<sup>(2)</sup>، كونها إبرازاً لأهم مظاهر العدل الإلهي الذي أعطى الإنسان حرية الاختيار في دار العمل، ليحاسبه على اختياراته في دار الجزاء، علّق **اركون** مستكراً بعدما ربطه بالفضاء العقلي القروسطي: «هذا هو معنى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي

الدِّينِ﴾، وليس معناها أن الإنسان حرّ في أن يتدين أو لا يتدين، وأن يؤدي الشعائر أو لا يؤديها، فهذا تفسير إسقاطي حديث على الآية من أجل استغلالها لأغراض تبجيلية أو سياسية كما يفعل المسلمون المعاصرون»<sup>(3)</sup>، إنه يرفض أيّ ربط للحرية بالمسؤولية، ويجب في نظره أن لا تربط اختيارات الإنسان بالثواب ولا بالعقاب، حتى لا نعود إلى التسامح القروسطي<sup>(4)</sup>.

1- البقرة، 256.

2- جاء في عرضه الموجز لما ذهب إليه فخر الدين الرازي: «إن تفسيره هو الذي يذكرنا بالفضاء العقلي للقرون الوسطى، فهو يقول إن الله يريد أن يضع الإنسان على المحك، أو أن يبتيه في هذه الدار الدنيا لامتحان معدنه وصلابته، قبل إطلاق الحكم الإلهي الأخير عليه وتقرير مصيره في الجنة أم في النار». قضايا في نقد العقل الديني، ص 244.

3- قضايا في نقد العقل الديني، ص 244.

4- ويظهر هذا التصور أوضح في قوله: «ويقول فخر الدين الرازي مضيفاً إن حكم الله النهائي يمتد أخيراً «التكليف»، أي مقدار تادية المسلم البالغ للفرائض الدينية والتزامه الأحكام الشرعية، فإذا لم يؤدها فلا تسامح معه أبداً، هكذا نجد أنفسنا قد انتقلنا دفعة واحدة إلى داخل المناخ الديني الذي ساد القرون الوسطى كلها، والذي لا يزال ممتد حتى هذه اللحظة في قطاعات واسعة من عالم الإسلام». قضايا في نقد العقل الديني، ص 244.

إن تصوراً كهذا مفضي حتماً إلى إلغاء عدد كبير من العقائد، لأن ربط عقيدة الثواب والعقاب بفضاء زمني محدد لا معنى له سوى تاريخيتها، أي كونها إنتاجاً بشرياً منقطع الصلة بالسماء، ومن ثم فأى حديث عن البعث سيكون من باب الرجوع إلى الفضاء ذاته، إذ لا معنى «للبعث» إذا لم يكن هناك حساب، ولا معنى للجنة أو النار إن لم يكن هناك ثواب وعقاب، وهكذا يفضي تصور **اركون** إلى نقض العقائد الإسلامية واحدة بعد الأخرى.!

إنه يريد بناء تصور جديد قائم على تسامح لا مشروط، خلافاً لما هو متداول في الأوساط الإسلامية، «فالتسامح هنا مشروط ومحدود جداً، وهناك فرق نوعي بينه وبين التسامح وفق المعنى الحديث للكلمة»<sup>(1)</sup>، وموقف **اركون** منسجم تماماً مع مسلماته الكبرى، ولا ينحرف عنها قيد أنملة، فما كان لمن يدعي «تاريخية النص القرآني»، إلا أن يسحب الحكم نفسه على كل العقائد التي أسست عليه، كما سبق وسحبها على الشرائع والشعائر المستمدة منه، فكل ذلك مرتبط عند بالشرط الاجتماعي والثقافي الذي نشأ فيه، ولا يجوز أن يمتد في التاريخ إلى ما لا نهاية.!

إن تصوراً كهذا متهافتٌ بمقتضى العقل فضلاً على مقتضى الشرع، فإذا لم يكن أحد يستهجن إنزال العقوبة على الجاني ضمن القوانين البشرية التاريخية بكل المقاييس، فكيف يُستهجن الأمر ذاته أمام سلطة فوق بشرية، إن صح التعبير؟! وإذا كان محموداً ضرب السلطات القائمة على يد المعتدين إنصافاً للمعتدى عليهم، فمن باب أولى أن يكون محموداً إنصاف المظلومين من رب العالمين، وإذا علم عجز القوانين البشرية عن حماية حقوق الناس بالتفصيل، وإن رعتها إجمالاً، مع وجود أناس فوق القانون، أو يُحسنون استغلال ثغراته لسلب حقوق غيرهم، أو كَيْس في غياب العدالة العليا القائمة على الحساب النهائي دعوى للفوضى؟! وإذا لم تستطع القوانين رد الحقوق إلى أصحابها في العاجل، وأيقنوا استحالة استرجاعها في الأجل يوم الحساب، أفليس في ذلك دافع لطلبها من خارج تلك القوانين، تحايلاً كان أو غضباً؟ .

فأى تصور للتسامح هذا الذي يُعطي الشرعية للأمر الواقع، ويسد أي أمل في إنصاف المظلومين أو معاقبة الجناة؟ .

ومما يزيد هذا التصور للتسامح إغراقاً في العبثية والفوضى بعض الأمثلة التي أعطاها **اركون** بعد الرجوع إلى جذوره اليونانية، فمع أنه يعدّ حديث المولد في

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 244 .

المجتمعات الغربية، فإن له جذوراً في عمق حضارتهم، وهو ما يؤكد في قوله: «الشيء الغريب هو أنه إذا ما عدنا إلى العصور اليونانية وجدنا أن التسامح كان متوافراً كثيراً، فالفلاسفة الكليون ذهبوا بالتسامح بعيداً عندما راحوا يقومون بأفعال لا تُحتمل لدى الرأي العام والتقاليد الشائعة، وهكذا نجد مثلاً أن ديوجين كان يستمني في الساحة العامة أمام الناس، أو كان يتجول في وضوح النهار وبيده فانوس مشتعل لكي يرى!»<sup>(1)</sup>.

فهل هذا هو المستوى الذي يريد أركون أن يصل إليه التسامح في عالمنا العربي والإسلامي؟، تسامح مع ذوي الأخلاق السمجة الذين وجب التعزير في حقهم، إن الحرية مسؤولية، وأي توظيف لها خارج الإحساس بالمسؤولية لن يؤدي إلى خير الإنسان أبداً، لأنه في هذه الحالة لن يُستغرب من أناس يتصايحون بالليل والنهار بدعوى ممارسة حريتهم، وخروج آخرين عراة في الشوارع بالدعوى نفسها، وانتهاك آخرين لحرمان غيرهم كذلك بدعوى الحرية، بل وانتهاك كل القوانين بالمنطق نفسه، ولا يجوز مع ذلك الامتناع من عدم تطبيق القوانين، أو عدم احترام الآخرين، فلكل أن يعلّق على مشجب الحرية ما راق له من أفعال، حميدة كانت أم ذميمة.

نظن أننا قد أجلينا الكثير من الضباب عن تلك الرؤية غير المتزنة للتسامح، وكشفنا الحجاب عن الأوهام الكامنة في طياتها، والمكسوة بلبوس الحداثة، مع أنها لا تلامس منها إلا القشور، وأي حداثة هذه التي تضيع فيها المعاني، ويتوه فيها الإنسان، وتحل فيها المادة محل القيم؟.

---

1- قضايا في نقد العقل الديني، ص 247.





