

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث  
العلمي والعلاقات الخارجية

جامعة الحاج لخضر - باتنة 1  
كلية العلوم الإسلامية - قسم أصول الدين

# نبوة محمد ﷺ في الدراسات الحدائية للدين

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية. تخصص العقيدة.

إشراف:

أ.د: دواق الحاج

إعداد الطالب:

نبيل سيساوي

لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
عبد الحكيم فرحات	أستاذ	جامعة باتنة 1	رئيساً
الحاج دواق	أستاذ	جامعة باتنة 1	مقرراً
مرزوق العمري	أستاذ	جامعة باتنة 1	عضواً
اسعيد عليوان	أستاذ	جامعة الأمير - قسنطينة -	عضواً
الزهرة لالح	أستاذ	جامعة الأمير - قسنطينة -	عضواً
عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ	جامعة سطيف 2	عضواً

السنة الجامعية: 1439 - 1440 هـ / 2018 - 2019 م

# الإهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى والدي الكريمن الذين رباني صغيرا  
وتعبا كثيرا لأجل أن يرياني سعيدا...

أهديها إلى كل من علمني حرفا من مشائخي وأساتذتي الفضلاء  
أهديها إلى كل إنسان ينشد الخير والصلاح لكل الناس  
إلى كل إخوتي وأحبابي...

# شكر وعرفان

أقدم بالشكر الجزيل لأستاذي المشرف الأستاذ الدكتور

الحاج دواق

على توجيهاته القيمة التي لازمتني منذ مرحلة الماجستير إلى أن خرج

هذا العمل للنور

ولكل أساتذتي الذين لم يخلوا عليّ بوقتهم ونصحهم.

مُقَدِّمَةٌ

## مُتَكَلِّمًا

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الكريم، أما بعد:

لقد لبث المسلمون ردحا طويلا من الزمن يعتمدون ضروبا شتى من المعرفة، يختلفون في ذلك اختلافات كبيرة فيما بينهم، وكثيرا ما يؤدي هذا التنوع إلى اختلاف النتائج، وأحيانا إلى صراعات كبيرة بين مختلف الفرق، إلا أنهم يتفقون في المصدر الأول للمعرفة ولا يختلفون فيه أبدا، وهو الوحي وسبيله الأول هو القرآن الكريم، إلى أن جاء هذا الزمان، وحصل تغير نوعي كبير على مستوى المعرفة أثر على مختلف عقائد الأمة، من ذلك مسألة النبوة وما يتعلق بها من عقائد. والذي يهمننا بالتحديد في هذا الصدد هو نبوة محمد ﷺ، إذ إن الاعتقاد في نبوته كان ثابتا لا يتزعزع من نفوس المسلمين مهما كانت طوائفهم، ومهما اختلفت طرق تلقيهم للمعرفة.

ومع حصول التغير النوعي في الفكر الأوروبي خصوصا بعد الثورة الفرنسية سنة 1789م، والذي ألقى بظلاله على الأمة الإسلامية، فقد أثر في معتقداتها وطرق تلقيها للمعرفة، خصوصا بعد رجوع البعثات العلمية من جامعة السوربون إلى البلاد العربية، وقد أثارت هذه البعثات الكثير من الجدل في الأوساط الإسلامية، وكانت نتيجتها أن اختلفت طريقة تناول القضايا الإسلامية من جانب هذه النخبة أعقبته ردود من الجانب المحافظ، والتي كان لزاما عليها أن تتكيف مع طبيعة الكتابة. ومع مرور الزمن تطورت المناهج الحداثية كثيرا، ما نجم عنه نتائج صادمة، وقد وصلت بالبعض إلى تناول نبوة محمد ﷺ بطريقة مغايرة لما ألفناه عن أسلافنا، وهي النتيجة التي تهمننا في هذا المقام.

ونبوة محمد ﷺ باعتبارها صانعة الهوية الثقافية والحضارية للأمة العربية والإسلامية، فهي الثابت الأهم في هذه الأمة، ولذلك فإن أي مساس بهذا الثابت يعتبر مساسا بكل ما تحمله الأمة العربية الإسلامية من مقومات على جميع الصُّعُد، وقد رأينا في دراسات الحداثيين ما يشي بنوع من الازدراء والتقليل من قيمة وشأن هذا الثابت الذي يقترن مباشرة بحياة الإنسان في الدارين؛ في الدنيا باعتبارها صانعة الهوية والثقافة والحضارة، وفي الآخرة باعتبارها همزة الوصل بين عالمي الغيب والشهادة، ووسيلة الإنسان إلى تبصُّر طريقه إلى العالم الآخر.

والحادثة باعتبارها منتجا غربيا فقد ظهرت في العصور المتأخرة وولدت من رحم المادية الجدلية، أو على الأقل نبتت في جو يسوده القطيعة المطلقة بين عالمي الغيب والشهادة، وهو ما انعكس على مختلف المناهج التي نشأت أساسا أحادية البعد، وقد انعكس ذلك على تنشئة الإنسان نفسه إذ أنشأت الحداثة الغربية الإنسان المبتوك (capsulated men) والذي وصفه هربرت ماركيزو بالإنسان ذي البعد الواحد، وهو الإنسان المادي، ويسمى أيضا بالإنسان الطبيعي، والذي يمثل أسوأ ناتج من نتائج الحداثة الغربية. وأبرز ما يميز هذا الإنسان هو انهماكه في إشباع حاجاته المادية وسيره نحو الجهول أو نحو اللاغاية.

أما النبوة فهي ظاهرة متعددة الأبعاد تربط بين عالمي الغيب والشهادة، تعتبر القيم المفارقة والمتجاوزة كما تعتبر القيم المادية، كل ذلك بطريقة منهجية، بحيث لا يستلب أي بعد منها البعد الآخر، فالكل في جدلية تسير نحو غاية محددة مقررة سلفا من قبل الله الخالق. وهنا ممكن الافتراق بين ما تطرحه النبوة وبين ما تدعو إليه الحداثة.

كل هذا يبين أن دراسة النبوة وهي الظاهرة المتعددة الأبعاد -أو على الأقل ذات بعدين أساسيين على اعتبارها همزة الوصل بين عالمي الغيب والشهادة- عن طريق مناهج أحادية البعد من شأنه أن يؤدي إلى نتائج خديجة لا تعكس حقيقة الظاهرة، وهو مأزق معرفي وقع فيه الحداثيون ولم يستطيعوا النفاذ منه إلا بواسطة غمغمات وهممات لا تليق بقضايا العقيدة والتي مناطها الوضوح والبعد عن الغموض.

ولخطورة الأمر على عقيدة الإنسان وهويته، ومن هذا المنطلق اخترنا أن تكون دراستنا حول موضوع نبوة محمد ﷺ وبالتحديد في الدراسات الحداثية، فجاء عنوان الأطروحة كالتالي: "نبوة محمد ﷺ في الدراسات الحداثية للدين". وبالتالي فدراستنا ستمحور حول محورين أساسيين يمثلان الموضوع والمنهج، وهما الحداثة والنبوة، وبعبارة أدق المناهج الحداثية وطريقة تناولها لموضوع نبوة محمد ﷺ، وعلى ذلك سنركز الدراسة أساسا على المناهج الحداثية ومدى صحتها أو صلاحيتها لدراسة ظاهرة النبوة، وعلى النتائج التي توصل إليها المفكرون الحداثيون في موضوع النبوة، وهل أصاب الحداثيون الحقيقة أم جانبوا الصواب، كل ذلك مع الحرص على النقد البناء في كل شاردة وواردة على المستويين معا، أعني مستوى المنهج ومستوى الموضوع، مع الأخذ في الاعتبار أن دراستنا في هذه الأطروحة ستقتصر من حيث الموضوع على القضايا التي تناولها الحداثيون في مسألة النبوة وليست كل جوانب

النبوة، وكذلك الأمر بالنسبة للمنهج، فسيقتصر تناولنا ونقدنا على المناهج الحدائرية المتبعة في دراسة ظاهرة النبوة وليس كل المناهج الحدائرية.

ولذلك جاءت إشكالية البحث المركزية تدور حول محورين أساسيين، وهما إشكالية المقام والقيمة، وهذان المحوران أحدهما عمودي والآخر أفقي؛ أما العمودي فيدور حول إشكالية المقام؛ ونعني به مقام النبوة كواسطة بين الله وخلقه، وإذا أردنا معنى آخر أكثر صراحة كما تقتضيه مسائل العقيدة، مدى صدقية النبي في دعواه النبوة والاتصال بعالم الغيب وكونه واسطة لتبليغ الدين بين الله وخلقه، وهي إشكالية شابهما الكثير من الغموض في الدراسات الحدائرية ولم يفصح الحدائريون عن آرائهم بطريقة صريحة، بل جاءت في شكل تضمينات وطرق ملتوية.

أما المحور الأفقي للإشكالية فيتمثل في مسألة القيمة، ونعني به قيمة النبي محمد وقيمة نبوته؛ ذلك أن نبوة محمد ﷺ جاءت تحمل خطابا عالميا يدعي إلزاميته للناس أجمعين، وهذا الخطاب يحمل معارف على جميع المستويات. والإشكالية هنا تُطرح على مستوى موقفنا من هذه المعارف ودورها تجاهها. وقد رأينا في الدراسات الحدائرية تباينا حول هذه المعارف، فبعضهم يجعلها من قبيل الأسطورة وقد انتهى زمن الأساطير، وبعضهم يجعلها تاريخية لا تلزم إلا عصرها، وبعضهم يعيد قراءتها في ضوء المناهج الحديثة، لذلك كان عملنا يستوجب وضع الأمور في نصابها الطبيعي بطريقة ابستمولوجية.

أما أهمية الموضوع فتكمن في عدة نقاط تنتظم عدة أبعاد منها أبعاد عقديّة بحتة، ومنها أبعاد منهجية، نذكر منها ما يلي:

- الكشف عن حقيقة موقف الحدائريين من قضايا العقيدة الإسلامية وقضية النبوة بالتحديد.
- معرفة المناهج المتبعة من طرف الحدائريين في تناول قضايا العقيدة الإسلامية وتطبيقاتها على مسألة النبوة.
- الكشف عن مدى ارتباط الفكر الحدائري بمصادر تلقي العقيدة الإسلامية، ومدى انفصالهم عنها، وبالتالي معرفة حجم الهوة بين ما قعد له علمائنا منذ القديم وبين ما يطرحه الفكر الحدائري كبديل.

ومن هذا المنطلق تكون أسباب اختار هذا الموضوع مثل بقية الأبحاث تحتوي على جانبين: جانب ذاتي وآخر موضوعي؛ أما الذاتي فيتلخص في نقطتين:

- اهتمامي الشخصي بالدراسات الحدائيه على وجه العموم، كونها دخلت مجال الدراسات الإسلامية بقوة، وبدأ تأثيرها يظهر للعيان، وهي قضية تخص كل مسلم مهتم بدراسة دينه.

- ارتباط الدراسات الحدائيه بنواح معرفية مختلفة ومتنوعة كالفلسفة وعلم اللغة والعلوم الطبيعية والفيزيائية والعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها، مما أثار اهتمامي لإثراء رصيدي المعرفي انطلاقاً من هذه الدراسة.

أما الجانب الموضوعي فيتمثل في عدة نقاط نذكر منها ما يلي:

- تعرض نبوة محمد ﷺ إلى الكثير من الدراسات والتي اتسمت عادة بالغموض، والتي زحزحت مفهوم النبوة من ارتباطها بعالم الغيب إلى محاولة إدخالها في التاريخ، لذلك ارتأينا وجوب الكشف عن مفهوم النبوة في الدراسات الحدائيه، فهي وإن اتسمت بالغموض في دراساتهم، فإننا سنجلي عنها بوضوح تام، انطلاقاً من كون النبوة تدخل ضمن باب العقائد التي لا تحتمل مثل هذا الغموض.

- دراسة النبوة وفق مختلف المناهج العلمية وخاصة الحديثة منها، فهي وإن كانت محل نقد إلا أنها ستفيدنا قطعاً في جوانب شتى لدراسة الدين، ولذلك أبعاد مختلفة، منها تحين الدراسات الإسلامية بما يقيها في صلب القضايا العالمية، ومنها إثبات أن اختلاف المناهج لا يؤثر في حقيقة النبوة، ومنها إثبات أحقية الإسلام بهذه المناهج ولكن بعد نقدها واسترجاعها.

- حصول التغير النوعي في الفكر وفي مختلف الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية والثقافية والسياسية، ألقى بظلاله على الدراسات الدينية، وعلى الإسلام خصوصاً، وكثيراً ما أدت إلى اعتبار نبوة الإسلام مظهراً عادياً في التاريخ وليس لها ذلك البعد المهم الذي يتحدث عنه المسلمون، لذلك ارتأيت وجوب الخروج من المناهج القديمة التي لم تعد تفي بالغرض على الأقل مع الآخر إلى المناهج الغربية نفسها دراسة وتمحيصاً لعلها تفيدنا في إعادة قراءة ديننا.

ولذلك جاءت أهداف البحث كما يلي:

- الكشف عن حقيقة النبوة في الدراسات الحدائيه للدين، وكل ما يتعلق بها من الخطاب النبوي، أعني القرآن الكريم وما يعتقدوه الحدائيون فيه، إضافة إلى المعارف النبوية ومحملها من الشرائع والأخلاق والمعتقدات وغيرها.

- الكشف عن المناهج التي اتبعها الحدائيون في تفسير ماهية النبوة وطبيعتها ومتعلقاتها، وعن دور الحدائين فيها، وهل هذه المناهج حقيقة بدراسة مواضيع الإسلام، أم أنها لا تصلح، وإن كانت صالحة فإلى أي مدى، وما هو دورنا تجاهها.

- إلى أي مدى تبلغ قوة المناهج التقليدية في مواجهة المناهج الحديثة، وهل هناك مواجهة بالمعنى الحقيقي، أم هناك تطور وتكامل باتجاه الأحسن، وإن كان هناك تكامل وتواصل فهل هو على إطلاقه أم يحتاج إلى مراجعات؟

- هل يمثل الفكر الحدائي بديلا حقيقيا للفكر التقليدي لكي تلحق الأمة الإسلامية بركب الحضارة، أم أن لحوقها بركب الحضارة يستدعي حداثة من داخل المنظومة الإسلامية وليس من خارجها، على اعتبار أن كل إنتاج المفكرين الحدائين هو تقليد للحداثة الغربية بكل ما تحمله من خصوصية.

- وإن كان الفكر الحدائي لا يمثل بديلا حقيقيا، فهل الحل يكمن في المناهج التقليدية وإعادة استنساخها؟ أم أن الأمر يحتاج إلى خطة أوسع من مجرد الطريقتين معا؛ أعني استلهام الحداثة الغربية بحذافيرها، وطريق المنظومة التقليدية، بما يعطينا منظومة جديدة تأخذ في الحسبان الطريقتين معا؟ وإن كانت هذه الأخيرة، فما هي الطريقة الصحيحة للتوفيق بينهما؟

ومن هذا المنطلق نجد أنفسنا مجبرين على الرجوع إلى الدراسات السابقة لنرى كيفية تعاطيها مع هذا الموضوع. والحقيقة أن الدراسات السابقة تنقسم إلى قسمين: قسم يتضمن الدراسات الحدائية للنبوة، وهي في كتب الحدائين عموما، بعضهم خصّ نبوة محمد ﷺ بالدراسة مثل هشام جعيط في كتابه: في السيرة النبوية، وقد كانت دراسة جعيط تاريخية بالدرجة الأولى، وقد اعتمد جعيط على القرآن الكريم أساسا لدراسته، على اعتبار أن القرآن هو أصح وأقدم وثيقة تتناول موضوع النبوة نفسها. وكذلك دراسة علي مبروك في كتابه: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، حيث تناول موضوع النبوة بطريقة أنتروبولوجية، ولكنها لا تختلف في النهاية عمّا درج عليه جملة الحدائين. ومثل عبد الكريم سروش في كتابه بسط التجربة النبوية، حيث تناول النبوة بطريقة فلسفية،

وانتهى في الأخير إلى كونها تجربة عرفانية. والدراسة الأخرى لطيب تيزيني في كتابه: مقدمات أولية في الإسلام، حيث تناول الإسلام عموماً ونبوة محمد على وجه الخصوص بطريقة ماركسية. وبعضهم تناول موضوع النبوة كأحد المواضيع مثل حسن حنفي في كتابه: من العقيدة إلى الثورة الذي تناول فيه جميع مسائل الاعتقاد إرادة زحزحة المفاهيم العقدية إلى قضايا سلوكية. وكتابه الآخر علوم السيرة من النقل إلى العقل، وهو اقتباس من كتابه الأول. أما كتب محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وغيرهم فهي وإن لم تخصص النبوة بالدراسة إلا أنها تناولت جل القضايا التي تخصها. ولكن جملة هؤلاء الحدائين يُعتبرون محل دراستنا، بمعنى أن إنتاجهم لا يعتبر دراسات سابقة بالمعنى الحقيقي للكلمة لأنه هو موضوع الدراسة نفسها.

أما الدراسات السابقة ونعني بها التي تناولت موضوع النبوة في دراسات الحدائين فلم نعثر على دراسة مباشرة في موضوع النبوة، وإن وجدت دراسات ببعض متعلقات النبوة، كأطروحة الدكتور مرزوق العمري الموسومة بـ"إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائني العربي المعاصر"، وهي أطروحة دكتوراه نوقشت بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية سنة 2006، وقد تناول فيها جل المناهج الحدائية التي تعاملت مع النص الديني، وقد جاءت الرسالة في مجملها نقدية انطلاقاً من المركزية الإسلامية كما تطرحها المنظومة التقليدية لكل إنتاج الحدائين في هذا الموضوع.

أما المناهج التي اتبعتها في هذه الدراسة فتراوحت بين ثلاثة مناهج أساسية كما يلي:

- المنهج الوصفي: حيث قمت بوصف آراء الحدائين في الموضوع وعرضها عرضاً وافياً كما طرحها أصحابها.

- المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء أقوال الحدائين ثم ربطها ببعضها ربطاً يساعد على تكوين رؤية واضحة حول الموضوع، وقد وقفنا من خلال هذا المنهج على مدى انسجام الحدائين أو تناقضهم من خلال أقوالهم المتوافقة أو المتضاربة في المسألة الواحدة.

- المنهج المقارن: وذلك بمقارنة آراء الحدائين والمناهج التي اتبعوها في الدراسة، في أبعاد مختلفة، فتارة بين آراء الحدائين أنفسهم، وتارة بينهم وبين آراء علمائنا، وقد وقفنا من خلال ذلك على أوجه التوافق والاختلاف وعلى أوجه الجمع والتوفيق إن كان ممكناً.

وقد اقتضى البحث مني تقسيمه إلى مقدمة يليها تمهيد ثم ثلاثة أبواب متفرعة إلى عشرة فصول ثم خاتمة؛ أما التمهيد فهو بمثابة التوطئة لظهور الأقوال الشاذة حول موضوع النبوة حتى لا

يكون دخولنا لصلب الموضوع مفاجئاً. أما الباب الأول وعنوانه بـ **خصائص شخصية النبي محمد ﷺ في الفكر الحدائى**: وتناولته في ثلاثة فصول.

الفصل الأول وعنوانه: **مقاربة شخصية النبي ﷺ في الفكر الحدائى**، حيث تعرضت لمختلف المقاربات الحدائى لشخصية النبي الاجتماعية والبيئية والنفسية، ثم مقاربات السيرة النبوية، وكان ذلك في ثلاثة مباحث.

أما الفصل الثانى فخصصته لدراسة خصائص النبي ﷺ البشرية من حيث كونه بشراً عادياً، وهي تخص ثلاث مجالات رئيسية، وهي ما يتعلق بذاته مثل الاسم والعمر والنسب، وما يتعلق بحياته الأسرية كالزواج، وما يتعلق بحياته الاجتماعية كمخالطته للناس أو عزله وثقافته.. وكان عنوانه: **خصائص النبي ﷺ البشرية**.

والفصل الثالث: درست فيه خصائص النبي المتعلقة بكونه نبياً وليس بشراً عادياً، وذلك من وجهة نظر الحدائين، وعنوانه بـ **الخصائص الغيبية للنبي ﷺ**: وقد جاء في ثلاثة مباحث؛ الأول تناولت فيه إرهابات النبوة، والثانى جعلته للخصائص التي يشترك فيها جميع الأنبياء وأعني بها العصمة والمعجزة، أما الثالث فتناولت فيه **الخصائص النبوية الخاصة** بنبينا محمد، وهي الإسراء والمعراج وختم النبوة.

أما الباب الثانى فجمعت فيه كل المفاهيم والآراء الحدائى التي تعرضت لتفسير ماهية النبوة، وكان عنوانه: **ماهية النبوة وطبيعتها في الفكر الحدائى**: وقد جاء بالاستقراء في أربعة فصول على حسب التقسيم الاستيمولوجي.

فالفصل الأول عنوانه بـ **النبوة كمنتج ثقافى واجتماعى**: وتناولت فيه آراء الحدائين الذي جعلوا النبوة مجرد ناتج طبيعى للأحداث التاريخية، وهي تخضع لكل الشروط الموضوعية، وقد اقتضى ذلك منى جعله في ثلاثة مباحث خصصت الأول لدراسة مقام النبوة في التاريخ كما يراها الحدائون، والثانى للأرضية الثقافية والاجتماعية التي نشأت فيها النبوة، والثالث كيف فسر الحدائون البعد الغيبى للنبوة.

أما الفصل الثانى فتناولت فيه رأياً آخر فى النبوة، وكان عنوانه **النبوة كقوة للمخيلة**: حيث تناولت فيه آراء القائلين بأن النبوة هي عبارة عن قوة فى المخيلة يتميز بها النبي عن غيره، وكان ذلك

في ثلاثة مباحث؛ الأول درست فيه معنى المخيلة ومقام النبوة منها، وتأثير الفلاسفة الملمين كالفارابي وابن سينا، والثاني جعلته لإشكالية مصدرية الدين، أما الثالث فخصصته لمسألة ترشيد النبوة.

والفصل الثالث درست فيه أقوال من يجعلون النبوة مرحلة من مراحل الوعي البشري، فكان عنوانه **النبوة كمرحلة لا كتمال الوعي**: ودرسته في أربعة مباحث كما يقتضي الحال؛ جعلت الأول لمعنى النبوة عند هذا الاتجاه، والثاني في تطور النبوات عبر التاريخ لنرى من خلاله موقع النبوة المحمدية، والثالث درست فيه تأثير فلسفة اسبينوزا في وحدة الوجود على هذا الاتجاه. أما المبحث الرابع فدرست فيه عوامل ظهور النبوة والمتمثل في مفهوم الأزمة.

أما الفصل الرابع فدرست فيه اتجاهها مغايرا وهو من يرى أن النبوة هي خلاصة الجدل بين **عالمي الغيب والشهادة**: وجعلته في ثلاثة مباحث، الأول كان لدراسة البعد التاريخي للرسالة المحمدية، والثاني لدراسة البعد الغيبي، والثالث لما بعد نبوة محمد، وهو إرث النبوة.

أما **الباب الثالث**: وعنوانه **الخطاب النبوي**: فخصصته لدراسة الحدث الأكبر ومعجزة الإسلام، وهو الخطاب النبوي، ونعني به القرآن الكريم، وقد قسمته إلى ثلاثة فصول.

الأول وعنوانه **مفهوم الخطاب النبوي وإشكالية الشفوي والمكتوب**: وقد درسته في ثلاثة مباحث، الأول درست فيه مفهوم الخطاب وخصائصه وما يتعلق به مثل النص كما تطرحه الدراسات الحديثة، وذلك مقارنة مع ما يطرحه الحداثيون بإزاء القرآن الكريم. والثاني درست فيه إشكالية الشفوي والمكتوب التي ألفت بظلالها على القرآن الكريم، وناقشت فيه غايات الحداثيين من ذلك. والثالث درست فيه مفهوم الوحي عند الحداثيين، وهو مستند الخطاب النبوي.

أما الفصل الثاني والذي عنوانته **تكوينية الخطاب النبوي**: فدرست فيه كيفية تكون الخطاب النبوي في الفكر الحداثي، وجاء ذلك في أربعة مباحث؛ الأول تناولت فيه مصادر الخطاب النبوي في الفكر الحداثي، والثاني بلاغة الخطاب النبوي، والثالث درست فيه مسألة التناص في القرآن الكريم، والرابع تناولت فيه مسألة إعادة ترتيب القرآن الكريم وغايات الحداثيين من وراء إثارتها.

أما الفصل الثالث، والذي عنوانته **بنية الخطاب النبوي**: فتناولته في ثلاثة فصول؛ الأول في مفهوم البنية، والثاني البنية الأسطورية للقرآن والتي زعمها بعض الحداثيين، وتناولت فيه خصائص

الأسطورة وبنيتها مقارنة مع خصائص القرآن وبنيته، والثالث تناولت فيه نظرية الوحدة البنائية للقرآن الكريم وأهم أسسها.

والخاتمة تناولت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها وذلك على مستويين اثنين؛ وهما مستوى المناهج الحدائرية المطبقة، ومستوى النتائج المتوصل إليها، وختمتها بمجموعة من التوصيات التي ارتأيتها مفيدة وضرورية.

مَهْيَا

## تمهيد

تعتبر النبوة الظاهرة الأكثر تأثيراً في الوعي البشري عبر العصور، ومع أنها أخذت أنماطاً مختلفة عبر التاريخ إلا أنها تشترك مع بعضها في خاصية تعتبر هي الأهم فيها، وهذه الخاصية هي التي تؤدي النبوة دورها من خلالها، ونعني بها ربط عالم الشهادة بعالم الغيب، أو اتصال عالم الغيب بعالم الشهادة، هذا الاتصال هو أهم خصائص النبوة، ولذلك أنصبَّ اعتراض المعترضين على هذه الخاصية بالتحديد. وقد تعرّضت النبوة منذ ظهورها إلى اليوم إلى شتى أنواع التصنيف، ولم تتفق البشرية على تصنيف معيّن رغم التقدم العلمي وارتفاع الوعي البشري وتطور أدوات البحث، وهذا عند أخذنا لجميع البشرية كقمة معنية بهذه الظاهرة بغض النظر عن المؤمنين بها أو غير المؤمنين.

وقد اتخذت النبوة قبل الإسلام طابعا مختلفا عن نبوة الإسلام، وأهم هذه الاختلافات هو انحصار النبوات السابقة في أقوام معينين، وتأييدها بالمعجزات الحسية التي لا تُلزم إلا الأقسام الذين شاهدوها، مما يعني انتهاء إلزاميتها بمجرد انقضاء عصرها.

أما في الإسلام فقد اختلف نمط النبوة من الانحصار في قوم معينين إلى دعوة الناس أجمعين، ومن المعجزات الحسية إلى معجزة العقل الخالدة، أعني القرآن الكريم، مما يعني تواصل النبوة وإلزاميتها في كل العصور وكل بقاع الأرض، ما دام هناك عقلٌ وهناك قرآن. وهذا الإلزام العالمي قد صرّح به القرآن في كثير من المواضع كما صرح به نبي الإسلام في عدة أحاديث.

هذه الخاصية التي ميّزت نبوة الإسلام هي التي خلّفت من ورائها ركاما زاخرا وتراثا خالدا من مختلف العلوم، ولعلّ الذي يعنينا أكثر من هذا الركام وفي هذا الصدد بالذات هو ما خلّفته ظاهرة النبوة من علم الكلام، سواء بين مختلف المدارس الكلامية الإسلامية، أو ما بينها وبين غيرها من مختلف الملل والنحل.

ورغم الاختلافات الدقيقة بين المدارس الكلامية في مسألة النبوة خاصة تلك التي دارت رحاها بين أكبر فرقتين إسلاميتين أعني المعتزلة والأشاعرة، إلا أن هذه الاختلافات —مع دِقَّتِها— تبقى سطحية إلى درجة كبيرة جدا ما دامت لا تمسُّ بجوهر إيمان الإنسان بالنبوات؛ فالمعتزلة مثل الأشاعرة في الإيمان بالنبوة والالتزام بالشرائع التي جاءت بها لا يختلفون في هذا الجانب أبدا. ولكن الأمر الخطير يكمن في ظهور حركة الإلحاد والتشكيك في ظاهرة النبوة من أصلها، وهو ما اشتهر به بعض المفكرين المحسوبين على الحضارة والثقافة الإسلامية.

فقد اشتهر في الحضارة الإسلامية بعض منكري النبوة حتى دخلت مجادلاتهم كتب علم الكلام على غرار أبي بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب (250-311هـ)، وابن الراوندي (210-..هـ) الملقَّب بالملحد، وقد اتخذوا حججا متشابهة إلى حد ما ولكنها تختلف عند التحقيق.

انطلق ابن الراوندي والرازي الطبيب في إنكار النبوة من منطلقين اثنين: وهما العقل والنبوة، ولكن مع فارق جوهري بينهما؛ أما حجة ابن الراوندي الذي اعترف بترديد أقوال جرت على ألسنة البراهمة في رد النبوات، فإن حجته تتلخص في "أن الله منح خلقه عقولا يميزون بها الخير من الشر، ويفصلون الحق عن الباطل، وفي هدي العقل ما يغني عن كل رسالة"<sup>1</sup>، وزعم أن الأنبياء كانوا يستعبدون الناس بالطلاسم<sup>2</sup>. وقد أغرق ابن الراوندي في امتداح العقل بإسهاب، بحيث جعله السبيل الوحيد للمعرفة، فيذهب إلى أنه هو الذي يمتحن قيمة النبوة؛ فإما أن تتَّفَقَ تعاليم النبي مع العقل وحينئذ فلا لزوم لها، وإما أنها تتناقض وإيَّاه وحينئذ فهي باطلة<sup>3</sup>.

وبذلك ينتهي ابن الراوندي إلى وجود تناقض بين العقل والنبوة، وأن بعض تعاليم الدين منافٍ لمبادئ العقل، كالصلاة والغسل والطواف ورمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة اللذين هما حجران لا ينفعان ولا يضران، على أنهما لا يختلفان عن أبي قبيس وحراء في شيء، فلمَ امتازا على غيرهما، والطواف بالكعبة كالطواف بغيرها من البيوت، والمعجزات غير مقبولة في جملتها ولا في تفاصيلها، ومن الجائر تواطؤ رواتها على الكذب لأنهم شرذمة قليلون. ويتعرض ابن الراوندي إلى جملة من القضايا الأخرى التي جاء بها الإسلام ويراها مناقضة للعقل مثل تدخل الملائكة في الغزوات فكيف وهم على كثرتهم لم يقتلوا أكثر من سبعين رجلا، وغيرها<sup>4</sup>. وبذلك يكون رفض ابن الراوندي للنبوة انطلاقا من تعارضها مع العقل.

1 - إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1986، ص86.

2 - الخياط أبو الحسن، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نيرج، الدار العربية للكتاب، أوراق شرقية، بيروت، لبنان، ط2، 1413-1993، من مقدمة الناشر، ص27.

3 - قطعة رقم 3 من كتاب الزمردة، عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1993، ص138-139.

4 - إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص86-87.

أما الرازي الطيب، فلئن كان يُحسب على فلاسفة الإسلام إلا أنه يفترق عنهم في مهاجمة أرسطو والتعلق بالمعتقدات الهندية، وينكر كل الإنكار محاولتهم التوفيق بين الفلسفة والدين، ويرى أن الفلسفة هي السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع، وأن الأديان مدعاة التنافس والتطاحن والحروب المتتالية، وقد كتب في ذلك كتابين: "مخاريق الأنبياء، أو حيل المتنبيين"، و"نقض الأديان، أو في النبوات"<sup>1</sup>.

أما الذي يعنينا في هذا الصدد فهو موضوع النبوة، حيث انطلق الرازي كذلك من العقل في إنكار النبوات، وهي الحجة العامة التي قال بها البراهمة وتبعهم ابن الراوندي، ويزيد الرازي على ابن الراوندي الذي اقتصر على معرفة ما يتصل بالأخلاق عن طريق العقل، ما يتصل بالمسائل الإلهية، فيدعي أننا بالعقل وصلنا إلى معرفة الباري عزَّ وجلَّ، وهذا يقطع بأن النبوة لا مبرر لها ما دمنا نعرف بالعقل كل شيء أخلاقي وإلهي، لأن النبوة لا تقوم بأكثر من هذا<sup>2</sup>.

وبذلك يختلف الرازي عن ابن الراوندي في مبدأ رفض النبوة، ففي حين يرفضها ابن الراوندي لأنها تناقض العقل، نجد أن الرازي يرفضها لأنها توافق العقل تماما، فمادامت توافق العقل فلا حاجة لنا بها، لأن في العقل غنى عنها. وليس يهمنا في هذا الموضوع تأثير الرازي أو ابن الراوندي بعوامل أجنبية أو عمله على تكريس عقائد هندية داخل الأمة الإسلامية، فإن ذلك لا يحل المشكلة ويبقى الإشكال قائما مما يستدعي دراسة الأمر بطريقة علمية أكاديمية بعيدة عن الاتهام والتصنيف.

أما جوابنا على الرازي فلن يتعد عن فكرته، بل سنقيه محايا لها؛ فقد زعم أن العقل بإمكانه معرفة الباري دون حاجة للنبوة، مما يعني أن في العقل غناء عن النبوة. والحقيقة أننا نلتمس بعض العذر للرازي، لأن قانون التطور لم يكن قد انكشف آنذاك، فالرازي جاء في حلقة جد متأخرة من حلقات التطور، فهو لم يع دور الأنبياء في تطور الفكر البشري الذي أوصلهم إلى استقلالية العقل، وهي مرحلة تالية لتاريخ النبوات، وهي التي يعايشها الرازي، فلولا النبوات ودورها الأساسي في الدفع بالعقل البشري نحو الاستقلالية لبقى الإنسان في الأطوار الأولى أشبه بالبهائم إن لم يكن كذلك.

1 - إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص 90.

2 - بدوي، مرجع سابق، ص 235.

ثم إن الرازي يركز على مسألة أخرى جد مهمة في إنكار النبوات وهي مبدأ التساوي بين البشر، فهو يزعم أنه ليس للنبي أي امتياز على بقية البشر حتى يحوز هذا الفضل والشرف لكي يكون مُبَلَّغًا عن الله ومُتَّبَعًا من طرف الناس، وحثته في ذلك "أن الرسل لا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولا يميزون بها الخير من الشر ويفصلون الحق عن الباطل، وفي هدي العقل ما يغني عن كل رسالة"<sup>1</sup>. وهذه الحجة ليس من الصعب دحضها، ذلك أن البشر لا يزالون في كل العصور يبحثون عنهم يقودهم، وحتى في هذا العصر المتطور، فليس كل الناس يحسن التفكير في المسائل التي أتت بها النبوة، وحتى الذين يحسنون التفكير فلهم في ذلك مذاهب شتى، فمنهم من يتفرغ للبحث العلمي والتكنولوجي ويترك أمر الدين لغيره ويكون هو مقلدا أو متَّبعا فيه، ومنهم من ينشغل بالسياسة ومنهم من ينشغل بالتجارة والاقتصاد، وأكثر الناس لا ينشغلون بالتفكير أساسا، بل يكتفون بالتقليد أو الاتباع، وقد أثبت التاريخ والواقع أن أكثر الناس يتقمصون دور التابع لا المتبوع، فالبشر مولعون بالتقليد والاتباع، وقليل هم الذين يسعون لبناء مجد وفكر خاص بهم، ويمكننا الاعتبار بأكثر الفلسفات المنتشرة في العالم كالماركسية مثلا فأتباعها بالملايين رغم أن من بينهم من قد يكون أدكى من ماركس وأقدر منه على إنشاء فلسفة أو فكر خاص.

وحتى المنشغلون بالتفكير منهم فإنهم إن لم يجدوا ضابطا يضبط تفكيرهم فسيتفرقون أهواء شتى، ذلك أنه لا يتصور من أي مخلوق أن يكون تفكيره خالصا من أي تأثير مهما تجرد للحقيقة، فإن تشكل العقل يخضع لظروف وملابسات التنشئة كما بين ذلك لالاند في تقسيمه للعقل المكوّن (la raison constituée) بالمقارنة مع العقل المكوّن (la raison constituante). ومن هنا يكون عبورنا إلى حجة ابن الراوندي الذي لم يبين أي عقل هو الذي يتناقض مع النبوة، فحل تحليلاته لم تتناول العقل المحض، بل تناولت العقل المتلبس أو المتحيز، فتناوله للعبادات لم ينفذ إلى غاياتها بل ارتهن بظاهرها، ولم يتناول القواعد الكلية للدين وإنما اشتغل بالأحكام التفصيلية التي لا تفي بالغرض. وبالتالي فالإشكال الأكبر يكون في الحاكم على هذه العقول اللأمتناهيّة.

وحجة الرازي هنا لا تصلح إلا إذا كان الناس متساوون فعلا، ولا يتصور من القرآن أن يغفل مسألة كهذه فقد نبه إلى أن الناس درجات وأنهم غير متساوين، ولا يعني كونهم غير متساوين نفي

1 - إبراهيم مدكور، مرجع سابق، ص 86.

صفة عدل الله فيهم، بل إن العدل والمساواة مفهومان نسيان في هذا الصدد: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا  
 الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ۖ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ  
 بِالْخَيْرَاتِ بإِذْنِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٢﴾ [فاطر:32]. فمفهوم الفضل لا  
 ينفي العدل عنهم، وقد بين أن العدل يكتمل تحققه في المصير يوم القيامة: ﴿ جَنَّتٌ عَدْنٍ  
 يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٣﴾ [فاطر:33].  
 وهنا تفترق فلسفة الإسلام في المساواة عن فلسفة البشر؛ حيث إن فلسفة البشر تقصر  
 المساواة على الجانب الأرضي، أي أنها أحادية البعد، بينما فلسفة الإسلام تمتد بالمساواة إلى اليوم  
 الآخر، لأنها لا تفصل بين الدنيا والآخرة كما تفعل فلسفات البشر، وبذلك فهي تعطينا نظرة أوسع  
 وأبعاداً شتى وأملاً أكبر.

ومع ذلك لم تمر الشبهات التي طرحها هؤلاء الملاحدة مرور الكرام، فقد كان علم الكلام في  
 أوج حضوره، وقد لاقت أقوالهم ردوداً كثيرة من مختلف المدارس الكلامية وخاصة مدرسة المعتزلة،  
 حيث أفردت مصنفات بجيها للرد عليهم، وأشهرها كتاب أبو الحسن الخياط المعتزلي: "الانتصار  
 والرد على ابن الراوندي الملحد". ولم يدع المتكلمون في تلك العصور شاردة ولا واردة إلا وألوها  
 دراسة وافية.

وبعد ذلك ظل العالم الإسلامي مدة قرون من الزمن يقف على ما أنتجه الأسلاف في  
 مختلف المجالات، حتى حدثت النقلة النوعية في الفكر بعد النهضة الأوروبية، ثم ما تلاها من الثورة  
 الفرنسية، وهنا أخذت الدراسات الدينية منحى جديداً، لقد تخلصت أوروبا من القديم واعتبرته بالياء،  
 وتحررت من سلطة الكنيسة لتنتقل بالعلوم التجريبية إلى أبعد الحدود، ومع ازدياد تقدمها يوماً بعد  
 يوم يزداد كفرها بالدين وبسيطرة الكهنوت على الفكر، وهنا تظهر الحداثة بكل ما تحمله من ازدياد  
 للدين وحامله؛ تُفكِّك المسلمات ثم تُفكِّك الذات نفسها.

في ظل هذه التحولات النوعية في الفكر تُبعث البعثات العلمية من بلاد المسلمين للدراسة في  
 أوروبا، وينبهر المثقفون العرب بما وصلت إليه أوروبا وبعضهم تصيبه الصدمة من جرّاء البون الشاسع  
 بين بلاد المسلمين وبلاد الغرب، وترجع البعثات العلمية لتبشر بالحداثة الغربية، فتجد في طريقها  
 الاتجاه المعاكس مما يزيد من حدة الصراع بين الطرفين، فيشتت فريق الحداثيين في التمسك بمنجزات

الحداثة الغربية، ويشتط التقليديون في التمسك بالتراث، ويتبادل الفريقان أصابع الاتهام وتتسع الهوة بينهما.

وبانتشار الفكر الحداثي في بلاد المسلمين يوضع الدين كله على محك النظر وفق الطريقة الغربية، ويُجعل النبوة بكل متعلقاتها محل دراسة وفق المناهج الحديثة، وتأتي النتائج على غير ما تشتت فيه نفوس المسلمين، فقد كانت نتائج صادمة إلى درجة أن رمي أهلها بالكفر والزندقة والعمالة، ولم يعد الحديث عن النبوة بتلك الطريقة التي ألفناها عن علمائنا، بل اتخذت مجرى آخر كما سنرى لاحقاً.

في العصور السابقة اتخذ إنكار النبوات شكلاً مباشراً، أما الآن فقد تعددت صور الإنكار، واحتجبت تحت مظلات مختلفة، وقد تعرضت النبوة للدراسة من طرف مجموعة من المفكرين الذين ينتسبون إلى الحداثة، وعُدَّت ظاهرة مثل بقية الظواهر، واستُخدمت في دراستها جميع المناهج، وُزحِرت من مكانتها المتعالية إلى الشروط الموضوعية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، لتنتهي جل الدراسات الحداثية إلى نتائج متقاربة نوعاً ما من حيث مكانة النبوة في التاريخ، رغم اختلاف المناهج وتطبيقاتها. أما من ناحية ماهية النبوة وطبيعتها فقد اختلفت النتائج اختلافاً جذرياً، بحيث لا نكاد نعثر على نتيجتين متطابقتين لمنهجين مختلفين، وهو ما يعكس حقيقةً ما، سنتعرض لها خلال العرض.

تدّعي الحداثة الغربية اعتمادها على العقل وترفض كل ما يخالفه، وهو ما انساق خلفه الحداثيون العرب، وانجرت عن ذلك رفض أي مصدر للمعرفة خارج هذا الإطار. والحتمية الأكيدة لذلك أن مصادر المعرفة في الإسلام ستكون تحت المحكّ، وستخضع للنقد والتفكيك مثلها مثل بقية المصادر الأخرى، وهو شيء لا مناص منه للفريقين، أعني فريق المؤمنين وفريق المشككين، لأنه إذا كانت هذه المصادر ذات قوة ومصداقية فستثبت أحقيتها في أخذ هذه المكانة، وإذا كانت غير ذلك وجب وضعها في مكانها الصحيح. غير أن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد، هل أخذت هذه المصادر حقها في المساءلة النقدية بكل موضوعية وحيادية، أم اعترتها بعض الأدلجة والأفكار المسبقة من طرف الحداثيين؟ هذا ما سنعمل عليه في هذه الأطروحة.

أما ردود المسلمين—والتي لا نريد أن نُفصّل فيها الآن— فقد انصبّت أساساً على إثبات أن العقل لا يُغني بنفسه وما أشبه ذلك، وهو عند المخالف وقوع في الدور، لأنه سيسأل من أين عرفنا

أن العقل لا يغني بنفسه؟ لأنه إن كان شيء خارج عن العقل أخبرنا بذلك، كالشرع مثلاً، تساءلنا من أين أخذ الشرع هذه السلطة؟ فإن قلنا من العقل فقد رجعنا إليه، وإن قلنا من الشرع نفسه وقعنا في الدور، وهكذا سيأخذ النقاش طريقاً عدماً. لهذا السبب وغيره فَضَّلْنَا الالتجاء إلى مثل ما التجأ إليه المفكرون الحداثيون، وهو الاستعانة بالمناهج العلمية الحديثة ودراساتها بكل موضوعية وتجرد، لا تبريراً للمعتقدات المسبقة، ولا من باب الإلزام، وإلا وقعنا في الأدلجة، ولكن بحثاً عن الحقيقة من الجانبين، أعني جانب الحقيقة الدينية وجانب الحقيقة المنهجية، ذلك أن دراسة المناهج وتطبيقها سيكشف لنا عن قدرتها في استكناه الحقيقة وعن أحقيتها في ذلك، بمعنى أن تطبيق المناهج على مختلف الظواهر سيكشف لنا عن عناصر القوة ومكامن الضعف فيها، وهو ما يضطرنا إلى عملية نقد واسترجاع لهذه المناهج بفرز إيجابياتها وسلبياتها، وإعادة صياغتها بما يتناسب مع الخصوصية الحضارية والثقافية، فهذه المناهج في الحقيقة نشأت في بيئة مختلفة نوعياً عن بيئة الإسلام، مما يضطرنا إلى مراعاة الخصوصية، ليس من جانب الإسلام وحده بل من جانب الغرب كذلك، حتى نضع هذه المناهج في مكانها الصحيح، وذلك بما أتيح لنا من أدوات ومن وقت.

## الباب الأول: خصائص شخصية النبي ﷺ في الفكر

### الحدائي.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مقارنة شخصية النبي ﷺ في الفكر الحدائي.

الفصل الثاني: خصائص النبي ﷺ البشرية.

الفصل الثالث: خصائص النبي ﷺ الغيبية.

# الفصل الأول: مقارنة شخصية النبي في الفكر الحدائى.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: المقارنة الاجتماعية والبيئية.

المبحث الثانى: المقارنة النفسية.

المبحث الثالث: قراءات السيرة النبوية.

## الفصل الأول: مقارنة شخصية النبي في الفكر الحدائ.

تلعب شخصية النبي محمد ﷺ دوراً مُهمّاً في الإسلام، وفي حياة المسلم عموماً، فهو الأسوة والقدوة بنص القرآن: ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ [المتحنة:06] فالمسلمون يعتبرون نبيهم مرسلًا من عند الله، وقد اختار الله أن يكون بشراً مثلهم حتى يسهل عليهم اتباعه واتخاذهم قدوة، بخلاف ما لو كان من جنس آخر كالملائكة مثلاً، وهو ما احتج به القرآن لما طلب الكفار نزول ملك عليهم بدلاً من أن يكون بشراً مثلهم: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَاً لَّفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴾ [الأنعام:8-9].

رغم كل هذا إلا أن الحدائين يذهبون مذاهب أخرى في مقارنة شخصية النبي ﷺ، وقد اختلفوا في مقارباتهم اختلافاً شديداً يصل إلى حد التناقض المطلق فيما بينهم، ويستصعب بعضهم في صورة أركون مثلاً مقارنة شخصية النبي محمد، ويُرجع أركون ذلك إلى أن الأخبار الواردة بخصوص شخصية النبي محمد تبقى عرضة للنقاش دائماً مثل القرآن في نظره<sup>1</sup>، أما مقاربات الحدائين فجُلّها متأثرة بتخصصات أصحابها، وهو ما سندرسه في المباحث القادمة.

## المبحث الأول: المقاربة الاجتماعية والبيئية للنبي في الفكر الحدائ.

## 1- أفعال الرسول ﷺ:

بما أن دراسة الشخصية يجب أن تخضع لضوابط معينة، فقد ارتأينا أن نبتدئ من نقطة اتفاق بين جل المدارس النفسية، ونعني بها دراسة الشخصية انطلاقاً من السلوك، أي أفعال الإنسان، فالسلوك يعتبر العامل الأهم في دراسة أية شخصية، وهو أقوى من بقية العوامل الأخرى كالبيولوجية وغيرها، وتحديدًا في ما يخص النبي ﷺ، لأن التاريخ والسيره قد حفظا لنا سلوكاته أكثر من أي شيء آخر، ولأن سلوك النبي ﷺ هو الوتر الذي لعب عليه أكثر الحدائين لتحليل شخصيته.

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط6، 2012، ص101.

يحاول بعض المفكرين الحدائين أن يقرأ أفعال الرسول ﷺ قراءة مغايرة لما عرفه عنه أتباعه وغير أتباعه، حيث من المعلوم إن النبي محمداً ﷺ كان يجسّد الإسلام في جانبه العملي البشري، أي أنه ما دام هو قدوة المسلمين فأفعاله هي محاولة لتمثّل الإسلام، أي الدين الذي ارتضاه الله لعباده، مع ما يعتري ذلك التمثّل من نقص هو من طبيعة البشر حتى لو كانوا هم الأنبياء، وليس المقصود من النقص هنا ما ينافي العصمة، إذ إن العصمة تختص بجانب البلاغ دون غيره من بقية الجوانب. وكانت نيتها هي حرص بعضهم على إرجاع نبوة محمد إلى عادات العرب والبيئة المحيطة به قبل الإسلام، وأن محمداً يجري عليه عادات العرب في كل أحواله، ويستند حسن حنفي في ذلك إلى أن الرسول كان فخوراً بعروبته وقرشيته وقد كان يمارس عادات العرب، وقد عدد حنفي مجموعة من عادات العرب كان يقوم بها النبي ﷺ، من ذلك أنه وضع الملاءة على المرأة كدليل على اختيارها كما فعل في صفة بعد قتل زوجها اليهودي، واعتبر ذلك دليلاً على أن أفعاله تصدر من كونه ينتمي إلى واقع العرب وليس إلى شيء آخر<sup>1</sup>.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل اعتزاز النبي ﷺ بقرشيته وفخره بعروبته وقيامه بعادات العرب يُحوّل لنا أن نرجع بنبوته كلها وما يتعلق بها من شخصية النبي إلى البيئة العربية وعاداتها؟ هذا هو ما سعى حسن حنفي إلى إثباته من خلال محاولة ربطه الرسالة الجديدة بتاريخ العرب قبلها وبتكوينهم اجتماعياً. ويبيّن حنفي نظرتَه هذه على أساس الحامل والمحمول؛ فيزعم أن الوحي لم ينزل في فراغ بل خاطب ثقافة معينة هي الثقافة العربية، والوحي ليس فقط محمولاً، بل له حوامله الافتراضية كاللوح المحفوظ وجبريل الوسيط بين اللوح المحفوظ والنبي، والنبي الوسيط بين جبريل والمرسل إليهم، وهناك الحوامل المعرفية وهي ثقافات العرب ودياناتهم التي من خلالها خاطبهم الوحي لتغييرها مثل الشرك ووآد البنات، أو لتأكيد ما مثل بعض القيم العربية كالشجاعة والوفاء والإجارة والشرف والشهامة والكرم... وغيرها، ثم يمضي حنفي لردّ كل مواضع النبوة إلى عادات العرب كالملائكة والجن والشياطين، والكهانة، وتقديس البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي من الحيوان،

1 - حسن حنفي، علوم السيرة، من الرسول إلى الرسالة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2013، ص197.

وحتى في نظام الحكم كالشورى، وقوانين الحرب كالغنائم والسبايا، وعادات الفطرة كالشارب واللحية وغيرها، هذه كلها - كما يزعم حنفي - تبناها الرسول لأنه عربي وليس لأنه رسول<sup>1</sup>.

لم يشأ حنفي أن يخرج برسالة الإسلام إلى العالمية كما ادعى صاحبها، فنصوص القرآن واضحة في أن الإسلام هو الدين عند الله وهو يخاطب الناس جميعاً: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ:28] ويصر كذلك أن يجعل المواضيع السابقة خاصة بأمة العرب.

والحقيقة أن كل الأمور التي ذكرها حنفي ممَّا تعمُّ به البلوى على حسب تعبير الفقهاء والأصوليين، إذ إن هذه المواضيع لا تخلو منها أمة من الأمم، بل قد تكون أكثر حضوراً في الأمم الأخرى، وقد اشتهرت بابل بالسحر واستحضار الجن والشياطين أكثر من العرب بكثير، وكانت ملكة سبأ معروفة بمشاورة قومها أكثر من العرب، أما تقديس الحيوانات فهو أكبر عند الهندوس منه عند العرب، إذ عبدوا البقر وسائر الحيوانات، كل هذا دليل قاطع على عموم هذه المواضيع وعدم اختصاص العرب بها، وليس هناك من داعٍ لتخصيصهم بها. بل إن في نبوة محمد ما خرج عن عادات العرب وأديانهم، فقد نفى القرآن الألوهية عن الشمس والقمر: ﴿ وَمَنْ ءَايَتِهِ آلِيلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ [فصلت:37] ومعروف أن العرب لم يعبدوا الشمس ولا عبدوا القمر، فلماذا يقال إن النبي لم يخرج عن عادات العرب؟

وهذه المقاربة في الحقيقة تعتمد أساساً على اعتبار شخصية النبي محمد ﷺ شخصية إنسانية عادية من منطلق أن الإنسان ابن بيئته، وهذه المقولة وإن كانت صحيحة إلى حدٍّ معين، إلا أنها ليست على الإطلاق، لأنها لو كانت على إطلاقها لما شهدت البشرية أي تغيير ولا عرفت أي تطوُّر ولا استسلمت لواقعها مهما كان مرّاً، ولكن المشاهد والمعلوم أن الإنسان يتأثر ببيئته ويؤثر فيها، بما يعني أن البيئة قد تكون وليدة لإرادة الأشخاص. ونحن هنا بإزاء أكثر شخصية أثرت في العالم كله وليس في العرب وحدهم، وقد أعاد النبي صياغة المفاهيم ووضعها في إطار جديد؛ حيث جرّد

1 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص 173-177.

الحيوانات من قدسيتها ووضعها في الموضع الذي يليق بها: ﴿ وَاللَّائِمَةَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿١٦﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرْتَحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿١٧﴾ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٨﴾ ﴾ [النحل: 5-7].

وفصل بين عالم الجن والشياطين وبين عالم الإنس ونفى أي تأثير للجن والشياطين على الإنسان: ﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٢٢﴾ ﴾ [إبراهيم: 22].

إن قراءة حسن حنفي لأفعال النبي ﷺ قراءة غير واعية بحقيقة النبوة، بل هي تتجاهل تماما الجانب النبوي وتركز على الجانب البشري، وهي قراءة لا طائل منها، فإن تصف حياة النبي العادية وترجعها لعادات العرب وتقاليدهم ليست بالأمر الذي يُرجى منه فائدة علمية أو معرفية، بل ولن يناقشك في ذلك أحد، كما أنه لن يستفيد من ذلك أحد، فماذا يُتصَوَّر من حياة النبي مثلا أن تكون على طريقة العجم أم على طريقة الجن والملائكة؟ أم على طريقة لم يعهداها البشر حتى يكون نبيا؟ وكل الناس يدركون أن النبي إنسان عادي عربي يمارس حياته العادية مثل بقية قومه، ولما أراد الناس أن يرفعوه فوق مقام البشرية قال القرآن عنه: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ ﴾ [الكهف: 110]. وقال عن نفسه: "لاتطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم، فإنما أنا عبد الله ورسوله"<sup>1</sup>.

## 2- علاقة النبي ﷺ بالحنيفية:

1 - صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله: ﴿ وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أهلكها مكانا شرفيا

﴿ [مریم: 16]، رقم 3445، ج 4/ ص 167.

حل الحدائىن الذين يعتمدون التفسير الماركسى والبنىوى للتارىخ يرجعون بنبوة محمد إلى ما يسمونه بحركة الحنفاء الإصلاحية، ومحمد حسب هذا الاتجاه هو واحد من جملة كبيرة من الحنفاء، ويسميه طيب تيزينى بالحنيفى الأكبر<sup>1</sup>. ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن محمدا كان جزءاً من هذا الاتجاه الجديد النقيض للاتجاه السائد فى الفكر والمجتمع<sup>2</sup>. وقد وجد هذا الفريق من الحدائىن مسألة الحنفاء هذه ملاذاً حقيقياً لمحاصرة نبوة محمد ﷺ فى إطار أرضى موضوعى، ذلك أنه يعتبر أن الحركة الحنيفية تُعبّر عن آفاق التحولات الجديدة -والتي يزعم تيزينى أنها كانت مرتقبة- وشاهداً عليها، ثم ينتهي تيزينى إلى أن الحركة الحنيفية تمثل أحد أشكال نبوة محمد أو هي التي مهدت لها<sup>3</sup>.

### أ- مفهوم الحنيفية:

الحنيفية مأوذة من مادة حنف، و(الحاء والنون والفاء) أصل مستقيم، وهو الميل، يقال للذي يمشى على ظهور قدميه أحنف<sup>4</sup>، وهي تعني اعوجاجاً فى الرجلين بحيث تُقبّل إهام الرجل اليمنى على أختها من اليسرى، فيصبح الإنسان يمشى على ظهر قدمها من شقها الذي يلي خنصرها، ومنه استعير المعنى إلى الميل فأطلق على الذي يميل عن الأديان إلى الدين الحق<sup>5</sup>.

ويذهب بعضهم إلى أن الحنيف يطلق على السائر الملتوي الساعى لملاقاة وجه ربه، وقد عدّ القرآن إبراهيم أول الحنفاء<sup>6</sup>. لقد سمى الله إبراهيم بالحنيف فى عدة مواضع فى القرآن الكريم، وخاصة إبراهيم التي اشتهر بها هي السير فى الأرض بحثاً عن الإله الحقيقى الخالق والدين الصحيح: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

1 - انظر طيب تيزينى، مقدمات أولية فى الإسلام المحمدي الباكر نشأة تأسيساً، دار دمشق، دمشق، سوريا، ط1، 1994، ص303.

2 - نصر أبو زيد، مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، المركز الثقافى العربى، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص63.

3 - تيزينى، مرجع سابق، ص250.

4 - ابن فارس أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط، 1399، ج2/ ص110.

5 - ابن منظور الإفريقى، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دت، ج9/ ص57.

6 - يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن، ترجمة منذر ساسى، دار محمد على للنشر، صفاقس، تونس، بالاشتراك مع دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص166.

﴿ ٧٦ ﴾ [الأنعام:79]. وقد نفى القرآن أن يكون إبراهيم يهوديا أو نصرانيا، واستبدلها بصفة الحنيف: ﴿ مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [آل عمران:67]. وبذلك فهناك تقابل بين الحنيفية وبين اليهودية والنصرانية، والذي يتبين لنا بعد أن كشفنا عن المعنى الحقيقي للحنيفية أن الفارق الجوهرى بين الحنيفية وبين اليهودية والنصرانية أن الأولى أي الحنيفية هي التي تأخذ المبادرة في البحث عن الدين الصحيح، وهو ما تجسّد في فعل إبراهيم وزيد بن عمرو، وقد اشتركا في هذه الصفة، مما جعل القرآن يصف إبراهيم بالأمة: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [النحل:120]. وكذلك وصف النبي زيد بن عمرو بأنه يبعث يوم القيامة أمة وحده. وهذا بخلاف اليهودية والنصرانية التي تلتقت الدين في عقر دارها ولم تخرج للبحث عنه. كما أننا يمكن أن نتبين - من خلال المقابلة بينهما - فرقا آخر وهو أن إبراهيم لم يكن يملك الحقيقة بادئ الأمر لكنه بحث عنها حتى وجدها، أما اليهود والنصارى فقد كانوا يملكون الحقيقة ولكنهم استهانوا بها وأضاعوها.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو: هل كان محمد بهذا المعنى حنيفيا؟ إن كل ما نُقل عنه قبل البعثة لا يتعدى التعبّد في غار حراء الليالي ذوات العدد، ولم ينقل عنه أبدا أنه سار بحثا عن الدين الحق، أو دعا إلى مثل مادعا إليه الحنفاء، فلم يخطب في الأسواق كما كان يفعل قس بن ساعدة الإيادي، ولا قال شعرا يُرَوِّحُ به عن نفسه ويُبلِّغُ به القاصي والداني كما كان يفعل أمية بن أبي الصلت، ولا عاب ما كانت تفعله قريش من أكل الذبائح التي لم يذكر اسم الله عليها، أو سقّه عبادة الأصنام علنا، كما فعل زيد بن عمرو بن نفيل، بل كان يتأمل في صمت ويعايش قومه بصدق حتى لُقّبوه بالأمين، دون أن يثير حوله أي ضجيج أو يلفت إليه انتباهها، كل هذا والقرآن لم يصف النبي محمدا يوما بأنه حنيفي، وهذا يعني بلا شك أن النبي ﷺ لا يصحّ أن يطلق عليه صفة الحنيف، لأنه تلقى الوحي بمثل الطريقة التي جاء بها في اليهودية والنصرانية، أي أن النبي لم يخرج بحثا عن الدين، بل الدين هو الذي جاء إليه عن طريق الوحي، وهذا بخلاف إبراهيم الذي قال: ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ ﴾ [الصافات:99]. والقرآن يُقرُّ بأن إبراهيم هو الذي ذهب إلى الله: ﴿ وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ ﴾ [الصافات:83-84]. أما محمد فقد فجأه الوحي وهو في غار حراء، ولم يدر ما هو بادئ الأمر.

وبهذا نتبين أنه من الخطأ أن ننسب محمداً إلى الحنفاء فنعتبره واحداً منهم كما يذهب هذا الفريق من الحدائىين.

وانطلاقاً من حقيقة الفارق بين فعل الحنفاء وما كان عليه محمد قبل البعثة، فإن النبي -رغم عدم اقتناعه بما كان عليه قومه- فَضَّلَ العزلة والتأمل الذاتى، ولم يخرج بحثاً عن الحقيقة كما فعل الحنفاء، بما يعنى أن النبي لم يتلبس بشيء من الأفكار والمعتقدات الدينية سواء كانت يهودية أو نصرانية. وتُنْبِئُنا الدراسات الفلسفية أن "الأنا" في حقيقتها بدائية، وهي لا تعبر عن رأي أو مذهب فلسفى، كما أنها لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا<sup>1</sup>، بمعنى أن تأمله الذاتى لا يمكنه أن ينشئ ديناً أو فلسفة ما لم يتلبس بمختلف الأفكار والفلسفات، وذلك حتى يخرج من إطار الأنا، فالأنا -قبل أية إحالة موضوعية- ذات طبيعة وجودية، ومعناها مرادف للحرية، لأن الأنا لا يمكن أن تكون موضوعاً، فإن أصبحت موضوعاً توقفت عن أن تكون هي الأنا<sup>2</sup>.

ولسنا نعني بعزلة النبي انزاله عن العالم، فقد كان في تعايش تام مع قومه يخالطهم ويخالطونه، وقد برزَّ باردائىف أنه من الخطأ اعتبار العزلة نزعة انزالية، وإنما على العكس من ذلك، لا توجد عزلة إلا وكان وجود الذات الأخرى مرادفاً للعالم المحرد الموضوعى، والأنا لا تعانى عزلتها داخل نفسها مثلما تعانىها وسط الآخرين، فالعزلة المطلقة مرادفة للجهيم وللعدم<sup>3</sup>.

مع كل هذا يزعم نصر حامد أبو زيد أن الحنيفية لم تكن حركة دينية بقدر ما كانت تعبيراً عن الإحساس بأزمة الواقع وبضرورة تغييره، ومن ثم فهو يعتبر أن البحث عن دين إبراهيم كان بحثاً عن الهوية الخاصة للعرب، وهي هوية كانت تهددها مخاطر عدة، من بينها الخطر الاقتصادى، ويستدل على ذلك بأن الحروب التي دارت بين العرب كانت ذات جذور اقتصادية، ومما زاد من حدة الأزمة

1 - نيقولاى بردائىف، العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1960، ص109.

2 - المرجع نفسه، ص109-110.

3 - المرجع نفسه، ص117.

أن الجزيرة العربية كانت محاصرة بالقوى الأجنبية من كل جانب، ووسط هذه المخاطر كان ثمة إحساس بضرورة التوحد على المستويين الداخلي والخارجي<sup>1</sup>.

ولنا الآن أن نتساءل هل البحث عن هوية العرب وتوحدهم ضد الخطر المحدق بهم - كما يدّعي نصر- يستلزم خروج بعض الأفراد بحثاً عن دين إبراهيم، وتسفيه دين أقوامهم، هل هذه طريقة يتوحد بها الناس، أم أنها طريقة لتشتيت شملهم؟ فالروايات التي استند إليها نصر في هذا الصدد هي نفسها التي تُسَفِّهُ الدين الذي عليه العرب وتُحَرِّم ذبائحهم، وهل الدخول في النصرانية كما فعل ورقة بن نوفل أو في اليهودية كما فعل آخرون أو اعتزالها جميعاً كما فعل زيد بن عمرو سيحل المشكلة وسيوحد العرب؟

إن هذا تناقض صارخ كان الأجدد بنصر أبو زيد أن ينأى بنفسه عنه وأن يتبنى إحدى الإشكاليتين دون أن يقع فيه؛ بمعنى آخر إذا لم تكن حركة دينية فلماذا البحث عن دين إبراهيم؟ وإذا فرضنا أن دين إبراهيم هو الذي سيحقق للعرب هويتهم ووحدتهم، فما هو محل التساؤلات الأنطولوجية من ذلك؟ خصوصاً إذا علمنا أن القلق الذي كان ينتاب المتحنّفين كان يخص المصير يوم القيامة وليس المصير في الدنيا. وإذا كان توحد العرب هدفاً للحنفاء فلماذا لم ينقل عنهم شيء من ذلك ولو حتى عبارة واحدة، بل إن كل الذي نقل عنهم كان قضايا تخص التساؤلات الوجودية والمصيرية كما هو مشهور في خطب قس بن ساعدة الإيادي وزيد بن عمرو بن نفيل وأشعار أمية بن أبي الصلت.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يصح أن نطلق على مجرد ظهور متحنّنين وحنفاء اسم حركة على أساس أن الحركة لها تداعياتها وتأثيرها وأتباعها؟ إن هذا الادّعاء زعم باطل خصوصاً إذا علمنا أن بعض المؤرخين ينكر أساساً ما يسمى بالحنفاء<sup>2</sup>. ونحن هنا أمام موقفين متناقضين تماماً لمفكرين حدائين يزعمان قراءة تاريخية مجردة لنبوة محمد.

1 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 63.

2 - انظر هشام جعيط، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2007، ص 21.

يهدف طيب تيزيني - من خلال هذا الطرح - إلى إثبات أن ظهور الحنفاء يمثل ظهور حركة بكاملها، وهو ما من شأنه أن يُهيئ أرضية فكرية ودينية مسبقة لظهور نبوة محمد باعتبارها حدثاً تاريخياً لم يشهد أي دفع غيبي كما يدعي المؤمنون به، وأن الأفكار التي جاء بها محمد ليست إبداعية أو أصيلة وإنما هي أفكار ماثوثة في زمانه ويعرفها كثير من العرب من الحنفاء أو ممن خالطهم. وقد اهتم تيزيني بإسقاط أيديولوجيته الماركسية على تاريخ العرب ولم يبال بالتجني على الحقيقة التاريخية.

أما نحن فلنا أن نتوسط بين هذين القولين، لا تليقاً وإنما حتى نوازن بين مختلف الآراء ولا نهمل الروايات التاريخية من جهة، وحتى لا نضخم الأحداث من جهة أخرى، فننتهي إلى وجود الحنفاء حقيقة في أرض العرب لأن خطبهم وأشعارهم وأخبارهم متناقلة ومعروفة، ولكنها مجهودات فردية معزولة لا ترقى إلى أن تكون حركة كما يدعي تيزيني، والدليل على أنها مجهودات معزولة حديث النبي ﷺ عن زيد بن عمرو بن نفيل أنه يبعث يوم القيامة أمة وحده<sup>1</sup>، وكان زيد بن عمرو يقول: "يا معشر قريش والله ما منكم على دين إبراهيم غيري"<sup>2</sup>. فأين هم أتباع الحركة ومناصروها وزيد بن عمرو يشتكي غربته في هذا الطريق؟

### ب- اتصال النبي بالحنفاء:

يزعم أكثر الحدائين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان على اتصال دائم بما يسمى بالحنفاء، وأنه لم يكن معزولاً عن هذه الحركة وأن لقاءاته لم تكن مجرد لقاءات عارضة<sup>3</sup>، ولم يأت أحد بأدلة تثبت ما يزعمونه سوى استنتاجات من بعض الروايات في محاولة منهم لاستنتاج المسكوت عنه من خلال هذه الروايات.

والحقيقة أن محاولات الاستنتاج هذه جديرة بالدراسة فعلاً إن تحلَّت بالموضوعية وابتعدت عن الآراء المسبقة وتكريس الأيديولوجية بأية طريقة كانت، ذلك أننا حين نتمعن في هذه الاستنتاجات وجدناها محض تحكُّم، واستنتاجها كان بطريقة فجّة بعيدة كل البعد عن الموضوعية، من ذلك الرواية

1 - الحاكم أبو عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1422-2002، كتاب معرفة الصحابة، رقم 5851، ج3/ص496.

2 - صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل، رقم 3828، ج5/ص40.

3 - نصر أبو زيد، مفهوم النص، ص61.

التي استند إليها نصر حامد أبو زيد، عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ لقي زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح قبل أن ينزل على النبي ﷺ الوحي، فقدمت إلى النبي ﷺ سفرة، أو قدمها إليه النبي ﷺ، فأبى أن يأكل منها. ثم قال زيد بن عمرو: إني لست آكل ما تذبجون على أنصابكم، ولا آكل إلا ما ذكر اسم الله عليه، وأن زيد بن عمرو بن نفيل كان يعيب على قريش ذبائحهم، ويقول: الشاة خلقها الله، وأنزل لها من السماء ماء، وأنبت لها الكلاء، ثم تذبجونها على غير اسم الله؟ إنكارا لذلك وإعظاما له<sup>1</sup>.

يستنتج نصر أبو زيد من هذه الرواية أن محمدا كان جزءاً من هذا الاتجاه الجديد، وأن زيد بن عمرو لم يكن صوتا في فلاة، بل كان تجسيدا لنزوع ما لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة<sup>2</sup>. والحق أن في الرواية نفسها ما يشي بعدم وجود أي اتصال بين محمد وزيد بن عمرو، فزيد بن عمرو لما خاطب النبي قال له: "إني لست آكل ماتذبجون على أنصابكم". بما يدل على أن زيدا لم يكن يعلم بما يعتقد محمد بل كان يراه مثل بقية القرشيين، ولا يوجد في الرواية أي رد من النبي ينفي من خلاله أتباعه لدين قريش وأتباعه لمسار الحنفاء. فمن أين استنتج أبو زيد اتصال النبي بالحنفاء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لو كان زيد بن عمرو يُمثل اتجاهها فكريا وثقافيا بديلا أو موازيا لما كانت عليه قريش فلماذا يقول: "يا معشر قريش والله ما منكم على دين إبراهيم غيري"، وهذا يثبت أنها اجتهادات فردية معزولة، وينفي أن يكون اتجاهها، ولماذا يقول فيه النبي إنه يبعث يوم القيامة أمة وحده؟ فأين هم أتباعه ومنهم على شاكلته؟

تقودنا التحليلات السابقة إذن إلى عدم وجود أي اتصال بين النبي ﷺ وبين الحنفاء، فإذا انتفى الاتصال فإنه ينتفي التأثير من باب أولى، وما ادّعاءات هذا الفريق من الحدائين إلا تحرُّص ومحض تحكُّم لا دليل عليه، أما غاياته فهي واضحة في تكريس أرضية النبوة وإبعادها عن أي بعد غيبي أو تدخل سماوي.

1 - صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب حديث زيد بن عمرو بن نفيل، رقم 3226، ج 5/ص 40.

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 63.

## المبحث الثاني: المقاربة النفسية للنبي ﷺ في الفكر الحدائ.

يزعم بعض من الحدائين أن النبي ﷺ كان مصابا بعدة أمراض واضطرابات نفسية، وبعضهم يجعلها سببا مباشرا في نبوته. وقد اختلفوا في تشخيص هذه الأمراض كل على حسب نظرته للنبوة، وبالجملة فقد تفرقوا إلى ثلاث شعب كما يلي:

## 1- فقدان التوازن النفسي والعضوي والعقلي:

يذهب طيب تيزيني إلى أن النبي محمدا ﷺ كان يعاني من فقدان التوازن النفسي والعضوي والعقلي، وقد كانت تُلمُّ به هذه النوبات متزامنة مع نزول الوحي مما أسهم في إثارة مزيد من التشكيك والتساؤل في أوساط الملأ المكّي، مما عمل على إرهاق شخصية النبي ومحاصرته بالهواجس الملهبة<sup>1</sup>. يحاول تيزيني هنا أن يبرر موقف المشركين والرافضين لنبوة محمد من هذا المنطلق، ويستند في ذلك إلى بعض مرويات السيرة، منها ما ورد عنه: "ولقد خشيت على نفسي"<sup>2</sup>، ويجعل تيزيني هذه الاضطرابات في صالح خصوم محمد، لأنها كانت تصيبه حتى قبل النبوة<sup>3</sup>، فقد ورد أنه: "كان يرقى من العين وهو بمكة قبل أن ينزل عليه القرآن... وهذا يدل أنه كان ﷺ يصيبه قبل نزول القرآن ما يشبه الإغماء، بعد حصول الرعدة وتغميض عينيه وتترُّد وجهه ويُعطُّ كغطيط البكر، فقالت له خديجة: أوجه إليك من يريقك؟"<sup>4</sup>. ويضع تيزيني احتمالا ثانيا وهو أن النبي كان يعيش حالما في يقظته، وأنه يريد أن يجعل من هذا الحلم نبوة، بينما هو أجدى به أن يؤخذ إلى من يعالجه<sup>5</sup>.

يبدو واضحا أن تيزيني وقع في اضطراب وتخبُّط في تشخيص حالة النبي وعلاقته بالوحي، وهذا التخبُّط هو الذي قاده إلى العبارات الأخيرة التي تنم عن حقد دفين واستصغار لقدر النبي وشخصيته ونبوته أكثر مما تدل على البحث العلمي، وهو قوله "بينما هو أجدى به أن يؤخذ إلى من يعالجه".

1 - طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 523.

2 - صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، رقم 3، ج 1/ ص 6.

3 - طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 523.

4 - لقد روى هذا صاحب السيرة الحلبية ولم يرد في الكتب المشهورة شيء من هذا. الحلبي علي بن إبراهيم، السيرة الحلبية، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 2، 1427-2006، باب بدء الوحي له ﷺ، ج 1/ ص 360.

5 - طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 523.

معنى هذا أن النبي محمدا الذي يكتب تيزيني عن نبوته هذه المجلدات الضخمة هو مريض نفسيا ويحتاج إلى علاج، فهل يعقل أن مريضا نفسيا يؤثر في العالم هذا التأثير اللاهائي، بل وأثر في تيزيني نفسه حتى كتب عنه كل هذه الكتب! ويستند تيزيني إلى قول خديجة السابق: "أوجه إليك من يرقيك؟".

والحقيقة أن الرقية من العين ليست خاصة بمحمد وحده، بل هي قضية مشتهرة عند العرب، وقد كان العرب يرقون أبناءهم من العين، وكونه كان يرقى من العين لا يعني بالضرورة أنه كان مريضا، فالناس يرقون ويوزرون الطيب بين الحين والآخر بغرض الوقاية دون أن يكون هناك مرض، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لم يثبت أن النبي ﷺ كان يرقى من العين وإنما هي استنتاجات لا دليل عليها، ولا يوجد لها سند صحيح ولا ضعيف، ويدل على تهافتها أيضا أن صاحب السيرة الحلبية الذي تفرد برواية الرقية قال: "ولم أقف على من كان يرقيه ولا ما كان يرقى به...ولعل مستند ذلك ما تقدم عن أمه أنها لما كانت حاملا به جاءها الملك وقال لها: قولي إذا ولدته، أعيده بالواحد من شر كل حاسد"<sup>1</sup>، وهذا يدل على أنها مجرد تخزصات. أما إصابته بالصرع فهي شبهة طرحها المستشرقون من قبل وانساق خلفها تيزيني وقبلها دون تمحيص وبحث لحقيقة الأمر.

أما جواب خديجة الذي استند إليه تيزيني فلم يثبت في الكتب الصحيحة، وهو مناقض تماما لما ورد عنها في الصحيح، حيث أجابته بالنفي: "كلا والله ما يخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق"<sup>2</sup>. وهي إشارة من خديجة إلى أن هذه الصفات لا تجتمع عند مريض، بل هي من صفات العاقلين، ومما يدل على عدم صحة رواية "أوجه إليك من يرقيك" أن خديجة انطلقت به إلى ورقة بن نوفل ولم تذهب عند راقٍ لتطلب له الرقية.

وقد تناول هشام جعيط هذه التهمة بالدراسة، حيث رجع إلى مفهوم الاختلاج الصرعي عند العرب آنذاك، وذلك انطلاقا من تشخيص القرآن نفسه، فقد كانوا يعتقدون أنه بفاعل مسّ،

1 - السيرة الحلبية، ج1/ ص360.

2 - البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي، رقم3، ج1/ ص6.

والأرجح أنه من الجن: ﴿ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾ [البقرة:275]. والشيطان هو مفهوم قرآني توحيدي، بما ينفي كل مزاعم المستشرقين<sup>1</sup>. ويذهب جعيط إلى أن اتهام النبي بالجنون ما هو إلا شكل من أشكال الاعتراف بنبوته واتصاله بعالم الغيب، ويُيّن جعيط أيضا أن اختلال العقل بسبب المرض مفهوم بعيد عن الثقافات القديمة، وبالتالي فالجنون والجنّة بالمعنى القرآني أي القرشي لا يعني فقدان العقل وقوى التمييز وحسّ الواقع، وإنما يعني بناء علاقة مع الجن قد يكون الشخص مسيطراً عليه فيها أو مسيطراً<sup>2</sup>. وبذلك تكون تهمة الإصابة بالصرع الآن ما هي إلا تعبير عن اتهام القرشيين للنبي بتأثير الجنّ عليه واتصالهم به، وهو ما يعني اتصاله بعالم غيبي غير معروف، وهو ما يعني الاعتراف بنبوته، لأن مفهوم النبوة لم يكن واضحاً في عقلية العرب آنذاك، فنسبوه إلى الجنون، بخلاف بني إسرائيل الذين كانوا يعرفون معنى النبوة واتصال النبي بعالم الغيب، فلم يُعرف عنهم أنهم اتهموا أحداً من الأنبياء بالجنون. وفي هذه الحالة إن أردنا أن لا نطالب تيزيني بتغيير قناعاته تجاه الجنّ والشياطين والكائنات الماورائية، فهو مُلزم بأن يُقرّ باتصال النبي بعالم الغيب، ومن ثمّ بنبوته.

ويواصل تيزيني تخرصاته حين يجعل حادثة الغرائق أحد التعبيرات عن تطور درامي حدث لمحمد شعر من خلاله بثقل الرسالة وضاق بها ذرعاً، ويرى تيزيني في ذلك دعوة إلى مساءلة جدلية الواقع والطموح (الحلم)، والمشخص والمجرد، والعيني والمثالي، ومن هنا أيضا يفسر قضية الناسخ والمنسوخ<sup>3</sup>.

وحادثة الغرائق هذه كثيراً ما كانت مرتعا للمستشرقين والحدائيين ومداخل يدخلون من خلالها إلى التشكيك في مسلمات النبوة، وقد اختلفوا في قراءتها اختلافاً كبيراً يدل على تحبُّط وتحكُّم بعيداً عن الحقيقة والواقع. وقد رأينا من الحدائيين من يرجع بحادثة الغرائق إلى الثقافة اليونانية، إلى رقصة تسمى "دبكة الغرائق"، ويربط يوسف الصديق بين هذه الرقصة وبين قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً ﴾ [الأنفال:35]. حيث إن هذه الرقصة قد أصبحت في القرن السادس إحدى الطقوس المشتركة لدى كافة الشعوب اليونانية، والتي تقام في

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص88.

2 - نفسه، 89.

3 - تيزيني، مرجع سابق، ص524.

جزيرة ديلوس الجدباء القاحلة كأرض مكة التي طُهرت مرتين لتغدو حرماً<sup>1</sup>، ثم يقابل يوسف الصديق بين مكة وجزيرة إيلوس في كثير من الخصائص المشتركة لينتهي إلى اقتران تلك الطقوس بشعائر قديمة في عالم يقع شمال جزيرة العرب، ثم ينتهي إلى نتيجة أخرى وهي محاولة مقارنة وظيفة النبي محمد في أمرين، أو يجعل النبي ينوء بحملين اثنين: الأول هو التوق إلى تحقيق حلمه في تأسيس حضرة في مواجهة وثنية ترهن إلى ذهنية البداوة التائهة، والثاني هو التسليم بقدسية ما تواضعت عليه قديما الأقسام الوثنية<sup>2</sup>.

هكذا يختلف الحدائون في تشخيص حقيقة قصة الغرائق، ففي حين يذهب تيزيني إلى أنها تعبير عن جدلية الواقع والطموح في نفسية محمد، بمعنى أن محمدا اختلطت عليه طموحاته مع واقعه فخلط الشرك بالتوحيد، أما يوسف الصديق التونسي فيجعلها محاكاة من محمد لحضارة اليونان بغرض تأسيس حضرة مشابهة لها في بلاد العرب. واختلافهم هذا كفيل برد أقوالهم.

وفوق أن قصة الغرائق لا تثبت بالسند الصحيح إلى النبي ﷺ، وأن بعضهم يذهب إلى أنها أُلقيت في مسامعهم ولم يقلها النبي، فهي مخالفة تماما لما كان عليه النبي من الاستماتة في دعوته وعدم الرضوخ لكل الإغراءات التي طلبت منه صراحة، فكيف يستميل القرشيين بما لم يطلبوه منه وهو رفض فيما سبق كل مساوماتهم.

وقصة الغرائق ترتبط بسورة النجم ويجعلونها بعد قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ أَلَلَّتْ وَالْعُرَىٰ ﴿١١﴾ وَمَنُوءَ الثَّالِثَةَ الْآخِرَىٰ ﴿١٢﴾﴾ [النجم: 19-20]. فألقى الشيطان على لسانه: "تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لثرتجى"، قالوا: ما ذكر آهتنا بخير قبل اليوم، فسجد وسجدوا، فأنزل الله عز وجل هذه الآية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلَقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ ءَايَتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾﴾ [الحج: 52]. ذكر ابن كثير أن طرفها كلها مرسله<sup>3</sup>، ويذهبون إلى أنها من إلقاء الشيطان ثم تم

1 - يوسف الصديق، مرجع سابق، ص 210-211.

2 - المرجع نفسه، ص 210-215.

3 - ابن كثير إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط 2، 1420-1999، ج 5، ص 441-442.

نسخها، ويذهب أكثر المفسرين إلى أن قوله: ﴿ إِذَا تَمَنَّى ﴾ بمعنى إذا تلا، وألقى الشيطان في أمنيته أي في تلاوته<sup>1</sup>.

ولسنا ندري بالضبط ما علاقة التمني بالقراءة أو التلاوة، فالتمني شيء يقع في خيال الإنسان ولا علاقة له بالواقع، أما التلاوة فهي شيء واقعي ملموس، ويجمع المسلمون على أن النبي معصوم في هذا الواقع المتعلق بالتبليغ، فكيف يتخلله هذا الخطأ الفادح الذي يمس أهم جزء في الدين وهو العقيدة، بل يمس أهم ما في العقيدة وهو التوحيد. ومن هنا فنحن أمام خيارين لا ثالث لهما، فإما أن نحرم عصمة النبي لكي نثبت قصة الغرائق، وإما أن نرفض قصة الغرائق انطلاقاً من عصمة النبي. وما دامت عصمة النبي من الثوابت في الدين فلا مناص من ردّ قصة الغرائق، وتصنيفها من بين القصص والقضايا المدسوسة على الدين بغرض التشويش على عقائد المسلمين. وقد نجم كل هذا بالابتعاد عن المعنى الحقيقي لكلمة التمني، ولو وُضعت في مكانها الصحيح وفُسّرت بما وضعت له أولاً لما وقعنا في كل هذه الإشكالات.

## 2- انفصام الشخصية والتوحيد:

يذهب بعض المنتسبين إلى البحث العلمي من الحدائين إلى أنه لا سبيل لفهم شخصية محمد إلا بالرجوع إلى مرحلة الطفولة، ومع أن عفيف الأخضر يزعم أن المعلومات شحيحة جداً عن هذه المرحلة، وهي في أغلبها ميتاتاريخ، تحاول أن ترتفع بمحمد من شرطه التاريخي إلى مرتبة المثال البعيد المنال، إلا أنه يدّعي بفضل تقدم المعارف النفسية المقدرة على إعادة صياغة حياة محمد خلال الطفولة والمراهقة كما يعيد الأركيولوجي بمسعى حدسي إعادة بناء إناء انطلاقاً من شقفة<sup>2</sup>. وقد انساق عفيف الأخضر وراء ادعاءٍ لماكسيم رودنسون حين زعم أننا لو جمعنا كل ما هو تاريخ عن محمد لما تجاوز صفحة ونصفاً من كتاب<sup>3</sup>.

1 - المرجع نفسه، ج5/ص445.

2 - عفيف الأخضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، منشورات الجمل، بغداد، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2014، ص35-36.

3 - المرجع نفسه، ص35.

إن شبهة قلة المعلومات عن محمد في طفولته ومراهقته اخترعها المستشرقون وانساق خلفها بعض المنتسبين إلى الحدائى، والحقيقة أن كتب التاريخ والسيرة تُعجُّ بالمعلومات عن حياة محمد حتى في صباه، والقارئ لسيرته يدرك تماما أن المصادر في ذلك ليست شحيحة أبداً؛ ذلك أن أغلب الذين وقعوا في هذه الإشكالية إنما أتوا من باب المقارنة النسبية لما قبل النبوة بما بعدها، وطبعي جدا أن تكون المعلومات عن حياة محمد قبل النبوة قليلة جدا مقارنة بما بعدها، نظرا للاختلاف النوعي بين المرحلتين من جهة، ومن جهة أخرى إنما ما ورد عن حياته في هذه الفترة يعتبر أمرا عاديا لأنه لم يكن استثناء في بني قومه وقتها.

وإنما اخترعت هذه الشبهة وأُتي الغافلون منها نظرا لعدة اعتبارات؛ أولاها أن محمدا كان شخصا عاديا، ونشأ طفلا يتيما في فقر رغم مكانة عشيرته، ولا يوجد أي سبب لأن يُدَوَّن له تاريخ خاص، فتاريخه الحقيقي ابتداء بعد سن الأربعين، أي بعد النبوة، وهو ما يقودنا إلى الاعتبار الثاني، وهو أن الصحابة وعموم المسلمين إنما كان يُهْمُّهم محمّد النبي في المقام الأول، وليس محمّد الشخص، ولذلك كان اهتمامهم بتاريخه قبل البعثة محدودا جدا، لأنه لا يترتب عليه شي في دينهم، وانصبَّ جُلُّ اهتمامهم على تاريخه وحياته بعد النبوة، وقد ابتداء الاعتناء بشخص النبي في صباه في مراحل متأخرة خاصة مع انتشار الصوفية. وثالثة الاعتبارات أن محمدا نفسه لم يكن يهتم بالحديث عن شخصه، وحتى القرآن لا نجد فيه اهتماما بشخص النبي، وقد لاحظ ذلك كثير من الباحثين، فقد تناول القرآن تجارب الأنبياء السابقين وأشخاصهم أكثر من شخص محمد بكثير.

لقد أخطأ المستشرقون وتلاميذهم من الحدائين في قياس حياة محمد قبل النبوة بما بعدها، وهذا الخطأ ناجم من محاولة عدم التفريق بين المرحلتين حتى لا يكون لمحمد تاريخان، وإنما هو تاريخ واحد تحكمه السيرورة وليس التدخل الإلهي، وهذا هو الاعتبار الأهم والذي هو مدار البحث كله، فمحاولة تَفْهَم شخصية محمد انطلاقا من طفولته ومراهقته إنما كان إرادة نفي أي بعد غيبي عنها، وأن نبوته إنما كانت نتيجة عوامل متعددة ساهمت في صياغتها، وليست نبوته حدثا غيبيا مفارقا بتدخل إرادة الله.

يزعم عفيف الأخضر -على خلاف ما هو معروف- أن محمدا الطفل كان كل شيء إلا أن يكون محبوبا، ويرجع بذلك إلى فترة وفاة والده عبد الله، لأن الطفل الذي يموت أبوه قبل ولادته تتشائم منه العرب ويسمونه "أحرف" أي مشؤوم، ومن الممكن أيضا أن تكون أمه تشاءمت منه لذلك دفعته إلى المرضعات يرضعنه، ويدعم تحليلاته بما ورد عن مقاتلي هوازن المهزومين: "إن لصاحبكم فينا مرضع"، يريدون أن يستضعفوا المسلمين بهذه المقولة، ويستنتج منها أن مرضع جمع وليست مفردا، بما يعني أن له مرضع أخرى غير حليلة، مما يعني تفریط أمه فيه<sup>1</sup>.

ثم يمضي عفيف الأخضر في تخرصاته التي يدعي أنها علمية، ويزعم أن حداد آمنة تسلل إلى فصوص دماغ الجنين محمد مثلما تسلت إلى فصوص دماغه الضغوط النفسية والتوترات والمخاوف والهواجس والفواجع والكدمات والصدمات المتكررة اللواتي كابدتهن آمنة وهي حامل، ويستثمر الأخضر في ما وصل إليه العلم اليوم، إذ يذهب العلم إلى تأثير الحالة النفسية للأم على جنينها، لينتهي إلى أن هذا التأثير قد هيأ الطفل محمدا ليكون شخصية نفسية اكتئابية وفصامية<sup>2</sup>.

ثم يتطرق عفيف الأخضر لبعض ما تعرض له النبي محمد طفلا وما كابدته في سبيل دعوته من إيذاء قريش وأهل الطائف له ليجعل منه عذابا نفسيا أليما، نجد صداه وتخييلاته في عذاب جهنم الأليم الذي أراد لا شعوريا تكبيده لأعداء دينه في نار جهنم كما وصفه في القرآن. ويدعي أن هذه السلسلة من الكدمات والصدمات النفسية صاغت عالم محمد النفسي والذهني، وزلزلته وهيئاته للأمراض النفسية، من الاكتئاب الانهياي إلى الفصام مرورا بالعصاب الوسواسي القهري، الذي تجلّى في الشعائر القاسية والمكلفة التي فرضها على نفسه وعلى أمته<sup>3</sup>.

مع كثرة هذه الادعاءات فإنه ليس من الصعب أبدا أن نُفند هذه التخرّصات بالأدلة العلمية والتاريخية، فعذاب جهنم مثلا هو قضية محسومة في كل الديانات السماوية، وليست من اختراع محمد، أما التكاليف الشرعية فهي ليست أشد من القوانين الصارمة التي تنظم مختلف القطاعات في كل الأمم والشعوب، وخاصة في الدول الحديثة، والقرآن نفسه يُهوّن من أمرها ولا يُلزم بها إلا من

1 - عفيف الأخضر، مرجع سابق، ص38.

2 - المرجع نفسه، ص39.

3 - المرجع نفسه، ص45.

كان قادرا عليها، ففي عموم الدين يقول: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾ [الحج:78]. وفي خصوصها يقول: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة:286]. وهذه القاعدة القرآنية أرقى بكثير وأرحم وأرف بالناس من القوانين التي لا تعير اهتماما للعاجز ولا تُفرِّق بين القوي والضعيف. والقانون الذي صيغ بصرامة ووُصِفَ بأنه لا يحمي المغفلين يسقط عاجزا وشاحبا إزاء حقوق الإنسان التي تتغنى بها الدول الحديثة أمام رحمة الإسلام الذي سنَّ شرائعه وأحكامه أساسا لحماية حق الضعيف والمغفل، من ذلك أن الإسلام لا يقر بيع المكره ولا طلاقه، ولا يجيز إخفاء عيوب السلعة عند بيعها، ويحُقُّ للمشتري ردها إذا تبين عيبها مع التعويض عن الضرر، وهذا ما لا نجده في القوانين الحديثة، وقد استنبط علماؤنا الكثير من القواعد الأصولية وكلها تدور على حفظ المصالح ودرء المفاسد. فهل أحكام الدين أقسى من قوانين الدول الحديثة!

ومع أن علم النفس يذهب إلى أن العدوان الذي يتعرض له الطفل يعود عليه بالرغبة في التعويض أو السيطرة والقوة ولذلك يمارس المعتدي ألوانا من التعذيب والسحل للضحية، وتعكس هذه السلوكيات شعورا داخليا بالنقص وانعدام الثقة في الذات<sup>1</sup>، فإن هذا الأمر هو أبعد ما تكون عنه شخصية محمد في كل مراحل حياته، فمن أصول الدين الذي جاء به هو مقابلة السيئة بالحسنة: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۚ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت:34]. ومع أن القرآن يُقرّر أن مقابلة السيئة بالسيئة وانتصار المظلوم لنفسه ممن ظلمه جائز شرعا، إلا أنه يستحب العفو عن العقاب مع المقدرة عليه، ويعتبره من عزم الأمور: ﴿ وَلَمَنِ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيلٍ ﴾ [النور:41] إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۚ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ وَلَمَنِ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿٤٣﴾ [الشورى:41-43]. وعند انتصار النبي ﷺ على المشركين في فتح مكة وتمكنه منهم وتوقّع الجميع أن يلحق بهم العقاب، قال قولته المشهورة: "اذهبوا فأنتم الطلقاء"<sup>2</sup>. ومن شرائع الإسلام أنه حرّم التمثيل بجث القتلى واعتبره اعتداءً على كرامة الإنسان التي أقرّها في قرآنه: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

1 - موسوعة علم النفس والتربية، بيروت، لبنان، ج9/ص58.

2 - ابن هشام المعافري، السيرة النبوية، تحقيق عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1990، ج4/ص55.

وَحَمَلْنَهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ [الإسراء:70]. كل ذلك يدل على أن محمداً لم يكن عدوانياً أبداً ضد من آذاه، بل يعتبر هو المقنن الأول للسلام العالمي والمجسد الأول لهذا السلام على أرض الواقع، وليس كما يدعي عفيف الأخضر وغيره من المغرضين. بل لقد امتدت رحمته وحبه للسلام حتى إلى أصحابه من بعده، ففي وصية أبي بكر الصديق لأصحابه لما ابتعثهم لفتح الشام: "لا تحونوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا الطفل ولا الشيخ ولا المرأة، ولا تعقروا نخلاً ولا تحرقوه، ولا تقطعوا شجرة ولا تذبجوا شاة ولا بقرة ولا بعيراً إلا للأكل، وإذا مررتم بقوم فرغوا أنفسهم في الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له"<sup>1</sup>.

في هذه الحالة وبكل المقاييس ومع فرض كل الاحتمالات نجد أن تحليلات عفيف الأخضر لشخصية النبي محمد لا تخلو من التناقض والافتراء؛ فإذا كان محمد قد تعرّض للأذى الذي أثار على شخصيته، فإن نتيجته الحتمية غير متوفرة، مما يعني لنا أحد أمرين: إما أن نُسقط الفرض رأساً، لأن نتيجته الحتمية غير متوفرة، وإما أن نبقي على الفرض، ولكن مع اعتبار أن نتيجته الحتمية طراً عليها تغيير، وهذا التغيير إما أن يكون من داخلية شخص محمد، حيث عالج نفسه من هذه الآثار السلبية، فيكون بذلك تخلّص من مرضه المفترض، وإما أن يكون التغيير من خارجية شخص النبي، أي من قوى خارجة عن نطاقه، أعني من طرف قوى الغيب الخفية، فننتهي إلى إثبات اتصاله بعالم الغيب، ومن ثمّ إثبات نبوته.

وقد لاحظنا شيئاً مهماً وهو أن عفيف الأخضر في تحليله لشخصية محمد إنما بنى كل أحكامه وتحليلاته على الحالة النفسية الصعبة التي عاشتها آمنة والتي زعم أن محمداً ورثها دماغياً. والسؤال الذي يطرح نفسه ماذا لو ثبت العكس، وهو أن آمنة لم تتشأم بمحمد ولم تعش الحالة المرعبة التي أراد أن يضعها فيها عفيف الأخضر، وإنما كان حزنها على زوجها حزناً عادياً كأبي امرأة تحزن على فراق زوجها، فلا هي الأولى ولا هي الأخيرة، فلماذا يكون لها حزن خاص بل خارق للعادة من بين بقية النساء، فليست هي المرأة الأولى التي أحبت زوجها ولن تكون الأخيرة.

1 - الجزري ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407-1987، ج2/ص200.

هنا نقف على نقطة مهمة، وهي تخصيص آمنة بالحزن الشديد، وتخصيص محمد بكل هذه الأمراض النفسية والعصبية، فمع أن عفيف الأخضر يحاول في دراسته أن يُخرج شخصية محمد من الإطار الأسطوري - كما يدعي - إلى الإطار التاريخي، إلا أنه وقع في ما هرب منه، فكيف بالشروط الموضوعية أن تصل بطفل يحمل كل الأمراض النفسية إلى هذا المستوى من التأثير في العالم إلى درجة أن دعوته قضت على أعظم امبراطوريتين تحكمان العالم آنذاك، هذا من الناحية السياسية، أما من الناحية الدينية فقد استبدل أديانا كان يدين بها الملايين من البشر بدينه هو، ومن الناحية الاجتماعية قلب العادات والتقاليد والأعراف لمختلف الشعوب رأساً وعضوها بأخلاق الإسلام وآدابه. إن أي شخصية مهما كانت عظمتها لن تستطيع أن تفعل كل هذا بالشروط الموضوعية، وإنجازات محمد أكبر من أن نتكلم عنها بالتفصيل، فكيف بمريض نفسياً يحمل تناقضات الانفصام وانغلاقات التوحد وغيرها أن يفعل كل ذلك! وهل يستطيع الأخضر أو غيره أن يفسر ذلك بالشروط التاريخية؟

بل إن بعض الباحثين يجعل من محمد شخصية فاصلة في تاريخ البشرية، فيجعل العقاد مكانة محمد في التاريخ: "أن التاريخ كله بعد محمد متصل به مرهون بعمله، وأن حادثاً واحداً من أحداثه الباقية لم يكن ليقع في الدنيا كما وقع لولا ظهور محمد وظهور عمله. فلا فتوح في الشرق، ولا حركات أوروبا في العصور الوسطى، ولا الحروب الصليبية، ولا نهضة العلوم بعد تلك الحروب، ولا كشف القارة الأمريكية، ولا مساجلة الصراع بين الأوروبيين والآسيويين والأفريقيين، ولا الثورة الفرنسية وما تلاها من ثورات... كان التاريخ شيئاً فأصبح شيئاً آخر"<sup>1</sup>.

أما آمنة فلم تتخلص من ابنها محمد كما يزعم عفيف الأخضر، وإنما أرسلته إلى البادية كعادة كل العرب آنذاك، ولا يمكن لأُمّ في حالة آمنة أن تكره ابنها أو تتشاءم منه فتسلمه لغيرها، بل إن العكس هو الصحيح؛ إن أي امرأة في هذا الوضع يموت زوجها ثم تستقبل مولودها منه بعد وفاته لحقيقة بأن تحب ابنها وتمسك به أيما تمسك وتراه خليفة زوجها وبقيته لها، بل إن تعلقها به يكون أكبر من لو أن زوجها كان لا يزال حياً.

1 - العقاد عباس محمود ، عبقرية محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، دت، ص152-153.

وقد انتهت الدكتورة بنت الشاطيء إلى نقطة مهمة في جانب التحليل النفسي فيما ورد من أخبار عن آمنة، لتنتهي إلى منهج جديد في قراءة سيرة آمنة، وهي أن تلك الأنباء التي يحسبها بعض المحدثين من أساطير الأولين، ابتداءً من زوجيتها وحملها ووضعها وأمومتها، إنما تُصوّر للمؤرخ حياة هذه الأم في نفوس جيلها ومخيلة الذين جاؤوا بعدها، وبهذا التصوير يجد تفسيرهم لعناصر حياتها وتحليلهم النفسي لشخصيتها، وقد وجدت بنت الشاطيء في تلك الأساطير صورة أحداث التاريخ في نفوس الذين عاشوا في بيئة أم الرسول، أو اتصلوا بها وتمثلوها، كما كان الذي رووه من أحلام آمنة ورؤاها، أو تصوروه من أمانيتها وآمالها، صوراً نفسية بشرية تمثلها الممثلون لأمومتها وحيويتها، وتنتهي بنت الشاطيء إلى أن تلك مادة للتاريخ الحق، وإن أخذت طابع الخيال المجنح، والسرد القصصي الذي لا يجور على الحقيقة بحال<sup>1</sup>.

انطلاقاً من هذه القاعدة القيّمة التي وضعتها بنت الشاطيء، أعني قاعدة استخراج الحقيقة من الأساطير والقصص، نستنتج مما ورد عن آمنة أنها رأت حين وضعت محمداً كأن نورا خرج منها أضواءً له قصور بصرى بأرض الشام<sup>2</sup>، هذه الرؤيا تدل على استبشار آمنة بقدوم ابنها محمد، وأنها كانت ترى فيه الأمل الذي سيضيء لها الدنيا، وكانت تتوسم فيه أن يكون له شأن عظيم تتجاوز حدوده أرض العرب إلى أبعد حد يمكن أن تتصوره آمنة المرأة الشابة، التي ربما كانت ترى أن أرض الشام هي أبعد مدى يمكن أن يصله عربي، وربما لو كان لها معرفة ببقية العوالم لامتدّ النور الذي رآته إليها ليتمتدّ إليه صيت محمد. كل هذا يدل على الاستبشار بالمولود الجديد وليس على التشاؤم، بل إن كل ما ورد من أخبار عن حمل آمنة ووضعها يدل على التعلق الشديد للأم بابنها، فما ورد عنها من خفة حمله وعدم وجود آلام أثناء وضعه، له دلالة أخرى على أنها لم تستثقله أبداً بل كانت تحمل له أقصى شعور الحب والمودة مما عَطَى على كل تلك المعاناة التي أصبحت لذة لآمنة، كما يقول الحب لمحبوبه: إن تعبك راحة.

1 - عائشة عبد الرحمن، بنت الشاطيء، تراجم سيدات بيت النبوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 1404-1984، ص30-31.

2 - ابن هشام، السيرة النبوية، ص180-181.

كل هذا يدل على أن آمنة لم تتشائم بمحمد كما يدعي عفيف الأخضر، وأنها كانت تحبه حبا كبيرا غطى على كل ألم تعرضت له، حتى أصبحت ترى فيه الأمل الذي سيضيء الدنيا، وأنه سيكون له شأن عظيم، ومعلوم أن أمنية كل أم تحب ولدها هي أن تراه في أقصى غايات النجاح، وهذا يقودنا إلى أن الفرض الأول الذي وضعه الأخضر وبنى عليه كل تصوراته قد انهار أمام الحقيقة التاريخية، وبذلك ننتهي إلى أن تحليلاته لا تستند إلى أية حقيقة علمية سواء من حيث المبتدأ أو من حيث المنتهى.

## المبحث الثالث: مقاربات السيرة النبوية.

يذهب بعض المفكرين إلى أن السيرة تعكس تأثيراً بظروف واضعيتها، وبكل ما استجد في حياة المسلمين بعد وفاة الرسول، فهي تمثلُ مخصوصاً لأحداث السيرة بكل ما يعتري التمثل من ملابسات وما يقتضي التعامل معه من حذر<sup>1</sup>. ونحن نرى الآن وبالمنطق نفسه في العصر الراهن أن كل مفكر يقرأ السيرة انطلاقاً من الأيديولوجية التي يحملها ولا نكاد نعثر على قارئ حدائي متجرد في قراءة أحداث السيرة النبوية، بل معظم القراءات محاكمات لأيديولوجيات وإسقاطات لمناهج، وسنرى فيما بعد بعض الأمثلة.

مع ذلك لا يختلف المفكرون الحدائيون في ضرورة التفريق بين الجانب الأسطوري والجانب التاريخي في سيرة محمد، حيث يذهب محمد أركون مثلاً إلى أن السيرة الأولى منذ وضعها ابن إسحاق تمزج بين الأسطورة والتاريخ، ولذلك فهو يقترح أن تكون كل محاولة لكتابة سيرة محمد ﷺ، وكذلك لكل شخصية دينية أن تبدأ أولاً بتوضيح الصلات بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية، ويهدف أركون من خلال ذلك إلى أمرين اثنين؛ الأول من أجل تجاوز القصص الأسطورية التي يقدمها التراث على أنها وقائع تاريخية، والثاني تجاوز النقد الجفّف الذي يجرد الوجدان الديني من مادته الحية<sup>2</sup>.