# الخاتمة

هكذا تنتهي جولتنا مع فكر محمد **اركون**، ونحسب أننا قد وفينا بما ألزمتنا أنفسنا إياه في مقدمة هذا البحث، وأجبتنا عن الأسئلة المحورية والفرعية التي قدمنا لها، من دون التجني على صاحب «نقد العقل الإسلامي»، لئلا نؤكد بما لا يدع مجالاً للشك أن النص المؤسس للثقافة والحضارة الإسلامية لم يكن يوماً ما حجر عثرة في سبيل نهوض الأمة، ولا كان تفعيله سبباً في انحطاطها، بل إن من أهم أسباب ذلك ركون أبنائها إلى «الاجترار»، لأنه تعبير صارخ عن عدم ثقتهم في «العقل»، وعدم استيعابهم «النص»، سواء تعلق الأمر بمن يريدون اجترار تجارب ماضيها البعيد بكل تفاصيلها، أو بمن يدعون إلى اجترار ماضي غيرنا القريب.

لذا وإسهاماً منا في تحرير العقل من أغلال التبعية المقيتة، وتخليص النص من إسقاطات لا تتسجم وطبيعة الدور المنوط به، زاوجنا بين القراءة النقدية لفكر **اركون**، والقراءة النقدية لبعض قضايا التراث الإسلامي الشائكة، لنصل في النهاية عبر تفاصيل دقيقة إلى ما سمّاه طه عبد الرحمن «حق الأمة الإسلامية في أن تكون لها أجوبتها الخاصة عن أسئلة زمانها»، لأنها في نظره لا «تكون أمة حقاً حتى ترتقي بالجواب عن أسئلة زمانها إلى رتبة الاستقلال به»<sup>(1)</sup>، وهو كما بيّنا على مدار البحث ضد ما يدعو إليه **اركون**، إذ يبحث عن أجوبة هي ذاتها أغلال تزيد الأمة تبعية لغيرها.

لقد وقفنا في الفصل الأول الذي عنوانه «نقد العقل الإسلامي - قراءة في ماهية المشروع» على الملامح العامة لهذا «المشروع»، مبتدئين بالتركيب اللغوية لاسمه، ومُكثّين بتفصيل القول في الخصائص الأكثر ملازمة له، لنصل إلى «مصطلح التاريخية» بعدّه ركيزة جُلّ ادعاءاته المرتبطة بقضايا التراث الإسلامي، فحدّدنا دلالاته في مجموعة من المعاجم أولاً، ثم دلالاته في كتابات **اركون** ثانياً، وهو ما يسّر المرور إلى أهم فكرة في هذا الفصل، والمتعلقة برصد الموقع الحقيقي الذي يحتله القرآن الكريم في «نقد العقل الإسلامي»، أمّا أهمّ النتائج التي توصلنا إليها هنا، فكانت:

أ- معنى كلمة «عقل» في اللسان العربي لا يحتمل التعلق بالإسلام ولا بالمسيحية ولا باليهودية ولا بغيرها، لأنه ملكة لا تحابي في اشتغالها أحداً كيفما كانت عقيدته.

1- الحق الإسلامي في الاختلاف، ص 15.

ج- خلط **أركان** بين العقل ملكة لها خصائصها، ووظائفه التي من بينها تركيب المعاني وإنتاج المنظومات، أوقعه في عدد من الأخطاء، كعدم استهجان التركيب اللغوي «العقل الإسلامي»، فيكون قصده منه المعاني أو المنظومات التي أنتجت باعتماد المرجعية الإسلامية المتمثلة أساساً في النصوص القرآنية والحديثية، وهذا التركيب لا يقبل إلا تجاوزاً.

ح- سبب الوقوع في ذلك الخلط يرجع أساساً إلى ترجمة التراكيب اللغوية من لغة إلى أخرى من دون مراعاة لاختلاف خصائص المفردات المستعملة ودلالاتها، وهو يرجع في كثير من الأحيان إلى تاريخ المصطلح في هذا اللسان أو ذاك.

د- إذا أخذ في الحسابان تعريف **أركان** للعقل بأنه المسؤول عن تركيب المعاني وإنتاج المنظومات، فإن حديثه عن «نقد العقل الإسلامي» سيكون من باب تحصيل الحاصل، إذ لا أحد من المسلمين يعترض على الدراسة النقدية لما ينتجه العقل باعتماد مرجعية إسلامية أو غير إسلامية.

هـ- إذا كانت عملية النقد عند **أركان**، كما يقول، تركز على علاقة العقل بمعطى الوحي، أو موجهة نحو الموقف النظري الذي يجعله المسلم مجالاً مرجعياً لضبط علاقته بالوحي بتعبير آخر، تلك العلاقة التي تتخذ مستويين، الأول تصوّري، يتحدد خلاله موقع النص الموحى عنده، والثاني عملي، يتحدد بمقدار تمثل الأوامر والنواهي المتضمنة في ذلك النص، فإن المفترض في العملية النقدية أن تنصب على المستويين معاً، في حين سيجدها المطلع على المؤلفات المنخرطة في «نقد العقل الإسلامي»، منشغلة بنقد الجانب التصوري من دون غيره في محاولة لتفكيك العلاقة الوثيقة بين العقل والنقل، ولا تلتفت إلى المستوى العملي إلا لماماً، لتجعله ضرباً من الشعائرية المكرورة التي ابتكرها العلماء لإضفاء القداسة على نصوص الوحي.

وهو ما يجعل «نقد العقل الإسلامي» كلاماً قاصراً، فلا مصطلح العقل عنده منضبط، ولا التركيبة الناتجة من نسبته إلى الإسلام منضبطة، ولا العملية النقدية فيه مستوعبة لكل مفرداتها.

و- يُلخّص بعضهم هدف **أركان** من كتاباته «التفكير في غير المفكر فيه أو في المستحيل التفكير فيه»، في كثرة تكراره هذين المصطلحين، إلا أن القضايا المُصنّفة عنده فيما لم يفكر فيه سلفاً كحفظ القرآن وتدوينه وجمعه قد أشبعت بحثاً منذ بداية القرن الثاني للهجرة، ما يضرب الغربة على دعواه، ويجعل مقصوده منها غير منطوقه، لأنه

يتحدث عن تناول الإشكالي الذي يشكك في كل شيء، في صحة نقل القرآن، وتواتره، وعصمة منته من الاختراق، وكونه كُتب في حياة النبي ﷺ، وغير ذلك، وغير خاف ما يتضمنه رفع شعار الشك من دون إخضاعه لأي ضوابط علمية صارمة، من إلغاء لكل الأدلة والحجج والبراهين مهما كانت قوتها، لأنها أيضاً مشكوك في صحتها عنده، وهو نوع من العبث يفضي إلى إلغاء كل الأصول، ومن ثم إلى إلغاء المعنى جملة وتفصيلاً.

ز- بعض القضايا التي يدخلها **أركون** في باب «المستحيل التفكير فيه» في التراث الإسلامي، كقضية الديمقراطية والمواطنة وحقوق الإنسان، وإن كانت كذلك في جزء منها، فليس الأمر على إطلاقه، لأنها إفراز لتراكم معرّف قوامه قرون كثيرة، وما كان لإنسان الحدائث أن يصل فيها، ولو نظرياً، إلى ما وصل إليه، لولا اعتماده تجارب من سبقه.