وانطلاقاً من هذا التفريق الذي دعا إليه أركون، رصدنا أهم المقاربات السيرية في الفكر الحدائي، وهي في مجملها لا تخرج عن ثلاث مقاربات أو ثلاث قراءات:

## 1- القراءات الأيديولوجية للسيرة النبوية:

وهذا النمط من الحدائين يتخذ صورة عكسية لما يجب أن تكون عليه القراءة، حيث إن القراءة الصحيحة هي التي تنطلق من حقيقة الأمر إلى القوانين التي تحكمه، بينما هذا النمط ينطلق من الأيديولوجيا ليقراً من خلالها الأحداث، وقد رصدنا في ذلك نوعين من القراءات هما القراءة الماركسية والقراءة على نموذج قصص الأنبياء.

1 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2008، ص17.

2 - أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح جهيم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص71.

## أ- القراءة الماركسية:

وهي قراءة تعتمد على الشروط الموضوعية وتستبعد أي بعد غيبي في مسار النبي ودعوته، ويذهب هذا الفريق من الحدائين إلى أن الفترة التي ظهر فيها النبي محمد هي فترة تحولات كبرى منذ القرن السادس الميلادي مست الجزيرة العربية عموما ومنطقة الحجاز خصوصا، وبما أن المقام لا يسمح بحصر هذه التحولات فسنكتفي بالإشارة إليها في نقاط مختصرة، فمن هذه التغيرات والتحولات ما يلي:

- تفوق قريش على بقية العرب في الشرف والسيادة، نظرا للحروب الدائرة بين الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية مما أضعف اليمن تحت وطأة تنافسهما، وهو ما أسهم في نجاح نظام الإيلاف وتأمين القوافل التجارية وإشراك القبائل التي تمر عبر مناطق نفوذها في فوائد هذه التجارة.

- نشوء اعتراف ضمني لقريش من طرف العرب، حين جمعت بين المنافع الرمزية المنجزة عن الحج إلى الكعبة والاستئثار برعاية الحجيج، مع ما جنته من ثروة في تجارتها، وما سلكته في تنظيم الحياة بمكة عن طريق دار الندوة.

- التقريب بين اللهجات ونشأة لهجة مشتركة في مستوى التعبير الأدبي.

- تقارب المعتقدات والطقوس، وقد هيأت لذلك عددا من الأفراد للبحث عن صيغ دينية أكثر ملاءمة للوضع الجديد الذي لم يكن يخلو من العيوب والنقائص.

- البحث عن غذاء روحي للعقائد الوثنية المرتبطة بالنظام القبلي الذي بدأت تظهر بوادر تفككه<sup>1</sup>.

هذه جملة الأحداث التي طرأت على شبه الجزيرة العربية، أو التي أراد البعض أن تكون هي الواقع الذي سبق مجيء النبي محمد مباشرة، وذلك حتى يكون مجيئه في صورة الشخص الذي يحمل معه الخلاص للأوضاع المعقدة المتفاقمة، فهو الذي سيحل عقدتها ويعيد ترتيب الأمور على النحو الذي أرادت أن تسير إليه ولكنها لم تجد له طريقا إلا بالمخلص.

1 - عبد المجيد الشرقي، مرجع سابق، ص28.

والحقيقة أن هذه الأحداث لا تستند إلى سند علمي أو تاريخي، وإنما هي أشبه بالإخراج السينمائي أحدثه جدل العقل -خصوصا العقل الماركسي- مع الأحداث لكي تنسجم نبوءة محمد مع الشروط الموضوعية إرادة نفي أي بعد غيبي أو حدث مفارق للطبيعة.

ويعتبر طيب تيزيني وحسين مروة من أبرز الحدائين الذين تبنا هذه الفكرة ودافعوا عن هذا الطرح بشتى الطرق، والحقيقة أنهم لم يفعلوا أكثر من إعادة استنساخ إنتاج المستشرقين في هذا المجال على غرار ماكسيم رودنسون في كتابه "محمد"، وهنري ماسيه في كتابه "الإسلام"، وقد جاءت دراساتهم مليئة بالفجوات المنهجية مما اضطرهم إلى اختراع بعض الأحداث حتى لا تنخرم قراءاتهم الماركسية كما سنرى فيما بعد.

لقد اغتَرَّ المستشرقون ومعهم جُلُّ الحدائين بالمفهوم التقليدي للتوحيد، ولم يفعلوا أكثر من عملية إسقاط باهتة لم تدرس حقيقة التوحيد الذي جاء به محمد، ويفرق عباس محمود العقاد في هذا الصدد بين هذا التوحيد الذي وُجد من قبل وبين الإسلام، ويرى العقاد أن التوحيد قبل الإسلام كان يأتي عن طريق توحيد الدولة وفرض السلطان الواحد والعبادة الواحدة حيث تبسط سلطاتها، إذ كانت القبيلة القوية تتغلب على القبائل الصغار فتفرض عليها عبادة ربها وطاعة رئيسها، ثم يتغلب الشعب القوي على الشعوب الصغيرة فيفرض عليه عبادة ربه وطاعة أميره، وهو توحيد يأتي على سبيل القهر والإخضاع وليس على سبيل الهداية والإرشاد. وهذا التوحيد أبعد شيء عن دين الإنسانية، وهو الدين الذي يتجه إلى جميع الأمم بدعوة واحدة على سبيل المساواة بين الشعوب والأجناس والتماس الهداية للغالب والمغلوب، فشتان دعوة إلى توحيد العبادة تقوم على السيادة والاستعباد، ودعوة إلى توحيد الإنسانية في حقوق واحدة وإيمان واحد بإله لا إله غيره، يتساوى الناس بين يديه ولا يتفاوتون بغير الفضل والصلاح<sup>1</sup>.

ولنا الآن أن نتساءل هل بإمكان الشروط الموضوعية، وفي ظل تلك الظروف وذلك الزمان المتقدم والمكان المتأخر أن تصل جهود البشرية بقيادة عربي في عمق الصحراء، وبذلك الوعي المتخلف إلى كل تلك الآثار الناجمة عن دعوته والتي يعرفها القاصي والداني؟ وهنا يجب أن نقف

1 - عباس محمود العقاد، طواع البعثة المحمدية، دار نَهضة مصر القاهرة، مصر، دط، دت، ص 120-121.

على فارق جوهرى بين الأديان وبين ما تقدمه الماركسية من تفسيرات، والتي جعلت العلوم جافة، فانتهدت بها إلى أقصى حدود الجبرية، يؤوسه إلى أبعد حدود اليأس، لأنها كلما كشفت قانونا وقفت عنده دهرا تبني على أساسه كل فنونها وصناعاتها<sup>1</sup>، ومن هنا يبين عبد الله دراز الفارق الجوهرى، فالعقيدة الدينية - وكذلك الفلسفة الروحية- ليست كالعلوم الواقعية التي تقف خلفها الفلسفة الماركسية، "إنها لا تخضع لسياسة الأمر الواقع، بل تنفذ إلى بواطن الأمور وأعماقها، فتقيس الوجود بمقاييس العقل، وتزنه بموازين الإمكان، وبذلك يتكشف لها الكون عن حقيقته، فلا ترى في نظامه الواقعي ضرورة ذاتية، ولا في تبدل هذا النظام استحالة ذاتية، بل ترى عليه طابع الصنعة الموضوعية، وأثر الترتيب المقصود، وترى أمر بقائه أو تطوره رهينا بالإرادة التي وضعت هذا النظام وحفظته؛ لأن من استطاع أن يربط السلسلة استطاع أن يفصمها.. ومن صرف الأمور بمحض اختياره على وجه كان في وسعه أن يحدث في سيرها من العجائب والشواذ والمفاجآت ما يخرق كل حساب، فيرى المريض الذي عجز الطب عن علاجه، ويخلص الأسير الذي أوصدت دونه الأبواب، وينزل الغيث في القيظ، وينصر الفئة القليلة على الفئة الكثيرة"<sup>2</sup>. هنا نتبين الفارق الجوهرى بين ما تدعو إليه الأديان وما تدعو إليه المادية، فالأديان تقف إلى جانب الأمل والإمكان والحرية والاختيار في مبدأ الأشياء، وهي بهذه النزعة تخدم العلوم وتمهد لتقدمها؛ إذ تفسح المجال أمامها في تغيير معالم الأشياء إلى مدى أبعد مما تتصوره العلوم الواقعية<sup>3</sup>.

وما حدث في سيرة نبي الإسلام خير دليل على ما تتميز به الأديان، ففي قلة من السلاح وغفلة عن الاستعداد هزم المشركين بثلاث عددهم، ولا يمكن لأي تفسير مادي مهما تسلح بأدوات العلم والبحث أن يقنع بغير تدخل قوى الغيب في هذا النصر.

### ب- السيرة النبوية على نموذج قصص الأنبياء:

يذهب حسن حنفي وجورج طرابيشي إلى أن سيرة الرسول ﷺ قد تمت صياغتها انطلاقا من نموذج سابق وهو قصص الأنبياء كما وردت في الكتاب المقدس، ثم ذهب حنفي يعقد مقارنات بين

1 - عبد الله دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، دط، 1400-1980، ص51.

2 - المرجع نفسه، ص50.

3 - المرجع نفسه، ص51.

أحداث السيرة وأحداث قصص الأنبياء، يقابل كل حادث تعرض له النبي محمد بحادث تعرض له نبي من الأنبياء، وقد ابتداءً من قبل الولادة إلى ما بعد الوفاة<sup>1</sup>.

وتبني مقولة حسن حنفي هذه في إطار نظريته العامة للنبوة، حيث يذهب إلى أن عقائد المسلمين تجاه النبوة قد تحولت من التركيز على الرسالة إلى التمركز حول شخص الرسول، وتبلغ عنده ذروة تحويل النبوة إلى شخص وليس إلى رسالة في تحويل سيرة النبي من علم السيرة إلى أصول الدين، وتصبح أحد قواعد العقائد في موضوع النبوة، فيتحول الرسول من رسالة إلى شخص وسيرة ذاتية، ويصبح نسبه من جهة أبيه ومن جهة أمه، وأولاده ذكورا وإناثا كجزء من العقائد<sup>2</sup>.

ويرجع جورج طرايشي بذلك إلى خلافة المتوكل (206-247هـ) الذي نُفِّذ انقلاباً حقيقياً برده الاعتبار إلى أحمد بن حنبل، وبإحلاله أهل الحديث محل المعتزلة كطبقة مثقفة آنذاك، وقد وجدت نفسها أمام مطلب أيديولوجي مُلِحِّح، وهو إعادة تأسيس الإسلام كديانة معجزات ونبوءات مثله مثل اليهودية والمسيحية من قبله، وقد ابتدأت بتكليف رسمي من المتوكل إلى ابن رنن (193هـ-247هـ) الذي كان بحكم نصرانيته السابقة مؤهلاً أكثر من غيره لإعادة رسم صورة الرسول صاحب الرسالة بحيث تتطابق مع الصورة الكلاسيكية للأنبياء الذين تقدموه من حيث هم أصحاب معجزات ونبوءات<sup>3</sup>.

ومكمن الإغراء في هذه القراءة أن قصص الأنبياء مليئة بالمعجزات، وهو النهج الذي انتهجه كتاب السيرة حين أخذوا يتلقفون كل ما هو غريب وشاذ منقول عن الرسول دون نقد أو تمحيص، وهو جانب قد أصاب فيه حنفي الحقيقة، فنبوة محمد تختلف عن النبوات السابقة من هذا الجانب، حيث إن القرآن نفى صراحة إتيان النبي محمد بالمعجزات الحسية، وهو مأزق منهجي وقع فيه كتاب السيرة المسلمون، حيث وضعوا القرآن وسيرة النبي ﷺ في موقع التناقض بإثبات المعجزات الحسية للنبي ﷺ، في حين أن القرآن ينفي صراحة إتيان النبي بالمعجزات، بل ويؤكد استحالة ذلك: ﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ ۚ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً

1 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص22-24.

2 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص229-230.

3 - جورج طرايشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص171.

فَظَلَّمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَحْوِيْفًا ﴿٥٩﴾ [الإسراء: 59]. وفي جوابه على طلب المعجزات يرد بأنها ليست من اختصاص النبي محمد: ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ [العنكبوت: 50]. ثم يبين القرآن أن الكتاب كافٍ لكي يكون مقنعا لهم بالإيمان: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [العنكبوت: 51]. فكيف بعد كل هذه الآيات نجد كتب السيرة مليئة بنسبة المعجزات إلى النبي، ولا نجد لذلك من سبب إلا أحد أمرين: إما أن يكون أمرا مُبَيَّنًا ومُدَبَّرًا للطعن في دين الإسلام بإثبات تناقض أصوله، أعني القرآن والسنة، أو أن يكون غُلُوًّا لا مبرر له.

وقد جاءت دراسة جورج طرايشي مقنعة إلى حد كبير في تفسير نشأة الاعتقاد بمعجزات الرسول، ذلك حين انتهى إلى أن باب المعجزات في كتب السيرة يخضع خضوعا شبه ميكانيكي لقانون التضخم طردا مع مرور الزمن<sup>1</sup>، وقد رصد طرايشي جانبا من تناقض كتب السيرة في باب المعجزات، حيث تروي جميع كتب السيرة بلا استثناء قصة مفاوضة أشرف قريش محمدا بعد أن بدأ بالجهر بدعوته وتكاثر أتباعه فبعد أن عرضوا المال والملك والشرف ليتراجع عن دعوته طلبوا منه أن يفجر في مكة أثمارا كأثمار الشام وأن يأتي بأبائهم من موتهم فيسألوهم عن صدق محمد... فكان جوابه: "ما بهذا بعثت إليكم". والمفارقة التي وقف عليها طرايشي هي أن كتب السيرة التي تسوق هذه الرواية هي نفسها التي تعقد فصلا كاملا عن معجزات النبي، ثم ذهب يرصد تضخم المعجزات مع مرور الزمن، فبعد أن كانت لا تتجاوز الثلاث صفحات عند ابن سيّد الناس (671-734هـ) في عيون الأثر، وصلت إلى خمس وعشرين صفحة في السيرة الحلبية، ثم انتهت إلى مئتين وخمس وثلاثين صفحة عند ابن كثير (701-774هـ) في البداية والنهاية<sup>2</sup>.

وتتفق رؤية طرايشي مع حسن حنفي حول موضوع النبوة وسيرة النبي، وذلك رغم اختلافهما في التشخيص، حيث يعتبر حنفي أن المسلمين ارتكبوا خطأ كبيرا عبر تاريخهم الطويل حتى وصلنا إلى تشخيص الأفكار، وعبادة الأشخاص، وقد قوّى ذلك الصوفية بنظرياتهم عن الحقيقة المحمدية،

1 - المرجع نفسه، ص 33.

2 - المرجع نفسه، ص 31-32.

ويرجع حنفي ذلك إلى غياب القدرة على فهم الأمور، وتصور الحقائق، والتعامل مع الأفكار، مما اضطر معه الناس إلى استبدال ذلك كله بالأشخاص الحسية<sup>1</sup>.

أما طرايشي فيرجع ذلك إلى البنية الدينية السائدة من قبل في البلدان المفتوحة- وهي بنية نبوية تتعبد المبعوث قبل الباعث (موسى، عيسى، زرادشت، ماني)- حيث أعطيت الأولوية للرسول على الرسالة، وبدلاً من الإلحاح على مصدرها الإلهي صارت تنسب إليه تحت اسم الشريعة المحمدية، ومن هنا تحديداً لا بد أن تتقدم المعجزة النبوية في الوعي الديني السائد، ولدى شعوب أعجمية اللسان، على الواقعة القرآنية، أضف إلى ذلك أن نصارى الشام والعراق ماكان لهم أن يستوعبوا من خلال بنيتهم الذهنية ديناً أو نبياً بلا معجزة<sup>2</sup>.

وتفسيرات حسن حنفي وجورج طرايشي ليست قراءة للسيرة في الحقيقة، وإنما هي قراءة لما كتبه كتاب السيرة المسلمون، وقد كانت قراءة بغرض النقد، أي محاولة للوقوف على الأسباب التي بلورت اعتقادات المسلمين في معجزات الرسول التي نفاها القرآن والرسول نفسه، وذلك بغرض استبعادها وإحلال النظرة العلمية والرؤية الحقيقية مكانها.

أما أبو القاسم حاج حمد فيعطينا تفسيراً مغايراً للتفسيرين السابقين، أعني تفسير طرايشي الذي ينسب ذلك إلى تأثير النصارى وعدم استيعابهم ديناً بلا معجزة، فكان أن اختلقت المعجزات على يد نصراني سابق وهو ابن ربن الطبري، وتفسير حسن حنفي الذي يرجعها إلى طبيعة الوعي في تلك المراحل. يرجع حاج حمد ذلك إلى كيد اليهود ودسائسهم على الإسلام، وقد ألصقوا بالنبي كل الصفات التي كانت لدى أنبياء بني إسرائيل، مثل نسبة المعجزات الحسية، وشريعة الإصر والأغلال، والحاكمية الإلهية، وذلك لتكذيب نبوة محمد بوصفه ليس قائماً على شرعة التخفيف والرحمة كما ورد وصفه بها في التوراة، فلا يتوجب على اليهود اتباعه طالما أن شرعته تماثل شرعة موسى، وقد دخلت هذه الدسائس من باب الأحاديث التي نهي الرسول نفسه عن كتابتها وكذلك فعل الخلفاء الراشدون من بعده، إلا أن تبريرات من بعض الصحابة كأبي هريرة وانسياق بعض العلماء خلفها قد أوجدت

1 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1/ ص14-15.

2 - جورج طرايشي، مرجع سابق، ص168.

طريقا سهلا لدخول هذه الدسائس إلى الإسلام، في حين أن الرسول قطع دابر الدسّ من أصله بمنع كتابة الأحاديث<sup>1</sup>.

## 2- القراءة التاريخية:

### أ- أساس القراءة التاريخية للسيرة النبوية:

تستند القراءات التاريخية أساسا على الأخبار والمرويات إضافة إلى الحفريات والآثار وغيرها، ولكننا هنا أمام طريقة جديدة ولعلها تكون مبتكرة، ذلك ما قام به المفكر التونسي هشام جعيط حيث اعتمد على طريقة جدّ ذكية في قراءته للسيرة النبوية؛ فقد انطلق من النقطة الأساس في الدعوة المحمدية، وهي مفهوم الوحي باعتباره يُعبّر عن الحالة الحقيقية التي عاشها النبي ﷺ، ولذلك يتبنى جعيط هذه الفكرة المهمة وهي استقراء القرآن أساسا عندما يذكر ويصف تجربة الوحي لدى النبي<sup>2</sup>.

ولهذا السبب يرتكز جعيط أساسا على القرآن الكريم كأصح وثيقة نملكها عن حياة محمد، لأنه منقول بالتواتر ولم يعترضه أي تعديل أو تغيير، فالقرآن هو المصدر التاريخي المعتمد الصحيح لأنه يرمز إلى ماهية الوحي والظروف التي حفت ببدئه وتواصله، ولا يدخل في التفاصيل الدنيوية الفارغة، ويعتبر جعيط أن القرآن الكريم قد اهتم بصدقه من خلال اعتماده على أسلوب المحاجّة والإقناع، ومصداقية العلاقة الإلهية-النبوية التي تتبلور في الوحي عندما تتخذ هذه العلاقة صيغة التبليغ من الله إلى الرسول وصيغة الأمر والنهي والتعليم<sup>3</sup>.

### ب- السياق السياسي والاجتماعي والثقافي لظهور محمد:

يعتبر هشام جعيط النبي محمدا محظوظا -من الناحية السياسية- لأنه أتى في مجتمع فاقد للكنيسة والدولة، وهما القوة الرادعة لكل تجديد، ذلك أنه حيثما وجدت كنيسة منظمة ودولة

1 - محمد أبو القاسم حاج حمد، استيمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1425، 2004، ص97-99.

2 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص18.

3 - المرجع نفسه، ص18.

استعصى ظهور النبوة<sup>1</sup>، وهذا أحد عوامل نجاح الإسلام، فالإسلام- في نظر جعيط- مدين بنجاحه تقريبا لتهميش الجزيرة العربية ولغياب الدولة القمعية بالضرورة، وهنا يفترق الإسلام عن المسيحية، حيث لم يندس في دولة قائمة منذ القدم لتعزيزها، بل هو الذي كوّن الدولة التي حافظت عليه ونشرته بمجرد وجودها لمدة أربعة عشر قرنا<sup>2</sup>.

أما من الناحية الاجتماعية والثقافية فقد بُعث النبي في فترة متأخرة من التاريخ، ورغم أن الجزيرة العربية متأخرة عن الحضارات والديانات لأسباب مناخية، إلا أن جعيط يعتبر أن القرشيين كان لهم مستوى عقلائي بعيد عن السذاجة وأرفع بكثير من مستوى أبناء الجليل زمن المسيح، وانطلاقا من هنا يستنتج صعوبة الدعوة، لكن أيضا إمكانها لوجود الحرية والعصبية وانعدام مؤسسة الدولة<sup>3</sup>.

يتخذ جعيط من رفض القرشيين لنبوة محمد نوعا من الاستناد في توصيف العقلية العربية وتخمينها بإزاء نبوة محمد، وتحديدًا في توصيف الوحي الذي يأتيه، فوصفهم للنبي بالجنون لم يمر مرور الكرام- عند جعيط- فقد استند إلى هذا الوصف- والذي اعتبر على مدار قرون من الزمن اتهاما باطلا لصاحب الدعوة ﷺ - والذي تكرر كثيرا، واعتبره إلى حد ما تصديقا للنبي في كونه يتلقى وحيا وعلمًا بالغيب ويسمع أمورا غريبة، وهو نقيض الافتراء حيث يكون النبي في هذه الصورة أي في حالة اتهامه بالافتراء هو الذي أبدع القرآن بوحي منه وعن رويّة، والجنون في القرآن لا يعني اختلاط العقل وذهاب التمييز، وإنما يعني أن محمدا مسكون من الجن أو له تابع منهم، ممتلك له يملي عليه أقواله بصفة من الصفات، ولقد كان العرب يؤمنون بوجود هذه الكيانات التي لا تُرى والمتفرقة في الفيافي والصحاري، والتي لها قدرات تفوق قدرات الإنسان، لانفلاتها عن المادة وقوانين الطبيعة<sup>4</sup>.

وتزيد نظرية جعيط هذه موقف النبي محمد قوة أكثر خاصة حين يربط جعيط بين ما كان يعتقد العرب في العلاقة النسبية بين الله والجن، بعد أن اعتبروا في السياق نفسه أن الملائكة من

1 - المرجع نفسه، ص 69-70.

2 - المرجع نفسه، ص 11.

3 - المرجع نفسه، ص 28-29.

4 - المرجع نفسه، ص 85.

الإناث وأن لله ولدا، فتقول الآية: ﴿ وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا ﴾ [الصفات:158]. فرفعوا الجنة إلى مقام الآلهة وهم بشكل ما منحدرون من الله، وبين وصف النبي بالجنون أو به جنّة، ويرجح جعيط أن العرب لم يكونوا يعرفون الشيطان في ثقافتهم الأصلية، لأن الشيطان مفهوم مسيحي، ثم مفهوم قرآني توحيدي<sup>1</sup>.

وبذلك يكون العرب قد اعترفوا بأن القرآن ليس من صنع محمد، وإنما مصدره من قوة أعلى من قوة البشر، ولا تخمنا حقيقة هذه القوة وماهيتها في هذا الصدد، بقدر ما يهمنا أن العرب اعترفوا بأن القرآن ليس من صنع بشر، وهذا القول في الحقيقة مهم جدا في الرد على المذاهب المادية والماركسية والتي تنسب القرآن إلى محمد، وتجعل لغة القرآن وثقافته من لغة العرب وثقافتهم لم يخرج عنهم قيد أملة ولم يتفوق عليهم إلا كما تفوق عليهم محمد في ثقافته ولغته.

وتأتي قراءة جعيط هذه على النقيض من القراءة الماركسية، إذ إن هذه القراءة تنطلق من تحليل الأحداث في نفسها وتقرؤها في إطارها الذي ولدت فيه لتصل إلى الحقيقة التاريخية، وليس بأيدولوجية غريبة عنها ولدت بعدها بثلاثة عشر قرنا كما تفعل الماركسية التي تضطر بين الحين والآخر إلى اختلاق الأحداث أو إلى تحميلها ما لا تحتمل من المعاني حتى تنسجم القراءة مع بعضها.

### 3- القراءة الإيستيمولوجية للسيرة النبوية:

وهذه القراءة تأخذ في الحسبان كل المعطيات السابقة ولكن بطريقة النقد والاسترجاع، من غير أن تغفل جانبا ولو كان بسيطا، حيث تجمع بين القراءة الموضوعية والقراءة المتعالية، وتدمج بينهما في إطار جدلية الغيب والشهادة؛ وتذهب هذه القراءة إلى أن النبي ﷺ قد تعرّض للإعداد الإلهي بطريقة خفية وبتدخل غيبي ولكن دون تجاوز للشروط الموضوعية، حيث تكون النتائج أكبر من الشروط، ولكن الشروط مقروءة ومفهومة، وهو الشيء الذي اعترّ به الماديون واللاهوتيون على حد السواء؛ حيث اغتر الفريق الأول بهذه الشروط وأطلق العنان لنفسه لكي يقرأ السيرة النبوية قراءة ماركسية مادية، واغتر الفريق الثاني بالنتائج وانساق خلف القراءات اللاهوتية فامتألت كتب السيرة

1 - المرجع نفسه، ص 88-89.

وحياة النبي بالمعجزات الحسية، وهاتان القراءتان هما اللتان انبرى أبو القاسم حاج حمد لتخطئتهما انطلاقاً من جدلية الغيب والشهادة. وسنأخذ أبرز مثالين وقع حولهما الاختلاف ما بين القراءة الماركسية والقراءة اللاهوتية، وهما تأليف القبائل العربية وانتصار النبي في غزواته:

### أ- تأليف القبائل العربية:

في حين تذهب القراءة الماركسية إلى أن تَوَحَّد العرب تحت راية واحدة هو نتيجة حتمية للظروف التي مرت بها الجزيرة العربية، ويعتمدون في إثبات ذلك على مجموعة من العوامل والشروط الموضوعية، يذهب حاج حمد إلى العكس تماماً، وهو أن الشروط الموضوعية والأوضاع القائمة آنذاك لم تكن تسمح أبداً بأي توحيد للعرب تحت أية راية كانت، ويفرق حاج حمد في هذا الصدد بين توحيد القبائل وبين التأليف بينها، وينتهي إلى دقة التعبير القرآني في تعبيره عن هذه الحادثة لما عبر عنها بالتأليف وليس التوحيد، فالتأليف أدنى درجة من التوحيد، لأن التوحيد هو صَهْرٌ لكافة المقومات والعوامل حتى درجة الذوبان في تشكيل جديد، أما التأليف فهو عبارة دالة على تجميع كمي ميكانيكي يربط بين العناصر، ولكنه لا يصل بها إلى درجة الانصهار والذوبان، كما هو عليه الحال في التشكل القومي<sup>1</sup>. وهذا ممكن الافتراق والاختلاف بين العالمية الإسلامية التي تحافظ على الخصوصية ولا تلغي الهوية، وبين التشكل القومي أو حتى العالمية الأوروبية التي تسعى إلى عمليات التمنيظ في كل المجالات.

أما الآلية التي تمت بها عمية التأليف فهي خارجة عن كل الشروط الموضوعية، وقد عبر عنها القرآن بأنها قضية غيبية من عند الله ولا دخل للنبي فيها: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ۝٦٢﴾ وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٦٣﴾ [الأنفال: 62-63]. فتأليف القلوب مسألة غيبية لا دخل للشروط الموضوعية

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1416-1996، ج2/113. والأزمة الحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1425-2004، ص336.

فيها، ولكنها في الوقت نفسه ليست بتدخل سافر على نحو خارق، بل بطريقة يندمج فيها الغيبي بالموضوعي.

### ب- انتصار النبي في الغزوات:

وهي من أبرز القضايا التي تنازع فيها الفريقان، ووقع الخلاف تحديدا في غزوتي بدر والخندق، وهما الغزوتان اللتان أقر القرآن بأن الله أيّد فيهما جنوده بالملائكة، فقال في غزوة بدر: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلِقَى فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾﴾ [الأنفال:12]. وقال في الخندق: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ﴿٩٠﴾﴾ [الأحزاب:09].

اختلف المفسرون قديما في كيفية تدخل الملائكة وانقسموا إلى فريقين؛ فذهب بعضهم إلى أن تدخل الملائكة اقتصر على التثبيت والتبشير فقط، واحتجوا بأن ملكا واحدا يستطيع أن يهلك المشركين جميعا كما أهلك جبريل قوم لوط بجناحه، ومدائن قوم صالح بصيحة واحدة فما الحاجة إلى آلاف الملائكة<sup>1</sup>. وذهب الفريق الثاني إلى أن الملائكة تدخلت تدخلًا حقيقيا مباشرة على نحو خارق للعادة ورووا في ذلك روايات عديدة<sup>2</sup>.

وترجع القراءة الماركسية بانتصارات النبي إلى الأسباب الموضوعية، منها ما يرجع إلى عبقرية النبي محمد وحسن إعداده، ومنها ما يرجع إلى المسلمين كارتفاع الروح المعنوية لدى الجنود المسلمين لأنهم كانوا يقاتلون عن إيمان وعقيدة، إضافة إلى انضباطهم الشديد وتمسكهم بتعليمات الرسول، وغيرها من الأسباب الموضوعية<sup>3</sup>.

أما حاج حمد فيمضي بعيدا في تحليل عملية تدخل الملائكة في غزوة بدر وفي مسيرة الفعل الإلهي، ففي آيات الأنفال يتجلى تحكّم الله الغيبي بكيفية خفية في مدلولات الحواس، والتي على

1 - فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1. 1401-1981، ج9، ص613.

2 - انظر تفسير ابن كثير، ج4/ص20.

3 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص82-83.

أساسها يُبنى تقدير الموقف، فعند تحكم الله في الحواس على مستوى الرؤيا الرسولية المنامية، وعلى مستوى حواس المؤمنين والمشركين، فيُقَلَّلُ المشركين على كثرتهم في أعين المؤمنين، ويفعل الأمر نفسه في أعين المشركين، ومن قبل ساقهم إلى ساحة القتال دون إبرام موعد سابق، ففي علم الله المحيط لو أبرم الموعد لاختلّفوا فيه لأسباب هو أدري بها<sup>1</sup>، يقول الله: ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاحْتِلْفَتُمْ فِي الْمِيعَدِ وَلَكِنَّ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا وَلَوْ أَرْنَكُهُمْ كَثِيرًا لَفْشَلْتُمْ وَتَتَنَزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿٤٣﴾ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّيِّتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿٤٤﴾﴾ [الأنفال: 42-44].

ويطرح حاج حمد تدخل الله الغيبي لنصرة نبيه كتدخله لتأليف قلوب القبائل العربية؛ ذلك أن تدخل الملائكة كان غيبا حيث لم يرههم أحد، ويذهب إلى أن الملائكة ضربت، وأن أمر الله في قوله: ﴿فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَأَضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ ﴿١٢﴾﴾ [الأنفال: 12] كان موجّهاً للملائكة، ولكنه ضرب ليس كضرب البشر، فهو ضرب (فوق الأعناق) العظيمة الصلبة، وليس قطع الأيدي والسواعد، أما ضرب البشر فمختلف بحكم خصائص البشر وطبيعتهم فهو بضرب الرقاب ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: 4]<sup>2</sup>، وخصائص الملائكة (روحية) وليست نفسية أو جسدية، فالضرب فوق الأعناق حيث الجملة العصبية، فهو ضرب في مكونات الدماغ والأعصاب، وضرب أطراف البنان حيث تتقلص وتشنج<sup>3</sup>.

وهنا يصب حاج حمد نقده على الفريقين معاً، فكما اشتط الترائيون بتحويل ذلك الغيب إلى غيب (مرئي) كما كان عليه حال بني إسرائيل، فكاتبوا حول رؤية مجاهدي بدر للملائكة وهي تقاتل

1 - المرجع نفسه، ج2/ص94.

2 - حاج حمد، ابيستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص311. و الحاكمية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص59.

3 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، ج2/ص137.

إلى جانبهم، وأركبوا جبريل حصانا وأطلقوا على حصانه اسما، والأمر غير ذلك، فالمنظومة الإسلامية يحيط بها غيب غير مرئي.

أما لماذا اختص النبي بهذه المنظومة الراقية دون غيره، فيرجعها حاج محمد إلى عظمة محمد السلوكية، والتي نفذ من خلالها ومن أول يوم إلى أعماق الروح التوحيدي، فلم يصبح في نظر نفسه قائدا عبقريا يؤلف بين مجموعة من القبائل ضمن وحدة قومية كما يحلو لبعض المعاصرين القول، وإلا لادّعى مجدا شخصيا... فلم يظهر للناس من أعماله ما يؤكد على أنه جانب ذاتي في تكوينه، بل كان يمثل إرادة الله وحكمته التي بعث بها ليعرف عليها الناس<sup>1</sup>، بل إن ذاته - أي محمد - تبقى دائما صامتا في الخطاب القرآني، ولا تعكس الظروف الطارئة لتاريخه الخاص، ولا يوجد أي صدى خاص لألمه حين يفقد أكرم زوجة وأفضل عم<sup>2</sup>.

وهكذا يقرأ أبو القاسم حاج محمد سيرة النبي ﷺ في إطار جدلية الغيب والشهادة، فالشروط الموضوعية تعمل عملها، والغيب يتدخل بطريقة خفية لامرئية، بما يعطي للشروط الموضوعية دفعا أكثر مما لو ترك لوحده إرادة التوفيق، أو يعطيها تثبيطا فتكون أقل تأثيرا إرادة الخذلان، فيكونان معا واقعا مزيجا بين المادية والغيبية، بحيث لا ينفك أحدها عن الآخر، ولا يستلب أحدهما الآخر، بل يسيران معا نحو غاية خلق من أجلها الخلق وهي الحق، وذلك نفيا للعبثية التي تنتهي إليها المادية الجدلية التي لا ترى أي غائية للتاريخ، بل هو تدافع وجدل بلا غاية، ونفيا كذلك للقراءات اللاهوتية التي تستلب إرادة الإنسان وحرية لصالح قوى الغيب مما يجعل الواقع بشروطه الموضوعية عبثا ولا طائل من ورائه ما دامت تتحكم فيه قوى الغيب تحكما مطلقا.

1- المرجع نفسه، ج2/ص136.

2 -BENNABI Malek, Le phénomène coranique, the holy koran publishing house, Beirut, Lebanon, 1980, p87.

## الفصل الثاني: خصائص النبي ﷺ البشرية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الخصائص الذاتية.

المبحث الثاني: الخصائص الأسرية.

المبحث الثالث: الخصائص الاجتماعية.

## الفصل الثاني: خصائص النبي ﷺ البشرية في الفكر الحدائي.

## المبحث الأول: خصائص النبي ﷺ الذاتية.

الخصائص الذاتية للنبي ﷺ هي التي تخص حياة النبي الشخصية من حيث كونه بشراً عادياً يمارس حياته بشكل طبيعي، مع كل ما يعتري الحياة من صواب وخطأ وصحة وضعف، وذلك بعيداً عن أي تدخل للجانب الغيبي في هذا الجزء من حياة النبي، على اعتبار أنه بشر عادي في هذا الجانب انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ ﴾ [الكهف: 110]. ومع ذلك فقد تناولها الحداثيون ببعض الخلفيات، وستعرض لآراءهم وقراءاتهم المختلفة لهذا الجانب في حياة النبي لتبين من خلالها جملة الأهداف والغايات من وراء ذلك.

## 1- اسم النبي ﷺ في الفكر الحدائي.

تعتبر تسمية النبي من القضايا التي طرحها المستشرقون وتابعهم عليها بعض الحداثيين، ومن أشهر المستشرقين الذين تناولوا هذه القضية المستشرق الألماني تيودور نولدكه (1836-1930) في كتابه تاريخ القرآن، والمستشرق الإيطالي الأمير ليون كايثاني (1869-1935) في كتابه حوليات الإسلام. ففي حين يجمع المسلمون على أن اسم نبيهم هو محمد بن عبد الله، يذهب هذا الفريق من المستشرقين إلى أن اسم محمد إنما ظهر في المرحلة المدنية بعد الهجرة، وذلك بعد أن علم النصارى أن اسم النبي الذي بشر به عيسى عليه السلام هو محمد، حتى يستجيب لزعمهم تعلم النبي من النصارى في المدينة<sup>1</sup>. وقد انساق لهذا الطرح الدكتور هشام جعيط الذي راح يستدل على ذلك من القرآن؛ حيث لم ترد تسمية محمد سوى أربع مرات، في قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ أُنْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ ﴾ [آل عمران 144].

1 - لخصر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط1، 1422، 2002، ص584.

وقوله: ﴿ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَّعًا كَرَّعًا شَطَطُهُمْ فَأَسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوْقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴾ [الفتح: 29].

وقوله: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: 40] وقوله: ﴿ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ ﴾ [محمد: 02].

كما لم ترد تسمية أحمد إلا مرة واحدة في قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَاذْكُرُوا اللَّهَ إِذْ أَنْزَلَ هَذِهِ آيَاتِهِ إِلَى قَوْمِ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ قَالُوا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴾ [الصف: 6].

وقد أخذت مسألة اسم النبي ﷺ أبعادا مختلفة تلقفها بعض الحدائين العرب وتحمَّسوا لها ورأوا فيها أرضا خصبة يثبون فيها أفكارهم، لعلهم يأتون من خلالها بما يتيح لهم أن يشتهروا به أو ما يزعزعوا به قناعات الناس. وسنتطرق للجوانب التي تعرض لها الحدائون في اسم النبي ﷺ.

### أ- أسماء النبي ﷺ في الفكر الحدائي:

#### 1.أ- تسمية النبي بقثم:

يعتمد الدكتور جعيط على استنتاج بعيد جدا في الاسم الحقيقي للنبي محمد اعتمادا على رواية ذكرها البلاذري في أنساب الأشراف بخصوص عبد الله والد النبي حيث قال: "ويكنى أبا قثم وقيل أبا محمد". ويذكر في مقام آخر أنه كان من أبناء عبد المطلب من اسمه قثم توفي في الصغر وأن أباه

يجبه كثيرا، فاستنتج منها أن النبي سُمِّيَ على اسم عمه المفقود، وهذا من عادات قريش، ثم إن العباس لما غيّر النبي اسمه، سُمِّيَ ابنا له قتما لأن لقب محمد نزع الاسم الأصلي للرسول<sup>1</sup>.

غير أن استنتاجات جعيط هذه تفتقد لمنهجية التحليل ويتخللها العديد من الفجوات وعليها جملة من الاعتراضات:

أولا: إن المصادر الإسلامية حرصت على ألا تخفي شيئا وصلت إليه أبدا مهما كان ما يُتوهم منه، بدليل أنها ذكرت كل الأوصاف القبيحة والشنيعة التي ألصقت بالنبي منذ بداية الدعوة، مثل تسميته بمذمم وبابن أبي كبشة، ورميه بالشعر والجنون والسحر والكهانة...

ثانيا: الأخبار متواترة ومتفقة على أن النبي سُمِّيَ منذ ولادته بمحمد، ولم تذكر رواية واحدة أن أمه أو جده سموه قتما.

ثالثا: الرواية التي اعتمد عليها الدكتور جعيط لا تتحدث عن النبي أبدا، بل تتحدث عن كنية أبيه، ومعلوم أن كنية الشخص تتكون وتُنزع عليه في حياته وليس بعد مماته، ووالد النبي لم يكن له ولد في حياته حتى يكنى به، فالكنية تقتزن عادة بالولد إن كان للشخص ولد، فإن لم يكن له ولد فإنه يكنى لسبب ما، إما لاسم أحبه أو لحادثة وقعت له... وقد يكون فعلا كان والد النبي يكنى بأبي قثم لأنه أراد أن يسميه كذلك، ثم لما ولد النبي وسمي محمدا أصبح يكنى بأبي محمد ومن ثم التصقت به الكنيتان، وهذا التأويل أقرب لرواية البلاذري مما ذهب إليه المستشرقون وجعيط.

رابعا: إن القول بأن النبي كان يسمى قتما إنما كان لإثبات أخذه من النصارى لما هاجر إلى المدينة، والحقيقة أن النبي لم يكن يهمله أبدا أن يصدقه النصارى دون غيرهم، بدليل أنه قضى ثلاثة عشر سنة يدعو المكيين ويعرض نفسه على القبائل وقد كانوا وثنيين، وقد جاء بها دعوة عالمية ولم يكن يهمله أبدا طرف على حساب طرف، إلا ما يختص باستراتيجية الدعوة وتدرجها من الأقربين إلى الأبعدين.

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 149.

وبذلك نتبين أن دعوى تسمية النبي بقثم عارية عن الدليل ولا مستند يصح لها لا في الأخبار ولا في العقول.

### أ.2- التسمية بمذمم:

يرجح الطيب تيزيني أن يكون الاسم الحقيقي للنبي هو مذمم ثم قلبه محمداً، استناداً إلى حديث أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: "يا عباد الله انظروا كيف يصرف الله عني شتمهم ولعنهم، يعني قريشا. قالوا: كيف يارسول الله؟ قال يشتمون مذمماً ويلعنون مذمماً وأنا محمد". ويستند تيزيني في دعواه إلى تضايفية الفعل ورد الفعل التي يظن بمقتضاها أن بروز اسم محمد مشروطا شرطية تضايفية مع بروز مذمم مما قد يثير تساؤلا تاريخيا احتماليا هو: هل يمكن النظر إلى اسم محمد بوصفه رد فعل على مذمم، فيكون الأول - من ثم - نشأ متأخرا؟<sup>1</sup>

ولك أن تعجب كل العجب من هذا الإسقاط لمسألة تضايفية الفعل ورد الفعل، والمنطق الذي طبقت به في هذه المسألة، وسندل على خطأ هذا الزعم من عدة أوجه:

أولاً: إن الناس يقبلون الاسم الجميل قبيحا كرد فعل واستهزاءً وتنقيصاً من قدر الشخص، وليس صاحب الاسم هو الذي يقلب اسمه كرد فعل على المستهزئين به.

ثانياً: هل يعقل أن أحداً يغير اسمه لمجرد أن امرأة من خصومه عيرته به، إنه لا يفعل ذلك إلا من كانت شخصيته مهتزة ونفسيته ضعيفة إلى حد التأثير باستهزاء خصومه، ولا أظن أن تيزيني أو غيره يرى في شخصية النبي محمد هذه الصفة.

ثالثاً: إن الاحتمال الأقرب للصواب، بل إن الصواب على قاعدة تضايفية الفعل ورد الفعل هو أن هنداً بنت عتبة هي التي قلبت اسم النبي من محمد إلى مذمم استهزاءً به، بدليل حديث النبي عندما نعتوه بهذا الاسم: "ألا تعجبون كيف يصرف الله عني أذى قريش يسبون مذمماً وأنا محمد"<sup>2</sup>،

1 - طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 220.

2 - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب ما جاء في أسماء رسول الله ﷺ، رقم 3533، ج 4/ ص 185-186.

وهذا الحديث يدل دلالة قاطعة على أن الاسم الحقيقي للنبي هو مُحَمَّد، وأن قريشا هي التي قلبته إلى مذمم استهزاءً، أما إن كان تيزيني لا يقبل بهذا الحديث، ويراه غير صالح للاستشهاد، فهو ملزم كذلك بعدم الاعتماد على الأخبار التي وردت فيها عبارة مذمم.

رابعاً: إن مذمماً لفظ قبيح المعنى وهو في الحقيقة صفة تنقيص وقدرح وليس اسماً، وحتى لو كان اسماً، فهل يعقل أن يسمي عبد المطلب \_ أشرف أهل مكة في زمانه \_ حفيده اليتيم أو أن تسميه أمه هذا الاسم القبيح الغريب الذي لم نسمع في التاريخ أن أحداً تسمى أو سمي به!

مع كل الاستدلالات الممكنة التي أوردناها وحتى التي لم نوردناها، فإن تيزيني لا يضعها حتى كمجرد احتمالات وإنما يذهب للاحتمال البعيد المستحيل، فهل هكذا تكون الدراسة العلمية، وهل هكذا يكون البحث في التاريخ بمجرد تلقُّف الشاذِّ والضعيف والبعيد الاحتمال والدوران في فلكه وتسويقه على أنه هو الصحيح أو اللامفكر فيه الذي يخاف منه المسلمون أو عجزوا عن الخوض فيه؟!!

### أ.3- التسمية بمحمد:

من المسائل التي طرحت حول اسم النبي ﷺ هو المعنى الذي يحمله لفظ "مُحَمَّد"، حيث يجزم الدكتور هشام جعيط بأن اسم محمد مأخوذ عن السريانية، يقول: "أما كون عبارة محمد مأخوذة عن السريانية فمِمَّا لا شك فيه"<sup>1</sup>.

لقد تجاهل الدكتور جعيط اشتقاق الكلمة وأصلها العربي، فهي مأخوذة من الحمد، والحمد خلاف الدِّم<sup>2</sup>، ومُحَمَّد اسم مفعول من حَمَدَ، فهو مُحَمَّد إذا كان كثير الخصال التي يُحَمَد عليها.

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 147.

2 - لسان العرب، ج3/ص155.

ويذهب علماءنا إلى أنه أبلغ من محمود لأن محمودا من الثلاثي المجرد، ومحمد من المضاعف للمبالغة<sup>1</sup>.

تجاهل كل هذا وراح يأتي بمرادفاتهما في اللغة السريانية على أساس أنها ترجمة لعبارة الباركليتس كما وردت لدى ابن إسحاق، وهي عبارة تفخيم ورفع، وزعم أن النبي اتخذها في المدينة بعد أن ارتفع مقامه، لكنه ألبسها معنى دينيا وربطها بتراث المسيحية زيادة على معناها الدنيوي<sup>2</sup>.

ولكن جعيط لم يبين لنا أين هو أصلها السرياني، فما هي إلا ترجمة باعترافه هو نفسه، فمرة يقول إنها سريانية لاشك في ذلك ومرة يقول إنها ترجمة؟ ثم هو لم يبين أي ترجمة مقصودة أم أنها اتفاق في المعاني فقط، والظاهر من خلال كلامه أنها ترجمة مقصودة، أي أن النبي قصد هذه الكلمة وهذا المعنى بالذات. فهل يعني هذا أن جعيط يريد أن يرجع بالاسلام إلى أصول سريانية، هذا ما حاول إثباته فعلا، إذ يرجع الفضل في ظهور محمد إلى المسيحية الشرقية-السورية<sup>3</sup>.

#### أ.4- الفرق بين أحمد ومحمد:

يطرح محمد أبو القاسم حاج حمد منهاجا جديدا يختص بالأسماء؛ حيث يفرق بين الاسم العلم والاسم المحمول؛ فالاسم العلم يتعلق بالشيئية، واسم المحمول يستند إلى حالة أو قضية<sup>4</sup>، وذلك على غير عادة العرب في وصف الاسم، حيث جعلوا له مجموعة من الدلائل، منحصرة في خمس علامات جمعها ابن مالك في ألفيته، حيث يقول :

بالجر والتنوين والندا وأل ومسند للاسم تمييز حصل

1 - ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1430-2009، ص29.

2 - هشام جعيط، في السيرة النبوية تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 148.

3 - المرجع نفسه، ص164.

4 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط3، 2012، ص107.

فهذه العلامات التي تفصل الاسم عن غيره في اللغة العربية لم يعد لها أي معنى مع تطور فلسفة اللغة، فالدراسات اللغوية أخذت منحى آخر، غير ما كان معهودا سابقا، إذ أصبحت تعتمد على التحليل والتفكيك أكثر من اعتمادها على النحو والصرف. وقد تتبع حاج حمد مفردة (اسم) في القرآن الكريم، وتوصل إلى أنها تعني الاسم المحمول وليس الاسم العلم، وذلك في معرض دراسته للأسماء التي تعلمها آدم الواردة في قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [البقرة: 31].

يذهب حاج حمد إلى أن الأسماء لو كانت موجودا ذهنيا -بما يعني أسماء العلم- لقال فيها (عرضها) بما يشير إلى ذات الأسماء، فلما قال (عرضهم) علمنا أن الإشارة هنا تتعلق بشيء موجود وكائن. ولم تكن الملائكة على علم بأسماء هؤلاء أو أولئك الذين عرضهم الله عليها، فلو كان المعروض كائنات مثل بشر أو ظواهر طبيعية مثل أرض وحجر، أو مواد مثل دم، أو أفعال مثل سفك، لعلمتها الملائكة، لأن مشمول خطابها يتضمن ذلك من قبل، أي أنها تخاطب بهذه الكلمات، كونها هي التي تكوّن الكلام. فالذي تعلمته الملائكة هو أسماء المعروضات، أي الاسم المحمول الذي يستند إلى قضية أو حالة، وليس اسم العلم الذي يتعلق بالشيئية، لأن الملائكة تعلم هذه الأخيرة من قبل، أي تعلم أسماء العلم للأشياء والكائنات<sup>1</sup>.

وتعبير اسم المحمول على الخصائص، خلافا لاسم العلم هو من إنجازات فلسفة اللغة في العصر الحديث، وقد توصل إلى ذلك الألماني فريجة (Gottlob Frege) (1848-1925م)، حيث ميز بين الاسم العلم والمحمول، وذلك بعد توصله إلى نوع جديد من القضايا يختلف عن القضايا الحملية والشرطية والعلاقية، وهي قضية الهوية؛ وموضوع هذه القضية اسم علم بالمعنى المؤلف، وحدّها الآخر صفة فريدة لا تنطبق إلا على مسمى ذلك الاسم، و الذي يميز قضية الهوية عن القضية الحملية معياران؛ الأول: الرابطة في القضية الحملية تدل على الحمل، بينما تدل في قضية الهوية على

المساواة. والثاني: لا يمكن تغيير مواضع عنصري القضية الحملية دون إخلال بالمعنى، بينما يمكن تغييرهما في قضية الهوية دون إخلال بالمعنى<sup>1</sup>.

وقد استفاد أبو القاسم حاج حمد من هذه الدراسة وأسهم فيها بدراسته القرآنية لمفهوم الاسم، حيث يرى أن الذين عرضوا على الملائكة كانوا يتصفون بأسماء محمولة تقرر حالتهم، وهي حالة يفترون بها عن أوضاع أولئك الذين يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، أي افتراق هوية وخصائص، ثم إنها أسماء كلية، (وعلم آدم الأسماء كلها)، وقد تولى تعريفهم آدم، فحواء اسم علم، وهي امرأة، ومحمولها (زوجة)، واسم المولودة الأنثى علم، ومحمولها (ابنة)، وكذلك اسم المولود الذكر علم، ومحموله (ابن)، واسم آدم نفسه علم، أما محموله ف (زوج) يسكن مع زوجته، فتحرم على غيره، وهو محرم على غيرها، وكذلك علاقات التحريم تمتد إلى محمولات الأسماء التي بينها في سورة الأحزاب<sup>2</sup>. وبذلك تمتد قضية الأسماء التي تعلمتها الملائكة إلى تشريعات عائلية تخص الحزمة، فيتميز كل صاحب اسم محمول بما يختص به، بما يقضي على حالة الفوضى التي كانت سائدة قبل اصطفاء آدم من سفك الدماء والإفساد في الأرض.

وكذلك الأمر في عيسى ومحمد، فعيسى هو الاسم العلم، والاسم المحمول هو المسيح، ومحمد اسم علم، واسم المحمول لمحمد هو أحمد، فأحمد والمسيح تقرير لحالات ومعنى لقضية<sup>3</sup>. وقد تكلم العلماء عن معنى المسيح، ولكنهم لم يعطوا معنى أحمد أكثر من رده إلى صيغة المبالغة من الحمد؛ فهو كثير الحمد.