ح- **الهمّ الأكبر عند أركون** في «نقده للعقل الإسلامي» هو إثبات تاريخية القرآن كغيره من النصوص المقدسة، إلا أنه توسل بآليات قاصرة عن تحقيق مقصوده، وأدلة عاجزة عن إثبات دعواه، أو على الأقل دحض حجج مخالفيه، وأكثر كلامه إما منحول مما لاكته أسن المستشرقين أو مؤسس عليه، ويدخل في ذلك أولاً ادعاؤه اختراق متن سورة الكهف بوقوع التحوير والتغيير فيها، سواء تعلق الأمر بقصة أهل الكهف، أم بترتيب آيات السورة، أو احتواء آية منها على شذوذ لغوي، وثانياً ادعاؤه مخالفة المصحف للقرآن الذي أوحى به على خاتم المرسلين، وإطلاقه مجموعة من الألقاب الموحية بتاريخه لزحزحة المكانة التي يحتلها في نفوس المسلمين، مع إتيانه بأقوال لا ترقى إلى مصاف الأدلة، أثبتنا تهافتها في مواطنها.

أما الفصل الثاني الذي وضعنا له عنوان «كتابات **أركون** في ميزان العلمية، فقد قدّمنا فيه شواهد كثيرة على محنة العلمية في «نقد العقل الإسلامي»، كعدم احترام المبادئ التي يدعو إليها، وتوسله ببعض المنهجيات في دراسة مواضيع لا تنسجم مع حدودها وقدراتها، وتحميله للكثير من النصوص ما لا تحتل، وخلطه بين الدليل والشبهة، واعتماده التكرار المملّ أحياناً في ترسيخ الأفكار التي ينادي بها، واعتماد أسلوب السبّ والشتم في حق المخالفين عوض الانكباب على دحض حججهم، وأسلوب المدح والتبجيل في حق المؤيدين، وكثيراً من دون اختبار أفكارهم وآرائهم، وغير ذلك من المثالم القادحة في علمية ما يكتبه، وقد وقفنا عند هذه المستويات الستة وقفة متأنية مستدلين على ما ذهبنا إليه بعدد كبير من الأمثلة المقتطفة من كُتب محمد **أركون**، وهو ما مهدّ الطريق للمرور من تحديد المجال العام في «نقد العقل الإسلامي» إلى الخوض في عدد

من التفاصيل والدقائق الهامة التي تطرح إشكالات مستعصية على فترة تدوين النص القرآني، خصصنا لدراستها الفصل الثالث من هذا البحث.

لقد كانت الدراسة النقدية في الفصل الثالث وعنوانه «أشكلة مرحلة التدوين في فكر أركون، منصبة على مجموعة من أقوال أركون التي حاول أشكلة تلك المرحلة خلالها مدخلاً لإثبات اختراق متن القرآن معتمداً في ذلك عدداً من المرويات الضعيفة، غاضاً الطرف عن الصّحيح منها، وإن كثرت طرق روايته، مع شيء من التوجيه القصري لها، وقد خلصنا فيه إلى النتائج التالية:

أ- تضارب آراء أركون في قضية التنزيل والتدوين، من القول بالتدوين الجزئي للوحي في حياة النبي ﷺ، إلى القول إنه لم يدون إلا في زمن ثالث الخلفاء الراشدين، إلى القول إنه لم يكتمل إلا بُعيد القرن الرابع الهجري، وهي الأقوال التي تناولناها بما يكفي لإيضاح تهافتها، كما أرجعنا القول الأخير منها إلى المصدر الاستشراقي الذي اعتمده أركون من دون الإحالة عليه.

ب- اعتماد أركون مجموعة من الادعاءات التي يقول بها بعض غلاة الشيعة، ويتبرأ منها كبار علماءهم، وشذوذ موقفه في المسألة مقارنة بالمصدر الاستشراقي المعتمد لديه فيها.

ج- إقامة الحجة على ملازمة التنزيل للتدوين، مع الإشارة إلى بعض الأدلة الواضحة التي أغفلها أركون مع شيوعها، وكان يفترض فيه بيان تهافتها كي يقيم دعواه، فلا هو أدحضها ولا هو أثبت نقيضها، كالحديث عن كُتاب الوحي، والخلط بين «التدوين» و«الجمع»، وعدم الاكتراث بجمع القرآن على عهد أبي بكر الصديق باقتراح من عمر بن الخطاب، والتغاضي عن كم هائل من النصوص الحديثية التي تتحدث عن تدوين القرآن في حياة النبي ﷺ.

د- تأكيد دلالة الاضطرابات المصاحبة لنزول الوحي على عصمة القرآن من الاختراق، نظراً إلى اقتران التنزيل بتحدي المخالفين، مع أنهم أهل الفصاحة والبلاغة، ثم الوقوف عند عدد من آراء أركون في موقف المشركين من الوحي، وبيان وجه ضعف دلالتها على ما سبقت للدلالة عليه.

هـ- رفع الالتباس الذي وقع فيه أركون كما وقع فيه غيره، بخصوص مصحف ابن مسعود عند جمع القرآن على عهد عثمان بن عفان، وهو الحدث الذي استغل كثيراً،

إما للطعن في بعض الصحابة، وإما للتشكيك في صحة نقل القرآن الكريم، وخلصنا إلى أن جوهر الخلاف يستند إلى تقدير الأحقية في مباشرة جمع القرآن ونسخه في المصاحف، فابن مسعود رضي الله عنه كان يرى نفسه الأحق، بينما رأى عثمان بن عفان رضي الله عنه وبعد استشارته لمن كان حاضراً من كبار الصحابة أن زيداً أجدر بذلك منه، ونحسب أننا أعطينا القول الفصل في المسألة، معتمدين في ذلك على عدد كبير من الرويات، ومؤكدين بما لا يدع مجالاً للشك ضعف القول بنفي ابن مسعود لقرآنية الفاتحة والمعوذتين، ما فتح لنا الباب على مصراعيه للخوض في قضايا تراثية ذات أهمية كبيرة في الموضوع، خصصنا لها الفصل الرابع من هذا البحث.

لقد وضعنا للفصل الرابع العنوان الآتي «دعوى تاريخية النص القرآني باعتماد علوم القرآن»، وقد تناولنا فيه بعض المباحث التي تحتوي على مادة علمية موحية بتاريخية الوحي المدوّن في المصحف، تحتاج إلى قراءة متأنية غير مسبوقة بأحكام جاهزة، وكانت النتائج المتوصل إليها كما يلي:

أ- بعد قراءة متأنية لتاريخ القول بالنسخ تبين أنه اتخذ منحىً تصاعدياً بين القرنين الثاني والخامس للهجرة، حيث ارتفع عدد السور المحتوية على آيات منسوخة من سبع عشرة إلى خمس وستين سورة، أي ما يعادل ثمانية وخمسين بالمئة من مجموع سور القرآن، وانطلاقاً من منتصف القرن الخامس الهجري بدأ القول بالنسخ يتراجع شيئاً فشيئاً حتى عند الكثيرين.

ب- وقوع معظم القائلين بالنسخ في تجاوزات يكتسي بعضها خطورة بالغة لم ينتبهوا إليها، كدعواهم نسخ أول الآية بآخرها، أو نسخ طرفيها بوسطها، أو إحكام طرفي الآية ونسخ وسطها، أو جمعها للإحكام والنسخ في الوقت ذاته، فتكون محكمة عند فئة ومنسوخة عند أخرى، أو دعوى نسخ الناسخ، وغير ذلك من الدعاوى التي تدل على تساهلهم في التعامل مع موضوع النسخ في كتاب الله عز وجل.

ج- بيان سعة دلالة مصطلح النسخ عند المتقدمين مقارنة بالمتأخرين، حيث كانوا يعدّون الاستثناء وتخصيص العام وتقييد المطلق من باب النسخ، ما جعل عدداً كبيراً من الآيات التي عدّت منسوخة عند الأوائل محكمة عند من جاء بعدهم، وهو ما كان وراء تقليص عدد الآيات المنسوخة عند المتأخرين.