ويتعد حاج حمد بمعنى اسم أحمد كثيرا حين يجعل له الولاية الكونية، ويقرن بينه وبين جبريل في تلقيهما عن الله في مستوى ما هما فيه من المطلق، أما الولاية الكونية فانطلاقا من قول الله تعالى:

﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلْقُ الْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾ وَلَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي

1 - محمد فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1405، 1985، ص14-15.

2 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص108.

3 - المرجع نفسه، 108.

وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾ [الحجر: 85-87]. فوفقاً لهذه الآيات يكون محمد هو المستخلف عن الله كونياً، ولهذا جمع الله له بين القرآن كوعي معادل للوجود الكوني وحركته، وبين استخلافه على السبع سموات والسبع أرضين، وجمع الله بينهما كونياً وقرانياً<sup>1</sup>.

والحقيقة أن القرآن لم يتكلم صراحة عن معنى اسم أحمد، وحاج حمد لم يستعمل أي اشتقاق لغوي لمعنى المفردة، وإنما اعتمد على الاستنتاج، فكون اسم المحمول يستند إلى قضية أو حالة، ويحمل في طياته خصائص حامله، هذه قضية تكاد تكون مسلمة من الناحية المنهجية، ويتفق معها كل ذي عقل سليم، وحاج حمد قد بحث في القرآن ووجد أن عطاء الله لمحمد السبع المثاني والقرآن العظيم قد اقترن بخلق السموات والأرض، فتأول السبع المثاني المعطوفة على القرآن -والعطف يقتضي المغايرة- بأنها السموات والأرض، فبذلك تكون خاصية اسم المحمول أحمد هي الولاية الكونية.

يعطي حاج حمد كل هذه المعاني لاسم المحمول أحمد بمجرد اقتزان آيات الكون مع آيات العطاء للنبي، مع أن المثاني من المتشابهات، والجزم بتفسيرها بالسبع سموات والسبع أرضين، وإعطاء النبي محمد الولاية الكونية انطلاقاً من هنا فيه مجازفة معرفية ومنهجية خطيرة، ستمتد إلى القرآن نفسه الذي انطلق منه حاج حمد، وإن كان تفريقه بين الاسم المحمول والاسم العلم سليماً من الناحية المنهجية، فإن إعطاء النبي محمد كل هذه المكانة يخالف منهجياً القرآن الكريم، فالقرآن نفسه يقول عن النبي: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: 110] ويقول حين طُلبت منه المعجزات: "قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا" ﴿٨٧﴾ [الإسراء: 93] فكيف يُعطى الولاية الكونية بمجرد اقتزان آيات الكون مع آيات العطاء.

### ب- الدافع وراء التشكيك في اسم النبي محمد:

هناك دافعان أساسيان وراء التشكيك في الاسم الحقيقي للنبي محمد، أحدهما ديني بحث والثاني عكسه تماماً، أعني وضعي بحث:

1 - المرجع نفسه، ص 516.

أما الديني فهو ما طرحه بعض المستشرقين المتعصبين للمسيحية - كما سبق - حتى يثبتوا زعمهم من أن النبي لما هاجر إلى المدينة علم من النصارى اسم المخلص الذي بشر به الكتاب المقدس فغيّر اسمه حتى يوافق ما عندهم، وهذا حتى يثبتوا تعلم النبي من النصارى. وهذا في الحقيقة اعتراف واضح وحجة على النصارى بالدرجة الأولى إذ أثبتوا أن اسم المخلص المنتظر هو فعلا محمد، والسؤال المطروح: إذا كان فعلا اسم المخلص هو محمد وليس هو بني المسلمين فمن هو محمد هذا وهل ظهر في فترة ما أم أنه مازال غائبا؟

أما اللاديني: فهو ما طرحه طيب تيزيني في دراسته البنيوية الماركسية للإسلام؛ حيث زعم أن الإسلام إنما هو حركة إصلاحية لها جذور قديمة توجت بمحمد الذي استطاع أن يحقق الأمل الخلاصي بتوحيد القبائل العربية اجتماعيا واقتصاديا وسياسيا، هذا التوحيد الذي كانت تنزو إليه الجزيرة العربية وتأمل في قدوم مخلص يقودها إليه، فأخذت تنظم لأجله الأشعار وتخلق قصص التضخيم والتبجيل، وعلى هذا الأساس جرى تغيير اسم النبي من "قثم" أو "قثامة" ليتطابق مع تلك الأخبار والأقوال وغيرها وكذلك ليتطابق مع ما جاء في القرآن، أو أن هذه القصص قد جاءت فيما بعد - أي بعد الإسلام - وأنها انطلقت من مصادر إسلامية تلح على الإعجاز في شخصية محمد<sup>1</sup>.

يقودنا هذا الزعم من تيزيني إلى أمرين اثنين:

الأول: إذا كانت هذه الأقوال و الأخبار قد قيلت أملا بقدوم المخلص الذي سيوحد جزيرة العرب اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا فلم لم تسمه بالمخلص فقط هكذا بالصفة، ومن أين أتت بالاسم العلم "محمد"، وحتى لو قلنا إنه صفة وليس اسم علم فإن دلالة تعبدية محضة تعني كثير الحمد، وهي صفة تخص علاقة العبد بربه ولا تحمل أي دلالة للخلاص أو المخلص، فما علاقة اسم محمد بتوحيد القبائل العربية، فإن قيل أنهم أخذوها عن تراث أهل الكتاب بحرفيتها رجعنا إلى القول الأول وفيه من الحجة ما ذكرنا.

1 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، مرجع سابق، ص 218-219.

الثاني: إذا كانت هذا الأقوال والأخبار قد قيلت في مراحل متأخرة عن ظهور الإسلام للتدليل على الإعجاز، نقول إن هذا القول باطل لأن الإسلام فيما بعد أي في عصر التدوين كان في موضع قوة وهيمنة ولا يحتاج إلى مثل هذه الادعاءات حتى يسترضي الآخرين لكي يؤمنوا به.

## 2- نسب النبي في الدراسات الحدائية للدين.

لم تستثن الدراسات الحدائية مسألة نسب النبي ﷺ من الدراسة، وهو أمر لا نختلف فيه، فالدراسة والتحليل أمر لا بد منه لأي أمة لكي تنهض بنفسها، والعلم لا يستثنى شيئا ولا يجابي أحدا، وعلماءنا قد قرروا من قبل أن الإنسان لا يتهم في نسبه ما لم يثبت خلافه، وقد صرح ابن خلدون أن الناس مصدقون في أنسابهم<sup>1</sup>.

قد تقدم معنا ما ادعاه حسن حنفي من أن السيرة النبوية قد صيغت على نمط القصص الإسرائيلية، بما يعني أن قصص الأنبياء الواردة في الكتاب المقدس هي النموذج الذي احتذاه كُتّاب السيرة في كتابة سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ويذهب حنفي إلى أن امتداد نسب النبي إلى آدم كان على نمط امتداد نسب المسيح أيضا إلى آدم، لينتهي إلى أن المادة قد تكون من الإسرائيليات ثم ذكر نسبه من أولاد إسماعيل لإثبات أنه من العرب، أما إبراهيم فهو أبو العرب جميعا وإليه ينتسب الجميع، مؤمنين ومشركين ويهود ونصارى ومسلمين<sup>2</sup>.

وفي قول حسن حنفي هذا مبالغة كبيرة حين رجع بنسب النبي إلى الإسرائيليات، فالإسرائيليات قصارها أن تبدأ من إبراهيم عليه السلام حيث ينتهي التاريخ المشترك بين العرب وبني إسرائيل، أما ما دون ذلك أي من إسماعيل إلى النبي فهو تاريخ يخص العرب وحدهم ولا دخل للإسرائيليات فيه.

أما إذا جئنا لعلم الأنساب فهو علم اشتهر به العرب منذ القدم وقد ألفت له مئات المصنفات واشتهر من العرب كثير من علماء الأنساب كهشام الكلبي ومعمر بن المثنى التميمي وابن

1- عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط، دت، ص59.

2- حسن حنفي، علوم السيرة، ص22.

هشام صاحب السيرة والزيير بن بكار ومصعب بن عبد الله الزيري وغيرهم كثير جدا، بما يدل على اهتمام العرب بالنسب إلى درجة تجعلهم يتوارثونه فيما بينهم.

وينتهي نسب النبي المتفق عليه إلى عدنان، وما فوق ذلك فمختلف فيه، فهو محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان. هذا هو المتفق عليه في نسبه صلى الله عليه وسلم واتفقوا أيضاً أن عدنان من ولد إسماعيل عليه السلام<sup>1</sup>، وإسماعيل هو ولد إبراهيم بلا خلاف.

أما طيب تيزيني فيتناول قضية نسب النبي صلى الله عليه وسلم لغرض آخر، فالنبي محمد هو الرجل العظيم المتحدر من الأصلاب الحسيية والأرحام الطاهرة، ومن هنا يدخل تيزيني ليثبت أن عظمة النبي إنما هي في ذاته أصلاً، أما اختيار الله له نبياً فلم يكن له أن يتم لو لم يكن محمد عظيماً، أي في أصلابه وأرحامه التي توارثها وجسدها في شخصه، وهنا يدعي تيزيني أن توحيد الإنساني في الإلهي من وقع المسوغات الإنسانية أساساً<sup>2</sup>.

يحاول تيزيني أن يجعل أمر النبوة من قبيل الأمور الإنسانية، وربما يرمي إلى أن النبي قد استغل هذا الوضع القائم على أساس النسب ليستعمله في تعبئة الجماهير حوله، وأن إلهية النبوة هي ذريعة تدرج بها، ويزعم تيزيني أن خطة النبي قد انكشفت في المرحلة المدنية، ويسميتها بمرحلة الوعي المكثف بالذات المحمدية، حيث انفلت الأمر من الإلهي لصالح الإنساني، وتم توظيف الإلهي لصالح الإنساني، فليس ثمة منة من الله لرسوله، بل الأمور كلها تجري على نحو متوافق مع وضعيات إنسانية مناسبة ومشروطة بها<sup>3</sup>.

تأتي دراسة تيزيني لنسب النبي ﷺ في إطار مفهومه العام لحقيقة النبوة، وهو ما سندرسه في الفصل القادم، حيث يهدف إلى نزع صفة الاصطفاء عن نبوته بإرجاعها إلى شروط موضوعية بحتة،

1 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج1/ ص11-15.

2 - تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص168.

3 - المرجع نفسه، ص168.

ونسب النبي هو أحد هذه الشروط الموضوعية، حيث يستثمر تيزيني في مكانة قصي بن كلاب الذي وصفه الطبري بقوله: "كان أمره في قومه من قريش في حياته وبعد موته كالدين المتبع، لا يعمل بغيره تيمنا بأمره ومعرفة بفضلته وشرفه"<sup>1</sup>، ويزعم تيزيني أن النبي قد أخذ الأسس السياسية والجغرافية التي أرساها قصي لكي يبني دعوته عليها<sup>2</sup>، يريد من خلال ذلك أن ينفي العلاقات العقيدية والدينية في الإسلام ويرجعها إلى العلاقات القبلية العرقية والجغرافية.

ولكن هناك عقبات كثيرة تعترض تحليلات تيزيني البنيوية والماركسية، منها ما يخص الدعوة المحمدية نفسها في حقيقتها، ومنها ما يتعلق بالوقائع والأحداث المحيطة بها، فدعوة النبي في حقيقتها جاءت لتنبذ مثل هذه العلاقات إذا تقدمت على رابطة الدين، وقول النبي ﷺ: "دعوها فإنها منتنة"<sup>3</sup> أشهر ما يدل على ذلك، والقرآن كذلك صريح في نبذ جميع العصبية ومنها القبلية وغيرها ما عدا عصبية الدين: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾ قُلْ إِن كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿٢٤﴾﴾ [التوبة: 23-24].

أما الوقائع والأحداث فهي كذلك تكذب ما ذهب إليه تيزيني وغيره من الماركسيين، فليس كل بني عبد مناف تابعوا النبي في دعوته، ولا كل بني عبد الدار وقفوا ضده، بل إن من بني هاشم أنفسهم من كفروا بدعوة النبي ولم يتابعوه، ومن بني أمية من آمن به وناصره، ولئن كان تيزيني قد برَّر كفر أبي لهب بانحيازهم للملأ المكِّي صاحب السلطة والمال والمكانة، ويحلل تيزيني ذلك بأنه غلب العلاقة الجديدة النامية ذات الطابع الاجتماعي الطبقي على الانتماء القبلي النسبي، فإنه لن يستطيع

1 - ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، دت، ج2/ص259.

2 - تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص169-170.

3 - البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة المنافقون، باب يقولون لمن رجعنا إلى المدينة، ومسلم، رقم4905، ج6/ص153.

تبرير كفر أبي طالب الذي كان فقيرا مناصرا للنبي إلى آخر رمق من حياته، وإن زعم أن أبا طالب قد أدان تلك العلاقة ورفضها لأنه تضرر من نتائجها<sup>1</sup>.

لم تكن تحليلات تيزيني سوى تبريرات هي نفسها غير مبررة، فزعمه بأن أبا طالب قد رفض تلك العلاقة الجديدة لأنه تضرر من نتائجها يعني أنه لو لم يتضرر من نتائجها لما رفضها، والوقائع تُكذّب ذلك، فقد وردت أخبار كثيرة تبين أن أبا طالب لن يسلم ابن أخيه مهما كلفه الثمن.

### 3- عمر النبي في الدراسات الحدائية.

تتفق المصادر الإسلامية على أن النبي ﷺ بعث وعمره أربعون سنة، وهي سن اكتمال النضج العقلي على ما هو معروف أو سن الأشد بحسب التعبير القرآني. ولكننا وجدنا من بعض الدارسين الحدائين من يذهب مذهبا آخر في سن النبي اعتمادا على آراء بعض المستشرقين، وعلى بعض الاستنتاجات.

من ذلك ما ذهب إليه المفكر التونسي هشام جعيط من أن النبي ﷺ إنما ولد سنة 580م وليس سنة 570م كما هو معروف. وقد بعث في سن الثلاثين وليس في سن الأربعين، وكذلك يذهب تونسي آخر هو عفيف الأخضر<sup>2</sup>، أما وفاته فكانت عن عمر الخمسين ونيف وليس عن الثلاثة والستين<sup>3</sup>. ويستدل جعيط على ذلك بسببين اثنين:

1- هجمة أبرهمة على العرب وقعت في سنة 547م حسب النقوش، ولا يوجد أي سبب لكي يولد محمد عام الفيل<sup>4</sup>. وإنما أورد هذا حتى يبين أن ربط المسلمين مولد النبي بعام الفيل هو ربط خاطئ يدل على عدم تمكنهم من تحديد سنة ولادته بدقة.

1 - تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 223.

2 - عفيف الأخضر، مرجع سابق، ص 65.

3 - هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص، 143-144.

4 - المرجع نفسه، ص 143.

2- سن الأربعين في نظرهما، أعني هشام جعيط وعفيف الأخضر هي سن شيخوخة في ذلك الزمان وليس سن كهولة، وقد قضى النبي بعدها عشرين سنة أو أكثر في كامل نشاطه. ثم مفهوم العمر الذي ورد في الآية: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 16]. حيث يعتمد جعيط على ما قرره هيراقليطس على شكل فلسفي في مفهوم العمر على أنه حياة كاملة أو ما يشبه ذلك. وهو ما يسمى في الثقافات القديمة بالجيل؛ والجيل عدد السنوات الكافية جسديا لكي ينجب الإنسان ولكي تنجب بذرتة -أي ابنه- إنسانا آخر، ومن ذلك يستنتج أن محمدا بعث في الثلاثين أو حتى قبل ذلك ولم يعيش إلا خمسين سنة ونيف.

في الحقيقة ليس هناك من سبب وجيه أو غير وجيه تطرح من أجله مسألة كهذه، وليس هناك من سبب يجعل النبي يخفي عمره الحقيقي عن الناس أو يخفيه المسلمون من بعده. أما إذا جئنا لمناقشة السببين الذين ذكرهما جعيط فنقول:

1- إن ما يروى من أن النبي ولد عام الفيل فتلك الرواية المشهورة عن ابن إسحاق وليست بالضرورة هي الرواية الصحيحة، فهناك روايات كثيرة مختلفة اختلافا كبيرا تجعل الفارق يصل إلى أربعين سنة في بعض الأحيان، بما يعني أن حادثة الفيل لا تصلح للاستدلال على جهل المسلمين بالتاريخ ولا على علمهم به، كما أنها لا تصلح لإثبات عمر النبي ولا لنفيه، إذ أن عمر النبي قضية معلومة بالتواتر.

2- إن سن الأربعين لم تكن أبدا سن شيخوخة في أي زمن من الأزمان، ولا كانت سن الثلاثين سن كهولة، بدليل أن القرآن -والذي يعتبره جعيط المصدر الأكثر صدقا ورجحانا لتزامنه مع الفترة النبوية وأنه أصدق وثيقة يمكن للمؤرخ اعتمادها لمحاثة سيرة الرسول<sup>1</sup> - يقرر أن سن الأشد هو سن الأربعين، ومنه استنبط ابن خلدون الكثير من نظرياته بخصوص الجيل<sup>2</sup>. فكيف تكون سن

1 - المرجع نفسه، ص 26.

2 - انظر ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 201-202.

الأشد هي سن الشيخوخة؟ وإذا كانت الأربعين سن شيخوخة، فماذا نسمي الستين والسبعين ناهيك عن الثمانين والتسعين؟

أما إذا أتينا إلى معنى كلمة العمر التي استشهد بها جعيط في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُمْ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَأْتُكُمْ بِهِ ۗ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 16]. فإننا نفهم من سياق الآيات أنه لا يقصد أكثر من أن يُدكِّرهم بأنه لبث فيهم مدة كافية للتعرف على أخلاقه وعلى صدقه وأمانته. ثم إن معنى كلمة العمر في اللغة لا تعني أبداً ماذهب إليه جعيط، فهي تعني الحياة مهما كان قدرها وزمنها، والعرب تسمي عمراً تفاقلاً بأن يبقى<sup>1</sup>، وفي معجم مقاييس اللغة: العين والميم والراء أصلان صحيحان، أحدهما يدل على بقاء وامتداد زمان، والآخر على شيء يعلو من صوت وغيره، فالأول العمر وهو الحياة، وقول العرب لعمرك، يخلف بعمره أي حياته، ويقال عمّر الناس أي طالت أعمارهم، أما الثاني فيقال اعتمر الرجل إذا أهلّ بعمرته، وذلك رفعه صوته بالتلبية للعمرة<sup>2</sup>. وتسمى الأرض المعمورة لأنها باقية ببقاء سكانها، ونقول عمّر الرجل إذا عاش زمناً طويلاً، فمن أين أتى الدكتور جعيط بأنها تحمل معنى الجيل؟

وبذلك يكون جعيط قد أوقع نفسه في مأزق معرفي جعله يستغرب من القرآن كيف يقرر بأن الأربعين هي سن الأشد<sup>3</sup>، فقد اتخذ من القرآن مرجعه الأول بخصوص سيرة النبي ﷺ، ولم يراجع هو مقولته بأنها ليست سن الثلاثين، خصوصاً أن هذه القضايا لا يبني عليها جعيط أي شيء في دراسته ولم يخبرنا بماذا ستفيدنا معلومات كهذه إن صحت.

1 - انظر ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ج 4/ص 601.

2 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج 4/ص 140-141.

3 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 143.

## المبحث الثاني: خصائص النبي ﷺ الأسرية.

لا يشك أحد أن للزواج تأثيرا كبيرا في حياة الإنسان وفي مساره عموما، بل قد يترتب عليه نجاحه أو فشله، حتى قيل وراء كل رجل عظيم امرأة. ونبينا محمد ﷺ هو أحد الرجال الذين كان لزوجاه دور كبير في نجاح دعوته وربما في مسارها كله، لذلك فقد أولته السيرة منذ القدم عناية كبيرة وكذلك فعلت الدراسات الحديثة، ومع أن النبي ﷺ كان له زوجات كثيرات إلا أن بعضهن أكثر تأثيرا من بعض.

وقد وجد الكثير من المترجمين بالإسلام ورسوله هذه الزيجات لقمة سائغة للنيل من رسول الإسلام ووصفه بأبشع الصفات، وقد فاتهم - كما بين ذلك الأستاذ جمال البنا - أن الرسول ليس كأي أحد من الناس، وأن صفته كرسول تعطيه خصيصة لا تدانيها أية خصيصة أخرى وتفرض عليه واجبات عديدة، خاصة إذا كان الرسول هو رسول الإسلام الذي ينظم شؤون الحياة جميعا ويصبح الرسول هو الحاكم والقائد إلخ.. وخاصة إذا كان في بلاد العرب التي يعتبر الزواج فيها من الروابط التي تربط القبائل والأفراد<sup>1</sup>. وقد رصدنا في هذه الدراسة ما يفيد بالمقصود الذي أردناه، وهو دراسة زواجه ﷺ من ناحية تأثيره في الدعوة الإسلامية والنبوة على وجه التحديد، وقد اخترنا لذلك ثلاثة نماذج:

## 1- زواجه من خديجة بنت خويلد:

لاشك أن الزواج الذي يرتبط بنبوة محمد ارتباطا مباشرا هو زواجه من خديجة بنت خويلد وذلك لدورها الرائد الذي لا يخفى على أحد في هذه القضية، وي طرح الفكر الحدائ مجموعة من النقاط المهمة في زواج النبي من خديجة بعضها يتعلق بخديجة وبعضها يتعلق بالنبي محمد، وسنتطرق لبعض هذه النقاط فيما يلي:

## أ- سن محمد وخديجة:

1 - جمال البنا، المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، دط، 1998، ص 75-76.

تكاد الروايات الإسلامية تتفق على أن السن التي تزوج فيها النبي ﷺ بخديجة هي سن الخامسة والعشرين، أما هي فكانت في سن الأربعين، ولم تكن دراسة سنَّهَما لتطرح لولا تطور العلوم وخاصة العلوم الإنسانية التي تثير الكثير من التساؤلات وتستنتق الصامت من الأحداث.

بعضهم يطرح مسألة سن النبي ﷺ من باب أنها سن متأخرة بالمقارنة مع أترابه في ذلك العصر حيث كان الفتى يزوج ويحمل السلاح بعد البلوغ مباشرة. وتطرح في هذا الصدد بعض التعليقات من قبيل أنه يمكن أن يكون فقر محمد سببا في تأخر زواجه. وبعضهم يعترض على هذا الفرض لأنه كانت له قريات وكان بالإمكان أن يتزوج بمن يحكم مكانته المعنوية<sup>1</sup>.

ولكن هذا في الحقيقة ليس سببا وجيها لأن الأمر لا يتعلق بالجانب الذي يخص النساء بقدر ما يتعلق بشخصية محمد نفسها، فسخصية كهذه لا يمكن أن تضع نفسها موضع الشفقة أو الرحمة من باب استغلال المكانة المعنوية لفرض نفسه زوجا على إحداهن. وقد كان بإمكان محمد أن يتخلص من الفقر بالعمل والسعي في طلب الرزق ما دام يملك حنكة التاجر ومهارته، ولكنه لم يفعل، بما يدل على أن هذا الأمر لم يكن سببا في تأخر زواجه، بل إن مكمن السؤال هو لماذا لم يعمل محمد حتى يكسب المال ويعيش مثل بقية القرشيين، خصوصا وأن التجارة في قريش سهلة ومكسبها مضمون فهي معقل التجارة العربية وعاصمتها، وهو الصادق الأمين الموثوق به من طرف الجميع.

ونحن إذا استبعدنا هذا الفرض أعني فقر النبي في تأخر زواجه فإننا لن نعدم فروضا عديدة بعضها عام يتعلق بأي شخصية كانت، وبعضها خاص بشخصية النبي محمد في حد ذاته. وبما أن السبب العام قد يتعلق بأي كان فلسنا بحاجة إلى دراسته في هذا المجال، وإنما الذي يهمنا هنا هو ما يتعلق بشخصية النبي تحديدا، فما الذي كان يميز النبي عن غيره في هذا المجال؟

1 - سلوى بالحاج صالح، دثري...يا خديجة، دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص61.

مما هو واضح أن النبي قبل الإسلام كان يتميز عن أترابه في أن اهتماماته كانت مختلفة تماماً عنهم، فما يفعله الشباب عادة في مجتمع جاهلي أو غيره هو اللهو وإفراغ طاقة الشباب في متع الحياة، من معاقره الخمر ومعاشره النساء وغيرها، ولكن هذا الأمر لم يتحقق في شخصية محمد، فما هو الشيء الذي يجعل شاباً في عنفوان الشباب لا يفعل ما يفعله أترابه، وأين هي طاقة الشباب وقوته وفيه تذهب؟ فلا بد لهذه الطاقة من مجال تفعل فيه فعلها وتفرغ فيه شحنتها وإلا عُذَّ الشخص غير سوي، ولا يشك أحد من خصوم محمد أو أحبابه في أن شخصيته أكثر من مجرد أن تكون سوية.

الذي يقابل الشهوة هو العقل والذي يضعف النشاط هو الهم، ومادام محمد لم يطلق العنان لشهوته ولم يكن نشطاً في مجال الشباب فهنا يكمن الجواب، فلا شك أن عقله كان مشغولاً وأن هناك همّاً أتمّ به، ومن حِكَمِ الإمام علي "من كمل عقله استهان بالشهوات"<sup>1</sup>. ومن المعروف أن عقل محمد كان مشغولاً بالتأمل والتدبر والتحنت، وهو ما لم يترك مجالاً للشهوات كي تحدّثه بها نفسه، وبذلك فقد كان محمد يحمل هما أنطولوجيا سلب منه جل اهتمامه. وحتى الزواج الذي يفترض أن الرجل هو الذي يخطط له ويبنى عليه آمال المستقبل قد جاء عارضا في حياة محمد، وقد عُرض عليه عرضاً كأن الأمر لم يكن يعنيه أبداً، وقد وافق عليه وعاش مع خديجة في بيتها دون أن يشعر بأية عقدة على خلاف عادة العرب آنذاك.

أما سن خديجة فيرى بعضهم أيضاً أنه لا يمكن إلا أن يكون مبالغاً فيه، وذلك للأسباب الآتية:

- لم يكن للعرب تاريخ يؤرخون به قبل عمر بن الخطاب، فقد كان تأريخهم بالأحداث مثل أيام العرب أو الحروب أو الكوارث وغيرها، وهي طريقة غير دقيقة من شأنها أن تفضي إلى الاختلاف.

1 - عبد الواحد الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم المفهرس من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ترتيب عبد الحسن دهيني، دار الهادي بيروت، لبنان، ط1، 1413-1992، ص361.

- لا يعقل أن تظل خديجة تنجب إلى سن الخامسة والخمسين، فإذا كان الإنجاب في سن السادسة والأربعين والسابعة والأربعين أمراً ممكناً فهو على الخلاف من ذلك في سن الخامسة والخمسين.

- لقد ذهب نفر من المؤرخين إلى أنها كانت في سن الثامنة والعشرين مما يجعل الأمر محل اختلاف وأقرب إلى الصواب خصوصاً من حيث استمرار الإنجاب<sup>1</sup>.

وتنتهي الباحثة سلوى بالحاج صالح إلى أن سن خديجة حين زواجها بمحمد والأقرب للصواب أن يكون أقل من الأربعين وربما أكثر من الثامنة والعشرين<sup>2</sup>، وهو ما رجحه هشام جعيط كذلك<sup>3</sup>. والجدير بالذكر أن سن خديجة لم يثبت فيه حديث صحيح عن رسول الله ﷺ. وروي أن عمرها كان ثمانية وعشرين عاماً، وهذا مروى عن ابن إسحاق، ومال إليه الحاكم النيسابوري، ورجح أنها لم تبلغ الستين حين وفاتها<sup>4</sup>. أما سن الأربعين فهي رواية الواقدي.

### ب- الغرض من زواجه بخديجة:

لم تختلف الروايات الإسلامية في أن خديجة هي التي عرضت نفسها على النبي محمد لكي يتزوجها، حيث تذكر الروايات "أن خديجة بنت خويلد كانت امرأة تاجرة، ذات شرف ومال، تستأجر الرجال في مالها وتضاربهم إياه، بشيء تجعله لهم، وكانت قريش قوماً تجاراً، فلما بلغها عن رسول الله ﷺ ما بلغها من صدق حديثه وعظيم أمانته وكرم أخلاقه، بعثت إليه، فعرضت عليه أن يخرج في مال لها إلى الشام تاجراً، وتعطيه أفضل ما كانت تعطي غيره من التجار، مع غلام لها يقال له ميسرة، فقبله رسول الله ﷺ منها، وخرج في مالها ذلك، وخرج معه غلامها ميسرة، حتى قدم الشام... ثم باع رسول الله ﷺ سلعته التي خرج بها، واشترى ما أراد أن يشتري، ثم أقبل قافلاً إلى مكة،

1 - سلوى بالحاج صالح، مرجع سابق، ص 60.

2 - المرجع نفسه، ص 61.

3 - هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص 150.

4 - الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، لبنان، ط 2، 1422-2002، باب معرفة الصحابة، ج 3/ ص 200-201.

ومعه ميسرة، فكان ميسرة -فيما يزعمون- إذا كانت المهاجرة، واشتد الحر، يرى ملكين يظلاله من الشمس، وهو يسير على بعيره، فلما قدم مكة على خديجة بما لها، باعت ما جاء به، فأضعف أو قريباً. وحدثها ميسرة عن قول الراهب، وعمما كان يرى من إضلال الملكين إياه... فلما أخبرها ميسرة بما أخبرها، بعثت إلى رسول الله فقالت له فيما يزعمون: يا ابن عم إني قد رغبت فيك لقرابتك وسطتك في قومك وأمانتك، وحسن خلقك، وصدق حديثك، ثم عرضت عليه نفسها<sup>1</sup>.

يرفض بعض الباحثين أجزاء من هذه الرواية لاشتمالها على حديث ميسرة وما دار بينه وبين خديجة حيث لا يدخلونه في باب الواقع، وإنما يعتبرونه من باب الأساطير النبوية (إضلال الملكين، قول الراهب..)، وفي الوقت نفسه يستنتج منها عدة قضايا تخص السيدة خديجة، من هذه القضايا أن خديجة أقدمت على اختيار زوجها بنفسها، وانتداب امرأة رجلاً وكيلاً لتجارتها في مجتمع ذكوري يعد أمراً استثنائياً بالنظر إلى عادات العرب وخاصة القرشيين منهم، وانطلاقاً من ذلك لا يستبعد بعضهم أن تكون خديجة قد نوت الزواج بمحمد من قبل وهو ما دفعها لأن تكرمه وتتودد إليه وتعطيه ضعف ما كانت تعطي غيره من الوكلاء، خاصة وأن خديجة اتخذت قرارها بالزواج من محمد بعد عودته من الشام مباشرة<sup>2</sup>.

ويذهب طه حسين إلى أن خديجة قد أحبت محمداً منذ أن كان صبياً، ويزعم أنها جعلت ترعاه من بعيد، وترقب من أمره ما تستطيع أن ترقبه، وتتبع نموه واكتماله<sup>3</sup>. ولم يأت طه حسين بدليل واحد لا من الأخبار ولا من التحليلات المنطقية على ما يزعمه من هذا الحب القديم.

أما طيب تيزيني فقد اتجه بزواج خديجة من محمد اتجاهاً آخر يخدم فكرته حول موضوع النبوة، حيث زعم أن هذا الزواج قد خطط له من قبل لاحتواء محمد في دائرة فكر سماه "الفكر النوفلي"، وهو فكر مسيحي ابتداءً ثم اندمج مع ما يسميه تيزيني "حركة الحنفاء" ليؤسس للدين الجديد، ثم

1 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج1/ ص212-214.

2 - سلوى بالحاج صالح، مرجع سابق، ص56.

3 - طه حسين، على هامش السيرة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط18، دت، ص155.

زعم أن خديجة كانت تمارس نفوذها على محمد<sup>1</sup> وقد استند في ذلك إلى أقوال المستشرقين ولم يأت بدليل واحد على ما يزعمه، وسنناقش ذلك فيما بعد.

ويذهب بعض الحدائين إلى اعتبار زواج محمد من خديجة زواجا عاديا، وقد دعاها إلى زواجه ما كان يتمتع به من خصال رفيعة وكفاءة عالية، وربما جماله، ما حبه إلى نفس خديجة، وقد وفر هذا لمحمد جوا مساعدا بل كان عاملا حاسما في حياته، وفر له الاستقرار النفسي والعاطفي<sup>2</sup>، وهذا يعني أنه مثل أي زواج ناجح تساعد فيه المرأة زوجها على القيام بمهامه ورسالته على أكمل وجه.

يقودنا عرضنا لهذه الأقوال إلى تبين شيء مهم بخصوص الدراسات التي تتناول شخصية النبي محمد، فكثير من هذه الدراسات تميل إلى أهواء أصحابها أكثر منها إلى العلمية والموضوعية في البحث وفي أفضل الحالات التي تتعد نوعا ما عن الذاتية والهوى هي الدراسات التي تفضي إلى نتائج تخضع لتخصصات أصحابها ولا تخرج عن هذا الإطار، وهذا نتينه واضحا في اختلاف النتائج، لأن المناهج إذا كانت سليمة فمهما اختلفت فإنها ستؤدي إلى نفس النتائج حتما.

## 2- زواجه بعائشة بنت أبي بكر الصديق:

تعتبر السيدة عائشة هي ثاني امرأة في حياة النبي محمد من حيث تأثيرها، فقد كان يحبها حبا شديدا ولكنها لا تصل إلى مرتبة خديجة كما وردت بذلك الأحاديث والأخبار. وقد تزوجها النبي ﷺ فيما يروى في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: "تزوجني النبي ﷺ وأنا بنت ست سنين، فقدمنا المدينة فنزلنا في بني الحارث بن الخزرج فوعكت فتمزق شعري، فوفى جميمة، فأتتني أمي أم رومان وإني لفي أرجوحة ومعى صواحب لي فصرخت بي فأتيتها، لا أدري ما تريد بي، ثم أخذت شيئا من ماء فمسحت به وجهي ورأسي ثم أدخلتني الدار، فإذا نسوة من الأنصار في البيت فقلن:

1 - طيب تيزيني، مرجع سابق، ص 272-273.

2 - عبد المجيد الشرقي، مرجع سابق، ص 32-33.

على الخير والبركة وعلى خير طائر، فأسلمتني إليهن وأصلحن من شأني فلم يرعني إلا رسول الله ﷺ ضحى، فأسلمتني إليه وأنا يومئذ بنت تسع سنين<sup>1</sup>.

وقد أثار سن عائشة - كما أثار سن خديجة وإن كان بدرجة أقل - الكثير من الجدل حول هذا الزواج، غير أن ما تجدر الإشارة إليه أن هذا الجدل لم يكن قد أثير من قبل، وإنما برز مع الدراسات الحدائية التي أخذت تستنطق المسكوت عنه، وقد اختلفت أغراض الباحثين في هذا الشأن بين الحسنة والسيئة؛ فبعضهم يريد تبرئة النبي محمد من التهم الموجهة إليه من طرف المستشرقين وبعض الحاقدين، وبعضهم يريد إدانته بهذه التهم، لذلك ارتأيت أن تكون هذه الدراسة تسير في الاتجاهين، أي مناقشة الرأيين معا.

والخلاف المشهور في سن عائشة هو بين التسع سنين والثمانية عشر إلى تسعة عشر سنة، فالقائلون بتسع سنين استندوا إلى رواية الصحيحين السابقة، وقد انقسم القائلون بهذا إلى قسمين، ما بين متهم للنبي ومبرئ له، حيث إن البعض يتخذ سن التاسعة مدخلا للطعن في نبي الإسلام، حيث يعتبر أن هذه السن هي سن الطفولة، والزواج بفتاة في هذه السن هو جريمة في حق الطفولة.

ويسلك المدافعون عن النبي ﷺ مسلكين في تبرير زواجه بعائشة؛ الأول هو إثبات أن سنها كان تسع سنين فعلا استنادا إلى رواية الصحيحين، وينصب تعليلمهم على اعتبار أن الأمر كان عاديا في ذلك الزمن، ففي تلك البيئة الحارة التي كانت تبلغ فيها الفتيات في سن مبكرة، وكانت البنات تتزوج في مثل تلك السن، ثم إن زواجه لم يلق اعتراضا من أحد طيلة قرون من الزمن وحتى من ألد أعدائه.

والمسلك الثاني هو إثبات أن عائشة لم تكن في سن التاسعة لما تزوجها النبي، وإنما كانت في سن الثامنة عشر أو التاسعة عشر، وهذا الفريق ربما يكون قد أوقع نفسه في مأزق حقيقي، لأنه

1 - البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب تزويج النبي ﷺ عائشة وقدمه المدينة وبنائه بها، رقم 3894، ج 5/ ص 55-56. ومسلم، تحقيق نظر الفارابي، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط 1، 1427-2006، كتاب النكاح، باب تزويج الأب البكر الصغيرة، رقم 1422، ج 1/ ص 642.

يعتمد نفس الطريقة في تبريراته، وذلك باعتماده على الروايات التاريخية والترجيح بينها، لأنه بإثباته أنها لم تكن في سن التاسعة، فإنه يعترف ضمناً أن هذا الزواج ليس عادياً، فإذا ثبتت صحة رواياته فقد وقع في ما هرب منه، وبالتالي فالاعتماد على الروايات وحدها هنا لا يجدي نفعا لأنها متعارضة فيما بينها ولأن قبول بعضها دون بعض يعتبر كيلاً بمكيالين.

وبعض الباحثين يتعد نوعاً ما في بحثه ليخرج من هذه الدائرة إلى أخرى أرحب وأوسع، حين يميل بزواج النبي من عائشة إلى مجال آخر يلعب فيه النبي دور الضحية بأمر الله تعالى لتمضية أمر كان مفعولاً، فقد أراد الله أن يتزوج محمد بعائشة في تلك السن المبكرة ضمن شرعية الأخلاق الواقعية، ومع مضي الأيام يجد محمد نفسه وسط دائرة من الشائعات التي تتناول سمعة عائشة دون سائر زوجاته من اللواتي يناسبهن في السن، ويشاء الله أن لا يأتي الوحي في حينه ليحسم ما خاض فيه نفر كثير وصفهم بالعصبة، ثم تأتي براءة عائشة، ويقول الله للمؤمنين إن في الأمر خيراً لهم، يتساءل أبو القاسم حاج حمد فأين ذلك الخير؟ يقول تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ أُمَّرٍ مِّنْهُمْ مَا أَكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور: 11]. ثم يجيب حاج حمد أنه لولا فارق السن لما ثارت تلك الفتنة، وليس كل أمر لا يرغبه الله يأتي في باب التحريم، فالرحمة هي السابقة في علاقة الله بخلقه الكوني، فمحمد في زواجه بعائشة كان يصدر من شرعية اجتماعية ذات بعد أخلاقي معين متعارف عليه في واقعه، ويفرق حاج حمد في هذا الصدد بين محمد وغيره من الأنبياء الذين كانوا ملوكاً لواقعهم، أما محمد فهو ملك لتجربة عالمية مستمرة، ومن هذا المنطلق صحح الله به وفي حياته ما يحفظ للتجربة دلالتها في المستقبل، أي منع الزواج غير المتكافئ، ومن باب القدوة فإن هذا الأمر لم يكن يقع إلا لمحمد بالذات<sup>1</sup>.

وبذلك فزواج النبي ﷺ من عائشة عند حاج إنما كان أمراً مدبراً له سلفاً من قبل الله تعالى تماماً كما كان تدبيره لزواج زيد بن حارثة من زينب بنت جحش ثم طلاقها منه بأمر الله ليتزوجها النبي منعاً لمسألة التبني بالفعل تأكيداً للمنع بالقول ويكون النبي دائماً هو كبش الفداء، فالمنع بالقول جاء

1 - محمد أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، مرجع سابق، ص 701-702.

في قوله تعالى: ﴿ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكُمْ قَوْلِكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾ [٤] أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا ءَابَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [الأحزاب: 4-5] أما المنع بالفعل: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ [الأحزاب: 37]. ويؤكد الله إرادته في ذلك بعدها مباشرة وأن الأمر من عند الله وما النبي إلا مبلغ عن ربه قولاً وفعلاً لذلك فيجب أن لا يخشى من قول الناس: ﴿ كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ [٣٨] الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَتَخْشَوْنَهُ وَلَا تَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ [الأحزاب: 38-39].

### 3- زواج النبي بزینب بنت جحش:

يتناول أبو القاسم حاج حمد زواج النبي بزینب بنت جحش بالكيفية نفسها التي تناول بها زواجه بعائشة بنت الصديق كما تقدم، وذلك في إطار منهج القرآن ووحدته الضابطة للتشريعات، ويربط حاج حمد قضية النبي مع زينب مع قصة يوسف مع امرأة العزيز، ويجعل كل ذلك من التدبير الإلهي لتحريم النبي، فقد تحركت نفسية النبي باتجاه زوجة ابنه بالنبي: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ [الأحزاب: 37] وكذلك كان الأمر مع يوسف حين هممت به امرأة العزيز وهم بها: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنَّ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصَرَفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ﴾

إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴿٢٤﴾ [يوسف:24] ولكن عناية الله شملتهما بالعصمة،  
والعصمة لا تنافي التحرك النفسي<sup>1</sup>.

وينتهي حاج حمد من خلال هاتين القصتين إلى قضية منهجية مهمة في القرآن، وهي أن بناء العلاقات العائلية على غير أساس صحيح، أي بمجرد الدعوى من شأنه أن ينتج عنه مخاطر كثيرة رغم أن الحضارة المعاصرة تنظر إلى التبني كظاهرة رحمة، والله أرحم من الحضارة وينفذ إلى بعد أخطر على مستوى النتائج، ومن هنا نتبين الفرق بين حكمة الله المطلقة وحكمة البشر الوضعية أو الموضوعية<sup>2</sup>. فلو كان زيد بن حارثة ابنا حقيقيا لحمد لما تحركت نفسيته تجاهها، ولو كانت امرأة العزيز أمًا ليوسف لَمَا هَمَّتْ به وَلَمَا هَمَّ بها.

وينحو هشام جعيط منحى آخر في قضية زينب، فإضافة إلى أن سببها كان رفع أية أبوة عن النبي محمد لأي رجل من المؤمنين، لأنه خاتم النبيين، والنبوة لا تورث، فهو يجعل من فسخ عقد التبني الذي كان رائجا في الجاهلية مسألة ثانوية وليست أساسية. أما المسألة الأساسية فهي أن النبي لم يتزوج بزینب لأنها كانت محرما بصفقتها ابنة عمته مباشرة، وقد رفع القرآن هذا المانع بالنسبة له ولكل المؤمنين<sup>3</sup>. ويدعي جعيط أن الزواج من بنت العم وكذلك بنات الأخوال والخالات كان من المحارم في قريش في الجاهلية، ويستند إلى قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي ءَاتَيْتَ أَجُورَهُنَّ. وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَلَّتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ

1 - المرجع نفسه، ص702-703.

2 - المرجع نفسه، ص704.

3 - هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، ص67.

اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٥٠﴾ [الأحزاب:50] ويذهب إلى أن الإسلام هو الذي محا هذا العرف بينما حافظت عليه الكنيسة<sup>1</sup>.

والحقيقة أن جعيط قد ابتعد عن مقصود الآيات، ولو أنه اتخذ السياق دليلاً لما ابتعد كل هذا الابتعاد، فسياق الآيات كان يعالج قضية التبي من ابتداء السورة، والدليل على أن القضية تخص التبي بالدرجة الأولى هو دخول زيد بن حارثة في القصة كعنصر جوهري، فالقرآن على غير العادة يذكر زيدا باسمه، ولم يذكر أحداً من الصحابة سواه، بما يدل على أهميته في الموضوع، ولو كان زواج النبي بزينا مجرد إثبات حلية بنات العم ومن هن على شاكلتهن، لما تطرق لزيد إطلاقاً، بل إن القرآن يذكر علة زواج النبي بزينا مباشرة دون أي غموض: ﴿ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ [الأحزاب:37]، فكيف غفل جعيط عن المعنى المباشر المقصود المنطوق وابتعد إلى معنى بعيد لا دليل عليه ودون أي سبب يدعو لذلك!

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن طبيعة آيات سورة النساء التي تذكر المحرمات من النساء تختلف عن طبيعة آيات سورة الأحزاب، ذلك أن آيات سورة النساء أتت في سياق التحريم، وآيات سورة الأحزاب أتت في سياق التحليل، وهذا من شأنه أن يدلنا إلى جملة من المفاهيم، منها أن سورة النساء قد ذكرت المحرمات حصراً، بمعنى أنه لا يوجد محرمات بعدهن، والدليل على الحصر هو قوله في الآية التي تليها مباشرة: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ﴾ [النساء:24]، وأن سورة الأحزاب قد ذكرت المحرمات كحد أدنى، بمعنى أنهن أقرب المحرمات ومن بعدت كانت أولى في التحليل. ومنها أن آيات التحليل فيها تبرئة مسبقة للنبي من الأذى الذي قد يطاله من جرّاء زواجه بزينا، فنبه القرآن على أنها تدخل في المحرمات ولا حرج في الحلال، بدليل ختمه الآية بقوله: ﴿ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾.

1 - المرجع نفسه، ص 66.

## المبحث الثالث: خصائص النبي ﷺ الاجتماعية.

وهي الخصائص التي تميز النبي في حياته الاجتماعية، مثل مخالطة الناس وتعلمه وثقافته، ولسنا نعني بذلك كل الجوانب الاجتماعية في حياته، وإنما الذي يهْمنا هو الجوانب الاجتماعية التي لها علاقة مباشرة مع النبوة، والتي كانت محل بحث من طرف الحدائين، وقد وجدنا أن حياة النبي الاجتماعية تتلخص في خاصيتين اثنتين مما لهما علاقة مباشرة بموضوع نبوته، وهما: الأمية والتحنُّث في غار حراء..

## 1- أمية النبي في الفكر الحدائي.

لم تختلف آراء الناس على أن النبي محمداً كان أمياً، وذلك ما نصّت عليه صراحةً آيات الكتاب في موضعين اثنين يصفان النبي بالأمي: الأول هو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُمْ أَلْطِيبَتٌ وَمُحَرَّمٌ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتُ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف:157]

والثاني قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ ۗ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف:158].

ولكن الذي اختلفوا فيه هو معنى الأمي؛ حيث تذهب الجماهير إلى أن معنى الأمي هو الذي لا يحسن القراءة والكتابة، ويختلفون في اشتقاق الكلمة وفي أصلها اللغوي. وقد اهتم المستشرقون بمسألة أمية النبي وأولوها أهمية كبيرة بالدراسة، وتابعهم على ذلك الحدائين، ففي حين لم تكن تعني المسلمين من قبل إلا أن يشبوا بما معجزة القرآن على أساس أنه جاء به رجل لا يعرف القراءة

والكتابة<sup>1</sup>، إلا أن المستشرقين اتخذوها مدخلا مُهمًا للطعن في نبوة محمد ﷺ وفي مصادر علمه، ذلك أن ما ذهب إليه علماءنا من أن أمية النبي هي أحد معجزاته كونه جاء بالقرآن مع جهله بالقراءة والكتابة من شأنها أن تنقلب عكسا بإثبات أن لفظ الأمية يحمل معنى مغايرا تماما وأن النبي كان يحسن القراءة والكتابة، وهو ما انبرى له المستشرقون فعلا، وقد ذهب ريجيس بلاشير إلى أن معنى الأمي الذي يستعمله المسلمون بمعنى جهل النبي بالقراءة والكتابة لم يكن إلا قضية تبريرية لإثبات إلهية القرآن<sup>2</sup>، واستعملوا في ذلك آيات القرآن نفسها وأحاديث النبي ﷺ، فقد استدل مونتغمري وات بأحاديث الصحيحين وسيرة ابن هشام<sup>3</sup> وكذلك فعل بلاشير وجولد سيهر<sup>4</sup>.

لا يتوقف بحث المستشرقين عند إثبات معنى كلمة أمي بأنه غير الكتابي وليس الذي لا يحسن القراءة والكتابة، بل هي تعتبر مسألة تأسيسية لأبحاث أخرى، من مثل أخذ النبي علمه عن اليهود والنصارى وغيرهم، بل اعتبره بعضهم يهوديا، وأن الإسلام صناعة يهودية<sup>5</sup>، ولذلك لم يكن المسلمون مضطرين لأن يقحموا مسألة أمية النبي ﷺ في إعجاز الإسلام، ولقد كانوا في غنى عن ذلك، فالإسلام لا يحتاج إلى معجزات من هذا النوع، بل حتى على فرض أنها من معجزاته فهي تقود بصورة أو بأخرى إلى الطعن في القرآن، لأنه حينئذ يصبح من المتصور أن تكون هناك احتمالية بشرية القرآن لو كان النبي قارئًا وكتابًا، أو يمكن تصور الإتيان بمثل القرآن من شخص آخر له باع كبير في القراءة والكتابة، ولذلك فقد كان الأولى بهم أن يدرسوا هذه القضية ويناقشوها من زاوية طبيعية جدا، لأنه ما من شيء لم تنص المصادر الأصلية على كونه إعجازا فلا داعي لإقحامه في

1 - أنظر، تفسير الطبري، 6/80. تفسير النسفي، 2/292 معالم التنزيل للبعوي، 4/381. فتح القدير للشوكاني، 4/259. الرازي ...

2 - BLACHERE Regis, introduction au coran, maisonneuve et larose, paris, France, 1959, p7.

3 - مونتغمري وات، محمد في مكة، ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1415، ص113.

4 - انظر، لخضر شايب، مرجع سابق، ص390، 391.

5 - انظر دومينيك سورديل، الإسلام: العقيدة، السياسة، الحضارة، ترجمة علي مقلد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2ن 1998، ص23.

هذا المجال، لأنه أولاً ليس كذلك، فالقرآن الكريم قد تحدث عن الأمية كصفة وعلامة للنبي وليس كمعجزة، وثانياً لأنه لو تبين عكسه فستنهدهم أمور كثيرة كانت قد بنيت عليه.

وقد لاحظ هشام جعيط ذلك، فأرجع القول بأن كون معنى الأمية هو جهل النبي بالقراءة والكتابة، أمر جاء فيما بعد وأضفي على الكلمة، وذلك بهدف تكريس النبوة السلبية لمحمد، حيث أن المفهوم القرآني "للأمية" في فترة نزوله لم يكن يعني الجهل، وإنما أول كذلك فيما بعد<sup>1</sup>. وإلى الأمر نفسه يذهب حسن حنفي حين يجعل تفسير الأمية بعدم معرفة القراءة و الكتابة حتى لا يقال أنه تعلم الوحي وقراه في الكتب المنزلة السابقة<sup>2</sup>، بمعنى أن تفسير أمية النبي ﷺ بهذا المعنى إنما هو من اختراع المسلمين لإضفاء طابع إعجازي على شخص الرسول في هذه المسألة. وهي قضية مثيرة للاهتمام والدراسة، لذلك وجب علينا أن ننحرف في بحث مسألة أمية النبي ومعنى الأمية كما وردت في القرآن الكريم، وذلك من خلال السياق الذي وردت فيه والاستعمال القرآني للكلمة:

#### أ- الأصل والاشتقاق اللغوي للأمية:

اختلف العلماء منذ العصور الأولى في تحديد الاشتقاق اللغوي لكلمة أمي على عدة أقوال نجملها كما يلي:

1- قيل مأخوذ من الأم: ومعناه أنه على أصل الحلقة التي ولدته عليها أمه لم يتعلم شيئاً. قال الزجاج: "الأمي هو الذي يظل كما ولدته أمه"<sup>3</sup>.

2- وقيل مأخوذ من الأمة، ويعنون بها أمة العرب حيث كانت هذه الأمة في مجملها لا تعرف القراءة والكتابة، واستشهدوا بحديث النبي ﷺ: "إننا أمة أمية"<sup>4</sup>. وهذا القول نتج عنه رأيان: الأول:

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص41.

2 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص218.

3 - عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر - القاهرة - دط، ص13.

4 - البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: "لا نكتب ولا نحسب"، رقم1913، ج3/ ص27-28. مسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم1080.

الأمي هو من لا يحسن القراءة والكتابة معا، والثاني هو من يحسن القراءة ولا يحسن الكتابة، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [البقرة: 78] وفسروا الأماني بالقراءة، وهو قول منسوب إلى جعفر الصادق.

3- مأخوذ من الأمة، ولكن ليس بالمعنى السابق، وإنما بمعنى المبعوث إليها فنسب لها، ومن هنا انطلق عبد الرحمن بدوي حيث أرجع كلمة "أمي" صفة نسب من كلمة "أمم" جمع "أمة"، واستنادا منه إلى علم الصرف فإنه لكي ينسب إلى اسم جمع لابد أن نرده إلى المفرد "أمة"، وإذن فكلمة "أمي" تعني علمي وصالح وموجه إلى كل "الأمم"<sup>1</sup>.

الملاحظ أن بدوي قد وقع في مغالطين لغويتين، الأولى حين ينسب "الأمي" إلى الأمم ويجعل ذلك من مقتضيات علم الصرف، في حين أن النسبة إلى الجمع تختلف عن النسبة إلى المفرد، فتكون النسبة إلى الأمة الواحدة أمي والنسبة إلى الأمم بالجمع أممي.

والمغالطة الثانية: حين يفسر كلمة "الأميين" بالجمع والتي وردت أربع مرات في القرآن الكريم بالبشر من مختلف الأمم أو هم كل الأمم<sup>2</sup>، فكلمة أمي والتي فسرها بعالمي أو المبعوث لكل الأمم هي في الحقيقة مفرد لكلمة أميين، معنى ذلك أنه يجب عليه من باب الإلزام أن يفسر الأميين بالعالميين أو المبعوثين لكل الأمم، وذلك حتى لا يخرج عن قواعد علم الصرف، إذ لا يعقل أن تحمل المفردة معنى مغايرا لمعنى جمعها، بدليل أن القرآن نسبه إليهم كواحد منهم فقال: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [الجمعة: 2] وعلى هذا لا يستقيم أحد التفسيرين ويجب استبعاد أحدهما، فصفة الأمية صفة مشتكة بين النبي وقومه، بمعنى أن معنى الجمع يجب أن لا يخرج عن معنى المفردة والعكس صحيح، أي أن إحداهما تفسر الأخرى. وبهذا يتبين لنا خطأ بدوي في جعل معنى "الأمي" أي المبعوث لكل الأمم.

1 - عبد الرحمن بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، 18.

2 - المرجع نفسه، ص 19.

وقد انقاد بدوي انطلاقاً من خطئه الأول إلى أخطاء أخرى تفسيرية، من ذلك تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [البقرة: 78-79]. فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرُوا بِهِءَ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة: 78-79].

يقول: "وتفسير هذه الآية أن من بين الأمم من لا يفهمون الكتاب إلا بطريقة جزئية ومزيفة"<sup>1</sup>. فكأنني به يقول: "من الأميين أميون" لأن الأميين عندهم هم كل البشر، فهل يعقل أن يستثنى الشيء من نفسه استثناء كلياً؟! ويشتط بدوي أكثر حين يزعم أن تفسيره ينطبق بشكل تام على المواضع الأربعة التي يوجد بها لفظ "أميين" في القرآن الكريم<sup>2</sup>. والحقيقة أن تفسيره لا ينطبق على أية آية من الآيات الأربع كما سنثبت فيما يلي، ومن خلالها سنستخرج المعنى القرآني الصحيح للفظ "الأمي" و"الأميين".

لم يوصلنا الاشتقاق اللغوي إلى أية نتيجة ولا إخاله يوصل، لأن أصل الكلمة ربما يكون منقولاً عن لغات أخرى كعادة القرآن في كثير من المواضع، لذلك كان لزاماً علينا أن نخوض معتركاً آخر من البحث، وهو البحث في سياق الكلمة في القرآن الكريم للعبور من خلاله إلى المعنى الكامن خلف هذه الكلمة، وهي الطريقة المثلى، خصوصاً وأن القرآن الكريم كثيراً ما يضيفي على الكلمات معاني جديدة فتصبح مصطلحات لها مدلولاتها التي لا تفهم على الوجه الصحيح خارج الإطار القرآني.

#### ب- معنى الأمية من خلال سياق الآيات القرآنية:

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [البقرة: 78].

1 - المرجع نفسه، ص 19.

2 - المرجع نفسه، ص 19.

إذا تتبعنا سياق سورة البقرة وجدنا أنه يتحدث عن بني إسرائيل منذ الآية رقم 40 بلفظ يا "بني إسرائيل" ولم يذكر أهل الكتاب ولم يتحول الحديث عنهم إلا في الآية 121، والآية التي نحن بصددنا تحمل الرقم 78 أي في وسط سياق الحديث عن بني إسرائيل كجنس، ولم يأت الحديث بعد عن أهل الكتاب كديانة، فليس كل بني إسرائيل بأهل كتاب، كما أنه ليس كل أهل الكتاب من بني إسرائيل، وعلى هذا فقوله تعالى: ﴿ وَمَنْهُمْ أُمِّيُونَ ﴾ أي من بني إسرائيل أميون، ثم تأتي صفتهم فيما بعد: ﴿ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي ﴾، فهم إذن من بني إسرائيل ولكنهم ليسوا بأهل كتاب، استفدنا ذلك من قوله: ﴿ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ ﴾، أما الاستثناء في قوله: ﴿ إِلَّا أَمَانِي ﴾ فهو يدل على رغبتهم في أن يكونوا من أهل الكتاب ولكنهم لم يستطيعوا ذلك، لأن رغبتهم بقيت حبيسة الأمانى ولم تقترن بالجهد والعمل؛ ذلك أن الأمانى هي الرغبة في الشيء مع القعود عن العمل له، فهي مجرد رغبة، بخلاف الرجاء الذي هو رغبة مقرونة بالعمل، وذلك مصداقا لقوله تعالى عن الأمانى وكيف أنها تكون غير مقرونة بالعمل: ﴿ لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾ [النساء:123] أي ليس برغباتكم ولا رغبات أهل الكتاب، بل العمل هو الفيصل والحاكم، لذلك قال بعدها مباشرة: ﴿ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا مُّجْزِ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ [النساء:123-124] وقد ورد في الحديث: "الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والأحمق (أو العاجز) من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى"<sup>1</sup>، أي لم يقترن رغبته بالعمل. أما الرجاء فيكون مقرونا بالعمل مصداقا لقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ [الكهف:110] فدل على أن الأميين هم من لا علم لهم بالكتاب المنزل حتى وإن كانوا من بني إسرائيل جنسا.

1 - الترمذي محمد بن عيسى، الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1996، أبواب صفة القيامة والرفائق والورع، رقم 2459 وقال حديث حسن، ج4/ص246-247. وهذا الحديث صححه الحاكم وضعفه ابن حجر والألباني، إلا أننا لسنا في مقام الاستدلال الشرعي، بل في مقام الاستشهاد اللغوي، والحديث وإن كان ضعيفا على رأي البعض فهو صالح للاستشهاد من حيث اللغة.

الآية الثانية: في سورة آل عمران، قال تعالى: ﴿ فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا ۗ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ ۗ وَاللَّهُ بِصِيرِ بِالْعِبَادِ ۗ ﴾ [آل عمران: 20]. إذا كان الأميون هم كل البشر وكل الأمم فإن الذين أوتوا الكتاب سيدخلون ضمنهم حتما، فلماذا عطف القرآن الأميين على الذين أوتوا الكتاب؟ والعطف يقتضي التغاير، وحتى من باب عطف الخاص على العام فإن المعنى لا يستقيم لأنه حينئذ سيكون الأميون جزءاً من الذين أوتوا الكتاب، وهو غير صحيح، لأن المفترض على رأي بدوي أن الذين أوتوا الكتاب هم جزء وخاص من الأميين لأن الأميين هم كل البشر.

وإذا علمنا أن النبي مبعوث للعالمين وأن المخاطبين بدعوته هم كل الناس، علمنا طبقاً لهذه الآية أن الذين أوتوا الكتاب والأميين مجتمعين هم كل الناس، فيتبين بذلك أن الأميين هم بقية الناس ما عدا الذين أوتوا الكتاب.

الآية الثالثة: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بدينارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران: 75].

فصلت الآية بين طائفتين من الذين أوتوا الكتاب؛ الطائفة الأولى لها صفة الأمانة وهي التي عنها الله بقوله: ﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِيُّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسِيصِينَ وَرُهَبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴾ [المائدة: 82] وهي طائفة النصراري، والطائفة الثانية لها صفة الخيانة وهي صفة اليهود الذين قال فيهم: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ﴾ [المائدة: 82]. بقي أن الذين قالوا ليس علينا في الأميين سبيل هم طائفة اليهود من الذين أوتوا الكتاب، ومن المعلوم والمقرر في كتب اليهود وعقائدهم أنهم يستحلون استعباد البشر من غير اليهود وإذلالهم وقتلهم وتعذيبهم، وأن سائر البشر قد خلقوا لخدمتهم ويسمونهم "الجويم"؛ ويعنون بهم غير الكتابيين، فاليهود هم شعب

الله المختار والله خاص بهم وحدهم ويسمونه الإيلوهيم، وليس العرب وحدهم هم الجويم أو من يستحلهم اليهود وإنما كل شعوب الأرض، فدل على أن "الأميين" هم كل الناس ما عدا الذين أوتوا الكتاب.

الآية الرابعة: قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٣﴾ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٤﴾ ﴾ [ الجمعة: 2-3 ].

تحدثت الآية عن الرسول المبعوث في الأميين بالمدح والثناء (يزكيهم، يعلمهم الكتاب والحكمة، ذلك فضل الله...) ثم انتقل الحديث مباشرة بالذم لأهل الكتاب: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [ الجمعة: 5-7 ] وكان حديثا يحمل عبارات الغضب (الحمار، بئس، القوم الظالمون...) بما يدل على أن هناك انتقالا معنا في حمل كلمة الله من أهل الكتاب إلى الأميين، والذين تحمّلوا هذه الكلمة حقيقة لم يكونوا من أهل الكتاب وإنما كانوا من غيرهم.

ثم تأتي الآن على الآيتين اللتين ذكرت فيهما صفة الأمية للنبي عليه الصلاة والسلام حيث يقول تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي تَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ ءَامَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [ الجمعة: 157 ]

لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ  
وَكَلِمَتِهِ وَأَتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥٨﴾ [الأعراف: 157-158]

إن سياق سورة الأعراف ابتداءً من الآية 103 يتحدث عن بني إسرائيل ولم ينقطع السياق إلى غاية الآية 178، وقد وردت هاتان الآيتان في وسط السياق تحديداً بعد دعاء بني إسرائيل أن يغفر الله لهم ويرحمهم، ولكن الله قد علّق رحمته لهم باتباعهم الرسول النبي الأمي، ولعل السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما دلالة صفة الأمي هنا ولماذا أقيمت في سياق علاقة بني إسرائيل بالنبي محمد تحديداً، ولم تأت هذه الصفة للنبي في سياقات أخرى، مثل صراعه مع المشركين حيث وصف بالشدة مثلاً، أو علاقته مع أتباعه من المؤمنين حيث وصف بالرؤوف الرحيم.. والجواب أن ديانة بني إسرائيل ديانة مغلقة على نفسها ولا يقبلون باتباع غير موسى نبيا ورسولا، فأراد الله أن يخرجهم من هذه الديانة القبليّة المغلقة التي أدّت دورها وانتهى زمنها إلى رحاب العالمية باتباع النبي، ولن يتحقق خروجهم من العقلية القبليّة المغلقة باتباع رسول منهم، فإن ذلك سيبقيهم في دائرة القبليّة حتى ولو كانت في شكل ديانة عالمية، فيكون بذلك شكلها عالميا ومضمونها قبليا، لذلك طلب منهم أن يتبعوا رسولا من غيرهم أي من الأميين وذلك حتى يتحقق دخولهم في العالمية شكلا ومضمونا، أما بقية صفاته فكما وردت في الآية حتى لا يكون هناك أي التباس.

بعد هذه الجولة في السياقات التي وردت فيها كلمة "أمي" و"أميين"، علما أن السياق من المقيدات وفقا للقاعدة البلاغية، أي من مقيدات المعاني، ولا يمكن أن تفهم أي كلمة على حقيقتها خارج السياق الذي وظفت فيه، وعليه نلاحظ أمرين مهمين حول معنى الأمية هما:

- يتفق معنى كلمة "أمي" و"أميين" في جميع الآيات القرآنية على أنه الذي ليس له

علم بالكتاب المنزل، وهو وصف ينطبق على كل الناس ما عدا أهل الكتاب، وليس على العرب وحدهم.

- لم يُشِرْ معنى "الأمِّي" و"الأميين" في كل الآيات القرآنية التي وردت فيها هاتين اللفظتين لا من قريب ولا من بعيد إلى المعاني المتداولة حول معرفة القراءة والكتابة من عدمها، بمعنى أنها ليست مقصودة أبداً بهاتين الكلمتين.

وعليه فمعنى أمية النبي ﷺ هو انتماؤه إلى قوم لا علم لهم بالكتب المنزلة بما يعني أنه ليس من أهل الكتاب، والأميون هم كل الشعوب والأمم التي لا تتبع كتاباً منزلاً. أما مسألة عدم معرفة النبي بالقراءة والكتابة فهي مسألة يجب أن تناقش بعيداً عن هذه الكلمة ومشتقاتها، إذ لا علاقة بينهما البتة، فتلك مسألة لها تداعياتها، أي كون النبي ليس من أهل الكتاب، وهذه مسألة-أي كونه لا يحسن القراءة والكتابة- لها تداعياتها أيضاً.

### ج- معرفة النبي محمد بالقراءة والكتابة:

يكاد يتفق الحدائون على أن النبي محمداً كان يعرف القراءة والكتابة، وهم مجمعون على أن صفة "أمي" لا تعني جهله بالقراءة والكتابة، وإنما تعني -كما بيناه سابقاً- أنه غير كتابي، وتختلف استدلالات الحدائين على معرفة النبي بالقراءة والكتابة، فبعضهم يستند إلى علمه الواسع بمختلف الثقافات، واطلاعه على الديانات السماوية منها على وجه الخصوص، وتبحره في شتى العلوم الذي من المستحيل أن يأتي به رجل لا يقرأ ولا يكتب، كما فعل يوسف الصديق التونسي<sup>1</sup>، ويذهب طيب تيزيني إلى إمكانية إلمام النبي بالقراءة والكتابة أو واحدة منهما، في تطوره عبر مختلف مراحل حياته، خصوصاً مع ازدياد العمر على اعتباره أنه سيكون رجل الدولة والمسؤولية لاحقاً<sup>2</sup>. ذلك أن نظرهم للنبي محمد لم تتجاوز حدود الأرض، ولم ينظروا إليه مؤيداً بالوحي من السماء، وبالتالي لا يمكن أن يستسيغ عقل أن يكون النبي جاهلاً بالقراءة والكتابة ومع ذلك جاء بكل هذه العلوم، ونظمها ذلك النظم الرائع البديع في كتاب واحد، ولهذا السبب اعتبره تيزيني حكيماً مثقفاً بامتياز، ويرى في الشخصية المحمدية ذات أفق موسوعي وحنكة تاريخية أو دهاء تاريخي، وقد مثل محمد

1 - انظر كتابه هل قرأنا القرآن، فقد جعل من القرآن موسوعة معرفية شاملة جمعت علوم الأولين والآخرين، وهذا هو مكنم إعجازه -حسبه- حيث يرى في النبي محمد رجلاً موسوعياً مُلمّاً بجميع الثقافات والديانات، وقد أعاد صياغتها بلغته الراقية في القرآن الكريم، والذي يراه يوسف الصديق فكراً بحثاً وليس فكراً دينياً. انظر ص 15.

2 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، مرجع سابق، ص 393.

شخصية الحكيم مقابل شخصية الفيلسوف، ولذلك يرى تيزيني أن مسألة الكتابة والقراءة لم تعد لها ههنا أهمية مبدئية حاسمة<sup>1</sup>، على اعتبار أن الحكيم لا يُسأل عن علمه فقد تأتي الحكمة ممن لم يدخل المدرسة يوماً واحداً في حياته، وقد لا نجد لها من الحاصلين على أعلى الشهادات، وقد يحصل العكس، بخلاف الفلسفة التي لا يمكن تحصيلها إلى بالقراءة والدرس. ومقصود تيزيني من كل هذا أنه سواء كان النبي محمد يعرف القراءة والكتابة أو لا يعرفهما فإن ذلك لا يغير في الأمر شيئاً، أي أن نبوته تبقى حبيسة الأرض ولا علاقة لها بالسماء.

أما الصادق النيهوم فيبالغ كثيراً حين يجعل النبي محمداً كان أكثر من أن يوصف بمعرفة القراءة والكتابة، بل يعتبره معلماً ومحاضراً، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة:20] ويستدل بهذه الآية ويعتبرها صريحة في معرفة النبي ﷺ للقراءة والكتابة، فالمصدر (ت ل ا) يعني حرفياً [قرأ بصوت عال]، كما أن اتهام القرشيين للنبي بتأليف القرآن هو دليل آخر على تعلمه، إذ لو لم يكن كذلك لكانت التهمة تبدو مستحيلة أو مضحكة<sup>2</sup>.

والحقيقة أن استدلال النيهوم لا وجه لها، لأن القراءة بصوت عالٍ لا تعني أبداً أن صاحبها متعلم، فقد يكون مجرد مردد لما يقال له، فالكتاب موحى إليه والحكمة لا يشترط لها معرفة القراءة والكتابة. أما اتهام القرشيين فلا يمكن أن يكون دليلاً على مسائل من هذا الحجم، وإلا لكان كل اتهام له حقيقة في الواقع، فيكفيه أن اسمه اتهام، والاتهام يحمل في طياته معنى الافتراء والتمويه، وقد اتهم النبي بالجنون والشعر والكهانة وغيرها، ومعلوم أن الخصم يرمي خصمه بأي اتهام كان ليتمر فكرته على الناس، فلو كان اتهامهم له بتأليف القرآن لأنه كان يحسن القراءة والكتابة، فماذا يعني اتهامهم له بالجنون والسحر والكهانة والشعر؟ إن هذا التخبط يعني أن الاتهامات لم تكن أبداً مؤسسة، وإنما كانت عشوائية والغرض منها هو صرف الناس عن الدين الجديد.

1 - المرجع نفسه، ص394.

2 - الصادق النيهوم، إسلام ضد الإسلام، مكتبة الأسد الوطنية، بيروت، لبنان، ط3، 2000، ص20.

ويذهب حسن حنفي مذهبا آخر، حيث يفسر القراءة في حديث جبريل بمعنى المعرفة والفهم والإدراك والتبصر والرؤية، وهذه أمور لا ترتبط بالقراءة والكتابة بالمعنى المدرسي، فقد يكون الأمي الذي لا يعرف القراءة والكتابة أكثر وعيا من المتعلم الذي يعرف القراءة والكتابة<sup>1</sup>. وحسن حنفي يربط المسألة بالوعي بناءً على معتقده في النبوة من أنها مرحلة من مراحل تطور الوعي الذي أدرك ذروته في نبوة محمد.

قد نتفق مع حنفي في أن الوعي قد يوجد عند الذي لا يعرف القراءة والكتابة ولا يوجد عند القارئ الكاتب، ولكن هذا الوعي من غير القارئ الكاتب سيقف عند حدٍّ معين لا يتجاوزه، فكثير من الحكمة والوعي لا يُنال إلا بالدرس والقراءة، أعني أن الوعي لا يبلغ ذروته وكماله إلا باجتماع التبصر والرؤية مع القراءة والكتابة، أما بلوغه مرتبة الذروة دون معرفة القراءة والكتابة فأمر غير ممكن إلا بتفسير غيبي.

وآراء الحدائين في هذه المسألة لا تستند إلى دليل معين غير هذا الاستنتاج، واستنتاجات أخرى من بعض الروايات، وهي كلها مأخوذة عن المستشرقين<sup>2</sup>.

أما غيرهم مثل حاج حمد ومحمد شحرور فقد استدلوا على عدم معرفة النبي بالقراءة والكتابة بالقرآن الكريم انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَأَرْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: 48].

أما هشام جعيط فقد اضطرب في هذه المسألة ولم يجد لها حلاً، وأبقى الباب مفتوحاً أما جميع الاحتمالات، فيرى أن كون محمد لا يحسن القراءة والكتابة أمر مفهوم وغير مستبعد، فهو قد عرف اليتيم خلافاً للأرستقراطية القرشبية، مثل أبي سفيان وعمرو بن العاص، ثم يستدرك جعيط على نفسه قائلاً: "ومن الواضح عندي أن شخصاً مثل محمد، في الزمن والوسط الذي عاش فيه، كان يحسن القراءة والكتابة، وأنه كان يتمتع بأوصاف النبوغ والعبقرية والحفاظة والذكاء الوفاة، فأن يكون

1 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص 218.

2 - لمناقشة هذه الآراء، أنظر لحضر شايب، نبوة محمد ﷺ في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص 389-412.

المسلمون في العهد الخلفي (الثاني والثالث الهجري) أرادوا أن ينزعوا عنه هذه الأوصاف في سبيل دعم إلهية القرآن، فهو أمر مفهوم ومحمد<sup>1</sup>. فهشام جعيط من جهة يريد أن ينفي النبوة السلبية عن محمد بإثبات تعلمه القراءة والكتابة، واكتسابه جميع المؤهلات التي تؤهله لحمل الرسالة، ومن جهة أخرى لا يريد أن يقفز فوق الأحداث التاريخية -على اعتبار أنه مؤرخ- التي تثبت أن محمدا لم يكن يعرف القراءة والكتابة، فلو فعل ذلك لوقع في تغليب الأيديولوجيا على الإبتيمولوجيا في مجال بحثه، ومن هنا اضطرت آراؤه حول المسألة.

## 2- التحنث في غار حراء.

مما اشتهر به النبي ﷺ قبل البعثة هو تحنثه في غار حراء، وهي ظاهرة مروية في الصحيحين، فعن عائشة أنها قالت: "أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه -وهو التعبد- الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء..."<sup>2</sup>.

والحقيقة أن مسألة تحنث النبي في غار حراء تخضع لقراءتين مختلفتين؛ فبعضهم يدخلها في حياة النبي البشرية العادية، وبالتالي فهي أدخل في الخصائص البشرية أي الذاتية، وبعضهم يجعلها من إرهابات النبوة، وهي تدخل ضمن الإعداد الإلهي للنبي، وبالتالي فهي تدخل في الخصائص النبوية الغيبية. ولكننا ارتأينا أن ندخلها في الخصائص الذاتية لأنها تتعلق بنفسية النبي من منطلق بشريته وعقليته المتسائلة، كما أن التحنث كان عادة عند القرشيين مما يعني أنها قضية اجتماعية قبل أن يتدخل الغيب فيها.

ينكر هشام جعيط قصة تحنث النبي من أصلها، وحجته في ذلك أن القرآن لا يشير البتة إلى غار حراء، كعادته في الإشارة إلى الأحداث الكبرى في حياة النبي، مثل صفته القرشية، يتمه، فقره ثم

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص45.

2 - البخاري، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي رقم3، ج1/ص6. ومسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم160.

غناه، تجلي الملك أو الله له، التكذيب، المعاناة، الهجرة، بدر، أحد، المنافقون، الفتح، وغير ذلك من الأحداث، أما الحجة الثانية فهي أن القرآن يذكر رؤيتين، وردتا في سورة النجم والتكوير، لا علاقة لهما بأي غار، ويرى أن اختلاق القصة له علاقة بتصور القرآن على أنه كتاب سرمدى إلهي حتى في شكله المادي، ولها أيضا علاقة بأمية النبي بمعنى جهل النبي بالقراءة والكتابة، وبأمور أخرى<sup>1</sup>.

ويعترض جعيط بصفة أساسية على رواية ابن إسحاق التي يراها تتعارض مع آيات القرآن حول حقيقة بدء الوحي ونلخص جملة اعتراضاته كما يلي:

- ذكرت رواية ابن إسحاق أن الوحي كان مناما، وأن القراءة كانت من كتاب مادي: "فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب"<sup>2</sup>، بينما القرآن يقرر أن الوحي كان قولاً أي إفصاحاً بالكلام: ﴿ إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿١٥﴾ ﴾ [التكوير:19]، وأنه كان يقظة لا مناما، أي رأي عين: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ ﴾ [التكوير:23]، ﴿ مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴿١١﴾ ﴾ [النجم:11].

- الوحي في رواية ابن إسحاق جاء بالقوة وفي شكل صراع بين الشخصي والماورائي، بينما في سورتي النجم والتكوير، جاء بشكل ودي، وجاء من "رسول كريم".

- في قصة الغار كان الوحي داخل "الغار"، وهو ما يتناقض مع "الأفق" في السورتين:

﴿ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ﴿٧﴾ ﴾ [النجم:7]، ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾ ﴾ [التكوير:23].

يهدف جعيط من خلال تنفيذ قصة الغار إلى نسف معتقد - يراه عند المسلمين - وهو أن النبي إنما كان رجلاً عادياً تماماً، لم يختار لنفسه هذا المسار، وإنما اصطفاها الله بمشيئته، وهو ما يسميه بالنبوة السلبية، لكي يثبت ما يريد إثباته، وهو النبوة الإيجابية، فالنبوة السلبية هي كون النبي يتلقى

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص35.

2 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج1/ ص267-268.

الوحي دون أية إرادة منه، وهو مستقبل، وقد اصطفاه الله ولا حيلة له في ذلك، ويقرن جعيط مسألة الأمية بهذه القضية، حيث يجعل القول بها من مقتضيات القول بالنبوة السلبية، وكذلك كل ما سبق البعثة من العلامات بدا له غريبا لأنه من الله، ولذلك أيضا تذكر الروايات أنه "حُبِّبَ إليه الخلوَّة" فالخلوة في غار حراء لم تكن من محض إرادته، بل من الله لكي يؤهله للنبوة بتدرج. يجعل جعيط كل هذا تصورا إسلاميا أتى فيما بعد تلعب فيه الرعاية الإلهية دورا هائلا، ويلعب فيه محمد دورا سلبيا، فقصة الغار وما حَفَّ بها تريد أن تشير إلى أن النبوة فرضت على محمد من الخارج، وتكاد تكون بنوع من الإجبار، وأنه لم يكن يتوقع هذا أبدا حتى إنه ظن بنفسه الجنون<sup>1</sup>.

ينزع هشام جعيط هنا إلى قول المعتزلة في النبوة، وإلى تخطئة قول الأشعرية، فقولته بالنبوة الإيجابية ما هو إلا تكرار لقول المعتزلة في اللطف الإلهي، ونفيه للنبوة السلبية هو نفي لرأي الأشاعرة في الاصطفاء والاختيار، ونحن إذ نتفهم وجهة نظره في المسألة في جوانبها الفكرية والعقيدية، فإن هذا لا يعطيه مبررا لتكذيب حوادث تاريخية مشتهرة، حيث إن ظاهرة التحنث كانت مشتهرة عند جميع الأمم والديانات خاصة السماوية، وقد اشتهرت في قريش كذلك رغم شركها، فقد روى ابن إسحاق "أن رسول الله ﷺ كان يجاور في حراء من كل سنة شهرا، وكان ذلك مما تحنث به قريش في الجاهلية"<sup>2</sup>.

أما نقده لرواية ابن إسحاق بالقرآن الكريم، ففيه نوع من المجازفة الفكرية، وقد وقع في جملة من المغالطات المنهجية، أولا: كون الوحي كان مناما، هذا مما تفرد به ابن إسحاق، بل إن الرواية المسندة عن عائشة تدل على أن ذلك كان يقظة، فقد روى البخاري من حديث عروة بن الزبير عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: "أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حُبِّبَ إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، وهو التعبد الليالي ذوات العدد، قبل أن ينزع إلى أهله ويتزود لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك، فقال: اقرأ، قال ما أنا بقارئ. قال: فأخذني

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص 41.

2 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1/ص 266.

فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني، فقال: اقرأ، قلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثانية حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني، فقال: اقرأ، فقلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني، فقال: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾﴾<sup>1</sup> فراجع بها رسول الله<sup>1</sup>. فكان الأولى أخذ الرواية الصحيحة المسندة، وليس رواية ابن إسحاق وهي مرسله، وفيها شذوذ، وهذا وقوع في الانتقائية، وهو مخالف للمنهجية العلمية. كما أن رواية الصحيحين لا تذكر النمط من ديباج فيه كتاب، والذي تأوَّله جعيط بأنه تصور مادي للقرآن، فحتى رواية ابن إسحاق التي ذكرته، لم تذكر أنه القرآن، ولا ذكرت أن جبريل أو محمدا قرآ منه، بل إن تأويله عند علمائنا هو أنه: "فيه دليل وإشارة إلى أن هذا الكتاب يفتح على أمته ملك الأعاجم، ويسلبونهم الديباج والحرير الذي كان زِيَّهم وزينتهم، وبه أيضا ينال ملك الآخرة ولباس الجنة وهو الحرير والديباج"<sup>2</sup>. ولم ينقل عن أحد أبدا أنه تصور كتابا ماديا نزل من السماء، بل الدكتور جعيط هو الذي تصور هذا الأمر، اعتقادا منه أن المسلمين كان تصورهم للكتاب ماديا في ذلك الزمن، ثم أخذ يدحض ما تصوره. والحقيقة أن جعيط لم يقيم بشيء سوى ترديد ما قاله المستشرق الألماني نولدكه بخصوص هذه الرواية، فاعتماده على رواية ابن إسحاق دون رواية عائشة لم يكن له سبب إلا اعتقاده أن عائشة لا يوثق بحديثها، وكونها أيضا لم تشهد الحادثة، وقد رواها لها النبي بعد حدوثها بزمن طويل<sup>3</sup>، هكذا يقلب المستشرقون الأمور وينساق خلفهم الحدائون دون أدنى قدرة على النقد والاسترجاع، فابن إسحاق الذي ضَعَّفَه المحدثون يُقبل حديثه، والبخاري ومسلم الذين أجمعوا على توثيقهما لا تُقبل روايتُهما، ومرسلات التابعي عبيد بن عمير -الذي لم يلق النبي- تُقبل، ومرسلات عائشة -التي عاشت مع النبي دهرا- لا تُقبل! أما تصور الكتاب المادي فهي أيضا مما طرحه المستشرق الألماني نولدكه، وكان له في ذلك غرض معين، وهو أن هذه التصورات لآلية الوحي

1 - البخاري ومسلم، المعطيات السابقة.

2 - أبو القاسم السهيلي، الروض الأنف شرح سيرة ابن هشام، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، مصر، ط1، 1967، ج2/ص 398-399.

3 - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، كونراد-أدناور، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ص72.

ليست عبثية، بل تصدر عن معرفة بالتراث اليهودي والمسيحي<sup>1</sup>، يريد أن يثبت تأثير الديانتين وخاصة العهد القديم والعقلية المادية لليهود في الوحي الإسلامي.

وفي تفريقه بين رواية الغار وآيات سورتي النجم والتكوير، يتصور جعيط أن هناك تناقضا بين حالة الوحي المروية عن الغار، وحالته في سورتي التكوير والنجم، وهذا ناجم من اعتقاده أن سورتي النجم والتكوير هما السورتان اللتان تصفان الوحي في شكله الأولي وليس سورة العلق، وهو تصور أبعد ما يكون عن الصواب، ذلك أن هاتين السورتين إنما تصفان حالة الوحي بعد اطمئنان النبي وسكون نفسه، والدليل على ذلك هو توجه الخطاب في سورة النجم بتصديق النبي في وحي سابق:

﴿ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴿٤﴾ ﴾ [النجم: 2-4] وسورة التكوير تنفي عنه الجنون: ﴿ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ ﴾ [التكوير: 22] وهذان الاتهامان قد اتُّهم بهما النبي بعد ما أُوحي إليه قطعا، فمن غير المعقول أن ينزل القرآن أول مرة ويحمل معه اتهامات الخصوم. فالسورتا تدفعان عن النبي أي شبهة أولا، وتصفان حالة الوحي ثانيا.

أما إذا جئنا للدلالات السيميائية التي استعملها جعيط، من تفضيله صيغة الرسول الأمين وصفا لجبريل الذي علم النبي، بدل الملك الذي غطَّه غطاءً شديداً، وأمره بالقراءة بالقوة، ففي سورتي التكوير والنجم جرت الأمور في جو بعيد عن العنف، وفي جوٍّ تقبُّلٍ وعطفٍ وتقاربٍ شديد<sup>2</sup>. فهذا في الحقيقة دراسة لظاهرة ساكنة أحادية الجانب، والقراءة الصحيحة أن نأخذ مجريات الأحداث في سيرورتها لا في سكوتها؛ ذلك أن دلالة الغار هي الانطواء على النفس تحنثا وتعبدًا، فالقضية لا زالت شخصية، والأخذ بالقوة من طرف الملك له دلالات أعمق، فهو لا يدل على العنف البتة، خصوصا في هذا المقام، فالتقاء المتحابين بعد فراق طويل يكون أحيانا بالحضن بالقوة وقد يصل إلى درجة انقطاع النفس أحيانا، وهو ما تجسد في هذه الحالة، وقد يدل من جانب آخر على أخذ الكتاب بقوة، أي أخذ الأمور بجدية بالغة، مثاله في قوله تعالى: ﴿ يَلِيحِي خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ﴾

1 - المرجع نفسه، ص73.

2 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص40.

[مریم:12] وقد يكون شعورا من النبي، ولا حقيقة له في الواقع، مثاله كالذي تحدث له فرحة شديدة بشيء انتظره طويلا، فإنه يحس نفسه تعتصر من شدة الفرح، فلعله شعور من هذا الباب، وبما أنه كان أقوى شعور يمكن أن يحصل عليه إنسان، شعر النبي باعتصار شديد إلى درجة أن نفسه كادت تختنق، وهذا أمر مشاهد في الحالات العادية فما بالكم بشعور النبوة. أما دلالات الأفق المبين في سورتي النجم والتكوير فجاءت بعد الغار، وهي تدل على الخروج من التعبد الشخصي الانطوائي (الغار) إلى الدعوة العامة إلى أفق العالمية (الأفق المبين) أما دلالة القوة - وقد استعملت مع النبي فقط- فهي أخذ الكتاب بقوة، وتوصيله إلى الناس برحمة ورفق، بدليل أنه نسب القول إلى رسول كريم، أي أن مصدره وغايته هو الرحمة والرفق واللين.

تبين لنا دراسة هشام جعيط لقصة تحنث النبي في غار حراء، أنه كان يستهدف إلغاء النبوة السلبية، وأن النبي كان يعي كل ما جاءه من الوحي، وأنه لم يتفاجأ بالملك، ولم يحدث له أي شك، وأنه كان على استعداد بكل ملكاته لخوض تجربته النبوية التي خطط لها منذ زمن، كل ذلك ليثبت ما يسميه بالنبوة الإيجابية؛ والتي تأتي بمبادرة من النبي نفسه، ولا تكون بغتة من السماء.

ويقترّب نصر حامد أبو زيد من نظرة جعيط، مع تفصيل غير مؤثر، وهو أن نصر أبو زيد لا ينفي تحنث النبي في الغار، هو فقط لا يجعله من قبيل التحنث والتعبد الديني، أي البحث عن الحقيقة وأسرار الكون والحياة، بل ينزل به إلى المستوى الأرضي البحث، ذلك حين يجعل التحنث ذا غرض دنيوي بحت وليس من قبيل الصرخات الصوفية لمعانقة المطلق، فالبحث عن دين إبراهيم - كما يزعم نصر حامد أبو زيد- هو بحث عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى، وكان الإسلام جاء يحقق هذه الأهداف<sup>1</sup>، وبذلك فالنبي لم يتفاجأ بالوحي، بل كان ينتظر اللحظة الحاسمة للانطلاق في مشروعه الإصلاحية النهضوي، الذي يريد من خلاله تحقيق هوية العرب.

1 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 65.

وهذا الزعم لا يصمد أبدا أمام الأحداث التي توالى تباعا، وأمام حقيقة الوحي، ففي حين يزعم جعيط ونصر أبو زيد بأن النبي كان في وعي تام، وأنه خطط لكل شيء مسبقا، نجد الوحي يقرر عكس ذلك، فالنبي لم يكن يدري عن الوحي شيئا، فهل يتناقض محمد مع نفسه:

﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيْمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى:52].

بل ويقرر القرآن غفلة النبي قبل مجيء الوحي:

﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْغَافِلِينَ ﴾ [يوسف:3].

فكيف يتأتى أن يكون النبي غافلا ومخططا في الوقت نفسه؟ وحتى طيب تيزيني قد أدرك أن شيئا ما ليس عاديا، ولم يجر وفق ما هو منتظر -على الطريقة النبوية- في بداية الدعوة، على غير منهجه الماركسي، وأن النبي لم يمتلك وعي النبوة والرسالة النبوية في بادئ الأمر، وإنما تبلورت تصورات النبوة مع تصاعد الأحداث<sup>1</sup>. فحتى بنوية طيب تيزيني وماركسيته لم تستطع إيجاد مكان لحالات بداية النبوة في منظومتها التي من المفترض أن تكون متماسكة ولا تقبل الفجوات.

1 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص590.

## الفصل الثالث: خصائص النبي ﷺ الغيبية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: إرهاصات النبوة.

المبحث الثاني: الخصائص النبوية المشتركة.

المبحث الثالث: الخصائص النبوية الخاصة.

## الباب الأول. الفصل الثالث: خصائص النبي الغيبية في الفكر الحدائلي.

### الفصل الثاني: خصائص النبي ﷺ الغيبية في الفكر الحدائلي.

#### المبحث الأول: إرهابات النبوة.

إرهابات النبوة؛ هي الدلائل والعلامم التي تدل على النبوة وتمهد لها قبل وقوعها. تروي كتب السيرة أن هناك علامم كثيرة على نبوة محمد قبل البعثة، وتمتد هذه الإرهابات في البدايات إلى البشارات بالنبي الأمي في الكتاب المقدس، ثم حديث العرب عنه وتنبؤ الكهّان به، مروراً بأحداث حدثت عام أو يوم مولده، ثم في حياته قبل البعثة، ثم حين مبعثه.

وقد أكثر كتاب السيرة من إيراد الأخبار المتعلقة بإرهابات النبوة سواء في يوم مولده أو في يوم مبعثه أو في ما بينهما؛ فمن يوم مولده وقعت حادثة الفيل المشهورة، ورؤيت أخبار كثيرة من خورر الأصنام لوجوهها، وظهور النور منه حتى أضاءت له قصور الشام، وارتجاس إيوان كسرى وسقوط الشرفات وخمود النيران التي لم تخمد قبل ألف سنة، ورؤيا الموبدان، وغيض بحيرة ساوة، وطلوع نجمه... وبين مولده ومبعثه سلام الحجر والشجر عليه، وظهور الغمامة التي كانت تظله وحادثة بحيرا الراهب، وما ظهر من آثار البركة أيام رضاعه عند حليلة السعدية، وغيرها أخبار كثيرة.

وقد وقف الفكر الحدائلي أمام هذه الإرهابات موقف الرفض، إما رفضاً مباشراً، أو في أحسن الحالات رفضاً بالتأويل، فحسن حنفي مثلاً يسلك مسلكين في رفض هذه الإرهابات: فهي -عنده- إما أن تكون من باب أنه بعد ظهور العبقريّة يتم الحديث عن بوادرها، فكذلك بعد اكتشاف النبوة يتم اكتشاف إرهاباتها، لذلك يرى أن كثيراً من هذه الأخبار قد وضعت بعد البعثة إسقاطاً من الحاضر على الماضي. والمسلك الثاني أن معظم ما يأتي من أخبار عنها هو غالباً أخبار آحاد، وهي لا تفيد إلا الظن، وحتى المتواتر طبقاً لنظرية العلم لا يفيد إلا الظن لاحتياج الدليل النقلي إلى دليل عقلي ولو واحد<sup>1</sup>.

وهذه المواقف الحدائية في حقيقتها هي امتداد للمواقف نفسها من معجزات الأنبياء، ذلك أن الفكر الحدائلي يضع الإرهابات من طبيعة المعجزات، وليس الأمر كذلك، فالإرهابات هي

1 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص158.

إشارات وعلامات، وليست من طبيعة المعجزات ولا خوارق العادات، فإذا جئنا إلى حادثة الفيل وجدنا أن لا علاقة لها بنبوة محمد، فهي حادثة مستقلة وإن كانت تدرج ضمن خوارق العادات فمثلها في التاريخ أحداث كثيرة. والحقيقة أنه لا يهمننا في هذا المقام تحقيق القول في هذه الحوادث بقدر ما يهمننا موضوعة الأمور في مكانها المناسب، فقد وقع خلط كبير عبر التاريخ بين النبوة والأحداث الخارجة عنها، والذي يهمننا كذلك ليست الإرهاصات في حد ذاتها بقدر ما تهمننا المناهج والطرق التي تعامل بها الفكر الحدائي مع قضايا النبوة والغايات المتوخاة من خلال ذلك، وهو ما يضطرنا إلى دراسة بعض النماذج التي تعامل معها الحدائيون عن إرهاصات النبوة والنتائج التي توصلوا إليها، وهو الشيء الذي من شأنه أن يبين لنا حقيقة هذه المناهج، ومدى جديتها وصدقها ومصداقيتها. أما عن النماذج فسنستخير النماذج التي لها تأثير مباشر ونوعي في قضايا النبوة، وهي عادة النماذج الأكثر شهرة.

### 1- البشارات في الكتب السابقة:

تتفق المصادر الإسلامية على أن الكتب السماوية السابقة قد بشرت بالنبي محمد ﷺ، وقد ورد ذلك في أحاديث كثيرة، وجُلُّها أحاديث آحاد، كما وردت هذه البشارات بصورة مغايرة عن الأخبار في القرآن الكريم. ويقف الفكر الحدائي من هذه البشارات موقفا مغايرا، والسبب في ذلك هو خروجها عن المؤلف، وانخراطها في دائرة الخوارق، وهو الشيء الذي لا تستسيغه عقلية الحدائيين. وقد اختلفت طرق تناولهم لها، فبعضهم لم يلتفت إليها جملة ولم يتعرض لها بالحديث إطلاقا، وبعضهم حاول أن يجد لها مخرجا في منظومته التفسيرية على غرار حسن حنفي.

يتناول حسن حنفي البشارات بالنبي محمد وفق قاعدة معينة وهو أن الإدراك عند الشعوب الدينية يتم بناءً على تصورات سابقة؛ الماضي يفسر الحاضر والحاضر يُرى من خلال الماضي<sup>1</sup>. وانطلاقا من هذه القاعدة يفسر حسن حنفي كل ما يتعلق ببشارات النبوة وإرهاصاتها؛ فيجعل بشارات علماء أهل الكتاب بمبعث النبي سواء في كتبهم أو في مآثوراتهم الشعبية، من قبيل التخيلات، ثم على أساس هذه التخيلات نسجت تخيلات أخرى وهكذا. ويذهب حنفي إلى أن

1 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص 208.

ورود البشارات عند اليهود والنصارى بالتحديد كان سببه العلاقة القائمة بين اليهود والنصارى وباقي القبائل العربية قبل الإسلام وبعده، فقد كانت اليهودية والنصرانية ديانات عربية، وكانوا هم التربة الطبيعية التي يظهر فيها الإسلام ويلقونه بالترحيب<sup>1</sup>.

يريد حسن حنفي من خلال ذلك أن يُثبِّت فكرة مفادها أن ظهور البشارات عند اليهود والنصارى بالتحديد، كان سببه أنهم لما دخلوا الإسلام فيما بعد وأصبح هو دينهم أخذوا في نسج الأساطير حوله ليثبتوا صحته، ونسبوا ذلك إلى أنبيائهم ودينهم القديم حتى يكون أكثر مصداقية وإعجازاً، وذلك من باب قاعدة الماضي يفسر الحاضر، والحاضر يُرى من خلال الماضي.

ورغم أن الكثير من الباحثين في هذا المجال يؤكدون أن البشارة بالنبي محمد موجودة في مواضع كثيرة من الكتاب المقدس، وقد بلغت حدًا كبيرًا جدًّا، واعترف بهذا كثير من قساوسة النصارى، وبعضهم دخل في الإسلام، ومن أشهرهم عبد الإله داوود (1867-1940)، وكان قسا نصرانيا من الطائفة الكلدانية وأستاذًا للاهوت، ثم أسلم وألف كتاب "محمد صلى الله عليه وسلم كما ورد في كتب اليهود والنصارى"، أما كتابه المشهور فهو "الإنجيل والصليب"، وقد خصص الباب الثاني من هذا الكتاب للحديث عن النبي محمد والإسلام، وكان الباب تحت عنوان: "غرض الإنجيل وموضوعه (الإسلام) و(أحمد)"، وقد ذكر المؤلف أن هناك أغلاطا كثيرة في ترجمة الإنجيل، ويعطي مثلا عن الآية المشهورة التي وردت في الإنجيل: "الحمد لله في الأعالي وعلى الأرض السلام وبالناس المسرة"، ويذهب إلى أن هذه الأنشودة الملائكية لم ترد في أناجيل متى ومرقس ويوحنا وبرنابا، ويرى أن كلمة "المسرة" هي التي وقع فيها التحريف، حيث إن الآية في إنجيل لوقا هكذا: "الحمد لله في الأعالي وعلى الأرض إسلام وبالناس أحمد". ويجزم داوود عبد الإله أن كلمة "أيودوكيا" -وهي كلمة يونانية- الواردة في إنجيل لوقا هي نفسها كلمة "أحمد". و"أيودوكيا" تعني بالعبرية "راصون" أو "حسن الرضا"، وقد تعرضت للتبديل، ويعلل ذلك بكثرة المعاني التي تحتويها كلمة (حمد، وحמיד، ومحمد)، ففي الفعل تعني: النظر بعين الطمع، الشهور، الغبطة، الاشتياق، والاشتفاء صيرورة الشيء مرغوبا ولذيذا، الرغبة، الإرادة، المدح، الثناء والحمد. وفي الصفة تعني: مشتهي، شهوي، معشوق،

1 - المرجع نفسه، ص 206.

مقبول، فاخر، نفيس، ذو قيمة، حميد، جليل، ممدوح، حي، لطيف، لذيذ، مكيف (أو مطرب)، راض، مسرور، مليح، جميل، شهير ذو اسم (نامدار)، صديق. وفي الاسم تعني: أحمد، محمد، عشق، غال، علاء، محمدا، نفاسة، لذة، ملاحاة، حسن، جمال، كيف، غلاء، انبساط، شهرة، صداقة<sup>1</sup>.

وأمام هذا الكم الهائل من المعاني المرادفة لكلمة الحمد ومشتقاتها، نتبين أن المترجمين كانوا في فسحة كبيرة من الترجمة دون أن تطالهم الاتهامات بالتحريف، وهو ما حدث فعلا. والآيات التي وقع فيها هذا التبديل أكبر من أن تحصى، وقد بلغت كمًّا كبيرا جدا، خصوصا إذا علمنا أن مؤلف كتاب "الإنجيل والصليب" يجزم بأن غاية الإنجيل هي التبشير بالإسلام وبالنبي أحمد. ولم نشأ أن نأتي بآيات الكتاب المقدس التي تتحدث عن البشارة بنبوّة محمد، وذلك لأن هذه الآيات مع طول الزمن واختلاف اللغة اتسع حملها للدلالات الكثيرة، والتي لا يجدي الاستشهاد بوجه واحد منها مع وجود أوجه كثيرة تخالفه، ولكننا اكتفينا بما يقرره رجال الدين النصارى الذي أسلموا من باب وشهد شاهد من أهلها.

ينكر حنفي كل هذه الحوادث ولا غرابة في ذلك، فهي كلها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا يؤخذ بها في العقائد، ولكن القرآن قد تحدث عن هذه البشارات صراحة، ولكن حسن حنفي لم يتعرض هنا للقرآن ولا لكيفية تعامله مع هذه البشارات، وذلك ربما يرجع إلى التقية التي يتوخّاها حنفي من أجل اجتناب ردة فعل المسلمين وخاصة المؤسسات الرسمية في صورة الأزهر مثلا، فيحدث له كما حدث لنصر حامد أبو زيد وغيره. ولكن من خلال تفسيراته لهذه البشارات، ووضعها في إطار التحدث عن النبوة وإرهاصاتها وبشاراتها بعد ظهورها، فلا أظن أن القرآن سيخرج عن القاعدة، خصوصا إذا علمنا أن القرآن عند حسن حنفي هو كلام محمد.

لقد كان حديث القرآن عن هذه البشارات أرقى بكثير من هذه الأخبار الكثيرة، وفيها الكثير من الغرابة والنكارة والوضع، فالقرآن لم يتطرق للتفاصيل التي يضيع لبُّ الموضوع في ثناياها، فينصرف الذهن من القضية الأهم إلى القضايا الجزئية التفصيلية غير المقصودة، لأن العقول مولعة

1 - عبد الواحد داود، الإنجيل والصليب، ص 34-54.

بالغرائب عادةً. لقد تحدث القرآن عن ورود اسم النبي وصفته في الكتاب المقدس، أما الاسم فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٦﴾﴾ [الصف:6].

أما الصفة فوردت في قوله: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي تَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَهُوَ أُولُو الْأَلْبَابِ وَالطَّيِّبَاتِ وَتُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف:157].

إذا نظرنا إلى هذه الآيات وجدناها بادئ الأمر لا تُلزم إلا المسلمين، فهي إخبار من الله بوجود اسم النبي وصفته عند أهل الكتاب، ولما كان في إمكان أهل الكتاب أن ينكروا هذا ويكذبوه، فقد واجههم الله بخبيئة أنفسهم وما انطوت عليه من علم بهذه القضية، فإذا كان إنكار الحقيقة مع المخالف والآخر مفهوماً، وهو يتموضع في إطار المكابرة والعناد، فهل سينكرون الحقيقة في نفوسهم ويكذبون على أنفسهم، ذلك حينما يقرر القرآن بكل ثقة أن أهل الكتاب يعرفون هذا جيداً، ويعلمون أنه الحق: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٤٦﴾﴾ [البقرة:146].

وفي موضع آخر: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ ۗ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الأنعام:20].

وقد علم علماء بني إسرائيل حقيقة ورود النبي باسمه وصفته في كتبهم، والروايات على ذلك كثيرة، وأشهرها قصة عبد الله بن سلام، وكان حبراً من أحبار اليهود، وقد رواها البخاري عن أنس رضي الله عنه: "أن عبد الله بن سلام بلغه مقدم النبي ﷺ المدينة، فأتاه يسأله عن أشياء، فقال إني سائلك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبي: ما أول أشرط الساعة؟ وما أول طعام يأكله أهل الجنة؟ وما بال الولد

ينزع إلى أبيه أو إلى أمه؟ فقال: أخبرني بها جبريل آنفا؛ قال ابن سلام: ذاك عدو اليهود من الملائكة. قال: أما أول أشرط الساعة فنار تحشرهم من المشرق إلى المغرب، وأما أول طعام يأكله أهل الجنة فزيادة كبد الحوت، وأما الولد فإذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزعت الولد. قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله. قال يا رسول الله إن اليهود قوم بهت، فاسألهم عني قبل أن يعلموا بإسلامي. فجاءت اليهود، فقال النبي ﷺ: أي رجل عبد الله بن سلام فيكم؟ قالوا خيرنا وابن خيرنا، وأفضلنا وابن أفضلنا. فقال النبي ﷺ: رأيتم إن أسلم عبد الله بن سلام؟ قالوا: أعاده الله من ذلك. فأعاد عليهم، فقالوا مثل ذلك فخرج إليهم عبد الله فقال: أشهد ألا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. قالوا: شرنا وابن شرنا، وتَنَقَّصُوهُ. قال: هذا كنت أخاف يا رسول الله<sup>1</sup>.