د- عدم احترام القائلين بالنسخ للشروط التي وضعوها لذلك، مع أن اشتراط الشروط فقط كافٍ لبيان عدم التزامهم ما قرّروه من أن النسخ لا يثبت إلا بالسّماع، ولا سبيل لإثباته بالاجتهاد، وقد جئنا بعدد كبير من الأمثلة التي ادّعي فيها النسخ وهي محكمة.

هـ- بيان ضعف تأصيل القول بنسخ بعض الأحكام الواردة بآيات من القرآن الكريم بأحكام أخرى من آيات غيرها، بإظهار عدم دلالة النصوص القرآنية المستشهد بها على ما ذهب إليه القائلون بوجود هذا النوع من النسخ، ليبقى القرآن كتاب هدى للعالمين، من دون ربط آيات معينة بواقع خاص يُنهي وظيفتها بنهايته، ما يعني تهافت دعوى التاريخية باعتماد مبحث النسخ.

و- دحض شبهة تعدد النص المقروء بتعدد القراءات القرآنية بالتمييز بين القرآن والقراءات أولاً، وبالوقوف عند مجموعة من أوجه اختلاف القراءات التي لم تستوعب الشروط الثلاثة الواجب توافرها للقول بقراءتها ثانياً، ثم بيان قوة دلالة تلك الشروط على وحدة النص، وأهميتها في التمييز بين ما يستحق أن يسمى قرآناً لتحقيقه إياها، وما لا يرقى إلى ذلك.

ز- بيان ضعف القول إن القراءات القرآنية كلّها أخبار آحاد لم تنقل بالتواتر، وممن قال به الإمام الزركشي مخالفاً بذلك رأي جمهور العلماء، مع محاولة الكشف عن سبب وقوعه في هذا الخطأ، خاصة ما تعلق بإسناد القراءات، وإعطاء الدليل على تواتر بعضها باعتماد عملية استقراء غرضها الكشف عن شيوخهم ومن تلقوا عنهم إلى النبي ﷺ، على نحو يحقق شرط التواتر، ثم الرد على بعض الاعتراضات المفترضة، ومطالبة النافين للتواتر بالدليل لخروجهم عن الأصل، مع تحديد بعض الأركان الواجب توافرها فيه، كي يكون دليلاً حقاً، كاستحالة الجزم بعدم تواتر وجه من وجوه القراءات القرآنية، وإن تلقاه القارئ من شيخ واحد، إلا بتقديم الحجة على أن أحداً لم يقرأ به من الشيوخ الذين لم يتلقوا القراءة عنهم، لأن تلقي هذا الوجه عن شيخ معين، لا ينفي إقراء شيوخ غيره ممن لم يتلقوا عنهم الوجه ذاته.

ح- دحض دعوى التاريخية المستندة إلى ربط نصوص القرآن بالواقع الذي أنزلت فيه، لعدم استيعاب أسباب النزول كل آيات القرآن، وكونها مناسبات فقط، وليست أسباباً كما ذهب إلى ذلك عدد من العلماء، مع بيان عدم علمية التوقف فيها بسبب ما تُفضي إليه من تمجيد للسياقات التي توطرها، وإمكان استثمار الآيات في السياقات المماثلة لسياق نزولها من دون إغفال حاجات للإنسان، لا يغيرها توالي السنين، ما يعطي الآيات القرآنية بُعداً إجرائياً على مر العصور.

ط- دحض دعوى التاريخية استناداً إلى ربط لغة القرآن بلغة العرب إبان نزوله، وبيان شغف أركان البحث عن الترتيب الزمني لسور القرآن الكريم على غرار التجربة

الاستشراقية الألمانية، إغراقاً له في التاريخية، لأنه في هذه الحالة سيصبح كتاباً فقط يؤرخ لسيرة خاتم المرسلين، وهو الذي أخفق في إقامة الحجة عليه.

ونظن أننا قد فُتدنا في هذا الفصل القول بتاريخية النص القرآني باعتماد مرويات الجمع والتدوين، أو استناداً إلى بعض الأخطاء الفادحة المتناثرة في كتب التراث والمرتكزة على علوم القرآن.

أما الفصل الخامس الأخير فهو دراسة نقدية لمجموعة من النماذج التطبيقية المتناثرة في مؤلفات محمد اركون، وكان عنوانه «نقد العقل الإسلامي- دراسة نقدية لنماذج تطبيقية»، وقد تناولنا فيه بالدراسة والتحليل مجموعة من المواضيع التي حاول اركون أن ينتقل عبرها من مرحلة التنظير لفكره إلى مرحلة التطبيق وإعطاء النماذج، إن بإعادة قراءة بعض الآيات والسور القرآنية على ضوء المناهج المستحدثة، أو بإعادة صياغة بعض التصورات المرتبطة بمواضيع تفرض نفسها على الساحة الفكرية والسياسية دولياً، كموضوع «الإسلام» و«السلطة السياسية» و«التسامح»، وقد خلصنا في هذا الفصل إلى النتائج التالية:

أ- إجلاء عقم القراءة الألسنية التي يعدّها اركون من أهم الفتوح الحداثية على المستوى المنهجي، وعجزها عن إضاءة النص المقروء على ضوئها، أو الذي أسقطت عليه عنوة، وضعف النتائج المستخلصة منها مقارنة بالأهمية التي يوليها صاحب «نقد العقل الإسلامي» لها، انطلاقاً من قراءته التطبيقية لسورة الفاتحة.

ب- ليس للإسلام في تصور اركون أي خصوصية، وشعائره إنتاج بشري صرف، الهدف منه خلع القداسة على نصوص الوحي، ويشمل عدداً من العقائد الساذجة في نظره كعقيدة البعث المرتبطة ارتباطاً وثيقاً باليوم الآخر!

ج- خلطه بين التصور العام لموضوع السلطة السياسية في الإسلام، وتطبيقاته عبر تاريخ المسلمين، والحكم عليها بمعايير لا تتسجم مع خصوصيتها، تأثراً منه بالتجربة الأوروبية في هذا المجال، مع وقوعه في أخطاء فادحة نتيجة إصراره على إيجاد روابط مشتركة بين الأديان التوحيدية.

د- بيان تهافت موقف اركون من التسامح الذي يعدّه إنتاجاً غريباً صرفاً، لم يعرفه تاريخ المسلمين، لأنه يدخل ضمن ما يسميه «غير المفكر فيه والمستحيل التفكير فيه».

هذه هي المحاور الأساسية التي يركز عليها هذا البحث، وهي لا تعني رفض الإسلام والمسلمين للحدائثة، على قدر ما تعني رفض التبعية لحدائثة الآخر، والرغبة في إنتاج حدائثة خاصة منبثقة من عمق الخصوصية، من جهة أولى لأن «الحدائثة الغربية جاءت نتاج ثقافة غربية، والمصطلح النقدي الحدائي إفراز للفلسفة الغربية خلال ثلاثمئة عام من تطورها، ومع ذلك فإن الحدائثة في قلب التربة الثقافية الغربية خلقت أعداءها الرافضين لها [...]»، فما بالناس بالنسخة العربية التي نقلت النتائج الأخيرة للفكر الغربي من دون أن تكون لها مقدماتها المنطقية، واستخدمت مصطلحاً نقدياً يجمع بين غرابة النحت وغبية النقل إلى لغة جديدة<sup>(1)</sup>، ومن جهة ثانية لأن «الخصوصية لا تعدو كونها حيّز الأمة، فلا أمة بغير حيّز يضمها، ومعلوم أن لكل حيّز صفاته التي تميزه من غيره، فمئلك الخصوصية للأمة كمئلك الجسم للروح»<sup>(2)</sup>.