وهذا الحديث يبين بجلاء أن علماء أهل الكتاب قد عرفوا النبي من خلال كتبهم. أما إذا اعتبرنا الأحاديث لا يؤخذ بها في هذا الصدد، فالقرآن هو الوثيقة الأصح في التاريخ للإسلام، وقد تكلم القرآن عن هذه المعرفة كما أسلفنا، وزاد عليها في سورة الشعراء، حيث اعتَبَرَ عِلْمَ علماء بني إسرائيل حجة على المشركين آنذاك، حيث كان المشركون في جهل من هذه الأمور، وكان بنو إسرائيل يفتخرون على العرب بحملهم للعلم، والعرب يعترفون لبني إسرائيل بهذا الفضل، لذلك ألزمهم القرآن الحجة من هذا الباب: ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١١٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأُولَىٰ ﴿١١٦﴾ أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ ءَايَةٌ أَنْ يَعَازِلَهُمْ عَلَّمُوا بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴿١١٧﴾ ﴾ [الشعراء: 192-197].

وقول القرآن: ﴿ أَوْلَمْ يَكُنْ لَهُمْ ءَايَةٌ أَنْ يَعَازِلَهُمْ عَلَّمُوا بَنِي إِسْرَائِيلَ ﴾ فيه من الدلالة الشيء الكثير على أنه كان مشتهرا عند العرب وفي وسط المشركين أن علماء بني إسرائيل قد عرفوا الحق، وعرفوا أن محمدا مبعوث فعلا من رب العالمين، إلى درجة أن أصبح القرآن يحتج على المشركين وغيرهم بهذا الدليل، إذ لو لم تكن القضية محسومة ومتفقا عليها لما استند إليها القرآن كل هذا الاستناد.

1 - البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، رقم 3329، ج 4/ص 132.

2- حادثة الفيل:

يعتبر كثير من العلماء حادثة الفيل من إرهابات النبوة، وذلك لتزامنها مع مولد الرسول ﷺ، وهي متلازمة مبنية على أصل من أصول الدين؛ وهو القدر؛ حيث إنه لا يحدث شيء دون تقدير وحكمة من الله، فقد قدر الله عز وجل أن يولد النبي في العام الذي ينتصر الله فيه لبيته الحرام ويهزم أعداءه، وهو إيدان بميلاد تاريخ جديد للأمة العربية التي ستتزعّم العالم وسيكون هذا المولود هو قائدها الأول، قال ابن القيم: "وكان أمر الفيل تَقْدِمَةً قَدَّمَهَا اللَّهُ لِنَبِيِّهِ وَبَيْتِهِ وَإِلَّا فَأَصْحَابُ الْفِيلِ كَانُوا نَصَارَى أَهْلِ كِتَابٍ وَكَانَ دِينُهُمْ خَيْرًا مِنْ دِينِ أَهْلِ مَكَّةَ إِذْ ذَاكَ لِأَنَّهُمْ كَانُوا عِبَادَ أَوْثَانٍ فَنَصَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى أَهْلِ الْكِتَابِ نَصْرًا لَا صَنْعَ لِلْبَشَرِ فِيهِ إِرْهَاصًا وَتَقْدِمَةً لِلنَّبِيِّ ﷺ الَّذِي خَرَجَ مِنْ مَكَّةَ وَتَعْظِيمًا لِلْبَيْتِ الْحَرَامِ"<sup>1</sup>

أما إذا جئنا إلى أصل القصة فقد تحدث عنها القرآن الكريم إذ أنزلت سورة بكاملها تحمل اسم الفيل، ولكنها تتحدث باقتضاب شديد عن الحادثة:

﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلِيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿٥﴾ ﴾ [سورة الفيل].

و القصة مبثوثة في كتب السيرة والتاريخ بإسهاب كبير وبتفاصيل دقيقة، وهي تختلف عن بعضها اختلافا كبيرا جدا، وقد تخيّرنا رواية واحدة للدراسة هي رواية ابن إسحاق. ويضع الفكر الإسلامى حادثة الفيل ضمن خواق العادات، ويجعلون للعنصر الغيبى دورا كبيرا فيها، وبعضهم يجعلها من معجزات الرسول، وآخرون يقتصدون فيجعلونها من إرهابات نبوته فقط، وهو أمر يكاد يتفق عليه العلماء المسلمون، أما الحدائون فلا يرون فيها شيئا ذا قيمة له علاقة بنبوة محمد.

لا شك أن حادثة الفيل تحمل الكثير من الدلالات التاريخية والسياسية والدينية، والذي يعيننا حقيقة في هذا المقام هو كيفية ارتباطها بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك سجلنا جملة من

1 - ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ص24.

## الباب الأول. الفصل الثالث: خصائص النبي الغيبية في الفكر الحدائى.

النقاط التي وجب أن ندرسها، والتي تعرض لها الفكر الحدائى كذلك، وبنى عليها الكثير من الأفكار حول موضوع النبوة، وهذه النقاط هي:

- هل فعلا وقعت حادثة الفيل في العام الذي ولد فيه النبي محمد، وبعبارة أخرى يمكن القول هل ولد محمد في عام الفيل؟ لأنه إذا ثبت أنه لم يولد في هذا العام فإن ارتباط الحادث بالنبوة يعتبر من قبيل التعسف.

- هل حملة أبرهة على مكة والكعبة كانت حملة دينية غرضها - كما يقال - عن الحج إلى مكة نحو اليمن - أم كانت حملة سياسية-اقتصادية غرضها بسط السيطرة على طريق التجارة بين اليمن والشام؟ لأنه إذا كان غرضها ليس دينيا فما الغاية من التدخل الإلهي.

- هزيمة أبرهة وجنده، هل كانت هزيمة بتدخل إلهي على نحو خارق بما يعني نصرة القرشيين على أعدائهم، أم كانت هزيمة وفق سنن كونية مألوفة تزامنت مع قدومه مكة ولا دخل للغيب فيها؟ لأنه لو ثبت أنها هزيمة وفق قوانين عادية لا خوارق فيها لكانت مثل هزائم بقية الجيوش فيوم لك ويوم عليك، ولا وجه للإرهاص أو الإعجاز فيها.

### أ- عام الفيل:

يذهب هشام جعيط إلى أن هجمة أبرهة على الكعبة كانت سنة 547م حسب النقوش، ولم تكن كما هو متوقع في سنة 571م أي سنة ميلاد النبي محمد، ويفصل جعيط بين مولد النبي ﷺ وحادثة الفيل ولا يرى في ذلك أي داعٍ لأن يولد محمد في هذا العام<sup>1</sup>، يريد أن ينفي عنها أي جانب يدل على إرهابٍ بنبوة محمد. وليس ما يذهب إليه جعيط بدعًا من القول، فقد ذهب إلى ذلك عدد من المؤرخين وكتاب السيرة، على أن الرواية المشهورة والتي تلققتها الأمة بالقبول هي رواية ابن إسحاق، والذي يدعم هذه الرواية أن العرب كانت تؤرّخ بحادثة الفيل.

### ب- طبيعة الحملة:

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية، ص143.

تذكر الروايات أن سبب حملة أبرهة على مكة كانت بناؤه كنيسة عظيمة بصنعاء سماها القُلَيْس، أراد من خلالها صرف العرب عن الحج إلى الكعبة، والظاهر من خلال الروايات أن هدف أبرهة لم يكن دينياً في الأساس، بل كان استرضاءً لملك الحبشة بعد قتله لأرباط أميره على اليمن. وأيضاً كان الأمر فقد حدث بعد ذلك أن سمعت العرب بأمر الكنيسة وكتاب أبرهة إلى النجاشي بأني لست بمنته حتى أصرف إليها حج العرب، فغضب لذلك رجل من النساء من بني كنانة فخرج إلى القُلَيْس فأحدث فيها، فغضب لذلك أبرهة، وحلف ليسيرن إلى البيت حتى يهدمه، ثم أمر الحبشة فتهيأت وتجهزت، ثم سار وخرج معه بالفيل، فسمعت بذلك العرب، فأعظموه وفضعوا به، ورأوا جهاده حقاً عليهم حين سمعوا بأنه يريد هدم الكعبة، بيت الله الحرام<sup>1</sup>.

تحيلنا الرواية إلى عدة أمور؛ الأول أن أبرهة كان يهدف من خلال بناء القليس إلى استرضاء ملك الحبشة، والثاني أنه لم يكن يريد هدم الكعبة ابتداءً حتى أحدث فيها الكفاني، بما يعني؛ إما أن مسير أبرهة لهدم الكعبة كان ردة فعل على ما فعله الرجل الكفاني في القليس، فتكون حملته هي حملة رد الاعتبار على الإساءة التي أحدثها العربي في كنيسته، أو أن هذه الحادثة كانت سبباً فقط عجل بما كان يُبَيِّتُه أبرهة من قبل لغزو مكة وهدم الكعبة. والراجح أن أبرهة كان يريد غزو الكعبة وأن هذه الحادثة كانت سبباً عجل بذلك، ذلك أن محاولات اليمن لغزو مكة قد تكررت من قبل دون جدوى، وكلها كانت بسبب الكعبة<sup>2</sup>.

مع ذلك يذهب كثير من الكتاب إلى أن سبب حملة أبرهة -نقلاً عن المؤرخ اليوناني بروكوبوس- هو أن البيزنطيين في صراعهم مع الساسانيين استمدوا ملك الحبشة ليعينهم بقوة عسكرية، فسار أبرهة بأمر من ملك الحبشة ليسلك طريق القوافل البرية إلى بلاد الشام لينضم إلى الجيوش البيزنطية، ويتقدم معها للهجوم على الساسانيين، وكان يرافق هذه الحملة فيل<sup>3</sup>، وبذلك فأبرهة لم يكن يقصد مكة بحملته، وإنما صادفها في مسيره ولم تكن له مقصداً، وهذا القول يجعل من

1 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج1/ص61.

2 - انظر محمد بن عبد الله الأزرق، أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق عبد الملك بن دهيش، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، ط1، 2003، ص205.

3 - صالح العلي، تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية، شركة المطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص295.

حادثة هدم الكعبة حادثة ثانوية في التاريخ، أي أن أبرهة لم يجهز جيوشه لهدم الكعبة ولم يعرّها ذلك الاهتمام البالغ، وعلى هذا فالحملة بالأساس حملة سياسية اقتصادية. وهذا مخالف للروايات الإسلامية القاضية بأن أبرهة إنما جهّز جيشه خصيصاً لغزو الكعبة، ولسنا ندرى بالضبط ما هو الدافع الذي يدفع البعض إلى الأخذ برواية بروكوبيوس وترك الرواية الإسلامية، خصوصاً أن الطريق البري فيه كثير من العقبات في وجه جيش يريد قتال قوة عاتية كالساسانيين، فكان الأولى به أن يسلك الطريق البحرية فهي أّمن وأسهل وأقرب. ويرى الدكتور صالح العلي في الرواية القائلة برغبة أبرهة في تحويل نظر العرب من كعبة مكة إلى القليس الذي بناه -بحسب ماورد في المصادر- يرى فيها رواية هزيلة، فيقول: "فإن أبرهة إذا كان قد بنى كنيسة نصرانية في اليمن ليأتيها النصرارى، لا يستطيع إجبار المشركين على زيارة الكنيسة النصرانية، وإذا كان قد فعل ذلك، فإن نطاق أمره ينحصر في اليمن.. فمكة إذاً لا تغتاز من إنشاء كنيسة نصرانية، لأن مركزها الديني لا علاقة للنصارى به"<sup>1</sup>. والحقيقة أن تحليل الدكتور العلي لم يكن في محلّه؛ ذلك أن صرف العرب للحج إلى الكنيسة يقتضي أمراً مهماً وهو تنصير العرب، وذلك حتى يسهل انقيادهم، فالهدف من صرف العرب إلى الحج نحو الكنيسة هو في الحقيقة حملة تنصيرية، فكما تنصر عرب اليمن وعرب الشام، وتمجّس عرب الحيرة كذلك يمكن تنصير عرب الحجاز وغيرهم. وإذا أضفنا إلى ذلك ما ذكره العقاد من أن الرّحالة "جيمس بروس" الذي زار الحبشة في القرن الثامن عشر، ذكر أن الأحباش كانوا يذكرون في تواريخهم أن أبرهة قصد مكة ثم ارتدّ عنها لما أصاب جيشه من المرض الذي يصفونه بصفة الجدري<sup>2</sup>، علمنا أن جيش أبرهة إنما قصد الكعبة ولم يقصد الانضمام إلى الجيوش البيزنطية.

بقي أن نتبيّن حقيقة غزو الكعبة، هل كانت لسبب ديني بحت، أم لسبب آخر، حيث يذهب البعض إلى أن الهدف من الحملة إنما كان إخضاع عرب الشمال والسيطرة على طرق التجارة ولا يتسنى ذلك إلا بالقضاء على مركز التجارة العالمية آنذاك وهو مكة، التي تحولت إلى بديل تجاري

1 - المرجع السابق، ص 295.

2 - عباس محمود العقاد، طالع البعثة المحمدية، ص 71.

## الباب الأول. الفصل الثالث: خصائص النبي الغيبية في الفكر الحدائثي.

مرموق بعد الانهيارات الكبرى التي أَلَمَّت باليمن في الحقول السياسية والاقتصادية، والتي أفضت إلى تصديق الحلقات الكبرى في التجارة اليمنية<sup>1</sup>.

والحقيقة أن الفصل بين الديني والسياسي في ذلك الزمان أمر متعذر، وذلك لخضوع السياسة للسلطة الدينية دائما، حيث إن الفصل بين السلطتين لم يطرح أبدا إلا في العصور المتأخرة، وتحديدًا بعد الثورة الفرنسية وظهور العلمانية كنظام للحكم. وأيُّ دراسة للتاريخ خارج هذا الإطار؛ أي فصل الدين عن السياسة في تلك العصور هي دراسة غير متكاملة لأنها تفصل بين ما لا ينفصل. وبذلك يتبين أن حملة أبرهة وإن كانت ليست بريئة من العوامل السياسية والاقتصادية إلا أنها كانت تحت راية الدين بالدرجة الأولى.

### ج- طبيعة هزيمة الحبشة:

أما هزيمة أبرهة، فقد اختلفت الدراسات حولها اختلافا كبيرا، ومدار الاختلاف حول طبيعة الهزيمة هل كانت بصورة طبيعية مألوفة، أم كانت بطريقة خارقة للعادة؟ يذهب عدد من المفكرين والمفسرين إلى أن انتصار الله لبيته الحرام كان بطريقة خارقة للعادة، وذلك استنادا إلى رواية ابن إسحاق فقد "أرسل عليهم الطير الأبايل، وهي طير -على ما يروي ابن إسحاق- أتت من البحر أمثال الخطاطيف والبلسان، مع كل طائر منها ثلاثة أحجار يحملها، حجر في منقاره وحجران في رجله، أمثال الحمص والعدس، لا تصيب منهم أحدا إلا هلك -وليست كلهم أصابت- وخرجوا هارين يتدرون الطريق الذي منه جاؤوا، ويسألون عن نفيل بن حبيب ليدلهم على الطريق إلى اليمن، وأصيب أبرهة في جسده، وخرجوا به معهم يسقط أمثلة أمثلة، كلما سقطت أمثلة أتبعها منه مدة تمت قيحا ودما، حتى قدموا به صنعاء وهو مثل فرخ الطائر، فما مات حتى انصدع صدره عن قلبه فيما يزعمون"<sup>2</sup>. ويستندون أيضا إلى آيات سورة الفيل:

1 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 69.

2 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج 1/ ص 68.

﴿ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿٥﴾ ﴾ [سورة الفيل: 3-5].

وهناك من يريد أن يعقلن هذه الحادثة بردها إلى الأسباب الطبيعية، كما فعل محمد عبده حين فسّر ذلك بالذباب والبعوض التي تحمل الميكروبات، فالطير هو كل ما يطير، قال: "وفي اليوم الثاني فشا في جند الحبشي داء الجدري والحصبة. قال عكرمة: وهو أول جدري ظهر ببلاد العرب. وقال يعقوب بن عتبة فيما حدث: إن أول ما رؤيت الحصبة والجدري ببلاد العرب ذلك العام، وقد فعل الوباء بأجسامهم ما ينذر وقوع مثله، فكان لحمهم يتناثر ويتساقط فذعر الجيش وصاحبه وولوا هارين، وأصيب الحبشي، ولم يزل يسقط لحمه قطعة قطعة، وأنملة أنملة حتى انصدع صدره ومات في صنعاء... وقد بينت لنا هذه السورة الكريمة أن ذلك الجدري أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير مما يرسله الله مع الرياح، فيجوز أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليابس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسده دخل في مسامه فأثار فيه تلك القروح.."<sup>1</sup>. وكذلك يذهب المفكرون الحدائون بأن جيش أبرهة قد أصابه الجدري الذي تفشى في أرض العرب آنذاك. على أن هناك فرقا بين ما يريده الحدائون وما يريده الأستاذ محمد عبده؛ فهو لم يكن يقصد بتفسيره ما يقصده الحدائون من نفي الجانب الغيبي، بل كان يقصد أن تدخل العناية الإلهية كان على وفق السنن الكونية المألوفة ولم يكن على نحو خارق، وهو يهدف من خلال ذلك إلى عقلنة الأحداث، بدليل أنه يرجعها إلى انتقام الله حين يقول: "وليست في الكون قوة إلا وهي خاضعة لقوته. فهذا الطاغية الذي أراد أن يهدم البيت، أرسل الله عليه من الطير ما يوصل إليه مادة الجدري أو الحصبة، فأهلكته وأهلكت قومه، قبل أن يدخل مكة"<sup>2</sup>.

1 - محمد عبده، تفسير جزء عمّ، المطبوعات الجميلة، الجزائر، دط، دت، ص 160-161.

2 - المرجع نفسه، ص 161.

وبعض الدارسين وجد ملاذا في القرآن لعقلنة الحادثة، فانطلق من أن مرض الجدري قد تفشَّى في جيش أبرهة، ومعروف أن هناك أمراضاً أشدَّ فتكاً لشعوب من أخرى، والجدري أكثر فتكاً بالشعوب الإفريقية، فلقد انتشر الجدري في الجيش وتفشَّى فأدَّى لتساقط الجثث، فجاءت النسور والغربان جماعات لأكَل جثثهم، وحيث إنه من عادة الجوارح ضرب اللحم لتنظيفها أو تليينها، فلقد ضربت لحومهم بالحجارة يمناً ويسرى، فمعنى قوله تعالى بحجارة: أي على حجارة، فيجعلون "الباء" بمعنى "على" ويقابله من اللغة قول الشاعر:

أرب يبول الثعلبان برأسه      لقد هان من بالت عليه الثعالب.

والمقصود على رأسه، ومثله قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِمْ إِلَيْكَ ﴾ [آل عمران: 75] أي إن تأمنه على قنطار، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ ﴾ [المطففين: 30] أي مروا عليهم.

والسَّجِّين يشبه الحجر المسنون من الطين اللازب، ويرى طائفة من العلماء أنها مُعَرَّبَةٌ من الفارسية وتعني الحجر والطين، فيكون التفسير أنها كانت ترمي لحمهم على حجارة صلبة إما لتنظيفها أو لتليينها، ولما كانت أعداد الجيش هائلة فقد جاءتها النسور والحدآن والغربان أبابيل، أي جماعات جماعات، فلم يبق منهم إلا عظامهم وجلودهم، ذلك قوله: ﴿ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴾ أي أنه تعالى تركهم كسنبلة القمح التي أكلت الديدان حبوبها ولم يبق منها غير القشور، لقد أكلت النسور والغربان والحدآن لحوم جثثهم، ولم يبق منها إلا العظام أو الجلود أو شعر الرأس، وحيث أن العرب لم يكن لهم دراية بالجدري سابقاً، ورأوا لحوم الجيش على الصخور، ورأوا الطيور تأكلهم، ورأوا الدمامل والقيح على بعضهم، بدأوا بنسج بعض القصص<sup>1</sup>.

وإن كان هذا التفسير أميل إلى الدراسات اللغوية، ومع ذلك فهو ضعيف لأن هناك فرقا بين أن تقول: "أمنت به" و"أمنت عليه"، فقولك لا آمنه عليك، معناه لا آمنه أن يحيف عليك أو يهجم عليك أو يتعدى عليك، ففيه معنى الاستعلاء والتسلط والعدوان، وأما قولك "لا آمنه بدهم" فمعناه

1 - هذا تفسير الخليفة الثاني لمؤسس الجماعة الأحمدية، من موقع islamahmadiyya.net

لا آمنه من أن يتصرف به، أو يعبت به، لأن "على" تفيد الاستعلاء، والباء تفيد الإلصاق، لذلك استعمل القرآن "أمنه عليه" مع الأشخاص، و"أمنه به" مع الأموال، فقال في الأشخاص: ﴿ قَالَ أَوْ يَتَابَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَنْصِحُونَ ﴾ [يوسف:11] وقال: ﴿ قَالَ هَلْ ءَأْمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا ءَأْمَنُكُمْ عَلَى أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَفِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ ﴾ [يوسف:64] وقال في الأموال: ﴿ وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ﴾ [آل عمران:75] لأن في الأولى معنى العدوان، وفي الثانية معنى التصرف<sup>1</sup>. و الرمي بالحجارة أمر مفهوم بادئ الأمر وأقرب إلى الصواب من الرمي على الحجارة وهو احتمال بعيد، بما يدل على أن التفسير هنا مؤدج مسبقا وليس تفسيرا موضوعيا.

وترجع بعض الدراسات بحادثة الطير الأبايل إلى أساطير العراق القديم، التي تقول أن أسراب الطيور تساند الجيش الآشوري وتلقي الحجارة فوق رؤوس الأعداء، مما جعل الكثيرين يشككون في وقوع حادثة الفيل في بلاد العرب، وأنها منقولة عن أساطير العراق. والراجح أن حادثة الفيل تلبستها بعض هذه الأساطير من الأقوام الذين دخلوا الإسلام من أهل تلك البلاد، فدخت هذه الأساطير في الروايات، ولكنها لم تدخل في القرآن قطعا. وبعضهم يرى في نقل الفيل من اليمن إلى مكة أمرا مستحيلا، إذ أن الفيل يعيش في المناطق الاستوائية الكثيرة العشب، وتصل الكمية التي يأكلها إلى مئتي كيلو غرام يوميا، ويشرب أكثر من مئة لتر من الماء يوميا، إضافة إلى بطئه الشديد، ومسيره في الصحراء سيعيق الجيش ولا يخدمه في شيء، فهم بحاجة إلى مضاعفة المؤونة وتحمل أعباءه. والحقيقة أن الجواب عليها ليس من قبيل المستحيل ولا الصعب، فقد احتار الناس في كيفية نقل الحجارة التي بنيت بها الأهرامات في صحراء مصر، مع العلم أن الحجر الواحد يزن خمسين طنا وهي بالآلاف، مع ذلك فهي موجودة ولا أحد يعرف كيفية نقلها، ونقل الفيل أهون بكثير جدا من هذه الحجارة.

وإنكار الحادثة لا يستقيم مع اشتهاها إلى درجة التأريخ بها، ومع قرب عهدنا وتبثيتها في قصائد الشعر، وهي أكثر وأشهر من أن تذكر هنا، إضافة إلى ورودها في النقوش الأثرية. قد يكون

1 - أنظر صالح فاضل السامرائي، معاني النحو، شركة العاتك، القاهرة، مصر، ط2، 2003، ج3/ص21-22.

للأساطير أثر في رواية الحادث بإضافة الأحداث الخرافية، خاصة من أصحاب الديانات الذين دخلوا الإسلام في ما بعد، أو قد يكون من الدسائس المقصودة، ولكن ليس إلى درجة اختلاق القصة من أصلها.

والقرآن الكريم لم يتحدث عن هذه الحادثة، ولم يذكر الفيل ولا الكعبة، بل ذكر أصحاب الفيل، فلعلها من باب نسبة الشيء إلى ما اشتهر به، مثل نسبة قوم صالح إلى الحجر، فيقال "أصحاب الحجر"، ونسبة قوم شعيب إلى الأيكة، فيقال "أصحاب الأيكة"، ولم تذكر السورة ميلاد النبي ولا جعلتها إرهابا من إرهابات نبوته، ولا حتى امتنَّ الله على قريش بهزيمة عدوهم، فالسورة تحدثت عن إهلاك الله لأصحاب الفيل، بالطير الأبايل، إلا أن هناك إشارة في سورة قريش التي أتت بعدها تشي بنوع من الامتنان من الله على قريش بأن آمنهم من خوف. لكن من هم أصحاب الفيل ومتى كانت الحادثة ولماذا تم إهلاكهم، فالسورة عارية تماما عن التشخيص وعن الإحداثيات الزمانية والمكانية، وإذا أضفنا إليها اختلاف المؤرخين وأصحاب السير حول العام الذي ولد فيه النبي صلى الله عليه وسلم، والنقوش التي تؤرخ للحادث، علمنا أن جعل حادثة الفيل إرهابا بنوّة محمد هو محض تأويل لا يستند إلى دليل، والأولى دراستها كما تدرس جميع القصص القرآنية بمنهجية معرفية، دون تضخيم للأحداث، ودون إقحامها في المعتقدات، فليس مناط المعتقدات الظن والاستنتاج، بل إن لها أدلتها من النصوص الصحيحة الصريحة.

### المبحث الثاني: الخصائص النبوية المشتركة.

ونعني بالخصائص المشتركة أي الخصائص العامة التي يشترك فيها جميع الأنبياء، بحيث لا تخلو منها نبوة نبي، ولولاها لما عُدد النبي نبيًا، وهي تدخل فيما يسميه بعضهم بقيم التماثل في النبوة<sup>1</sup>، وسنأخذ أبرز مثالين تناولها الفكر الحدائي، وهما العصمة والمعجزة.

#### 1- العصمة:

تعتبر عصمة الأنبياء من المسائل المقررة في باب النبوات من باب العقيدة، وقد اختلفت المدارس الكلامية فيما بينها قديما اختلافا كبيرا حول هذه المسألة، ويعتبر حسن حنفي أن هذه المسألة لم تكن تطرح من قبل وإنما ظهرت كرد فعل على القول بعصمة الأئمة عند الشيعة<sup>2</sup>.

ويعتمد إثبات العصمة عند حسن حنفي على عدة حجج، وهي ترجع إلى أمرين اثنين؛ الأول هو ما يتعلق بالنبوة كنظرية في الاتصال، أي علاقة النبي بالله، وهو الأضعف عنده، والثاني ما يتعلق بالنبوة كتبليغ رسالة، وهو الأقوى<sup>3</sup>. وذلك يندرج ضمن الإطار الذي يفكر فيه حنفي فهو يعتبر النبوة ظاهرة أرضية لا دخل للغيب فيها<sup>4</sup>؛ فتكون العصمة -على حسب نظرية الاتصال؛ أي أنها هبة من الله للنبي- في النبوة غير ممكنة لأنها لو كانت كذلك لكان النبي معصوما بالضرورة ولما استحق أي فضل أو جزاء على عصمته، وإن كانت الملكة أقرب إلى الفضل واللطف والهبة والعون والتيسير فهي أقرب إلى أفعال الله داخل أفعال الشعور الداخلية، وبالتالي لا تكون أفعالا حرّة ولا تستحق الجزاء، وإن كانت أفعالا مكتسبة للإنسان بجهد وبناء على حرية إرادته استحققت الشكر وأصبح الخطأ فيها ممكنا وبالتالي استحالة العصمة<sup>5</sup>.

1 - قيم التماثل هي علاقات النسق الثابتة والمتماثلة في كل صورته، وهي هنا تظهر في أدنى اشكال النبوة وأكثرها بدائية، وتحتفظ بوجودها في أرقى اشكالها وأكثرها تطورا أيضا، ويقابل قيم التماثل قيم الاختلاف. علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، محاولة في بناء علم العقائد، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص103.

2 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص217.

3 - المرجع نفسه، ج4/ص212.

4 - المرجع نفسه، ج4/ص23.

5 - نالمرجع نفسه، ج4/ص212.

ويذهب حنفي إلى أن العصمة لا تدل على العظمة، بل العكس هو الصحيح، وإنما تكمن العظمة في إنسانية النبي التي قد تخطئ وتصيب، حيث يكون الضعف أكثر إغراء من القوة، وذلك حين يتحول الضعف إلى قوة، وهكذا واقعية الرسول كإنسان تدل على مثاليته كني مثل عبوسه في وجه الأعمى حرصاً على الأشراف، أما العصمة فهي تقديس وتأليه كما تقول الشيعة في الإمام وكما تقول السنة في الرسول وكما يقول الإعلام الرسمي في رؤساء الدول<sup>1</sup>.

تنبني رؤية حنفي هنا على قضيتين: الأولى هو تصوُّره للنبوة كظاهرة أرضية لا دخل للغيب فيها، فليست هناك أية علاقة للنبي بالله، وبالتالي فالنبي متروك إلى نفسه، وهي مسألة ترجع إلى النبي كشخص وليس كرسالة. والثانية هو تصوُّر وجود ضرورة بين العصمة وبين استحقاق الجزاء ورجوع الفضل إلى النبي فيها، ومن ثمَّ وجود علاقة بين العصمة والعظمة، وهو في الحقيقة ما لم يقله القرآن ولا النبي عن نفسه، ولا حتى تصوُّره المسلمون، فالعصمة متعلقة بالرسالة وموجَّهة إليها أكثر من تعلُّقها بشخص النبي، أما التعلُّق بعصمة النبي ومدحه بها فهي من قبيل التعلق بشخص النبي الزائد عن معنى النبوة الحقيقي، وما ورد من أشعار ومنظومات في ذلك فهي من قبيل الترف الأدبي والشعور العاطفي، بل إن النبي نفسه قد نهى عن الإطراء الزائد لشخصه عن قدر البشرية: "لا تطروني كما أطرت النصارى ابن مريم، وإنما أنا عبده، فقولوا عبد الله ورسوله"<sup>2</sup>.

أما كيف يُكَيَّف حنفي العصمة فهو بعد أن يرجع بها إلى رؤيته العامة وهي التركيز على الرسالة وليس على الرسول، وعلى اعتبار أن الرسل والأنبياء هم بشر مثل كل البشر وليس لهم أي فضل إلا أنهم وسيلة لتبليغ الرسالة، ولما كانوا هم أول من حقَّقوها وطبَّقوها فمن الطبيعي أن يكون سلوكهم هو السلوك الأمثل بالنسبة إلى الجماعة، فسلوكهم بهذا المعنى أكمل سلوك بشري<sup>3</sup>.

وهنا يقع حنفي في مأزق القدوة والأسوة هل هي توجب العصمة؟ قد يجيب حنفي بأنها لا توجب العصمة فهو يرفض العصمة رأساً. ولكن إذا كان سلوك الأنبياء هو السلوك الأمثل بالنسبة

1 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص26.

2 - البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله واذكر في الكتاب مريم إذا انتذت من أهلها مكانا شرقيا، سبق تخرجه.

3 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص211.

للجماعة معنى ذلك أن خطأهم يعتبر صواباً، فليس هناك مثال أو معيار للصحة والخطأ حتى نقيس عليه، وبالتالي سنقع في عدمية للحقيقة والأخلاق.

### 2- معجزات الرسول في الفكر الحدائلي.

المعجزات قضايا ملازمة للنبوات، بحيث لا يمكن الحديث عن النبوات من دون التطرق لها، ذلك أن أغلب البشر يُعَلِّقون صدق النبي على إتيانه بالمعجزات. وقد دخل مبحث المعجزات في الإبستمولوجيا ونظرية المعرفة كواحد من أهم مباحثها لتعلقها الشديد بالإدراك.

#### أ- مفهوم المعجزة:

المعجزة مأخوذة من العجز وهو نقيض الحزم، والعجز الضعف، والمعجزة عدم القدرة<sup>1</sup>. والعين والجيم والزاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على الضعف والآخر على مؤخر الشيء، فالأول: عجز عن الشيء يعجز عجزاً فهو عاجز أي ضعيف، ويقال أعجزني فلان إذا عجزت عن طلبه وإدراكه. وعلى الثاني العجز هو مؤخر الشيء<sup>2</sup>.

وبالجمع بين المعنيين أي بين الضعف وعدم القدرة مع آخر الشيء، يتبين لنا أن العجز يحمل معنى عدم مجاراة الأمور إلى آخرها، بمعنى أنه يمكن بعض المجاراة وبعض القدرة لكنها سرعان ما تخور وتنقضي أمام قوة المنافس فلا يمكنه الصمود إلى آخر الأمر.

وهذا المعنى الذي نذهب إليه هو الذي يضيفي مصداقية أكثر على معنى المعجزة، إذ أنه لو لم تكن هناك معرفة ما أو قدرة ما من قوم النبي على جنس تلك المعجزة لعدوا ذلك من السحر الذي يفوق قدراتهم، ولكن لما كان أصله في متناولهم تبين أنه ليس من السحر في شيء، بل هو معطى إلهي حقيقي ليثبت به صدقه، ولذلك يرى الأستاذ محمد عبده أن المعجزة ليست من نوع المستحيل عقلاً، واحتج بأن الله واضح الناموس هو موجد الكائنات فليس من المحال عليه أن يضع نواميس

1 - ابن منظور، لسان العرب، ج5/ص369.

2 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4/ص232.

خاصة بخوارق العادات غير أننا لا نعرفها، ولكننا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضل من عنده<sup>1</sup>.

ويذهب محمد أبو القاسم حاج حمد إلى أن المعجزات تأتي ضمن الخصائص التاريخية لنبوات الأنبياء وتكوين شعوبهم ومنهاج شرعتهم<sup>2</sup>، بما يعني أنها مقدورة لهم ابتداء من حيث أصلها وجنسها ولكنهم يعجزون في مجارة الأنبياء إلى غاياتها ونهاياتها، وهو ما نلاحظه فعلا في معجزات الأنبياء - عليهم السلام- فقوم فرعون جاؤوا بنوع من السحر ولكنهم لما أدركوا أنه لا يرقى إلى ما جاء به موسى أعلنوا إيمانهم بموسى، وقوم عيسى كانوا على براعة في الطب ولكنها لا ترقى إلى أن تجاري معجزة عيسى بإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى.. وقوم محمد كانت لهم الفصاحة والبلاغة حتى إن بعضهم تجرأ على محاولة القول مثل القرآن كالحارث بن النضر، لكنه سرعان ما أدرك عجزه وانسحب وسفّه قومه في ذلك.

يقترن حسن حنفي في تصوره للمعجزة من المعنى الذي قررناه ولكنه يفتقر عنه ولا يلامسه، ذلك أنه يجعل "نظام الوحي ليس معجزا بمعنى عدم قدرة الإنسان على الإتيان بمثله إذ يستطيع الإنسان بعقله أن يصل إلى كل حقائق الوحي، وكى لا يطول الوقت ويضيع العمر ويبدل الجهد في النظر ولا يبقى شيء للعمل، وللأمان من الخطأ أو من تشعب وجهات النظر الجزئية وتضاربها، أعطى الوحي النظام الشامل مسبقا حتى يبذل الإنسان جهده في فهم التفصيلات والتطبيق وفي التحقيق العملي"<sup>3</sup>.

لا يلامس تصور حسن حنفي المفهوم الذي نذهب إليه لأنه يجعل المعجزة في مقدور البشر بطريقة ما ولو كانت بعيدة أو عسرة، في حين أن مفهوم المعجزة لا تلحقه قدرة البشر إطلاقا لو خُلوا بينهم وبينه بلا تدخل غيبي بالدفع إلى الأمام من خلال القفزات النوعية في الفكر والوعي التي تحدثها حركة الأنبياء، أو من خلال التوفيق الذي يحدثه الله لبعض خلقه.

1 - رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق القاهرة، مصر، ط1، 1414، 1994، ص 81، 82.

2 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ ص 437.

3 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 4/ ص 89-90.

## الباب الأول. الفصل الثالث: خصائص النبي الغيبية في الفكر الحدائلي.

وهو يفترق عنه لأنه يفترض إمكانية الوصول إليه بالمجهود البشري الخالص دون تدخل من قوى الغيب، فيجعل المسألة مرهونة بتقدم العلم، ويجعل تاريخ المعجزات جزءاً من تاريخ العلم وتقدمه<sup>1</sup>. وهذا في الحقيقة يقودنا إلى إمكانية أمرين:

الأول: إن الإنسان ليس في حاجة إلى الغيب بقدر ما هو في حاجة إلى مزيد من الوقت ليثبت ذاته ويصل إلى حقائق الأمور.

الثاني: أن هذا الأمر يجعل الله مسرعاً لتقدم الإنسان عن طريق الوحي، لا أن الله هو الذي يصنع وعي الإنسان.

ولكن ما هو الشيء الذي يجعل هذين الأمرين ممكنين إلا حاجة الإنسان إلى دليل يهديه إلى الطريق الصحيح، على اعتبار أن طول المسافة والزمن يتشعب بالإنسان ويذهب به كل مذهب مما يجعله عرضة للضياع، وهذا ما يجعل حسن حنفي في مساءلة نقدية، وهي هل هذا الاختصار والتسريع من الله هو محض منة كان يمكن الاستغناء عنها، أم هو ضرورة لابد منها للإنسان ولولاها لما وصل الإنسان إلى ما وصل إليه.

الملاحظ أن حسن حنفي لا يعنيه السؤالان كلاهما لأنه إذ يصور الوحي مختصراً للجهد والزمن فإنه يجعله من طبيعة الذهن الإنساني بما ينفي عنه كل تفسير غيبي كما مر معنا، وأما هذه التأويلات فهي تحصيل حاصل لدراسة مثل هذه الموضوعات، وهي غير مقصودة إلا لأنها موجودة أصلاً ويجب التعامل معها، لذلك وقع حسن حنفي في هذا الاضطراب، أعني في كون الوحي مسرعاً لعملية التطور، ثم هو نتاج لطبيعة الذهن الإنساني من جهة أخرى.

### ب- دليل صدق النبوة.

بما أن وظيفة الأنبياء هي إبلاغ الناس بدعوتهم فلا بد لهم من مرجح يقنع الناس بدعوتهم. وإلى ذلك يذهب العلماء في أن الغاية من المعجزة هو إظهار صدق النبي في دعواه النبوة وذلك بعد

1 - المرجع نفسه، ج4/ ص 99.

التحدي<sup>1</sup>، فيظهر من خلالها تأييد الله لنبيه بقوى الغيب التي يعجز عنها البشر، ويفرق حسن حنفي بين المعجزة وبين دليل صدق النبي، ويفرض أن تكون المعجزة دليلاً على صدق النبوة لأنها ستكون دليلاً خارجياً، وكذلك يذهب تلميذه علي مبروك حيث يرى أن المعجزة علامة أو شهادة خارجية على الدعوة، فهي كيان قائم بذاته منفصل تماماً عن الدعوى وليس جزء منها، وعليه فإن برهان الصدق يقوم من انفصال تام عن موضوعه، وينتهي إلى أن إثبات الصدق هنا يبدو عملية صورية تماماً<sup>2</sup>، وهو الأمر الذي صار إليه الأشاعرة حين فصلوا بين موضوع النبوة ودليل صدقها، فدليل صدق النبوة عندهم يثبت بالمعجزات الخارجة عن موضوع النبوة<sup>3</sup>، بخلاف المعتزلة الذين أبوا إلا أن يجعلوا صدق النبوة في ذاتها<sup>4</sup>.

وبذلك يصير حسن حنفي وعلي مبروك إلى قول المعتزلة في أن دليل صدق النبوة هو صلاحية الشرع لا في شيء خارج عن موضوعها، إلا أن حنفي يستدرك على المعتزلة بمنهج الظاهراتي فيجعل دليل صدق النبوة ليس في مجرد سلامتها من أخطاء القياس بل تطبيقها في الواقع ومعرفة صدقها بالتجربة في حياة الناس، في هذه الحالة يكون صاحبها صادقاً لا بمعنى أنه أتى من عند الله، فالجانب الغيبي - عند حنفي - لا يدخل فيها، بل يعني أن رسالته صادقة في الواقع، يثبتها العقل وتؤيدها التجربة ويجد فيها الناس حلولاً لمشاكلهم وبناءً لمجتمعهم<sup>5</sup>.

وهكذا ينتهي حسن حنفي إلى نفي وجود المعجزة أساساً، لأنه يرى فيها نقضا للطبيعة، والمعجزة ظاهرة طبيعية تحدث وفق قوانين لا نعلمها، ومن شأن العلم إذا تقدم أن يكشفها، والطبيعة

1- انظر محمد عبده، رسالة التوحيد، ص82. وابن حزم علي بن أحمد أبو محمد الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر و عبد الرحمان عميرة، دار الجليل، بيروت، لبنان، ط2، 1416-1996، ج1/ص142.

2 - علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص 224.

3 - يذهب الأشاعرة إلى أن صدق النبوة يثبت بالمعجزة، قال الجويني: "لا دليل على صدق النبي غير المعجزة، فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن". الإرشاد، تحقيق محمد موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، دط، 1950، ص331. ويحصر الغزالي دليل صدق النبي في أربعة معجزات هي: "القرآن الكريم، المعجزات المادية، سيرته الشريفة، بشارة الكتب السماوية وبقية الرسل به". الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إنصاف رمضان، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص143-145.

4 - هذا قول المعتزلة الأوائل، أما المتأخرون منهم فقد صاروا إلى قول الأشاعرة.

5 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص90.

لا تناقض نفسها، وهو بذلك يرجع بنا إلى قول المعتزلة الأوائل الذين كانوا أكثر صرامة من الناحية المنهجية من المعتزلة المتأخرين، فالمعتزلة الأوائل كانوا ينكرون تماما المعجزات بمعنى خوارق الطبيعة، وقد أنكر النظام شق القمر، لا من طريق التواتر فقط، بل من حيث كون أن جامع أجزاء القمر لا يقدر على تفريقها، لأن تفريق أجزائه يعد نقضا للعلم<sup>1</sup>. إلا أن هذه الصرامة المنهجية قد خفقت مع مرور الزمن بفعل تأثير الأشعرية التي استطاعت أن تستولي على العقيدة الرسمية، وتُجيش من خلالها عاطفة العامة، فصارت المعتزلة إلى أن قَدَّمت تنازلات منهجية تمثَّلت في قول المتأخرين بخوارق العادات، فيذهب القاضي عبد الجبار إلى أن النبي أطعم الجماعة من طعام يسير، ودعا شجرة فجاءته من غير جاذب ولا دافع، ووضع يده على ميضأة فيها ماء ففات من بين أصابعه حتى شرب الناس وتوضَّؤوا، وسبَّح الحصا في يده<sup>2</sup>. إلا أن مقتضى النسق الاعتزالي لا يتصور حدوث مثل هذه الفجوات في الطبيعة، وهو ما انتهى إليه اسبينوزا وأخذ به حسن حنفي، فالمعجزة بهذا الشكل الخارق لا يمكنها أن تكون دليلا على صدق النبوة، أوَّلاً لأنها بهذا المعنى لا وجود لها في الحقيقة، بل هي كما عبر عنها هشام جعيط "وإن المعجزة إلا حديث عن المعجزة"<sup>3</sup>. وثانياً لأن النبوة تأخذ صدقتها من ذاتها لا من شيء خارج عنها.

إلا أن حسن حنفي يقع هنا في اضطراب في نسقه الفكري فهو من جهة يجعل المعجزة بمعنى الخارق تقع وفق قوانين نُجهلها ومن شأن العلم إذا تقدم أن يكشفها، ومن جهة أخرى لا يعتبرها دليلا على صدق النبي، ذلك أننا لو اعتبرنا أن العلم إذا تقدم سيكشف عن القانون الذي يحكم المعجزة، فإنه في الزمان الذي حدثت فيه ووقع فيه التحدي من طرف النبي غير مقدورة للبشر، وتعتبر بالنسبة إليهم أمراً خارقاً، لأن المقصود منها وهو التحدي والإعجاز وإظهار التأييد من الله قد وقع فعلاً.

1 - عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد عثمان الحشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، مصر، دط، دت، ص135.

2 - القاضي عبد الجبار، الأصول الخمسة، تحقيق فيصل بدير عون، جامعة الكويت، ط1، 1998، ص 88-89.

3 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص29.

ويفرق محمد أبو القاسم حاج حمد بين نوعين من المعجزات، يعتبران كنتيجة لنوعين من النبوءات، وهما بدورهما ناتج لنوعين من الإيمان، ذلك أن المعجزة ترتبط بالإيمان ارتباطاً وثيقاً، لكن ليس بالنسبة للأنبياء، وإنما بالنسبة للأتباع، فالأنبياء قد تولى الله تكوينهم بمنهج نظر لفاعلية الغيب في حركة الواقع، ويضرب مثالا بتجربة موسى مع العبد الصالح، فالعبد الصالح لم يأت بمعجزات خارقة، ولكنه أرشد موسى على مواطن الفعل الإلهي الغيبي غير المرئي في حركة الواقع، فموسى لم يأت للعبد الصالح لكي يؤمن أو يزداد إيمانا، فموسى قد التقاه مؤمنا بالله، والمعجزات التي جرت لموسى نفسه حين جاء إلى الشجرة الملتهبة، وحين رأى عصاه تتحول إلى حية، فتلك تالية لإيمانه وليست سابقة عليه، وكان مقصودها هو التحدي لسحرة فرعون من جهة، وإحكام الهيمنة الإلهية على عقول بني إسرائيل ووجدانهم من جهة أخرى<sup>1</sup>.

إذن فعلى مستوى الأنبياء لا توجد أية علاقة بين الإيمان والمعجزة، فالمعجزات موجهة إلى الأتباع ليؤمنوا، أو ليزدادوا إيمانا، ولذلك يجعل حاج حمد طبيعة المعجزات من طبيعة الشعوب ومن خصائص تكوينهم، وبالتالي سيكون إيمانهم تابعا لطبيعة وخصائص تكوينهم، فبعيدا عن آراء المتكلمين حول طبيعة الإيمان، هل هو قول وتصديق فقط، والعمل شرط كمال كما تذهب الأشعرية، أم أنه القول والعمل معا، والعمل شرط صحة كما تذهب المعتزلة، يعطينا حاج حمد فلسفة أخرى للإيمان، تأخذ بمفهوم السيرورة، والمتغير النوعي الاجتماعي، معتبرة الفرق بين أطوار العقل البشري، من الإحيائية إلى الجدلية مرورا بالثنائية.

وفي هذا الصدد يميز حاج حمد بين نوعين من الشعوب، اختلفت طبيعة الإيمان بينهما تبعا لاختلاف تكوينهم وخصائصهم، هذان الشعبان هما شعب بني إسرائيل، وأمة الإسلام، أما بنو إسرائيل فقد كانوا في الطور العقلي الأول، وكانت عقليتهم تُصنّف ضمن العقلية الإحيائية التي تريد علاقة مباشرة وحسية مع الله، فجاءت اليهودية بإيمان يتحقق فقط عبر الخوارق الطبيعية، لذلك كانت أسئلتهم تدور دائما في الفلك الحسي: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ [البقرة: 55] ﴿ وَجَوَزْنَا بِبَنِي

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ ص 437-439.

إِسْرَائِيلَ أَلْبَحَرَ فَاتَوًّا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ قَالُوا يَمُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا  
كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿١٣٨﴾ [الأعراف: 138].

أما الإسلام فلم يكن كذلك، فقد ارتقى بالبشرية إلى الطور العقلي الثالث، وهو العقلية  
الجدلية، والتي ترى فعل الله غير مرئي في حركة الواقع، حتى إن العرب لما سألوا معجزات حسية  
رفضها القرآن وعكف فقط على مخاطبة السمع والبصر والفؤاد: ﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّى  
تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩١﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ خَيْلٍ وَعَنْبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ  
خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩٢﴾ أَوْ تُسْقَطَ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ  
وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٣﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ  
لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ﴿٩٤﴾ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٥﴾ [الإسراء: 90-93].

وهكذا يرى حاج حمد أن الإسلام جعل طريق الإيمان يتم عبر علاقة مقومات الوعي الإنساني  
المباشر (السمع والبصر والفؤاد) مع الكتاب الذي لم يتنزل ألواحاً - كما هو شأن التوراة - وإنما  
جعلت معجزته في ذاته، وأكد القرآن على نسخ التوراة، وحذّر أمة محمد أن يفعلوا مع نبيهم ما فعله  
بنوا إسرائيل مع موسى: ﴿ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّمَّهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ  
أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٦﴾ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا  
لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٠٧﴾ أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا  
سَأَلَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ ﴿١٠٨﴾ وَمَنْ يَتَّبِدْ أَلْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٠٩﴾ [البقرة: 106-108] فأكد على نسخ التوراة، ونسخ المعجزات الحسية معها، وعلى دخول البشرية  
في طورها العقلي الأخير<sup>1</sup>.

بعد طبيعة الإيمان التي أفرزت نوعية وطبيعة المعجزات، يأتي دور الشرائع التي هي كذلك تكون  
من نفس الطبيعة، فلما كانت عقلية بني إسرائيل في الطور الأول لا تقتنع إلا بمعجزات حسية،  
فيكون إيمانها حسياً مباشراً، كذلك جاءت شرائعها غليظة، أو ما يسمى بشريعة الإصر والأغلال،

1 - انظر محمد أبو القاسم حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص 32-33.

فكما تدين تدان، فتلازم العطاء الخارق، حيث تفجرت الأرض ينابيع، وتسلم موسى الألواح مكتوبة، تلازم ذلك مع شريعة الإصر والأغلال والعقوبات الحسية الخارقة، فنتق الجبل، وقتل الأنفس، والصلب والرحم... أما الإسلام فلما كانت معجزته عقلية (وهي القرآن) تلازم مع شريعة الرحمة والتخفيف<sup>1</sup>. فكان النسخ من شريعة الإصر والأغلال إلى شريعة الرحمة والتخفيف بموجب قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي تَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٥٧﴾﴾ [الأعراف:157].

وهناك اتجاه يجمع بين رؤية حاج حمد ورؤية حسن حنفي للمعجزة بطريقة ما، وهي رؤية محمد شحرور، وإن كانت أقرب إلى رؤية حسن حنفي لأنها تصير إليها في النهاية. يعتمد شحرور في مفهومه للمعجزة على أساسين اثنين؛ الأول هو أن العالم المادي الذي تمثله قوانين الطبيعة صارم لا يتخلف أبدا ولا يمكن نقضه، لأنه هو كلمات الله التي لا مبدل لها، والثاني أن عالم المحسوسات كان يسبق عالم المعقولات دائما، وهذا قبل مجيء القرآن الكريم، وذلك مشاهداً في ردّ البشر للظواهر التي لا يعرفون لها تفسيرا إلى الأساطير والخرافات، وكلما اكتشفت أسرارها وقوانينها زالت عنها الأسطورة والخرافة، ومن هنا يعرف معجزات الأنبياء قبل محمد ﷺ، بأنها تقدم في عالم المحسوس "ظاهرة طبيعية" عن عالم المعقول السائد وقت المعجزة كشق البحر، وشحرور لا يعتبر ذلك خروجاً عن قوانين الطبيعة، ولكنه يدخل دائما ضمن قوانين الطبيعة الصارمة، ويفسرها بأنها قفزة زمنية إلى الأمام في تطويع قوانين الطبيعة<sup>2</sup>، وهو نفس ما قاله حسن حنفي حيث يفترض إمكانية الوصول إليه بالمجهود البشري الخالص، دون تدخل من قوى الغيب، فيجعل المسألة مرهونة بتقدم العلم، فهي لا تخرج عن قوانين الطبيعة إلا في أعين من يرونها في ذلك الزمن، ويجعل تاريخ المعجزات جزءاً من تاريخ

1 - المرجع نفسه، ص32-33.

2 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص211.

العلم وتقدمه<sup>1</sup>. فكلاهما محمد شحرور وحسن حنفي ينفي فكرة حرق العادات في معجزات الأنبياء، ولكن شحرور سرعان ما يقع في اضطراب - كما وقع حسن حنفي من قبل - حينما يعطي أمثلة ويشرحها كما فعل في شرح معجزة عيسى وإبراهيم عليهما السلام في إحياء الموتى وعدم احتراق إبراهيم في النار؛ يقول: "وربَّ سائل يسأل: ألا يُعدُّ إحياء المسيح للموتى حرقاً لقانون الطبيعة؟ أقول: ليس بحرق، لأنه يوم القيامة سيبعث الناس جميعاً وهم في عداد الأموات، فما عملية إحياء المسيح للميت إلا فقرة زمنية تُرينا إمكانية إحياء الموتى مادياً الذي سيحصل يوم البعث. وكذلك نار إبراهيم عليه السلام فهذا يعني أن النار تحوي صفتين متضادتين في آن واحد هما الحرارة والبرودة، فالصفة الأولى لنا والصفة الثانية جاءت لإبراهيم"<sup>2</sup>.

واضطراب شحرور واضح في شرحه، إذ أنه يقيس إحياء الموتى في الدنيا على إحياء الموتى في الآخرة، ولا يرى في ذلك حرجاً، كما أنه قاس فعل العبد على فعل الله وهو محال، ومسألة إحياء الموتى في الآخرة لا تناقش في هذا المجال، فنحن بصدد مناقشة إحياء الموتى في الدنيا، وكيف سيتطور العلم ليصل إلى هذه النقطة حتى تنسجم فكرة شحرور وحسن حنفي في امتناع قوانين الطبيعة عن الانحراق. أما نار إبراهيم فحاصل قول شحرور أن الله قد أودع قانوناً في النار خاص بإبراهيم عليه السلام، وهو في الحقيقة قد صار إلى القول بحرق العادة لأن عادة النار مع جميع الموجودات هي الإحراق، ومع إبراهيم وقع الاستثناء، وهذا هو الحرق في حد ذاته، لكن شحرور أراد أن يلبسها ثوب القوانين حتى لا تنخرم فكرته وليس الطبيعة.

ويلتقي شحرور مع حاج حمد حين يجعل المعجزات بعد مجيء القرآن لا معنى لها ولا وجود لها، لأن البشرية دخلت في طور جديد، وقد انقلبت الأمور رأساً، فبعد أن كانت المحسوسات تسبق المعقولات، أصبحت الآن المعقولات تسبق المحسوسات، وذلك لأن الإنسان في مراحل تطوره كان عالم المحسوسات المباشر عنده أهم من عالم المعقولات، وهذا هو التطور الطبيعي للمعرفة الإنسانية، لأن المعرفة تبدأ بالإدراك الحسي المشخَّص ثم تنتقل إلى المجردات، أما بالنسبة لمعجزة النبي محمد صلى

1 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ ص 99.

2 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 211-212.

الله عليه وسلم فقد كانت القرآن نفسه، ولم تأت نبوته منفصلة كما كانت عند الأنبياء السابقين، وبما أن محمدا هو خاتم الأنبياء فلا بد أن تبقى معجزته خالدة، وكلما تقدمت الإنسانية في العلوم والمعارف يظهر إعجاز القرآن أوضح، فكانت معجزته معاكسة تماما لمعجزات الأنبياء السابقين، أي أنها تبدأ من المعقولات والمجردات لتنتهي إلى الحسيات والمشخصات<sup>1</sup>.

أما إنكار المعجزات فهو من إفرازات الفلسفة الوضعية، وقد وقع كثير من الحدائين في مغالطة أوجست كومت، التي تعتبر أن الوضعية هي المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الوعي البشري، الذي تجاوز الفكر اللاهوتي والميتافيزيقي، والحقيقة أن الوضعية هي طريقة في التفكير تخلد إلى التفسير الأرضي، وهي توجد في كل زمان، وليست مرحلة من المراحل، وقد تبناها الفكر الأوروبي ضدا عن الفكر الديني اللاهوتي الذي كانت ترعاه الكنيسة في القرون الوسطى، وهذه الطريقة في التفكير موجودة منذ أقدم العصور، فكانت في الفلسفة اليونانية عند ديمقريطس والذريين وغيرهم، وعند العرب أو ما يسمون قرانيا بالدهرية حين قالوا كما ورد في القرآن: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [الجاثية:24].

يقيس منكروا المعجزات المراحل الأولى للفكر البشري بالمراحل المتأخرة منه، ظناً منهم أن التاريخ يسير في خط واحد وتحكمه نفس الشروط، وذلك فيه مجازفة على المستوى المعرفي وعلى المستوى التاريخي؛ أما على المستوى المعرفي، فهذا النوع من القياس يعوزه ركن من الأركان، وما انتقص ركنه بطل أصله، ذلك أن المراحل الأولى من التاريخ والتي تمثل الفرع غير متوفرة لدينا، فلا يمكننا أن نقيس عليها. ومن أدلة المفارقة في هذا القياس هو ما يسمى بالحلقة المفقودة في نظرية التطور، فهناك تاريخان للبشر، ما قبل الذكاء وما بعده، أما إذا ابتعدنا أكثر إلى الوراء نحو الأنواع الأولى -على حسب نظرية التطور- فسيكون الانفصال أكبر، ويستحيل القياس كلما ابتعدنا إلى الوراء، بما يدل على وجود الانفصال والتغير النوعي في التاريخ، بما ينفي عنه الصيرورة والسيرورة الخطية، ويجعله في نسبية وتغير نوعي، وهذا مدخل للمستوى الثاني، وهو المستوى التاريخي، فقد

1 - المرجع نفسه، ص212.

تَقَوَّلُوا عَلَى التَّارِيخِ مِنْ غَيْرِ دَلِيلٍ، فَالتَّارِيخُ يَنْبُتُ إِمَّا بِالأَخْبَارِ وَإِمَّا بِالْوَثَائِقِ، وَالأَخْبَارُ مُتَوَاتِرَةٌ بِالأَسَانِيدِ الْمُتَّصِلَةِ عَنِ وَقُوعِ المَعْجَزَاتِ وَخَوَارِقِ العَادَاتِ، وَذَلِكَ فِي جَمِيعِ الكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالأَرْضِيَّةِ، وَالقِصَصِ المَكْتُوبَةِ وَالشَّفَوِيَّةِ وَغَيْرِهَا، وَليست البشيرية بهذه السذاجة المطلقة حتى تروي الأساطير المختلقة والخرافات الكاذبة بهذا الكم الهائل، وفي كل أصقاع الأرض، ومن كل المعتقدات مؤمنها وكافرها. أما الوثائق فهي معلومة ومتداولة، والنقوش والآثار شاهدة على ذلك، ولا يَحْتَجِّجُ أَحَدٌ بِأَنَّ هَذِهِ النُّقُوشَ وَالأَثَارَ إِنَّمَا كَانَتْ لِأَسَاطِيرَ مِنْ نَسِجِ الخِيَالِ، وَالجواب أننا إذا اعتبرنا هذا صحيحا لبطل الاحتجاج بالنقوش والآثار في كل حال، لأنه لم تعد بها ثقة، فقد تكون مكذوبة، ومن ثمَّ نكون قد أبطلنا علم التاريخ بأكمله بإبطال أهم ركنين من أركانه، ما دامت الأخبار لا يوثق بها، والوثائق ومنها النقوش والآثار لا يعتمد عليها.

المبحث الثالث: الخصائص النبوية الخاصة.

ونعني بها الخصائص التي تميز بها النبي محمد واختص بها عن بقية الأنبياء، وهي في الحقيقة كثيرة ومتعددة، ولكننا سنتناول الخصائص البارزة والتي اهتم بدراستها الفكر الحدائى، وهما في الجملة خاصيتان اثنتان: الإسراء والمعراج وختم النبوة.

1- الإسراء والمعراج.

يعتبر الإسراء والمعراج من المعجزات التي ينسبها المسلمون إلى النبي ﷺ، قال الطحاوي: "والمعراج حقٌ وقد أُسري بالنبي ﷺ وعُرج بشخصه في اليقظة إلى السماء، ثم إلى حيث شاء الله من العلا، وأكرمه الله بما شاء، وأوحى إليه ما أوحى، ما كذب الفؤاد ما رأى، فصلى الله عليه في الآخرة والأولى"<sup>1</sup>. إلا أنهم اختلفوا في تفصيلاتها على النحو التالي:

- ذهب معظم السلف والمسلمين إلى أنه إسراء بالجسد وفي اليقظة، وهو قول ابن عباس وجابر وأنس وحذيفة وعمر وأبي هريرة ومالك بن صعصعة وأبي حية البدري والحسن وإبراهيم ومسروق ومجاهد وعكرمة وابن جريج، وهو دليل قول عائشة، وهو قول الطبري وابن حنبل وهو قول أكثر المتأخرين من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين والمفسرين.

- وقيل: كان الإسراء بروحه ولم يفقد جسده، وأنه رؤيا منام، مع اتفاقهم أن رؤيا الأنبياء حقٌ ووحى، وهو مروى عن عائشة ومعوية، فقد كان معاوية يقول إذا سئل عن مسرى الرسول: كانت رؤيا من الله صادقة، ويستشهدون بقوله تعالى:

﴿ وَمَا جَعَلْنَا الرَّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الّٰمْلَعُونَ فِي الْقُرْآنِ ۚ وَنُحُوفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء:60]. نقله عنهما ابن إسحاق.

1 - ابن أبي العز الحنفى، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1411-1990، ج1/ص270.

- وقالت طائفة: كان الإسراء بالجسد يقظة إلى بيت المقدس، وإلى السماء بالروح، واحتجوا بآية الإسراء؛ حيث جعل إلى المسجد الأقصى غاية الإسراء الذي وقع التعجب فيه بعظم القدرة والتمادح بتشريف النبي ﷺ به، وإظهار الكرامة له بالإسراء إليه، قالوا ولو كان الإسراء بجسده إلى مكان زائد عن المسجد الأقصى لذكره فيكون أبلغ في المدح<sup>1</sup>.

- وقيل كان الإسراء مرتين؛ مرة يقظة ومرة مناما.

وقد ذكر الإسراء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 01].

أما المعراج فليس له ذكر صريح في القرآن وإنما استنتج من آيات سورة النجم: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ﴿١﴾ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ﴿٢﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾ عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ﴿٥﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ ﴿٦﴾ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ ﴿٧﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ﴿٨﴾ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ﴿٩﴾ فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ ﴿١٠﴾ مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴿١١﴾ أَفَتُمَرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ﴿١٢﴾ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ﴿١٨﴾﴾ [النجم: 1-18].

ونحن هنا أمام إشكاليتين: الأولى في أيِّ إطار توضع حادثة الإسراء والمعراج، هل في ثنائية الروح والجسد، أم في ثنائية المنام واليقظة، وهذا الإطار هو الذي تناولته الدراسات التقليدية. والإشكالية الثانية: في أي عالم تُموضع الحادثة، هل في عالم الشهادة أم في عالم الغيب. ثم كيف نفهم كل هذا؟

لقد أولى الفكر الحدائلي هذه المسألة اهتماما بالدراسة لأنها تمثل منعرجا مهما في فهم الدين وتنزيله، وباعتبارها ظاهرة غريبة على العقل البشري بشروطه الموضوعية، فقد اعتبرها حسن حنفي قد

1 - القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عامر الجزار، دار الحديث القاهرة، مصر، دط، 2004، ص 123.

ظهرت في مرحلة انحسار العقل وزيادة النقل ولم تكن من قبل كجزء من العقائد<sup>1</sup>. وهي بالصيغة التي طرحتها الروايات أقرب إلى الأساطير الشعبية التي يخلقها الرواة للتأثير في النفوس واللعب بعواطف الإيمان، فتمطها تقليدي في تاريخ الأديان مثل صعود باروخ ودانيال إلى السماء على عمود أو مركبة من نار رمز القوة عند اليهود، ولها ما يشابهها أيضا في أساطير اليونان. لذلك يذهب حسن حنفي إلى أن الرواية مخالفة ومعارضة لروح الإسلام ومنهج وطبيعته ورسالته، فالإسلام دين واقعي ورسالة إنسانية، اكتمل فيه الوحي واستقل في العقل وأصبح للإرادة حرية الاختيار، ولكن الرواية عود إلى الوراء إلى قصص الأنبياء عند بني إسرائيل، ويرجعها حنفي إلى الصراع الدائر بين الدين الجديد والديانات القديمة خاصة اليهودية، وقد اخترعها أتباع النبي حتى لا يكون نبيهم أقل من الأنبياء السابقين<sup>2</sup>.

والحقيقة أن عدّها من صنف الأساطير هو بالاعتماد على الروايات الكثيرة التي تصف الحادثة، ولا يخفى ما تتعرض له الروايات عادة من المبالغات والتهويل من قبل الرواة والقصاص، أما بالرجوع إلى القرآن فسرى أن الحادثة تأخذ طبيعة أخرى، وهي طبيعة غيبية، حيث إن القرآن يتكلم بصفة مجردة عنها وفي آيات معدودات، على عكس ما ترويه الأحاديث في الصفحات الطوال.

ويورد حسن حنفي جملة من الاعتراضات في شكل تساؤلات مشروعة ويجيب عليها بالنفي، يهدف من خلالها إلى إبطال القصة من أصلها:

- هل هي مشاهدة للعالم على نحو تجريبي بالرؤية الحسية؟ ولكن التجربة هنا فردية صرفة مثل تجارب الصوفية التي لا يمكن إبطالها إلا رمزا.

- وماذا رأى وماذا شاهد؟ لقد كان قاب قوسين أو أدنى، أي أنه لم ير الموضوعات ذاتها ولكن رأى صورا وخيالات كما يفعل الأنبياء بعد البعثة وكما يحدث للشعراء والأدباء والصوفية.

1 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص205.

2 - المرجع نفسه، ج4/ص208.

- هل أخذ منها علوماً يستفيد منها الناس، أم رأى تجارب ذوقية خالصة؟ وما هي هذه العلوم التي أخذها ولم يبلغها للناس؟
- وما الفائدة من التجارب الذوقية الفردية؟ هل هي مكافأة للرسول؟ وكيف تعطى المكافأة والرسالة لم تتم بعد؟
- هل هي معجزة من معجزاته مثل باقي المعجزات القديمة؟ ولكن المعجزة بهذا المعنى لم يعد لها وجود<sup>1</sup>.

- وإذا كانت الغاية منها تعليمية تجريبية صرفة، فهي تحتاج إلى تفسير وتأويل<sup>2</sup>.

وبعد هذا التحليل يصل بنا حسن حنفي إلى تعليل تصوُّر البعض للإسراء والمعراج روحياً خالصاً، ويجعلهما صورتين فنيّتين لتمايز النفس عن البدن، ولصعود الروح إلى المألأ بحثاً عن المعرفة وطلباً للسعادة، كما أنهما رمزاً للتعالي والمفارقة يشيران إلى يقظة الشعور وإلى قدرته على التعالي والمفارقة، ويذهب حنفي إلى أنها تمت في النوم لا في اليقظة - كما يذهب إلى ذلك الجابري<sup>3</sup> -، وامت الرؤية بالروح لا بالعين، هذا إضافة إلى أن الرواية لم تبلغ حد التواتر فهي لا تفيد اليقين، ويفرق حنفي بين الإسراء والمعراج حيث يجعل الإسراء من مكة إلى بيت المقدس قطعياً لإمكانية رؤية النفس عن بعد، ويجعل المعراج من بيت المقدس إلى السماء ظنياً<sup>4</sup>.

ومدار الأمر ومعيار الحقيقة، والقطعية والظنية عند حنفي هو الإمكانية العلمية، وهي التي يعوّل عليها كثيراً في تفسير وتأويل المعجزات. على أننا إذا جئنا إلى ما وصل إليه العلم وجدناه لا يستبعد وقوع حادثة مثل الإسراء والمعراج؛ فانتقال الصوت والصورة عبر موجات الهواء في لمح البصر

1 - ينفي حسن حنفي المعجزات بالمعنى الحسي المتعارف بين الناس أساساً، لأنه يرى فيها نقضا للطبيعة، والمعجزة -عنده- ظاهرة طبيعية تحدث وفق قوانين لا نعلمها، ومن شأن العلم إذا تقدم أن يكشفها، والطبيعة لا تناقض نفسها، أما بمعناها القديم فهي لا تسلم من خداع أو وهم. انظر المرجع السابق، ج4/ص182.

2 - المرجع نفسه، ج4/ص209، 208.

3 - انظر محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص190.

4 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص209، 2010.

أشهر من أن يذكر، و كذلك قراءة الأفكار والتنويم المغنايسي الذي يجعل المنوم يصف أشياء بعيدة عنه من الممكن أنه لم يرها مطلقا، والتخاطب عن بعد، ونقل المادة إلى طاقة والطاقة إلى مادة وفق نظرية انشتاين أمر متحقق في الأوساط العلمية دون أية غرابة، والسفر عبر الزمن أمر ممكن في الفيزياء النظرية، وقد بين ذلك أينشتاين<sup>1</sup>، والواقع يشهد أن كثيرا من الأمور كانت مستبعدة إلى حد الاستحالة ثم أصبحت من مسلمات الأمور، وقد بين التقدم العلمي خطأ الذين رفضوا واستنكروا إمكانية طيران آلات أثقل من الهواء، وكسر حاجز الصوت، وقد استوعب ذلك ليوناردو دافنشي حين استند إلى أن الطيور أثقل من الهواء ومع ذلك فهي تطير، وبالتالي فتشييد آلات طائرة أثقل من الهواء أمر ممكن<sup>2</sup>، وهو ما تحقق فعلا. وأظن أن الإشكال هنا يطرح على مستوى التصور والمنطق حيث وقع الخلط بين المستحيل وغير المعقول، فالمستحيل هو ما جعل في القوانين التي خلقها الله كذلك ابتداءً، أما غير المعقول فهو ما لم يتكشف للإنسان على القانون الذي يحكمه.

وينتهج أبو القاسم حاج حمد منهجا مغايرا في التعاطي مع هذه المسألة، فهو يقسم العوالم إلى ثلاثة أقسام: عالم الأمر وعالم الإرادة وعالم المشيئة؛ وهي مستفادة من قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ [يس:82]. فالفعل الإلهي لا يصدر بمحض القدرة الإلهية المطلقة -مع قدرة الله على ذلك- ولكنه يصدر عبر توسطات جدلية؛ إذ يتدئ (أمر) ثم يتحقق عبر (الإرادة) حتى ينتهي إلى (الشيء)<sup>3</sup>، حيث إن عالم الأمر هو عالم مطلق، وعالم الإرادة نسبي، وعالم المشيئة موضوعي... وفي حين لم يستطع حسن حنفي أن يخرج من عالم المشيئة الموضوعي، ومن ثم لم يجد لحادثة الإسراء مكانا هناك، فإن حاج حمد يضع حادثة الإسراء ضمن عالم الأمر الإلهي، وهو عالم لا تحكمه الشروط الموضوعية لأنه مطلق في الزمان والمكان، وفي حين

1 - بين أينشتاين ذلك بأنك إذا أردت أن تزور الأرض بعد ألف عام من الآن مثلا بأن تستقل سفينة فضاء، وتيمم شطر نجم يبعد أقل قليلا من 500 سنة ضوئية، وتعود قاطعا رحلي الذهاب والعودة بسرعة 99,995 في المئة من سرعة الضوء، وعندما تعود إلى الأرض يكون انقضى من عمرها ألف سنة، بينما أنت لن يزيد عمرك إلا بمقدار عشر سنوات. ويثبت الدراسات أن تحقيق مثل هذه السرعة في حيز الإمكان. انظر، جوت ريتشارد، السفر عبر الزمن في كون أنشتاين، إمكانية السفر عبر الزمن فيزيائيا، ترجمة عاطف يوسف محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2009، ص55.

2 - المرجع السابق، ص55.

3 - أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص103، 103.

أيضا يجعلها حسن حنفي كرمز ويشبهها برؤية يوحنا التي تبشر بانتصار المسيحية على الإمبراطورية الرومانية<sup>1</sup> كذلك يضع رؤية النبي كرمز على هزيمة الكفار في غزوة بدر، ورؤية النبي لنفسه وهو سيدخل مكة فاتحاً<sup>2</sup>. وإذا كان حنفي وضع ذلك من باب التظن والتخمين، فإن حاج حمد يضع رؤية الإسراء كرؤية ماضية ومستقبلية لكل المنطقة التي بارك الله حولها بالأنبياء، وقد كشف محمد فيها كل ما تحويه حجب الزمان المغلقة من حركة في تاريخ أمته، فسمع بالله وأبصر بالله فرأى ما احتواه الزمان والمكان من غير حلول، وطبقا لسورة الإسراء: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ السَّمَاءِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾ وَآتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا ﴿٢﴾ ذُرِّيَّةً مِّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴿٣﴾ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا ﴿٤﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَّفْعُولًا ﴿٥﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٦﴾ إِنَّ أَحْسَنَكُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴿٧﴾ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَعْفُوا وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا ﴿٨﴾ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمْ وَإِنْ عُدتُّمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ﴿٩﴾ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿١٠﴾﴾

[الإسراء: 1-9].

يخلص بنا حاج حمد إلى عدة نقاط مهمة تبين لنا حقيقة الإسراء نلخصها كما يلي:

- 1 - من غير المنصف أن نسوي بين قصة الإسراء والمعراج وبين رؤيا يوحنا، فالاختلاف بينهما جوهري للغاية، فبينما الأولى تروي أحداثا ستقع في المستقبل كجزاء للعباد على أفعالهم، وهي أمور معلومة للخاص والعام، وإمكانية التأويل فيها متاحة إلى أبعد الحدود دون أن يخل بالأصل شيئا، وليس فيها شيء مما لا تستسيغه نفسية المؤمن، ولا يوجد فيها أي صفات من صفات الأسطورة، نجد في الثانية مبالغة شديدة في التشخيص، وميلا كبيرا نحو الأساطير القديمة وأسلوبها معقد وركبك، وأحداثها لا تمت للواقع بصلة، ولا تستسيغها النفوس، وإمكانية التأويل فيها منعدمة.
- 2 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص 208.

## الباب الأول. الفصل الثالث: خصائص النبي الغيبية في الفكر الحدائي.

- الإسراء رؤية من نوع خاص، هي رؤية بالله، وهي قراءة محمد الكونية.

- الرؤية بالله سميعا وبصيرا تبين أن الله هو السميع البصير، ومحمد هو الذي يرى ويسمع، أي يسمع بالله ويبصر بالله، لذلك ختم الله الآية بقوله: ﴿ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾.

- السمع والبصر بالله لا تعني الحلول، فالله قد نزه نفسه منذ البداية حيث افتتح السورة بقوله: ﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ ۗ ﴾ [الإسراء: 01]

- الإسراء ارتقاء بقدرات الروح إلى مستوى الكشف الكوني سمعا وبصرا، متضمنا الزمان في مطلقه والمكان في مطلقه من دون حلولية، وهي أرقى من مفهوم الخلة كما كانت العلاقة بين الله وإبراهيم؛ حيث إن الخلة تحمل معنى التفاعل الثنائي في العلاقة بمعنى التوافق، فحين يلقي إبراهيم بالقول فإن الله لا ينكره، بل يوافق عليه ويمده في السياق نفسه: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴾ [البقرة: 126].

- رأى محمد في الإسراء كيف قضى الله لبني إسرائيل علوين يعقبهما فساد وينتهي أمرهما في الحالتين على أيدي عباد الله يؤمنون به ويحلون بديلا منهم.

- لقد كان الإسراء بقوة الروح المتعالية على البدن والنفس وهو مستوى لم يتحقق إلا لمحمد طبقا لمحمولات اسمه "أحمد".

- لا علاقة للإسراء بالمعراج، فالإسراء استكمال لحتم النبوة وتعميد بيعة الأنبياء والرسول لخاتم النبيين بعد أن كانوا عاهدوا الله على إنجاز رسالاتهم الحصرية لأقوامهم كمقدمة لرسالة العالمية الخاتمة: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ ۖ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ۚ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۚ قَالُوا أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَاشْهَدُوا ۚ وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴾ [آل عمران: 81].  
والعروج يكون بتعالي الروح إلى الملا الأعلى حيث عالم الأمر الإلهي أي فوق عالم الإرادة المقدسة

وفوق عالم المشيئة الموضوعية، وهو عالم لا يصعد إليه ولا يُعرج إليه من الأرض المقدسة، بل من الأرض المحرمة أي مكة والبيت الحرام<sup>1</sup>.

إننا إذن إما أن نضع حادثة الإسراء والمعراج ضمن عالمنا الموضوعي، وهو ما يسميه حاج حمد عالم المشيئة الموضوعي، وذلك كما فعل حسن حنفي وغيره من الحدائين<sup>2</sup>، فننتهي بذلك إلى نفي هذه الحادثة من أصلها لأنه ليس لها مكان في عالم الشروط الموضوعية-على الأقل في هذا الزمن- فلا يمكن استيعابها بهذا الشكل، وإما أن نموضعها ضمن عالم الغيب وهو ما يسميه حاج حمد بعالم الأمر المطلق، وهنا يمكن أن نجد لها تخرجات وتأويلات كما فعل حاج حمد.

ويقترّب مما ذهب إليه حاج حمد رأي محمد حسين هيكل، حيث فسر الإسراء بأن "الروح القوي -يقصد محمدا ﷺ- قد اجتمعت فيه في ساعة الإسراء والمعراج وحدة هذا الوجود بالغة كمالها. لم يقف أمام ذهن محمد وروحه في تلك الساعة حجاب من الزمان أو المكان أو غيرها من الحجب التي تجعل حكمتنا نحن في الحياة نسبيا محدودا بحدود قوانا المحسنة المدبّرة والعاقلة، تداعت في هذه الساعة كل الحدود أمام بصيرة محمد، واجتمع الكون كله في روحه، فوعاه منذ أزلّه إلى أبده، وصوره في تطور وحدته إلى الكمال عن طريق الخير والفضل والجمال والحق في مغالبتها وتغلبها على الشر والنقص والقبح والباطل بفضل من الله ومغفرة"<sup>3</sup>.

والدخول في عالم الأمر هو حالة تتلاشى فيها سلطة الحواس وتقوى فيها سلطة الروح، فلا يعود للحواس أي تأثير على الإنسان فلا يحس جوعا ولا عطشا، ولا حرا ولا بردا، ولا زمانا ولا مكانا، وهي الحالة التي كان عليها آدم قبل الهبوط، والهبوط هنا لا يحمل المعنى الحسي كما النزول؛ وإنما هو الخروج من الحالة الروحية المتعالية على قوة الحواس يصفها قوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ۖ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ﴾ [طه: 118-119]. ليتحول

1 - انظر حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص 508-516.

2 - من الحدائين من نفى حادثة الإسراء والمعراج وعدها ضمن الأساطير التي تنسج حول العظماء في كل زمن.

3 - محمد حسين هيكل، حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 14، 2001، ص 207.

إلى سواة تتأثر بالحيط الطبيعي وسلطة الحواس. فالجنة التي أسكنها آدم كانت جنة الروح، ولم تكن جنة الخلد ولا جنة حسية كما يعتقد أكثر الناس، فهي مكانة وليست مكاناً<sup>1</sup>.

ولكون الإسراء كان روحياً بطريقة متعالية لم يستطع العرب أن يفهموه خارج الإطار المادي المحسوس، فكان اعتراضهم كذلك حيث قالوا كما ورد: "إن العير لتطرد شهراً من مكة إلى الشام مدبرة وشهراً مقبلة، أذهب محمد في ليلة واحدة ويرجع إلى مكة، وارتد كثير ممن أسلم"<sup>2</sup>. هكذا كان فهم العرب للحادثة، في حين أن الحادثة لا تفهم في هذا الإطار وإنما تفهم في إطار الغيب، والغيب مناطه الإيمان، وقد تظن أبو بكر لهذه القضية، حيث كان جوابه قاضياً: "والله لئن قالها لقد صدق، فما يعجبكم من ذلك! فوالله إنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه، فهذا أبعد مما تتعجبون منه"<sup>3</sup>.

ولذلك كان طلبهم مادياً كما في السورة نفسها، والآية التالية تبين لنا أن الإسراء لم يكن

جسدياً، قال تعالى:

﴿ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ﴿٩١﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعَنْبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩٢﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتِ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٣﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفِقَ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزَّلَ عَلَيْنَا نَقْرُوهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٩٤﴾ ﴾ [الإسراء: 90-93].

فقريش طلبت رقياً مادياً ملموساً ومعه دليل مادي آخر في شكل كتاب يقرؤونه، ولكن

الجواب لم يكن بمجرد الرفض، بما يعني أنه ليس بإرادتك تأتي الآيات والمعجزات وإنما بإرادة الله بما يحمل شكل التحدي أو التعنت في الرفض، بل الرفض جاء يحمل منهجية في طياته: ﴿ قُلْ

1 - انظر حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ص 100.

2 - ابن هشام، السيرة النبوية، ج 2/ص 49.

3 - المرجع نفسه، ج 2/ص 49-50.

سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿٨٧﴾ أي أنا بشر وبشر لم يخلقوا ليطيروا في السماء وإنما يعيشوا في الأرض، وليس بإمكانهم الرقي إلى السماء.

كل هذا يميلنا إلى أن الإسراء لم يكن جسدياً، ولا يدخل ضمن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم، لأن القصد من المعجزة هو التحدي، والتحدي لا يكون إلا بأن يراها الناس، والناس لم يروا هذه الحادثة بما يعني أنها ليست للتحدي. والدليل على ذلك أن القرآن نفسه ينفي إرسال الآيات في الأمة المحمدية في السورة نفسها، وفي السورة نفسها يتحدث عن إعجاز القرآن، ويتحدث عن انصراف الناس من التدبر في إعجاز القرآن إلى البحث عن الآيات المعجزات بالمعنى المادي، يقول تعالى:

﴿ وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ ۚ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا ۚ وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٨٧﴾ [الإسراء: 59] وقال: ﴿ قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ ۚ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ۚ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٨٩﴾ [الإسراء: 88-89].

الإسراء والمعراج ليس معجزة من معجزات النبي كما يريد أن ينسبها إليه المسلمون، ذلك أن شروط المعجزة لم تتحقق في هذه الحادثة، فلم يتحدَّ بها محمد أحداً، ولم يرها أحد حتى نقول إنه عجز عنها، وإنما هي حالة خاصة بالنبي وصلها عن طريق الارتقاء الروحي، تعالى فيها عن سلطة الحواس، وعن شروط الزمان والمكان، كشف الله له فيها حجب الزمان والمكان، بما يشبه حالة الوحي الذي يُطَّلِعُ اللهُ من خلاله أنبياءه على ما شاء من علمه وحكمته، ولكنه وحي من نوع خاص أرقى من الوحي العادي، ذلك أن الوحي أنواع؛ فأحيانا يتمثل الملك رجلاً فيكون الوحي كلاماً وهو أسهله، وأحيانا يأتي مثل صلصلة الجرس وهو أشده، وأحيانا يأتي في النوم، وأحيانا يكون نفثاً في الروع، كما ورد في حديث عائشة أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: "أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم

عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول"<sup>1</sup>، أما الوحي في النوم، فعن أنس قال: "بيننا رسول الله ﷺ بين أظهرنا إذ أغفى إغفاءة، ثم رفع رأسه مبتسماً، فقلنا ما أضحكك يا رسول الله؟ قال: أنزلت علي آتفا سورة فقراً: بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ ﴿١﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ ﴿٢﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ ﴿٣﴾ ﴾ [سورة الكوثر] أما النفث في الروع، فعن أبي أمامة الباهلي أن رسول الله ﷺ قال: "إن روح القدس نفث في روعي أن نفساً لن تموت حتى تستكمل أجلها ورزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب"<sup>2</sup>. وقد كان الله أورد حادثة الإسراء بغرض الإخبار وليس الإعجاز أو التحدي، ولهذا الظاهرة ما يشبهها في تجارب الصوفية، من الكشف والترقي في الأحوال والمقامات، وهي أمور معلومة، غير أنها لا ترتقي إلى حالة الأنبياء والمرسلين.

#### قراءات أدبية للإسراء والمعراج:

صدرت مؤخراً دراسة أدبية عن الإسراء والمعراج تحمل عنوان: "الإسراء والمعراج: قراءة أدبية"<sup>3</sup>، أراد من خلالها المؤلف أذابة قصة الإسراء والمعراج "l'ittérialisation"، وهو إخراجها من المجال الديني إلى المجال الأدبي، ويزعم أنه هو مجالها الطبيعي، لذلك فهو يعمل على تحويرها من سطوة الديني<sup>4</sup>.

يقرن المؤلف في قراءته للإسراء والمعراج بالنبي وأم هانئ التي حدثت الإسراء والمعراج من بيتها، ويزعم أن هناك علاقة حب مسكوت عنها بينهما منذ الصغر، وأدعى أن الرغبة الجامعة بين الرسول

1 - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي رقم 2، ج 1/ ص 6. ومسلم في الفضائل، باب طيب عرق النبي ﷺ في البرد وحين يأتيه الوحي رقم 2333.

2 - الحاكم وصححه، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم 2866.

3 - صدرت هذه الدراسة في كتاب يحمل هذا الاسم لمؤلفه فرج بن رمضان، وهو مؤلف تونسي، وقد صدرت عن وحدة البحث في المتخيل، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة صفاقس (تونس) في طبعة أولى سنة 2012، وقد حاولت الحصول على نسخة من الكتاب ولكني لم أستطع، وقد اعتمدت على قراءة في هذا الكتاب لصاحبها بسام الجمل، نشرها موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود. [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com)

4 - فرج بن رمضان، قصة الإسراء والمعراج، قراءة أدبية، ص 4.

وبين أم هانئ هي الرغبة الجنسية<sup>1</sup>. وقد تجاوز الرسول هذه الرغبة بالخروج من بيت ابنة عمه تجنبا للسقوط في المحذور. ومن هنا يعلل فكرة الصعود، فبدل السقوط في المحذور والخوف من عقاب الله بأن يسلبه النبوة صعد النبي إلى السماء وارتقى، وحتى هذا الصعود والطيران قرنه باسم أم هانئ (فاختة) ففاختة هو ضرب من الحمام المطوق، وربط المؤلف من خلال ذلك علاقة بين حلم الطيران والرغبة الجنسية ذلك أن الطيران والانتصاب يعبران عن إرادة التحرر من الجاذبية<sup>2</sup>. واستنادا إلى ما سبق، يمكن تأويل صورة الطيران بأنها "تحقيق مقنع للرغبة الجنسية المكبوتة"<sup>3</sup>.

أما على الصعيد الديني، فقد قرأها من خلال ثلاثة مداخل هي كما يلي:

#### - معراج محمد:

إذ استبدّ بالرسول خوف من اقتراف الذنب؛ أي الخوف من تحلي الله عنه (ومن ثم وضع حدّ للرسالة والنبوة). وقد مكّن معراج محمد من حصول مناجاة مباشرة بين الرسول وربّه<sup>4</sup>.

#### - معراج المؤسسة:

وهي المؤسسة الدينية الإسلامية. وينطبق عليها ما ينطبق على سائر المؤسسات الاجتماعية، إذ أنّ كلّ مؤسسة تقوم على الثالث التالي: القوانين والمعايير المنظمة لها أولا، وهياكل الإنتاج ثانيا، والفاعلين الاجتماعيين ثالثا. وتتميز كلّ مؤسسة بخصائص ثلاثة، هي الوظيفية والطابع الإلزامي والرمزية. واستدلّ المؤلف على أنّ مؤسسة الإسراء والمعراج تمتّ عبر ثلاث عمليات متكاملة هي التالية: المعجزة: أي اعتبار الواقعة معجزة وذلك بإقرار الطابع الحسي الجسدي للرحلة، والدغمّة: وهي الارتقاء بمعجزة الإسراء والمعراج إلى مرتبة العقيدة الإسلامية، والأسطرة: وهي تحويل الصور المتخيّلة في الحلم أو في اليقظة إلى وقائع حسية.

1 - المرجع نفسه، ص77.

2 - المرجع نفسه، ص144.

3 - المرجع نفسه، ص121.

4 - المرجع نفسه، ص233.

### - معراج الشعب:

عملت المؤسسة الدينية عبر قصة الإسراء والمعراج على تأسيس الموت وما بعده، ومن ثم أجابت على سؤال المصير، وذلك بتوفير إجابة مريحة مطمئنة<sup>1</sup>.

لن نخوض مع المؤلف في هذه المداخل الثلاث التي قرأ بها الإسراء والمعراج، فتلك من القضايا التي طرحها الفكر الحدائلي ليس في الإسراء والمعراج بل في الدين والنبوة عموماً، ولم يفعل المؤلف أكثر من إسقاطها على هذه الحادثة، وسندرسها في مناقشاتنا للفكر الحدائلي ومناهجه حول النبوة.

والحقيقة بما أني لم أطلع على الكتاب شخصياً إلا من خلال هذه القراءة التي نشرتها مؤسسة مؤمنون بلا حدود، فإني سأركز على ما جاء في القراءة، ولعل نقدي لها سيكون ناقصاً أو مبتوراً إلى أن أحصل على الكتاب، والعهد على الراوي كما يقولون، كما أنه لا يمكنني أن أقرأ أو أسمع عن دراسة كهذه عن النبي أو النبوة ثم لا أتناولها بالدراسة، لأنها أولاً في موضوع النبوة ومن صميمها، وثانياً تعتبر من الدراسات الحدائلية، وثالثاً لتمييزها وخروجها عن المؤلف والسائد، وبالتالي فقد اجتمعت فيها النبوة والحادثة والغرابة، لذا وجب علينا الإشارة إليها على الأقل بما وصلنا منها.

لقد زعم المؤلف أن الموضوع، أي موضوع الإسراء والمعراج هو الذي فرض عليه المنهج الذي يتبع<sup>2</sup>، وقد اعتمد المؤلف على القراءة الأدبية النفسية لواقعة الإسراء والمعراج، وتحديدًا مدرسة التحليل النفسي الفرويدي. والحقيقة غير ذلك تماماً، فالمؤلف متخصص في الأدب القديم وفي دراسات المتخيل الأدبي والديني، بما يعني أنه هو الذي فرض المنهج وليس الموضوع أو النص هو الذي استدعى المنهج، وهذه أولى المغالطات.

ولكي يخرج المؤلف بأقل الأضرار ولكي يسوغ قراءته ويترك لخياله أن يسرح في قراءة الأحداث ويذهب بها كل مذهب، فقد صرّح بأنه تعامل مع القصة على أساس أنها كلام، لا باعتبارها معجزة أو رؤيا نوم أو رؤيا يقظة، ويبرر ذلك بأن هذا الحدث هو عبارة عن خطاب، وبذلك فهو موسوم

1 - المرجع نفسه، ص 287.

2 - المرجع نفسه، ص 59.

بالأدبية، والإقرار بالأدبية هو بالضرورة إقرار بالتحيلية. وهذا الكلام لا يستند إلا إلى وهم في ذهن المؤلف، لأن الخطاب له قراءته، وأي قراءة يجب أن تخضع لمنهج، والمنهج يختلف من فن إلى آخر، ونحن هنا أمام نبي وأحداث نبوية تمس العقيدة، والعقيدة علم وبقين ينقدح في الذهن، وليس مسرحا للخيال.

والشيء الآخر الذي يمكن أن نلاحظه هو أن هذه القراءة من المؤلف للإسراء والمعراج هي اعتبارها على أساس أنها قصة في إطار الأدب، وهو ما جعل المؤلف يسرح بخياله في الأحداث، وبعبارة أخرى وهي الأدق سرح بالأحداث في خياله، لأنه اتخذ مدرسة التحليل النفسي منطلقا لدراسته، وهذه المدرسة لا شيء جديد معها، فكل شيء مفسر مسبقا، ومحورها الأساسي هو الجنس، فكل شيء يفسر انطلاقا من مركزية الجنس، فإذا اعتبرنا هذه المركزية فإن الأحداث ستأخذ مجراها الواحدة تلو الأخرى وفقا لهذه المركزية، وستفسر تلقائيا، وعندها لا نحتاج لا لقارئ ولا لقراءة فكل شيء معلوم.

وبما أن القصة قد ابتدأت من بيت أم هانئ، امرأة أرملة ورجل أرملة، فقد اتصل الأمر بنفسه، وهذا التوافق يعتبر لقمة سائغة لمثل هذه الدراسات، ومن ثم دار الجدل حول إمكانية وجود علاقة قديمة، وهو ما تم افتراضه فعلا، وبالطبع لن نبحث هنا حقيقة هذه العلاقة تاريخيا، ذلك أن المؤلف يسرح بخياله، ونحن كذلك سنعامله بالمثل فلن نحقق المسائل علميا وتاريخيا في هذا الموضوع، بل سنسرح بخيالنا كذلك.

ثم يتلقف المؤلف عقوبة الزنى من بين كل العقوبات التي رآها النبي بالتحديد لتنسجم مع رؤيته العامة للموضوع، لقد رأى النبي عقوبة الربا وعقوبة الكذب وشهادة الزور، ورأى الأطفال مع إبراهيم، ورأى أشياء كثيرة، أين هي دلالتها من قصة الحب ومن الرغبة الجنسية، ألا يمكن أن نعتبر ذلك انتقائية من المؤلف؟

ونحن بإمكاننا أن نقرأ قراءة أخرى، فهذه الحادثة كما روي وقعت بعد عودة النبي من دعوة أهل الطائف، وقد لقي منهم أذى شديدا، فلما عاد استذكر أم هانئ، وقد كانت تريت معه في

بيت أبي طالب كالأخوين تماما، وكانت قبل إسلامها تدفع عنه أذى المشركين، وتنصره في كل تحركاته في سبيل الله، فتذكر محمد هذا الصنيع منها، فرجع إليها بعد ما لقي من الأذى، عليها تُخَفُّ عنه كما كانت تفعل مع كفار قريش في السابق، فهي بقية أهله بعد موت عمه أبي طالب الذي كان يحوطه ويحميه، فالعباس لم يكن أسلم بعد آنذاك، ومات كل أعمامه الآخرين، ومن هنا نستطيع أن نقرأ قراءة أخرى نستبدل بها مركزية الجنس بمركزية أخرى.

والمقصود من كل هذا أن الخيال لا ينشئ علما بشيء، لأنه يخضع لأمزجة الناس، والناس أهواء شتى، كما أن الخيال لا يُبنى على اليقين، فبناؤه هو الألفاظ الموجودة، والألفاظ قد يطراً عليها التبديل أو التحريف بتدخل الرواة، وهو ما من شأنه أن يقلب الدلالة رأسا، كما أنه يستند إلى السيميائيات التي أنشئت للترف الأدبي ودراسة النصوص الأدبية بطريقة شاعرية وليست علمية، ولا تتحقق علمية السيميائيات إلا إذا طبقت وفق منهجية يعضدها العلم والحقائق.

## 2- ختم النبوة.

تعتبر قضية ختم النبوة من المسائل الجوهرية في نبوة محمد ﷺ، وقد أشار القرآن إلى ذلك في سورة الأحزاب في قوله: ﴿ مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: 40].

والختم في اللغة يأتي بمعنى آخر الشيء، ففي معجم المقاييس: الخاء والتاء والميم أصل واحد وهو بلوغ آخر الشيء، ويأتي بمعنى الطبع على الشيء وهو بمعنى الختم أيضا، لأن الطبع على الشيء لا يكون إلا بعد بلوغ آخره، والخاتم مشتق منه لأن به يختتم<sup>1</sup>، وهكذا يجعل أكثر الناس معنى الختم والطبع واحدا، ويستدلون على ذلك بالتسوية بين قوله تعالى: ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ ﴾ [البقرة: 07] وقوله تعالى: ﴿ فَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ ﴾ [المنافقون: 03]. ويذهب أكثر المفسرين إلى أن ختم الله على قلوبهم؛ هو كقوله: طَبَعَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، فلا تَعْقِلُ ولا

1 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2/ص 245.

تعي شيئاً، وبذلك يجعلون ختم بمعنى طبع<sup>1</sup>. والحقيقة أنهما مختلفان؛ إذ أن الختم يقتضي مبتدأ لشيء يختمه، بخلاف الطبع المأخوذ من طبيعة الشيء، أي جعله على طبيعة معينة، فقوله ختم على قلوبهم يعني أنه أتمها وجعل آخرها كما أرادت أن تكون أو كما عاشت طول حياتها، أما قوله طبع على قلوبهم فتعني جعل طبيعتها كذلك سيئة شريرة. وهكذا يتناسب معنى ختم مع ختم النبوة، لأن لها بداية، ويتناسب معنى طبع مع طبيعة الشيء لأنه أصبح على طبيعة معينة، ولأنه لو كان معنى ختم وطبع متساويان لجاز أن نطلق على النبي طابع الأنبياء، وهو ما لا يستسيغه أحد.

ويعتبر المفكر والفيلسوف محمد إقبال اللاهوري (1877-1938م) أول الذين بحثوا مسألة ختم النبوة من ناحية فلسفية وفكرية، وانطلاقاً منه ابتدأ الحديث عن ختم النبوة بطريقة مغايرة لما كان مألوفاً في السابق. وقد تناول إقبال هذه المسألة من جوانب متعددة ومختلفة ليصوغ من خلالها نظريته، وقد تركزت دراسته أساساً على المقارنة بين روح الإسلام والفلسفة الإغريقية ليثبت تفوق الإسلام في الدفع بالمعرفة حتى وصلت إلى ما هي عليه الآن.

وتأتي خاصية ختم النبوة عند محمد إقبال لتبين أن رسالة الإسلام تنتمي إلى العالم القديم والعالم الحديث، فهي همزة الوصل والفصل بينهما في الوقت نفسه؛ وذلك إذا نظرنا إليه من ناحيتين؛ فالإسلام من حيث مصدر رسالته يعتبر منتمياً للعالم القديم، أما من ناحية روح رسالته فيعتبر منتمياً إلى العالم الحديث، وقد اكتشفت الحياة فيه مصادر أخرى للمعرفة مناسبة لاتجاهاتها الجديدة، فميلاد الإسلام هو ميلاد العقل الاستدلالي<sup>2</sup>.

وهذا التفريق بين طبيعة العالمين هو الذي أمكن إقبال من التوصل إلى المفهوم الجديد لختم النبوة، حيث ينتهي إلى أن ختم النبوة هو إيدان للإنسان بأنه قد آن الأوان لكي يعتمد على

1 - انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج1/ص174.

2 - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 2011، ص207.

مصادره المعرفية الخاصة به، ذلك أن الحياة لا يمكن أن تظل إلى الأبد تقودها خيوط من خلفها<sup>1</sup>.  
ويعني بها تدخل الغيب في كل شؤون الحياة.

وإلى مثل ما ذهب إليه إقبال يذهب حسن حنفي إلى أن ختم النبوة يعني أن الوحي قد اكتمل، وذلك بناءً على نظريته في تطور الوحي منذ أول الأنبياء إلى آخرهم، ويعني آخرهم أن النبوة قد انتهت، وأن الإنسان قد استقل، وأن عقله قد استطاع أن يصل بنفسه إلى اليقين، وأن الإنسان بفعله يمكنه أن يحقق رسالته دون تدخل من أية إرادة خارجية عامة أو مشخّصة<sup>2</sup>.

وتتحلى الجوانب المختلفة لختام النبوة عند إقبال في إبطال الإسلام للكهنوت على أساس أنه يشلُّ تفكير الإنسان ويفرض على عقله الوصاية ويجعله تابعاً، كما أبطل الملكية الوراثية في نظام الحكم، وكانت دعوة القرآن المستمرة لإعمال العقل وممارسة التجربة، والتأكيد على النظر في الكون والتاريخ كمصادر للمعرفة الإنسانية<sup>3</sup>، وهذه هي روح القرآن المتعارضة مع الفلسفة القديمة، ذلك أن روح القرآن تميل إلى ما هو واقعي ملموس (مثل دعوته للنظر في السموات والأرض والقمر والنجوم والجبال والسير في الأرض...) بينما طبيعة الفلسفة الإغريقية تأملية مجردة تهتم بالنظرية وتغفل الواقع<sup>4</sup>، وينتهي إقبال إلى دور القرآن في إحلال الروح المضادة للقديم الكلاسيكي وهي الروح التي تميز العالم الحديث، وقد ظهرت في حقيقة الأمر نتيجة لثورة الإسلام ضد الفكر الإغريقي<sup>5</sup>.

انطلاقاً من نظرية إقبال هذه يتساءل عبد المجيد الشرفي: هل ختم النبوة يأتي من الداخل أم من الخارج؟ ويفترض في ذلك إمكانيتين، الأولى هي التي تتبادر إلى الذهن، وهي التي ذهب إليها جمهور المسلمين، وتعني أن الختم يدل على ترتيب زمني، وعلى أن محمداً يأتي في آخر قائمة الأنبياء، وأنه الحلقة الأخيرة في سلسلة النبوة الطويلة، التي تبدأ بآدم وتنتهي بمحمد، وهو ما يعني ختم النبوة

1 - المرجع نفسه، ص 208.

2 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 1/ ص 17-18.

3 - محمد إقبال، مرجع سابق، ص 208.

4 - المرجع نفسه، ص 211.

5 - المرجع نفسه، ص 238.

من الداخل، وهذا يقتضي أن الذي يختم يبقى داخل الإطار، أسيرا بمعنى ما لما يختمه، لا سبيل له إلى الخروج منه أو تجاوزه<sup>1</sup>، كالذي أغلق باب بيته من الداخل وختمه فلا سبيل له للخروج منه.

والإمكانية الثانية التي يطرحها عبد المجيد الشرفي هي الختم من الخارج، وهذا الختم يضع حدا نهائيا لضرورة اعتماد الإنسان على مصدر في المعرفة ومعيار في السلوك مستمدّين من غير مؤهلاته الذاتية، فهو إيدان بانفتاح عهد جديد في وجه البشرية قاطبة، وتكون وظيفة نبي الإسلام في هذه الحالة هي إرشاد الإنسان إلى مسؤولياته الجديدة وتحميله تبعة اختياراته، مثله كمثل من أغلق باب بيته -الذي هو بالنسبة إليه بيت النبوة، بيت جميع الأنبياء- وختمه من الخارج، فلم يبق سجيناً له وساح في أرض الله الواسعة، وبهذا حقاً يكون النبي شاهداً ومبشراً ونذيراً، لا أن يكون قد سطرَّ بصفة باتّة ونهائية ما يجب فعله وما يجب تركه في كل الحالات ومهما كانت الظروف والملابسات، إذ إنه بذلك يكون قد رسّخ التبعية التي جاء ليقاومها، ولم يزد أن استبدل تقليداً بتقليد، وينتهي الشرفي إلى أن الختم لا يعني أكثر من كون الإسلام رسالة تحريرية، تستهدف أن يكون الإنسان فاعلاً لا مفعولاً به، لأنها لو جعلته مفعولاً لقضت على أفضل ما في الإنسان: خياله، وقدرته الإبداعية، وشجاعته في مقاومة الظلم، واستقلالية الضمير<sup>2</sup>.

أما عبد الكريم سروش فيطرح تساؤلاً من نوع آخر، وهو أن دعوى ختم النبوة من نبي الإسلام هل تنطلق من داخل الدين أو من خارج الدين؟ وبعبارة أخرى هل الاعتقاد بخاتمية نبي الإسلام يقوم على أساس أدلة من خارج المنظومة الدينية أو من داخلها؟ ويجيب سروش مباشرة بأنه لا يوجد أي دليل أو علامة على ذلك من خارج الدين، ويستند في ذلك إلى أن أحداً من المتكلمين والفلاسفة وحتى المفكرين الحداثويين لم يتعرض لمعيار مستقل في هذا الصدد، وهذا يعني أن النبي لو لم يقل بأنني خاتم الأنبياء فسوف لا نصل إلى إدراك هذه الحقيقة بعقولنا<sup>3</sup>.

1 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 88.

2 - المرجع نفسه، ص 91-92.