وخلاصة القول أن الأمة في حاجة فعلاً إلى كل الطاقات الخلاقة للإسهام بقليل أو كثير في مسار التنمية الحقيقية المنبثقة من عمقها الثقافي والحضاري من دون إحداث أي قطيعة عن تاريخها، وهي في حاجة إلى التواصل مع الآخر واستيعاب الطفرة العلمية الحديثة من دون أي إلغاء لخصوصيتها أو تماء في خصوصية الآخر، فلكل عصر حدائثه، وليست الحدائثة حكراً على ثقافة، من دون غيرها أو عرق من دون آخر، وقد أخطأ صاحب «نقد العقل الإسلامي» الطريق حين ظن أن سبيل الخلاص هو في امتطاء سهوة الحدائثة في نسختها الغربية، وسلك سبيل الاتباع لمسارها ليسره وسهولته، وترك سبيل الإبداع ليسره وصعوبته.

## والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

1- عبد العزيز حمودة، المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، ص 10-11.

2- طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى- 2005 م، ص 27.



## قائمة المصادر والمراجع

### 1- باللغة العربية :

- أرسكون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي- بيروت، الطبعة الثالثة- 1998م، ترجمة هاشم صالح.
- أرسكون، محمد: العجيب والغريب في إسلام العصر الوسط، بالاشتراك مع توفيق فهد وجاك لوكوف، منشورات الملتقى- الدار البيضاء، الطبعة الأولى- 2002م، ترجمة وتقديم عبد الجليل بن محمد الأزدي.
- أرسكون، محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي- بيروت، 1987م، ترجمة هاشم صالح.
- أرسكون، محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقى- بيروت، الطبعة الثالثة- 1998م، ترجمة هاشم صالح.
- أرسكون، محمد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقى- بيروت، الطبعة الأولى- 1999م، ترجمة هاشم صالح.
- أرسكون، محمد: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى- 2001م، ترجمة هاشم صالح.
- أرسكون، محمد: قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم؟، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الثانية- 2000م، ترجمة هاشم صالح.
- أرسكون، محمد: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، دار الساقى- بيروت، الطبعة الأولى- 2001م، ترجمة هاشم صالح.
- أرسكون، محمد: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصرة، دار الساقى- بيروت، الطبعة الأولى- 1993م، ترجمة هاشم صالح.
- أرسكون، محمد: نافذة على الإسلام، دار عطية- بيروت، الطبعة الثانية- 1997م، ترجمة صياح الجهميم.
- أرسكون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، دار الساقى- بيروت، الطبعة الأولى- 1997م، ترجمة هاشم صالح.
- الإسفرائيني، أبو عوانة: مسند أبي عوانة، دار المعرفة- بيروت، الطبعة الأولى- 1998م، تحقيق أيمن بن عارف الدمشقي.
- إسلامبولي، سامر: الأحاد- النسخ- الإجماع: دراسة نقدية لمفاهيم أصولية، دار الأوائل- دمشق، الطبعة الأولى- 2002م.
- إسلامبولي، سامر: ظاهرة النص القرآني تاريخ ومعاصرة- رد على كتاب النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة للدكتور طيب تيزيني، دار الأوائل- دمشق، الطبعة الأولى- 2002م.
- الأشعري، أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة، دار الأنصار- القاهرة، الطبعة الأولى- 1397 هـ، تحقيق فوزية توفيق محمود.
- الألوسي، أبو الفضل محمود: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د- ت.
- أمارتيا، صن: التنمية حرية- مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، سلسلة عالم المعرفة- عدد 303، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، سنة 2004، ترجمة شوقي جلال.
- الأمدي، علي بن محمد: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب للنشر، الطبعة الثانية- 1406 هـ، 1986م، تحقيق سيد الجميلي.
- الباقلائي، أبو بكر: إعجاز القرآن، دار المعارف- القاهرة، د ت، تحقيق أحمد صقر.
- الباقلائي، أبو بكر: الإنتصار لنقل القرآن، منشأة المصاريف- الاسكندرية، د ت، تحقيق محمد زغول سلام.
- البخاري، محمد بن إسماعيل: الجامع الصحيح، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى 1421 هـ/ 2001م، تخريج وضبط وتنسيق الحواشي صدقي جميل المطار.
- بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى- 1984م.
- البغدادي، الخطيب: الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مكتبة المعارف- الرياض، سنة 1403 هـ، تحقيق محمود الطحان.

- البلادري، أحمد : فتوح البلدان، دار الكتب العلمية- بيروت، 1403هـ، تحقيق رضوان محمد رضوان.  
القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، دار الكتب اللبناني، الطبعة الأولى-  
1974م، نقله إلى العربية رضا سعادة، أشرف على الترجمة الأب فريد جبر، حققه  
وراجعه محمد علي الزعبي.
- البوطي، رمضان سعيد : الإسلام والعصر تحديات وأفاق، بالاشتراك مع طيب تيزيني، دار الفكر- دار الفكر  
المعاصر، الطبعة الثانية- 1420هـ، 1999م.
- بوهندي، مصطفى: التأثير المسيحي في تفسير القرآن- دراسة تحليلية مقارنة، دار الطليعة- بيروت،  
الطبعة الأولى- 2004م.
- البهقي، أبو بكر أحمد : السنن الكبرى، مكتبة دار الباز- مكة المكرمة، سنة 1414 هـ، 1994م، د. ت.  
البهقي، أبو بكر أحمد : شعب الإيمان، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الثانية- 1410 هـ، تحقيق محمد  
السعيد بسبيوني زغلول.
- الترمذي، أبو عيسى محمد : سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د. ت، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين.  
تيمونز، روبرتس: من الحداثة إلى العولمة- رؤى ووجهات نظر في قضية التطور والتغيير  
الاجتماعي، سلسلة عالم المعرفة- العدد 309، المجلس الوطني للثقافة والفنون  
والآداب- الكويت، سنة 2004، ترجمة سمر الشيشكلي.
- ابن تيمية، عبد الحلیم: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، دار العاصمة- الرياض، الطبعة الأولى-  
1414هـ، تحقيق علي حسن ناصر وعبد العزيز إبراهيم المسكر وحمدان محمد .
- الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة- بيروت، الطبعة  
الأولى- 1982م .
- الجابري، محمد عابد: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة  
الأولى- 1991م.
- جبور، عبد النور: المنهل- قاموس فرنسي- عربي، بالاشتراك مع سهيل إدريس، دار الملايين، دار  
الآداب- بيروت، 1983م.
- الجرجاني، علي: التعريفات، دار الكتب العربي- بيروت، الطبعة الأولى- 1405هـ، تحقيق إبراهيم الأبياري.  
جميطة، هشام: في السيرة النبوية 1 - الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الأولى- 1999م.
- ابن الجوزي، أبو الفرج: زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثالثة- 1404 هـ.
- ابن الجوزي، أبو الفرج: المصطفى باكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ، مؤسسة الرسالة- بيروت،  
الطبعة الأولى- 1415هـ، تحقيق صالح الضامن.
- ابن الجوزي، أبو الفرج: نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى- 1405هـ.  
الجويني، أبو المعالي: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت،  
الطبعة الثالثة- 1416 هـ، 1996م، تحقيق أسعد تميم.
- جينيبير، شارل: المسيحية، نشأتها وتطورها، دار المعارف- القاهرة، الطبعة الثالثة- ب ت، ترجمة  
عبد الحلیم محمود .
- حاجي، خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دارالكتب العلمية- بيروت، 1413 هـ، 1992م.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد: صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية- 1414هـ، 1993م،  
تحقيق شعيب الأرنؤوط.
- ابن حزم، أبو عبد الله [التميمي السبتي]: مشاهير علماء الأمصار، دار الكتب العلمية- بيروت، سنة 1959م، تحقيق م.  
فلايشمهر.
- حرب، علي: الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى- 1997م.
- حرب، علي: نقد النص، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى- 1993م.
- ابن حزم، أبو عبد الله [التميمي السبتي]: الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى  
1406هـ، 1986م، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري.
- ابن حزم، أبو محمد علي: الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية- بيروت، د. ت.
- ابن حزم، أبو محمد علي: المحلى، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة- بيروت، د. ت، تحقيق لجنة إحياء التراث  
العربي مع المقابلة مع النسخة التي حققها أحمد محمد شاكر.
- حسب الله، علي: أصول التشريع الإسلامي، دار المعارف- مصر، الطبعة الخامسة- 1396هـ، 1976م.

- حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه- دراسة في سلطة النص، مجلة عالم المعرفة- المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد 298، 2003م.
- معجم البلدان، دار الفكر- بيروت، د ت.
- مسند الحميدي، دار الكتب العلمية- بيروت، ومكتبة المنبجي- القاهرة، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي.
- مسند أحمد، مؤسسة قرطبة - مصر، د ت.
- كيف تمت هندسة فيروس اسمه أدونيس، مطبعة برودار- الرياض، الطبعة الأولى- 1419 هـ، 1998م.
- رجال حول الرسول، دار الفكر، دت، ص 180.
- المقدمة، دار القلم- بيروت، الطبعة السادسة- 1406 هـ، 1986م.
- وفيات الأعيان وأنباء الزمان، دار الثقافة- بيروت، 1968م، تحقيق إحسان عباس.
- سنن الدارمي، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الأولى- 1407، تحقيق فواز أحمد زمرى وخالد السبع العلمي.
- معجم علم الاجتماع، دار الرشيد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام- العراق، سلسلة الكتب المترجمة (79)، 1980م، ترجمة إحسان محمد الحسن.
- سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة التاسعة- 1413 هـ، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي.
- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى- 1404 هـ، تحقيق يشار عواد معروف وشعيب الأرنؤوط وصالح مهدي عباس.
- قاموس الكتاب المقدس، دار مكتبة العائلة، مطبعة الحرية- بيروت، الطبعة الرابعة عشرة- 2001م.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر- بيروت، الطبعة الأولى- 1996م.
- البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة- بيروت، 1391 هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.
- الأعلام- قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار العلم للملايين- بيروت، د ت، الطبعة السابعة- 1986م.
- تنزيل القرآن، برواية أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، دار الكتاب الحديث - بيروت، الطبعة الثانية 1980م، تحقيق صلاح الدين المنجد.
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي- بيروت، الطبعة الثانية- 1992م.
- مفهوم النص- دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي- بيروت، الطبعة الأولى- 1990م.
- رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الرابعة- 1997م، ترجمة وتقديم حسن حنفي، مراجعة فؤاد زكرياء.
- كتاب المصاحف، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى- 1405 هـ، 1985م.
- الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الثانية- 1406 هـ، 1985م، تحقيق حاتم صالح الضامن.
- تاريخ التراث العربي، نقله إلى العربية محمود حجازي أبو الفضل، الهيئة المصرية للكتاب، 1977م.
- الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافية- بيروت، 1973م.
- تدريب الراوي، مكتبة الرياض الحديثة، د ت، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.
- طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى- 1403 هـ.
- طبقات المفسرين، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الأولى- 1396 هـ، تحقيق علي محمد عمر.
- لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم- بيروت، د ت.
- أحكام القرآن، دار الكتب العلمية- بيروت، 1400 هـ، تحقيق عبد الغني عبد الخالق.
- الرسالة، مركز الأهرام للترجمة والنشر- سلسلة تقريب التراث، العدد 3، إعداد ودراسة محمد نبيل غنايم، إشراف ومراجعة عبد الصبور شاهين، الطبعة الأولى- 1408 هـ، 1988م.
- الحموي، أبو عبد الله ياقوت: الحميدي، أبو بكر عبد الله: ابن حنبل، أحمد: حنشي، محمد عمراني: خالد، محمد خالد: ابن خلدون، عبد الرحمن: ابن خلكان، شمس الدين: الدارمي، أبو محمد: دينكن، ميشيل: الذهبي، أبو عبد الله: الذهبي، أبو عبد الله: رابطة الكنائس الإنجيلية: [الشرق الأوسط] الزرقاني، محمد عبدالمعظم: الزركشي، أبو عبد الله: [محمد بن بهادر بن عبد الله] الزركلي، خير الدين: الزهري، ابن شهاب: أبو زيد، نصر حامد: أبو زيد، نصر حامد: سببنوزا، باروخ: السجستاني، أبو داود: السدوسي، فتادة بن دعامه: سزكين، فؤاد: السيوطي، جلال الدين: السيوطي، جلال الدين: السيوطي، جلال الدين: السيوطي، جلال الدين: الشافعي، محمد بن إدريس: الشافعي، محمد بن إدريس:

- الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه عبد الله دراز، وضع تراجمه محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشايع محمد، دار الكتب العلمية- بيروت، د ت.
- أبي آدم- قصة الخليقة بين الأسطورة والحقيقة، دار أخبار اليوم- القاهرة، د ت.
- القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث، دار الكتاب العربي- القاهرة، 1966م.
- النص الإسلامي في قراءات الفكر العربي المعاصر، منشورات الفرقان، سلسلة الحوار 34، دار القرويين، الطبعة الأولى- 1999م.
- المشرف على ندوة المسلم في التاريخ، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، 1999م .
- إرشاد الضحول إلى تحقيق علم الأصول، مؤسسة الكتب الثقافية- بيروت، الطبعة الرابعة- 1414هـ، 1993م، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البديري.
- مصنف ابن أبي شيبة، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى- 1409 هـ، تحقيق كمال يوسف الحوت.
- الضردوس بمأثور الخطاب، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى- 1986م، تحقيق السعيد بن بسبوني زغلول.
- المحيط في اللغة، عالم الكتب- بيروت، الطبعة الأولى- 1414هـ، 1994م، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين.
- مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة السابعة عشرة- 1988م.
- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية، دار الكتب اللبنانية- بيروت، الطبعة الأولى، 1973م.
- المعجم الأوسط، دار الحرمين- القاهرة، سنة 1415 هـ، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسني.
- المعجم الكبير، مكتبة العلوم والحكم- الموصل، الطبعة الثانية- 1404هـ، 1983م، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي.
- تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
- مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي- بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1994م .
- الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005م.
- روح الحداثة- المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2006م.
- سؤال الأخلاق- مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000م.
- في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2000م.
- التحرير والتنوير من التفسير، دار سخنون- تونس، 1997م.
- الإعلام بمناقب الإسلام، دار الكاب العربي- القاهرة، 1967م، تحقيق أحمد عبد الحميد غراب.
- السلطة في الإسلام- العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998م.
- سلطة النص: قراءات في توظيف النص الديني، المركز الثقافي العربي- بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.
- فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة- بيروت، سنة 1379، تحقيق فؤاد عبد الباقي ومحبد الدين الخطيب.
- أزمة الفكر الإسلامي المعاصر الحديث، دار الفكر- دمشق/ دار الفكر المعاصر- بيروت، سلسلة نقد العقل المعاصر، 1، الطبعة الأولى، 1419هـ، 1998م.
- الشاطبي، أبو إسحاق:
- شاهين، عبد الصبور:
- شاهين، عبد الصبور:
- شبار، سعيد:
- الشريفي، عبد المجيد:
- الشوكاني، محمد:
- ابن أبي شيبة، أبو بكر:
- ابن شبرويه، أبو شجاع:
- [الدلمي الهمداني]
- الصاحب، ابن عباد:
- صبحي، صالح:
- صليبا، جميل:
- الطبراني، أبو القاسم سليمان:
- الطبراني، أبو القاسم سليمان:
- الطبري، محمد بن جرير:
- طرابيشي، جورج:
- طه، عبد الرحمن:
- طه، عبد الرحمن:
- طه، عبد الرحمن:
- طه، عبد الرحمن:
- طه، عبد الرحمن:
- طه، عبد الرحمن:
- ابن عاشور، محمد الطاهر:
- العامري، أبو الحسن:
- عبد الجواد، ياسين:
- عبد الهادي، عبد الرحمن:
- العسقلاني، ابن حجر:
- عمارة، محمد:

- عمارة، محمد :  
 المعاصر- بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ، 1998م.  
 كيف تمت هندسة فيرويس اسمه أدونيس، مطبعة برودار- الرياط، الطبعة الأولى، 1419هـ، 1998م.
- المستقصى في علم الأصول، دار الكتب العلمية- بيروت، 1417هـ، 1996م.  
 كيف نتعامل مع القرآن، مدارس مع عمر عبيد حسنة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الوفاء، الطبعة الأولى، 1412 هـ، 1992م.  
 إقتان ما يحسن من الأخبار الدائرة على الألسن، دار الفاروق الحديثة- القاهرة، الطبعة الأولى، 1415 هـ، تحقيق خليل محمد العربي.  
 قاموس علم الاجتماع، الهيئة المصرية العامة للكتاب- 1979م.
- غيث، عاطف :  
 نقد العقل الإسلامي عند محمد أرسون، دار الطليعة- بيروت، الطبعة الأولى، 2005م.  
 تاريخ القراءات القرآنية، دار القلم- بيروت، د ت.  
 القراءات القرآنية: تاريخ و تعريف، دار القلم- بيروت، الطبعة الثانية، 1980م.  
 التوراة اليهودية مكشوفة على حقيقتها- رؤية جديدة لإسرائيل القديمة وأصول نصوصها المقدسة على ضوء اكتشاف علم الآثار، بالاشتراك مع نيل إشر سيلبرمان Neil Asher Silberman، دار صفحات - دمشق، الطبعة الأولى، 2005م، ترجمة وتعليق سعد رستم.
- الفيروزبادي، محمد :  
 البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، جمعية إحياء التراث الإسلامي- الكويت، الطبعة الأولى، 1407 هـ، تحقيق محمد المصري.  
 تأويل ومشكل القرآن، دار إحياء الكتب العربية، د ت، شرح وتحقيق السيد أحمد صقر.
- الدينوري، عبد الله بن مسلم :  
 رسم المصحف: دراسة لغوية تاريخية، منشورات اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن 15 هـ- بغداد، تصميم وتنفيذ مؤسسة المطبوعات العربية- بيروت، 1402هـ، 1986م.  
 غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، دار المعرفة- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1988م.
- القرضاوي، يوسف :  
 الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب- القاهرة، الطبعة الثانية- 1372هـ، تحقيق أحمد عبد العليم البردوني.  
 في ظلال القرآن، دار الشروق- القاهرة، الطبعة السابعة، 1978م.  
 دراسات قرآنية، دار الشروق- بيروت، د ت.  
 البداية والنهاية، مكتبة المعارف- بيروت، د ت.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد :  
 نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث- دراسة تطبيقية على بعض أحاديث الصحيحين، دار الأوتل- دمشق، الطبعة الأولى، 2002م.  
 فلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن، دار القرآن الكريم- الكويت، سنة 1400 هـ، تحقيق سامي عطا حسن.  
 اختلاق إسرائيل القديمة- إسكات التاريخ الفلسطيني، ترجمة سحر هندي، مراجعة فؤاد زكرياء، سلسلة عالم المعرفة، العدد 249.  
 شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الفكر- بيروت، د ت.  
 الاستنساخ بين الإسلام والمسيحية، دار الفكر اللبناني- بيروت، الطبعة الأولى، 1999م.
- قطب، سيد :  
 قطب، محمد :  
 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل :  
 الكردي، إسماعيل :  
 الكرمي، مرعي بن يوسف :  
 كيث، واتلام :  
 مخلوف، محمد بن محمد :  
 مركز الدراسات والأبحاث الإسلامية- المسيحية :  
 المزني، أبو الحجاج :  
 المعافري، عبد الملك :  
 [ابن هشام]  
 معن، خليل العمر :  
 المقرئ، هبة الله بن سلامة :
- تهذيب الكمال، مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ، 1980م، تحقيق بشار عواد معروف.  
 السيرة النبوية، دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى- 1411 هـ، تحقيق طه عبد الرؤوف.  
 معجم علم الاجتماع المعاصر، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2000م.  
 الناسخ والمنسوخ، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى- 1404 هـ، تحقيق زهير الشاويش ومحمد كنعان.

- المنجرة، المهدي:
- الإهانة في عهد الميغا امبريالية، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2004م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى- د.ت.
- الموصلي، أبو يعلى: مسند أبي يعلى، دار المأمون للتراث- دمشق، الطبعة الأولى، 1404 هـ، 1984م، تحقيق حسين سليم أسد.
- [أحمد بن علي التميمي] الميلي، محسن: ظاهرة اليسار الإسلامي- دراسة تحليلية نقدية لأطروحات الاستنارة والتقدمية، سلسلة المنتدى 2، دار النشر الدولي- الرياض، الطبعة الأولى، 1414 هـ، 1993م.
- النحاس، أبو جعفر أحمد: التاسخ والمنسوخ، مكتبة الفلاح- الكويت، الطبعة الأولى، 1408 هـ، تحقيق محمد عبد السلام محمد.
- ابن النديم، أبو الفرج: الفهرست، دار المعرفة- بيروت، 1398 هـ، 1978م.
- النسائي، أبو عبد الرحمن: السنن الكبرى، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ، 1991م، تحقيق عبد الغفار سليمان البداري وسيد كسروي حسن.
- النووي، يحيى بن شرف: صحيح مسلم بشرح النووي، مكتبة أبو بكر الصديق، الطبعة الأولى، 1422 هـ، 2001م.
- النيسابوري، الحاكم: المستدرک على الصحيحين، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ، 1990م.
- النيسابوري، مسلم: صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي- بيروت، د.ت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.
- [ابن الحجاج] الهيثمي، علي بن أبي بكر: مجمع الزوائد، دار الكتاب العربي- بيروت / دار الريان للتراث- القاهرة، سنة 1407 هـ.
- الواحدي، أبو الحسن: أسباب النزول، دار ابن كثير- دمشق/ بيروت، الطبعة الأولى، 1408 هـ، 1988م.
- [علي بن أحمد النيسابوري] وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الثالثة، 1979م.

## 2- باللغة الفرنسية،

- ARKOUN, Mohammed : La Pensée Arabe, 4ème édition, Paris, P.U.F, 1975.
- ARKOUN, Mohammed : Contribution a l'étude de l'humanisme arabe au IV / X siècle, Paris, librairie philosophique, J. Vrin, 1970
- ARKOUN, Mohammed : Essals sur la Pensée Islamique, 3ème ed., Paris, Edition Maisonneuve et Larose, 1984 .
- ARKOUN, Mohammed : L'Etrange et le Merveilleux dans l'Islam médiéval, acte du colloque tenu au collège de France à Paris, en mars 1974. Publié avec le concours de l'institut du monde arabe. Paris, ed. J. A, 1978 .
- ARKOUN, Mohammed : Lectures du Coran, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982.
- ARKOUN, Mohammed : Ouvertures sur l'Islam, Paris,, Jaques Grancher, 1989.
- ARKOUN, Mohammed : Pour une Critique de la raison Islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
- ARKOUN, Mohammed : L'Islam morale et la politique, Paris, desclée de Brouwer, 1986 .
- ARKOUN, Mohammed : LITTERATURE ET ORALITE AU MAGHREB-Hommage à Mouloud Mammeri, Ed L'Harmattan, 1993.] avec autres[
- BLACHERER, Régis : INTRODUCTION AU CORAN, Maisonneuve et Larose, 2° édition 1977.
- BERQUE, Jaques: Relire le Coran, Bibliothèque Albin Michel, sd .
- LA BANNE, Jules : Le Coran analysé, trad. de M. Krasimirski, Paris Maisonneuve, et cie, Librairie-Edition, s.d .
- BUCAILLE, Maurice : La Bible, Le Coran et la science: les écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes, Paris, Ed. Seghers, 1976.
- GAUCHET, Marcel : Le désenchantement du monde - une Histoire Politique de Religion, Ed Gallimard, 1985.

- DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE AUZOU 2004, Edition philippe Auzou, Paris, 2003.
- DICTIONNAIRE ENCYCLOPÉDIQUE DU JUDAÏSME, Publié sous la direction de Geoffrey WIGODER, éditeur de l'Encyclopaedia Judaica, Adapté en français sous la direction de Sylvie Anne GOLDBERG, ÉDITION DU CERF, PARIS- 1993.
- HACHETTE-Encyclopédique 1994 – Atlas Mondial.
- Le Petit Larousse illustré, éd: LAROUSSE.

#### 4- المجلات:

- إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي: السنة 1417هـ، 1996م، العدد 6، [محيي الدين عطية، التراث والدين].
- السنة 1417هـ، 1997م، العدد 7، [محمد الفزالي، الإسلام والثقافة العربية في عالمنا المعاصر].
- السنة 1420 هـ، 1999م، العدد 19، [رضوان جودت زيادة، أركون و«نقد العقل الإسلامي»].
- السنة 1422هـ، 2001م، العدد 24، [الحسن العباقي، قراءة في نقد نصوص المعهد القديم عند ابن حزم].
- السنة 1980م، العدد 12، [محمد أركون، مدخل لدراسة العلاقة بين الإسلام والسياسة].
- السنة 1986م، عدد 40، [حوار مع محمد أركون].
- السنة 1417هـ، 1997م، العدد 38، [شبار سعيد، الوحي ومسألة المنهج في الفكر المعاصر].
- السنة 1983م، العدد 32، [محمد أركون، الاستشراق: التاريخ والمنهج والأسطورة].
- السنة 1399هـ، 1979م، العدد 7، [موريس بوكاي، القرآن والعلم الحديث، تعريب محمد بن عبد الكريم تحت إشراف المؤلف].
- السنة 1986م، العدد 6، [حوار مع محمد أركون].
- السنة 2005م، العدد 21، [يحيى أبو زكريا، وقفات عابرة مع مشروع أركون].
- السنة 1981م، العدد 40، [محمد أركون، الإسلام، التاريخية والتقدم، ويضم العدد نفسه حواراً معه عن التراث والموقف النقدي التساؤلي].
- السنة 1417هـ، 1998م، العدد 13، [هاشم صالح في لقاء مع محمد أركون].
- السنة 1406 هـ، 1986م، العدد 13، [محمد بريش، وقفات مع محمد أركون من خلال إنتاجه وفكره].
- السنة 1407 هـ، 1986م، العدد 15، [محمد بريش، الفصل الثاني من «وقفات مع محمد أركون من خلال إنتاجه وفكره»].
- الفكر العربي، معهد الإنماء العربي - بيروت:
- الجهاد، الليبية:
- الفرقان:
- المجلة الإسلامية، رابطة الجامعات الإسلامية:
- المشروع، لجنة الثقافة والدراسات [ش. ق. ش.]:
- منتدى الحوار:
- مواقف:
- نزوى:
- الهدى، جمعية جماعة الدعوة الإسلامية بفاس:

السنة 1408 هـ، 1988م، العدد 16-17، [محمد بريش، علمنة  
المقاول الثقا<sup>1</sup>].

السنة 1408 هـ، 1988م، العدد 18، [محمد بريش، علمنة المقاول  
الثقا<sup>2</sup>].

السنة 1409 هـ، 1988م، العدد 19، [رسالة من محمد أركون إلى  
مدير مجلة الهدى].

السنة 1984م، العدد 3، [هاشم صالح، محمد أركون ومكونات  
العقل الإسلامي الكلاسيكي].

السنة 1985م، العدد 13، محمد أركون، [نحو إعادة توحيد  
الوعي العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح].

السنة 1406 هـ، 1986م، العدد 18، [هاشم صالح، نحو فكر جديد  
آخر].

السنة 1406 هـ، 1986م، العدد 20، [هاشم صالح، التراث العربي  
الإسلامي والطفرة العلمية الحديثة].

السنة 1408 هـ، 1988م، العدد 42، [محمد أركون، حول  
تاريخية الفكر الإسلامي].

1996, n° 1,] M. ARKOUN, Transgresser, déplacer, dépasser  
au sujet de la dialectique des puissances et des résidus

الوحدة، المجلس القومي للثقافة  
العربية:

:Arabica



✦ من مواليد سنة 1971 م بمدينة فاس - المغرب

✦ إجازة في الدراسات الإسلامية سنة 1995 م، بحث التخرج «الثقافة بين الأزمة والتغيير - قراءة إسلامية».

✦ دبلوم الدراسات العليا المعمقة، بحث «نقد اليهودية بين ابن حزم وسبينوزا دراسة مقارنة، سنة 2000 م».

✦ شهادة دكتوراه، بحث «القرآن الكريم والقراءة الحداثية - دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون»، سنة 2007 م.

✦ الكاتب العام لجمعية الإمام ابن حزم للباحثين في مقارنة الأديان.

✦ عضو «منتدى الكرامة لحقوق الإنسان».

#### البحوث المنشورة:

1- قراءة في نقد اليهودية عند الإمام ابن حزم.

2- الاستشراق في فكر محمد أركون بين الشعور بالمديونية والرغبة في التجاوز.

بسم الله الرحمن الرحيم

تم تحميل الملف من

## مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان

The Guided Islamic Library for Comparative Religion

<http://www.al-maktabeh.com>



مكتبة إسلامية مختصة بكتب الاستشراق والتنصير  
ومقارنة الأديان.

PDF books about Islam, Christianity, Judaism,  
Orientalism & Comparative Religion.

لا تنسونا من صالح الدعاء

Make Du'a for us.