3 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2009، ص

أما معنى ختم النبوة فيذهب سروروش إلى أنه يعني أن عصر النبي هو آخر عصر من عصور تربية الأنبياء في تاريخ البشرية، وبعده لا يمكن أن تتوافر الأرضية المناسبة لولادة نبي جديد<sup>1</sup>. وأما دورنا تجاهه فيفرق سروروش بين مقولة الوجود والوجود؛ فمقولة الوجود تقتضي أن تكون الخاتمية نظرية قابلة للبرهنة والاستدلال، وهذه يستبعدا سروروش من مفهوم الخاتمية، ويتبنى مقولة الوجود، وهي تعني أن هذا الدين يجب أن نحفظ له حيويته وخاتمته لا أن نثبت أن هذا الدين حيوي وخاتم الأديان، فيجب أن نفهم أننا لا نحتاج بعد ذلك إلى دين جديد، أي أن لا ندع الناس في حاجة إلى دين آخر<sup>2</sup>.

لم يُضِف الشرفي ولا حسن حنفي على نظرية إقبال شيئا يُذكر، بل العكس هو الصحيح، لقد تعرّضت النظرية لكثير من التشويه، إذ حصرت مفهوم الختم في مجرد الانفصال عن عالم الغيب، ولم تعط تفسيراتهم لهذا الموضوع خصوصية إسلامية، إذ تناولته من زاوية عامة لا علاقة لها بروح الإسلام، فقد أهملت النبوة نفسها وما تحمله من كتاب، أعني القرآن وما يحمله من معاني، فهل جاء محمد ليقول للناس إن باب السماء قد أغلق فقط، فما هو دور القرآن إذن ولماذا أنزل، وما حقيقة المعاني التي يحملها، وما حقيقة دعوى النبي في نسبه إلى الله وما حقيقة هذه النسبة، وما هو دورنا تجاهه؟ كل هذه الإشكالات وغيرها تجاهلها هؤلاء المفكرون، في حين أن السؤال الذي يُلحّ علينا بنفسه الآن هو كيف يتأتى الحديث عن ختم النبوة وإهمال النبوة في الوقت نفسه؟

لا تنحصر فكرة ختم النبوة عند إقبال في إحلال العقل نهائيا محل العاطفة والشعور - كما يذهب إلى ذلك هؤلاء الحدائيون - فمثل هذا شيء غير معقول وغير مرغوب، وإنما القيمة العقلية والحقيقية للفكرة هي أنها تتجه بنا إلى خلق موقف نقدي مستقل تجاه التجربة الصوفية؛ إذ تجعلنا نعتقد أن كل سلطة شخصية تدّعي أن لها أصلا فوق الطبيعة قد انتهى عهده من تاريخ البشرية<sup>3</sup>. وانطلاقا من نزعت الصوفية يجعل إقبال التجربة الجوانية من بين مصادر المعرفة، وحسب ما ورد في

1 - المرجع نفسه، ص 279.

2 - المرجع نفسه، ص 312-313.

3 - محمد إقبال، مرجع سابق، ص 209.

## الباب الأول. الفصل الثالث: خصائص النبي الغيبية في الفكر الحدائى.

القرآن هناك مصدران آخران للمعرفة هما الطبيعة والتاريخ، وبفتح هذه المصادر للمعرفة تتجلى روح الإسلام في أبهى صورها<sup>1</sup>.

لقد ذهب جملة الحدائىين إلى أن ختم النبوة هو إعلان لاستقلال العقل، ولكنهم لم يتساءلوا كيف تم هذا الأمر وبأية طريقة؟ ولا تساءلوا كيف أحدث محمد كل هذا، بل انصبت مجهوداتهم على توصيف المرحلتين، وأحسب أنهم فعلوا ذلك دون وعي منهم بحقيقة الرسالة الإسلامية في جانبها الغيبى، ذلك أن تطرّفهم لهذا الجانب في نبوة محمد كان باهتا وشاحبا جدا، ودراساتهم لم تكن بتلك الموضوعية والصراحة التي يقتضيها الموقف على أساس أنها تخص جانبا مهما وخطيرا في عقيدة الإنسان، بل جُلّها هروب من مواجهة هذه القضية، وكأنيّ بهم يتحاشون الحديث عن الغيب خشية المسبّة أو العار والالتزام بالدوغمائية والتخلف الفكرى، لأنه ارتبط بالديانات والنبوات، وهو الشيء الذي ترفضه الحدائىة الغربية.

لا نجد جوابا على كل هذه التساؤلات إلا في فلسفة محمد أبو القاسم حاج حمد، فزيادة على إقراره بأن ختم النبوة هو إعلان عن انتهاء تدخل السماء المباشر ببعث الأنبياء والمرسلين، إلا أنه يضيف إضافات معرفية تعطي ختم النبوة معنى إسلاميا متكاملا، ففي حين يطلق الحدائىون العنان للعقل بعد النبوة، يربط حاج حمد بين ختم النبوة وعلاقة التورث، بمعنى أن النبوة لم تُختم لتترك الإنسان وحيدا يواجه قدره في هذه الحياة، بل خُتِمَت وتركت له إرثا عن نبيّها، فعلاقة من يلي محمدا بالكتاب هي علاقة تورث يتفاعل فيها وحي الكتاب مع شخصية العصر، حافظا لاستمرارية الحكمة والمنهج الإلهي. وحكمة انقضاء النبوات عند حاج حمد تكمن في أن الله قد جعل إرادته في إعادة اكتشاف القرآن وفهمه ضمن كل مرحلة من مراحل التطور البشرى، بما ينسجم والخصائص الفكرية لشخصية المرحلة الحضارية، وقد ضمن القرآن وحي كل مرحلة كنور تتضح به حكمة المنهج الإلهي وتطبيقاته الكونية<sup>2</sup>. وبذلك لا يعني اختتام النبوة -عند حاج حمد- فقط اكتمال الدين

1 - المرجع نفسه، ص210.

2 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص482.

وانقطاع الرسالة، بل يرتبط بمتعلقات منهجية تحيط بها مفاهيم دينية أساسية يتعذر - من دون التعرف إليها وفهمها - إدراك معاني النبوة المحمدية الخاتمة وخصائصها<sup>1</sup>.

ويضيف إقبال فكرة مهمة تنجم عن عقيدة ختام النبوة، تلك الفكرة هي اعتبار هذه العقيدة علاجاً سيكولوجياً للزعة الجوسية نحو الترقب الدائم، الذي يميل إلى إعطاء فكرة خاطئة عن التاريخ<sup>2</sup>، ويقصد إقبال بذلك الاعتقاد بظهور مخلص في الإسلام، وقد وافق في ذلك ابن خلدون، وإن اختلفت نظرتهما لطبيعة الموضوع، حيث بنى ابن خلدون آراءه على أساس نظريته الخاصة للتاريخ، أما إقبال فانهى إلى ذلك انطلاقا من الروح العامة للإسلام. فختم النبوة هو انتهاء عهد الترقب فلا يوجد هناك مهدي منتظر ولا نزول لعيسى بن مريم ولا خروج للدجال.

ويُشبه ما ذهب إليه إقبال حين يربط حاج حمد بين ختم النبوة وعدم تواصل الذرية كما في حالة زكريا ويحي عليهما السلام، إذ أن زكريا أدرك أنه بانقطاع نسله ستقطع النبوة في بني إسرائيل فكان دعاؤه خفياً بذرية ترثه وترث من آل يعقوب، فكان أن وهبه الله يحي ولكن حصورا لا يستشعر النساء، وبذلك يكون ختم النبوة يعني انقطاع السلالة الذي يعني بدوره نفي العصمة من بعد خاتم النبيين لأبي من البشر اللاحقين، وهكذا سُدت أبواب التقديس لأبي من البشر بعد ختم النبوة<sup>3</sup>.

يحاول حاج حمد هنا أن يسهم بقيمة معرفية لمسألة ختم النبوة في مسألة التقديس، والخطاب موجه للسنّة والشيعية على حد سواء، إذ أن أهل السنّة يقدّسون ما ورد عن الصحابة والشيخين أبي بكر وعمر بالتحديد انطلاقا من بعض الروايات، والشيعية يجعلون الأئمة معصومين مثل الأنبياء، وهو الأمر الذي يرفضه حاج حمد انطلاقا من فكرة ختم النبوة.

ويتفق حاج حمد مع محمد إقبال في التوقيت الزمني لظهور النبوة فيذهب حاج حمد إلى أن محمداً قد جاء في أول المفترق بين مرحلتين تاريخيتين في عمر البشرية، - وهما العالم القديم والعالم

1 - المرجع نفسه، ص 420.

2 - محمد إقبال، مرجع سابق، ص 240.

3 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص 425.

الحديث فى توصيف إقبال- المرحلة الأولى هى مرحلة النبوات التى ارتبطت بالعلاقة المباشرة مع الغيب والتعامل المباشر معه، والمرحلة الثانية هى مرحلة تطور الإنسان نحو الأساس الموضوعى لحركة الأشياء وعلاقتها بما جعل الإرادة الإلهية تتخذ شكلا غير مباشر،<sup>1</sup> المرحلة الأولى هى التى أطلق عليها أوجست كومت المرحلة اللاهوتية، والثانية هى ما أطلق عليه المرحلة الوضعية، ويرفض حاج حمد هذين التوصيفين من كومت، وسيأتى الحديث عنهما.

فمحمد جاء ليختم على مرحلتى العائلية والقبلية، وليبدأ طريق العالمية (كافة للناس) انطلاقا من العرب الأميين وامتدادا للأميين من غير العرب، وحدد القرآن مسؤولية العرب تحديدا عن الدعوة، كما حدد القرآن مركزية التفاعل العربى مع الغير انطلاقا من (الوسط) من العالم القديم، فالخصائص محدد (أميون) والمسؤولية محددة (عرب) والمركز محدد (الوسط). وقد ابتداء ذلك بتأليف قلوب القبائل وليس بالتطلع القومى<sup>2</sup>.

وبذلك يكون حاج حمد قد ربط بين النبوة وبين ختمها بما يعطيها مفهومها الإسلامى، ويبقيها مرتبطة بالإسلام، بل إن ختم النبوة عند حاج حمد هو إعلان بوجوب الاتجاه إلى القرآن بغرض التكشف على مكنوناته وهو إرث النبوة، وهو الشيء الذى أهمله المفكرون الحدائيون ولم يتطرقوا لدور الإسلام والقرآن بعد ختم النبوة، بل ما توحى به آراؤهم هو انحسار دور الأديان عموما وعدم جدواها بعد ختمها.

1 - المرجع نفسه، ص482.

2 - المرجع نفسه، ص427.

## الباب الثاني: ماهية النبوة وطبيعتها في الفكر

### الحدائثي.

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: النبوة كمنتج ثقافي اجتماعي.

الفصل الثاني: النبوة كقوة للمخيلة.

الفصل الثالث: النبوة كمرحلة لاكتمال الوعي.

الفصل الرابع: النبوة خلاصة الجدل بين عالمي الغيب والشهادة.

# الفصل الأول: النبوة كمنتج ثقافي اجتماعي.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مقام النبوة المحمدية في المفهوم الجديد للتاريخ.

المبحث الثاني: الأرضية الثقافية والاجتماعية لنبوة محمد ﷺ.

المبحث الثالث: الجانب الغيبي في نبوة محمد.

## الفصل الأول: النبوة كمنتج ثقافي - اجتماعي:

يذهب فريق كبير من الحداثيين إلى اعتبار النبوة ظاهرةً أرضيةً وضعية، ساهمت في ظهورها أحداث الواقع وملابساته، وليس لها أية علاقة بعالم الغيب، كما يعتقد أكثر الناس، إذ أن الارتباط بالغيب وتفسير الظواهر بواسطته كان سمة بارزة في الإنسان القديم قبل "موت الإله" بتعبير نيتشه؛ فموت الإله الذي يقصده نيتشه إنما هو انقضاء زمن التعلق بالغيب، والاعتماد على القوى الخفية، وأنه آن الأوان للإنسان أن يعتمد على نفسه وأن يقطع صلته بالسماء، فموت الإله على هذا ليس موتاً حقيقياً، وإنما هو موته في عقول البشر وتفكيرهم. هذا ما أفرزته الوضعية، والمادية الجدلية على مستوى الدين، وهو ما تلقفه الحداثيون العرب وأخذوا في إسقاطه على كل ما يخص الدين وما يتعلق بالإسلام كالنبوة، والوحي، واليوم الآخر وغيرها.

وعلى هذا الرأي فالنبي هو شخص عادي واستثنائي في الوقت نفسه؛ عادي لأنه ليس له ارتباط بعالم الغيب على غرار بقية البشر، واستثنائي لأنه يأخذ شخصية المصلح الملهم - ولكن بالمفهوم الأرضي - المؤثر صاحب الكاريزما القيادية المتبحر في مختلف العلوم والملم بثقافات عصره. أما عن الكتاب الذي يأتي به فهو من تأليفه بتأثير الواقع حيث يعالج المواضيع التي يعايشها الناس بطريقة جد راقية تفوق تصور أهل زمانه، وبهذا فاقهم وليس باصطفاء الله له، إذ يعتبر هو نخبه عصره وحكيم قومه، وقد ساعد في ثراء كتابه استفادته من التجارب السابقة للديانات والفلسفات والثقافات. وحتى يجعل ولاء أصحابه خالصاً أعمى فإنه ينسب كل ذلك إلى الله، فيكون حينئذ الولاء لله شكلاً، و لشخص النبي حقيقةً.

ومن هنا يأخذ الوحي صفة الظاهرة الثقافية اللغوية، لا صفة العلم اليقيني الذي يأتي من السماء بطرق غير مفهومة للناس. وبالتالي فليس للناس أي التزام تجاه الأنبياء وليست لهم أية قدسية على الحقيقة إلا في أعين أتباعهم. أما وظيفتهم فهي منفصلة تنتهي بموت النبي.

والمستند في تفسير ماهية النبوة على هذا الأساس يتخذ عدة مقولات كلها مستفادة مما وصل

إليه الفكر الغربي، وهي كما يلي:

## المبحث الأول: مقام النبوة المحمدية في المفهوم الجديد للتاريخ:

اعتمد عدد من المفكرين الحدائين على المفهوم الجديد للتاريخ وتفسيراته، كتلك التي طرحتها مدرسة الحوليات الفرنسية، وأبرز مؤرخيها فرنان بروديل (1902-1985) وميشيل فوكو (1926-1984) في ضرورة التمييز بين المدة القصيرة والمدة الطويلة، والكشف عن الفترات الطويلة في التاريخ بالمعنى الحقيقي للكلمة، بما يبين تكوين السلاسل وتحديد عناصر كل منها وتعيين حدودها، وإبراز نوع العلاقات التي تميزها وصياغة قانونها، ثم تحديد العلاقات بين السلاسل لإقامة سلاسل من السلاسل، وذلك خلافا لما كان عليه التاريخ في ثوبه التقليدي حيث كان يهدف إلى إثبات العلاقات التي تربط أحداثا ووقائع في الزمان، فسلسلة الوقائع معطاة، ولا يبقى إلا تحديد العلاقة التي لكل عنصر منها بالعناصر المجاورة له<sup>1</sup>.

وقد تبني الحدائون العرب هذه الرؤية للتاريخ، وانبرى عدد منهم لتطبيقها على نبوة محمد، يقول أركون: "إن التحرير لا يتم إلا بعد الكشف عن لحظة المنبت والأصل وطرح المسألة ضمن منظور المدة الطويلة، أما الدراسات المسيّسة والسطحية التي تتحدث عن المسألة من منظور عشرين أو ثلاثين سنة وتعتبرها مفتعلة من قبل الخارج فلا تقدم أي حل بل إنها تشكل عقبة في الحل"<sup>2</sup>.

ويهدف أركون إلى الوصول إلى لحظة المنبت، ويقصد بها كشف البداية الحقيقية للنبوة المحمدية والإسلام، وي طرح هذا ضمنا أن ما هو متداول عند المسلمين لا يمثل الحقيقة، وقد تعرض لكثير من التزييف والتشويه، ويعزو أركون ذلك إلى السلطة السياسية ويزعم أنها لعبت دورا كبيرا في التعتيم على الحقيقة، ولذلك فهو يحاول بعث بعض المصطلحات في ساحة الدراسات الإسلامية، كاللامفكر فيه (l'impené) والمستحيل التفكير فيه (l'impensable)، ويدّعي أن هذين الأخيرين يمثلان

1 - ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005، ص 9.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 294-295.

الجانب المهمّش إذا ما قورن مع الجانب المفكر فيه (le pensable)، ويزعم أن هذا الأخير هو عينه الخطاب الرسمي للسلطة بمختلف تجلياتها من سياسية ودينية وأخلاقية واجتماعية وغيرها<sup>1</sup>.

هذا الذي نظر له فلاسفة فرنسا ومؤرخوها، ودعا إليه أركون، هو ما حاول طيب تيزيني تطبيقه في مشروعه، الذي يحاول من خلاله إيجاد البنية التي تحكم الفكر العربي والإسلامي، وكان هدفه الأقصى هو تفسير نبوة محمد صلى الله عليه وسلم تفسيراً تاريخياً، وذلك من خلال ربطها بالتاريخ العربي الطويل. وقد اعتبر تيزيني أن أية نظرة أو دراسة لا تعتمد هذه المنهجية وهذه النظرة للتاريخ هي نظرة أيديولوجية مناقضة للإبستيمولوجيا ومصادرة على التاريخ ذاته<sup>2</sup>.

وقد انتهى تيزيني في دراساته إلى وجود علاقة سببية بين "النص القرآني" و"النص الجاهلي" عبّر عنها بجدلية السابق واللاحق<sup>3</sup>، بما يعني أن نبوة محمد ما هي إلا امتداد لهذا الفكر وهي أيضاً حلقة في سلسلة من سلاسل التاريخ لها تداعياتها فيما بعد لا بوصفها حدثاً متعالياً له تأثيره في نفوس معتنقيه بل بمنطق جدلية السابق واللاحق.

وفي حين أن تيزيني وأركون يتبنيان المنهج التاريخي كليهما في تفسير حقيقة النبوة، فإنهما يتناقضان في تعيين البنية الداخلية لنبوة الإسلام؛ فهي في جدل مع الجاهلية أم مع الديانات السماوية، حيث يجعلها تيزيني في جدل مع الجاهلية ويجعل النص القرآني في علاقة سببية مع النص الجاهلي ويجعل الإسلام امتداداً للجاهلية<sup>4</sup>، يذهب أركون إلى أن نبوة الإسلام لا تنتمي إلى التاريخ الجاهلي بقدر ما تنتمي إلى ما يسميه تاريخ النجاة المشترك لدى الديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام<sup>5</sup>، بل يعتبر أركون أن النبي محمداً هو حدثي بالنسبة للعرب أراد من خلال

1 - ARKOUN Mohamed, Lectures du coran, Maisonneuve et Larose, Paris, France, 1982, p13.

2 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 28.

3 - المرجع نفسه، ص 50.

4 - المرجع نفسه، ص 45.

5 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005، ص 21.

دعوته تحديث العرب وإدخالهم في الحداثة السائدة آنذاك، والتي تتمثل في الديانة التوحيدية، ويجعل أركان القرآن أيضا يتموضع داخل منظور الوحي المتصور بصفته تاريخا للنجاة في الدنيا والآخرة<sup>1</sup>.

ولعل النتائج التي توصل إليها هذان المفكران تبين لنا أمرا مهما، وهو إذا سلمنا بصحة هذا المنهج فلا بد من التوصل إلى نفس النتائج، وهو ما لم يحدث هنا بما يعني عدم قدرتهما على التحكم في العلاقات المعقدة التي تربط بين مختلف السلاسل، إذ لو فعلا ذلك لتوصلا إلى نفس النتائج مادام المنهج صحيحا، فحيث يركز تيزيني دراساته على العلاقات التي تربط بين مختلف السلاسل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ويعتبر الجانب الديني جانبا ثانويا وأداة للتحرير وليس علاقة مؤثرة بذاتها، نجد أن أركون يعتبر الدين علاقة مؤثرة بذاتها، فمحمد -حسب أركون- استعمل الدين الجديد في نزع القداسة عن العصبية القديمة عن طريق تقديس العصبية الجديدة، ويضرب على ذلك مثلا بمنع الصلاة على الذين ماتوا وهم فاسقون؛ هذا الحكم يهدف من خلاله النبي إلى رسم حدود سياسية فاصلة، واعتبر هذه الحدود بمثابة الشرط الأساسي للدخول في تاريخ النجاة، وهكذا يرتبط البعد الاجتماعي والسياسي دائما بالذروة الدينية العليا التي تضيء المشروع على الأشياء<sup>2</sup>. في حين يذهب طيب تيزيني إلى أن النبي محمدا انطلق من العصبية القديمة في حركته الإصلاحية، واعتبرها بمثابة حركة قرشية أولا وقبل كل شيء، انطلاقا من أن التاريخ القرشي مقدس إلهي في ذات الأمر<sup>3</sup>، ويرجع تيزيني بالإسلام إلى نزاع نشأ بين بني عبد مناف بن قصي وبين عبد الدار بن قصي<sup>4</sup>، أما النبي محمد فيكون قد اعتمد على ما فعله قصي بن كلاب الذي كان له دور بارز في التاريخ القرشي والمكي، ويذهب تيزيني إلى أن النبي قد أخذ في الاعتبار الأسس السياسية والجغرافية (الجيوبوليتيكية) التي أسس لها قصي، ثم لعب على وتر العلاقات<sup>5</sup>.

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 312، 313.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 75.

3 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 253.

4 - المرجع نفسه، ص 226.

5 - المرجع نفسه، ص 169-170.

وعليه يكون كفر قريش عند أركون كفرا دينيا لعدم تصورهم حصول الوحي الإلهي على بشر مثلهم<sup>1</sup>، بينما يجعل تيزيني صراع أبي سفيان مع محمد لا على أساس الإيمان بالله والشهادة به، وإنما هو رفض للمشروع المحمدي الإسلامي الاقتصادي والسوسيولوجي القائم على تكافل وتوازن اجتماعي واقتصادي طبقي<sup>2</sup>.

لقد أراد أركون وتيزيني تطبيق نظرية ميشيل فوكو بحذافيرها، والتي تتعلق بمفهوم الخطاب، حيث إن فوكو يقرن الخطاب بالسلطة في كل الحالات، والسلطة ليست بمعنى الدولة هنا، وإنما يعني بها فوكو "علاقات القوى المتعددة، التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحول تلك القوى وتزيد من حدتها، وتقلب موازينها، بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل تسلسلا ومنظومة، أو على العكس من ذلك، تفاوتًا وتناقضًا يعزل بعضها عن بعض"<sup>3</sup>.

وقد رأينا كيف أراد تيزيني أن يؤدج الخطاب النبوي ويقرنه بالعلاقات الجاهلية القديمة، وكيف أراد أن يثبت أن النبي قد اتخذ من هذه العلاقات والصراعات القائمة في مكة وبين العرب غاية في قلب الموازين لصالحه. أما أركون فقد لعب على وتر العلاقات الدينية، وحاول أن يثبت أن النبي كان يستهدف إقامة علاقات دينية بديلة عن العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، بحيث تكون لهذه العلاقات القوة والسلطة المشحونة بالإيمان والمدفوعة به، والتي يُقَوِّي بها خطابه.

وبذلك اختلفت النتائج مع أن المنهج واحد، واختلاف النتائج يدل على أحد أمرين؛ إما أن هناك مشكلا في المنهج أو مشكلا في الموضوع، فإذا اعتبرنا أن المنهج خاطئ من أساسه ويفتقد إلى الضوابط والشروط الأساسية الضرورية في كل منهج، فقد بطل استعماله والاستدلال به، وبالتالي فالموضوع يحتاج إلى مناهج أخرى للدراسة. أما إذا اعتبرنا المنهج صحيحا فلا يبقى إلا احتمالان؛

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 21.

2 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 263.

3 - ميشيل فوكو، جينالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط 2، 2008، ص 105.

إما أن طريقة تطبيقه وقراءاته خاطئة من طرف مستعمله، وهنا يجب عليه إعادة النظر في تطبيق المنهج، وإما أن المشكل في الموضوع في حد ذاته، وذلك بكونه عصيا على هذا المنهج، أو أن المعطيات التي تمت الدراسة من خلالها غير صحيحة أو غير كافية.

والحقيقة أن هناك نقطتان مهمتان في هذا الصدد يجب تبيينهما؛ الأولى تخص المنهج والثانية تخص الموضوع:

أما بخصوص المنهج؛ فالذي نراه أن هذا المنهج قد طُرِح أول ما طُرِح استقراءً من التاريخ الأرضي وبشروطه الموضوعية، ونقصد بذلك التاريخ بمعناه المادي، بمعنى أنه يصلح في حال ما إذا سارت الأمور بشكل موضوعي، أما إذا اعتبرنا أن التاريخ العربي قد اعتراه تدخل من عالم الغيب، وأنه لم يترك للشروط المادية تتحكم فيه، وأن دفعا من قوى الغيب قد أثر في العلاقات والبنى التي تحكمها، فهنا يجب إعادة النظر في المنهج على هذا المستوى، وما إخال إخفاق المنهج في تطبيقه على التاريخ العربي إلى أنه أُتِيَ من هذا الجانب بالذات.

أما بخصوص الموضوع؛ فقد تعرض لكثير من التحريف والزيف والتحكم، فقد رأينا كيف يختلق تيزيني أحداثا لم توجد أصلا لمجرد استنتاجات وهمية، وهو ما سميناه بطريقة ملء الفجوات حتى تنسجم قراءته للأحداث، مثل اختلاقه لسيطرة خديجة على محمد، وخطه ورقة بن نوفل في احتواء محمد إلى دائرته وتجنيدده ليكون مبشرا للعرب بالدين الجديد.. إلخ، ومثل تتبع أركون للشاذ والغريب من الروايات وتركه الصحيح والمشهور، واعتماده على المصادر الاستشراقية بدل المصادر الأصلية. كل هذا يميلنا إلى أن قراءات الحدائين اتسمت بالأدلجة المسبقة بدل الدراسة الموضوعية التي تروم الحقيقة.

وأيا كان الأمر، سواء دراسة التاريخ وفق المنهجية الماركسية أو كما طورها فوكو، والتي لا تخرج عن الماركسية في أقصى حالاتها، فإن كلا منهما يهدف إلى تفويض مفهوم الغيب وتدخله في حركة الواقع، وحصر التاريخ في كونه واقعا إنسانيا، مشكِّلا من صراعات ومصالح، مع رغبة في الهيمنة

والتملك، ويتطرف أركون حين يصف أي ادعاء خارج هذا الإطار بأنه قراءة غير علمية للوقائع والأحداث، وأنها تتسم بالخرافة والأسطورة.

وبينما لا يعير تيزيني اهتماما للجانب الغيبي في نبوة محمد إذ ليس هو بهدف في دراسته التي ترتكز على التشخيص الاجتماعي البشري، متجاهلا بذلك جانبا مهما - إن لم يكن هو أهم جانب - كان له الأثر البالغ في تاريخ الإسلام وهو البعد الغيبي، نجد في المقابل أن أركون قد شعر بهذا المأزق الإبستمولوجي إذ أدرك أن الإسلام ليس تاريخا أرضيا بحتا، وإنما هو تاريخ مدفوع بقوى الغيب، يظهر ذلك واضحا في تجليات الإيمان للصحابة ومن بعدهم، وتضحياتهم التي لا يمكن أن تكون لسبب أرضي بحت، فقد ضحوا بكل ما يملكون دون أن ينتظروا مقابلا من أحد، كل ذلك في سبيل إنجاح الدعوة، كما أن عاطفة المسلمين المستمرة في كل الحالات تجاه الدين لا يمكن أن يكون مستندها أرضي بحت. فأراد أركون أن يستدرك على هذه المناهج مستفيدا مما وصلت إليه العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية في هذا المجال، وبالتحديد من ما قرره ليفي ستراوش من ضرورة إضافة البعد الغيبي في دراسة التاريخ، فأراد أركون أن يستدرك على هذه المناهج بضرورة دراسة الجانب اللاهوتي في التاريخ، إذ يعتبر عاملا مهما في تحريك التاريخ، وذلك بكل ما يحويه من العقائد والتصورات الجماعية<sup>1</sup>، هذا الجانب الذي يعييه أركون على النزعة التاريخية العلمية الاختزالية بإهمالها له، وهو ما يسميه أركون بالمخيال (imaginaire) والذي يعرفه بأنه "مجموعة التصورات المتماسكة التي تحرك وعي الفرد"<sup>2</sup>.

وهذه الإضافة من أركون في الحقيقة ليست إضافة للبعد الغيبي في حركة الواقع كما يتوهم كثير من الناس الذين يقرأون لأركون، وإنما هي بيان فقط لأهميته في تحريك وتوجيه التاريخ الذي أهملته التاريخية، لا من موقعه المتعالي وإنما مما يعتقد فيه حاملوه، فالناس هم الذين يحركون التاريخ بتصوراتهم المختلطة بالغيبيات، وعلى هذا فأركون لا يختلف كثيرا عن التاريخية التي ينقدها في أي بعد من أبعادها، إذ تبقى دراساته منحصرة في الجانب المادي، والفرق الوحيد هو إدخال بعض

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 49.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 269.

التصورات على الفكر الديني في مخياله والتي قد تكون مؤثرة في مسار التاريخ من موقعها الأرضي، لا من غيب يأتي من السماء.

أما هدف أركون من دراسة البعد الغيبي في التاريخ، فهو في الحقيقة ليس لتثمين هذا البعد في الحياة، وليس اعترافاً بفضله أو حتى بوجوده، وإنما لكي يجد مدخلاً حقيقياً مناسباً وطريقة مثلى لإبعاده من الفكر العربي والإسلامي كما أبعدته أوروبا، وذلك حتى يمكنه من الانخراط في الحداثة التي يفصله عنها هذا البعد اللاهوتي في نظر أركون<sup>1</sup>.

نتبين مما سبق بعض القضايا المنهجية التي وضعت الفكر الحداثي في مأزق حقيقي، وهو اعتماد المناهج الغربية وإسقاطها على الفكر العربي والإسلامي دونما نقد أو استرجاع أو مراعاة للخصوصية واختلاف الظروف، بما آل بهم إلى نتائج متناقضة مما يوحي بوجود أزمة حقيقية يعاني منها هذا الفكر، فبينما الفكر الغربي يسير بوتيرة متسارعة جداً، لا تكاد تنتظر اكتمال منهج حتى تنتج نقيضه، فهو في كل مرة يتجاوز ذاته، نجد أن المفكرين العرب يتعلقون بأستار هذا الفكر ويتلقفونه دون شعور بأي حرج، أو حتى بوجود الاسترجاع والنقد ومراعاة الخصوصية، وأضعف الإيمان أخذ الحيلة والحذر في كل ما تنتجه الحضارة الغربية التي ما زالت تبحث عن فلسفة تحقق لها الخلاص الذي ضاع منها أو ضيعته مع الدين، فما سرعة إنتاج المناهج واستهلاكها بصورة قياسية إلا دليل على عدم اكتمال النضج الفلسفي للحضارة الغربية، وعلى عدم اتضاح الرؤية، وهو ما يشي بنوع من الضلال والتيه تنخبط فيه الحضارة الأوروبية على المستوى الفلسفي رغم التقدم العلمي والتكنولوجي الهائل، ولعل مكمّن الإغراء كله يكمن في هذا الأخير.

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 42-43.

## المبحث الثاني: الأرضية الثقافية والاجتماعية لنبوة محمد ﷺ:

يحاول بعض الحدائين أن يصنع لمحمد أرضية وينسج له واقعا بحيث تتطابق نبوته مع تلك الأرضية وذلك الواقع، وذلك حتى ينسجم ما ذهبوا إليه من كون نبوة محمد إنما هي وليدة لواقع ثقافي واجتماعي. وهي في أساسها فكرة ماركسية، والقائلون بها إما ماركسيون مثل طيب تيزيني وحسين مروّة وصادق جلال العظم، أو متأثرون بالماركسية مثل أركون.

وبما أن نبوة محمد ﷺ تقوم على التوحيد كأساس بارز، فقد عمل الفكر الحدائني على هذا الوتر محاولا رده إلى واقع ثقافي واجتماعي معين، لا إلى قوى مفارقة لعالم الطبيعة، والتوحيد هو أعظم أصل في الدين وهو دعوة الأنبياء والمرسلين دون استثناء، إلا أن هذا الفريق من الحدائين لم ير في ذلك دعوة إلهية متعالية موجهة إلى البشر لكي يعبدوا الإله الواحد الأحد، ولكي يقلعوا عما هم فيه، من الضلال والتهيه في الفهم، والزيف في الوعي بدعوة غير الله تعالى وعبادة ما سواه، وإنما رأوا فيه تطورا اجتماعيا بفضل احتكاك العرب ببقية الأمم والحضارات، فيذهبون إلى أن العرب لم يكونوا بمعزل عن العالم الخارجي، فجزيرة العرب كانت جسرا عالميا للتجارة وتبادل شعوب الشرق والغرب وشعوب آسيا وإفريقيا مختلف المنتجات، وكانت طرق التجارة تخترقها، مما هيا أسباب الاتصال المادي والمعنوي بين العرب وغيرهم من الأقوام والشعوب والدول خارج بلادهم، وقد فتح هذا الاتصال مجالا لنشأة ظروف موضوعية، أدت في نهاية القرن السادس الميلادي إلى تفكك النظام القبلي البدائي في بلاد العرب أيام الجاهلية، وإلى ظهور طلائع متنوعة الأشكال، لحلول تركيب اجتماعي جديد متطور، بالقياس إلى التركيب القبلي البدوي، الذي أخذ يهتز مما أوجد البذرة الأولى للدولة في مجتمع مكة، الذي كان آنذاك أعلى تطورا من المجتمعات العربية في سائر مناطق الجزيرة العربية بفضل تمرکز التجارة والأموال التجارية في مكة، هذا التطور الاجتماعي انعكس على التطور الفكري، ففي حين كانت الوثنية ترمز إلى النظام القبلي المتعدد، حيث إن انقسام القبائل وتعددتها يقابله انقسام الآلهة وتعددتها، وبما أن النظام القبلي أخذ يتزعزع ويضمحل، وأخذ العرب ينزعون نحو إنشاء الدولة اجتماعيا، فإن ذلك يقابله التوحيد على المستوى الثقافي، فوجد بعض العرب ملاذهم في التوحيد اليهودي، حيث وجدت في بعض المناطق قاعدة للديانة اليهودية، وآخرين وجدوا ملاذهم

في التوحيد المسيحي، حيث وجدت في مناطق أخرى قواعد للديانة المسيحية، ثم ظهر في نهايات عهد الجاهلية شكل ديني جديد، لا يأخذ بمفهوم التوحيد اليهودي ولا المسيحي، بل بالمفهوم الذي سيصبح مفهوم التوحيد الإسلامي، وهذا هو دين الحنفاء<sup>1</sup>.

و هكذا يفسر الماركسيون العرب نبوة محمد كونها حلقة ضمن المنحى التصاعدي للتاريخ، فبعد ظهور الحنفيين وانتشارهم في بلاد الحجاز، وتبشيرهم بالخلاص الأخروي، كإعلان عن رفض الشر والطغيان والظلم المتعاضم، كورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وسلمان الفارسي وأمّية بن أبي الصلت... أصبح بالإمكان من الوجهة المعرفية التاريخية -على ما تذهب إليه الماركسية- أن تُفسّر المنظومة الاعتقادية المحمدية المعنية بمثابقتها عملية تَبْنِيْنَتْ وتطورت تاريخياً، وذلك على نحو أفضت فيه لاحقاً أن يستقل محمد بصورة حاسمة من سابقه ومعاصره<sup>2</sup>.

ولعل هذا الأمر هو الذي حدا ببطه حسين أن ينطلق من اختلاف القرآن عن الشعر الجاهلي، ليستبعد الشعر الجاهلي من حياة العرب وعقليتهم قبل الإسلام، كونه لا يترجم -في نظره- الواقع الذي كان يعيشه العرب، وهو ما جعله يتعجب "كيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية"<sup>3</sup>.

يريد طه حسين من خلال ذلك -وبغض النظر عن تركيز دراسته حول الشعر الجاهلي- أن يتماهى بالقرآن مع حياة العرب العقلية والدينية بما لا يجعل له أي تميز نوعي عن عقلية العرب وتفكيرهم، وهو ينطلق في دراسته من القرآن ليسقطه على الواقع العربي، بل ليلبس الواقع العربي ثوب القرآن، وكان الأولى به أن ينطلق من الواقع العربي كما هو المفترض منهجياً.

وبذلك يكون محمد هو الوريث الشرعي والحقيقي لهؤلاء الحنفاء، وهو ما يذهب إليه نصر حامد أبو زيد كذلك، حين يجعل التحنث والبحث عن دين إبراهيم ليس من قبيل الصرخات

1 - انظر حسين مرّوة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ج1/ص 223،224،225.

2 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 374.

3 - طه حسين، في الشعر الجاهلي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص86.

الصوفية لمعانقة المطلق، بل لها غرض دنيوي بحت وهو إيجاد دين يحقق للعرب هويتهم من جهة ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى، وكان الإسلام جاء يحقق هذه الأهداف<sup>1</sup>.

وهكذا يشتط الحداثيون في نفي البعد الديني الغيبي عن نبوة محمد، هذا البعد الذي اعترف به المستشرقون أنفسهم - حتى الماركسيين منهم - على غرار ماكسيم رودنسون حين رأى في محمد شخصا عميق التدين دائم التواصل مع الله<sup>2</sup>.

والعجيب في الأمر أن طيب تيزيني يستشهد بآية قرآنية على ذلك وهي قوله تعالى: ﴿ هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية: 29] فيزعم تيزيني أن الآية فيها إشارة إلى أن ما أتى به محمد، ما هو إلا استنساخ لما قدم سابقوه ومعاصروه<sup>3</sup>.

ومقصود الآية واضح في أنه لا يتكلم عن العلم النبوي لا من قريب ولا من بعيد فهي تتحدث عن كتابة أعمال العباد وإحصائها لمواجهتهم بها يوم الحساب، ونحن لو طبقنا الماركسية نفسها - التي يعتنقها تيزيني - والنبوية على الآية لوجدناها محتواة في سياق الحديث عن اليوم الآخر ومحاسبة العباد فيقول الله قبلها: ﴿ قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الن] وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُومِئِدِ تَحْسِرُ الْمُبْطِلُونَ [الن] وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِئَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [الجاثية: 26-28].

ويقول بعدها مباشرة: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ ﴾ [الن] وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ ءَايَتِي تُلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ﴾ [الجاثية: 31، 30].

1 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 65.

2 - maxime rodinson, mahomet, édit Seuil, Paris, 1994, p268.

3 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 246.

فأين وجه الاستدلال على أن نبوة محمد هي تحصيل لعلم الحنفاء ووراثه شرعية لهم من هذه الآية! فهل غابت ماركسية تيزيني وبنويته هنا؟ فقد كان من المتوقع، بل من المفترض أن يكون تيزيني أكثر موضوعية، ويقراً الآية في سياقها، لا أن يبتها من السياق على غير عادة النبيوية التي خانها في هذا الموضوع ليمرر فكرته الموضوعة مسبقاً!

وستعجب أكثر حينما نقرأ له وهو يتحدث عن صحف إبراهيم وموسى التي وردت في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ۝ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ۝ ﴾ [الأعلى: 18-19] فيُرجح أنها صحف عاد وثمود بمجرد قول واحد من المستشرقين هو "يوهان فيك"، ولعل الأمر الذي يجعلنا نتساءل أكثر من كونها صحف إبراهيم وموسى، أو صحف عاد وثمود، هو لماذا يخفي النبي حقيقة هذه الصحف، وما هو الشيء الذي سيتغير لو قال إنها صحف عاد وثمود؟ لم يجنا تيزيني عن هذا السؤال، بل طرح الشبهة وتصل من الجواب! وهذا تساؤل آخر يطرح نفسه أيضاً، إذا كان لا يملك تعليلاً أو جواباً، لماذا طرح السؤال؟ فهو لم يفترض -حتى- أنه سيفيدنا في شيء. أهي من باب طرح الشبهات لأجل التشويش أم لغرض آخر، فحتى طرح السؤال لأجل التشويش لا يفيد شيئاً هنا، لأنها قضية لا تتعلق بشيء من عقائد المسلمين ولا بشرائعهم، آيات سورة الأعلى تحدث عن قدرة الله وعظيم امتنانه على عباده، وتدعوا إلى تركية النفس، وكثرة ذكر الله، ثم بينت الجزاء يوم القيامة، وأن هذا أمر تكلم عنه الأنبياء لأقوامهم، وهو موجود في صحف إبراهيم وموسى.

هكذا يجعل تيزيني ومرؤة محمداً تلميذاً للحنفاء وقد أخذ عنهم وتعلم منهم الكثير في صغره وخاصة ورقة بن نوفل الذي يرى فيه تيزيني -نقلاً عن المستشرقين لا أصالة في البحث- هو وخديجة نقطتين حاسمتين في تكوين الشخصية المحمدية، وذلك باستدراجه في شبابه عبر تعيينه مدير أعمال لتجارة خديجة ثم الزواج منها بغرض إدخاله إلى دائرة الفكر النوفلي، كما يجعل من تصميم خديجة على الزواج من محمد قراراً دينياً وسياسياً وجمعياً خُطط له في وقت سابق<sup>1</sup>. هذا في حين أن بعض الحداثيين من المؤرخين ينفي تماماً أي دور لورقة بن نوفل في نبوة محمد، ويرى أن قصة ورقة هذه

1 - المرجع نفسه، ص 270.

مبتدعة أصلاً، وذلك بغرض إضفاء صبغة الحقيقة لما أتى به النبي في الأول، أو لما أصابه من شكوك وحيرة، وأيضاً للتنبؤ بمساره وعذابه ثم نجاحه<sup>1</sup>.

ثم ينساق تيزيني إلى أبعد الحدود متبنياً قول المستشرق "هنري ماسيه" في كتابه "الإسلام" حين يعلن أن خديجة كانت تمارس نفوذها على محمد وهو ما يفسر -حسبه- اكتفائه بها طيلة خمس وعشرين سنة ثم تزوج بعد موتها بأيام<sup>2</sup>.

وعلى خلاف ما يذهب إليه تيزيني من أن التوحيد الذي يدعو إليه النبي محمد قد ابتدأ كواحد من الحنفاء أو كوريث حقيقي لفكر الحنفاء ثم احتضنته المسيحية ممثلة في ورقة بن نوفل وابنة عمه خديجة، نجد أن أركون يذهب إلى خلاف ذلك؛ فالتوحيد الذي دعا إليه محمد -حسب أركون- هو عملية تحديث للأمة العربية بإدخال الديانة التوحيدية، التي تمثل الحدأة آنذاك بدل الشرك الذي يمثل التخلف<sup>3</sup>.

لا شك أن القارئ لهذه الأقاويل والدعاوى يلاحظ أنها لا تستند إلى سند علمي حقيقي، ولا إلى وثائق أو أخبار تاريخية، ولا تعدو أن تكون مجرد دعاوى لا دليل عليها، فقد اختلقت لسد الفجوات الناتجة عن تطبيق الماركسية والبنوية حتى تنسجم القراءة مع بعضها، فهي قضايا من اختراع جدل العقل مع الأحداث، ولا حقيقة لها في الواقع.

إن النزوع القبلي المزعوم نحو التوحيد كما يدعي بعض الحدائين لا يمكن أن يتصور في ظل ذلك التشرذم الرهيب الذي كانت تعيشه القبائل العربية، وحتى بازدهار التجارة وطرقها، فإن ذلك لا يعني أبداً التأثير على العقلية العربية، فليس كل العرب كانوا يمارسون التجارة ويحتكون بالآخرين، فالظروف الطبيعية كانت جد قاسية؛ شساعة الصحراء وصعوبة التنقل والسفر، أضف إليها شخصية الفرد العربي المتمركزة حول ذاتها، لم تكن تسمح أبداً بأي نوع من الانفتاح على الآخر ثقافياً أو فكرياً، هذا إضافة إلى أن التجار كان مقصدهم الأساسي هو البيع والشراء وكسب المال ليس أكثر.

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية، ص 153.

2 - المرجع نفسه، ص 328.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 313.

ولا يحتجّن أحد بالتجار المسلمين الذين انتشر الإسلام بفضلهم في دول إفريقيا وجنوب شرق آسيا، فأولئك التجار كانوا يحملون رسالة فوق تجارتهم فلم يكن همهم التجارة فقط بل كانوا تجارا ودعاة في الوقت نفسه. والدليل أن شيئا من ذلك التأثير المزعوم لم يرد في أي مصدر من المصادر، ولا في شعر العرب الذين حرصوا على إيراد كل ما يحدث ونظمه في قصائدهم، بل العكس هو الحاصل، فقد كانت قصائدهم تدل على تمركزهم حول أنفسهم وافتخارهم بذلك ونبذ كل فكر دخيل عليهم.

ويذهب جل الباحثين المنصفين من الغربيين إلى استحالة وجود أي رابط بين ما جاء به الإسلام وما كان عليه العرب، حيث تصف المستشرقة الإيطالية لورا فيشيا فاغليري علاقة الإسلام بالعرب فتقول: "نشأ الإسلام مثل ينبوع من الماء الصافي النмир، وسط شعب همجي يحيا في بلاد منعزلة جرداء، بعيدة عن ملتقى طرق الحضارة والفكر الإنساني... وما إن أمسى هذا ينبوع نهر لا سبيل إلى مقاومته حتى طوّق تياره الصافي العنيف ممالك جبارة تمثل حضارات قديمة، وقبل أن تُوفّق شعوب تلك الممالك إلى إدراك مغزى الحدث الحقيقي داهمها ذلك التيار، قاهرا البلاد، محطما الحواجز، موقظا بصخبه عقولا وسئى، منشئا من أكبر عدد من الشعوب المتباينة مجتمعا موحداً"<sup>1</sup>.

ويتناقض أيضا هذا الفريق من الحدائين كثيرا حين يزعم أن نبوة محمد هي وليدة لظروف عصرها، وأن العرب كانوا على علم كبير ودراية معتبرة بالفلسفات والعلوم المنتشرة آنذاك، ثم يقر في الوقت نفسه أن الدين تلبسته عقلية البدو وسيطرت عليه عاداتهم وتقاليدهم فغطت على الدين الأول، يقول يوسف الصديق: "لم يكن القرآن المنزل إلا شهادة ميلاد لأمة العرب، أتى ليين لهم ما يعنيه فكر التفكير. وسرعان ما جر العرب شعوبا أخرى لأمرهم هذا، ثم ما لبثوا أن سلموا البشرى إلى غول سلطة البداوة، وألقوا بالمولود في فمه الفاجر ليلتعه فتستحيل البشرى إلى سراب"<sup>2</sup>.

ونحن إذا تماهينا مع هذا الفكر فإننا نكون أمام ثلاثة احتمالات: الأول هو أن العرب كانوا على أصل البداوة وأن القرآن كان أرقى منهم، فلم يستوعبوه مما جعلهم يرجعون به إلى أصلهم، أي البداوة فألبسوا معانيه واقعهم وتقاليدهم وعاداتهم البدوية، وهذا ما لا يوافق عليه هذا الفريق من

1 - لورا فيشيا فاغليري، دفاع عن الإسلام، ترجمة منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1976، ص21-22.

2 - يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن، ص23.

الحداثيين، إذ أنهم يتصورون واقعا حضاريا وعلميا للعرب وليس واقعا بدويا متخلفا، يقول طه حسين: "وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية"<sup>1</sup>. وهنا نسير إلى الاحتمالين الآخرَين؛ الأول منهما أن العرب كانوا على علم وفلسفة ومشاركات حضارية، وأن القرآن لم يكن في مستوى تطلعاتهم، وهو الذي رجع بهم إلى عادات البدو ما قبل الإسلام، وهذا قول لا يقوله عاقل ولا يُتصور من أحد. وثانيهما أن القرآن جاء مناسبا من الناحية المعرفية لما كان عليه العرب من علم وفلسفة وحضارة، ثم حدث انتكاس ونكوص حضاري وعلمي وفلسفي للعرب رجع بهم إلى عادات البدو، وقد التصق هذا النكوص والانتكاس بالقرآن، وهذا مخالف للمنهجية التي طرحت من خلالها القضية ابتداءً، أعني التفسير البيوي والماركسي للنبوة.

وبذلك تسقط كل الاحتمالات التي تجعل للقرآن وللنبوة علاقة ما بالحياة الجاهلية أو البدوية للعرب قبل الإسلام، ولا يبقى إلا الاحتمال الذي طرحه النبوة عن نفسها، وهو أن القرآن جاء ليقفز بالعرب قفزات نوعية وعميقة في الفكر ليحملوا لواء هذا الدين الخاتم ومسؤولية تبليغه للعالمين: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف:44] وأن العرب لم يكن لهم علم ولا فلسفة، بل كانوا في غفلة تامة عن مثل هذه الأمور: ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ﴾ [يس:06].

أما ظاهرة انتشار الحنفاء -لو سلمنا بها- فإنها ظاهرة طبيعية بالنظر إلى انتساب العرب إلى دين إبراهيم الخليل وابنه إسماعيل عليهما السلام، فلا يعقل أن يندرس دين إبراهيم كلية من أرض العرب وعقليتهم وتفكيرهم، فالحنفاء ينتسبون إلى توحيد إبراهيم وإسماعيل، وليس إلى التوحيد اليهودي والمسيحي، والني نفسه يصرح باختلافه مع التوحيد اليهودي المسيحي في القرآن: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران:67].

إضافة إلى أن العرب وخاصة عرب الحجاز ينتسبون إلى إسماعيل بن إبراهيم، ونحن نعلم مدى اعتزاز العربي بأصله ومنافحته عنه، وهذا دليل يمكن الاعتماد عليه أيضا في نسبة الحنفاء إلى التوحيد

1 - طه حسين، في الشعر الجاهلي، ص86.

الإسماعيلي الإبراهيمي وبقائهم أوفياء له أبا عن جد. أضف إلى ذلك أن عقلية العربي المغرق في تمركزه على الذات، والفخر بالنفس والقبيلة والعروبة ضد العجمة، كل هذه العوامل وغيرها تستبعد فكرة أن يتبنى العرب دينا دخيلا على دينهم.

أما إذا عدنا إلى دعاوى تيزيني حول محورية ورقة بن نوفل وخديجة في نبوة محمد، فسنجد الأمر نفسه وهو طريقة ملء الفجوات التي يلتجئ إليها الفكر الحدائي عموما حينما لا يتوفر على المادة العلمية التي تخدم فكرته؛ فورقة بن نوفل كان شخصية هامشية جدا في حياة النبي محمد وليس له أي دور يذكر، ما عدا تفسيره لحالة النبي لحظة نزول الوحي وإعلامه بأن قومه سيخرجونه استنادا إلى تاريخ الأنبياء السابقين الذين أخرجوا من طرف أقوامهم، ثم توفي بعدها بقليل ولم يعد له ذكر بعدها أبدا. فليس هناك شيء اسمه حركة الحنفاء، بل كانت مجهودات فردية في محاولة الوصول إلى الحقيقة وهي محاولات موجودة في كل الأمم ولدى كل الشعوب، وليس هناك من شيء اسمه الفكر النوفلي بل هو ورقة بن نوفل رجل واحد تنصر في الجاهلية وليس له أي دور يذكر في التاريخ عدا ما ذكرنا.

وورقة بن نوفل في حقيقته -بل وفي أقصى حالاته- رجل عربي تنصر في الجاهلية، وكانت له دراية باللغة العبرانية، ولا تذكر المصادر أكثر من ذلك، ولم تكن له رؤية استثنائية في ذلك الزمن حتى يقوم بكل هذا الجهد، فلم يرد عنه ما يشي بشيء من ذلك لا من الشعر ولا من النثر، ثم لماذا يختار ورقة -وهو من بني أسد- رجلا من بني هاشم ليحمل هذا الجهد، خصوصا إذا علمنا الدور الذي يلعبه الانتماء والنسب في مثل هذه القضايا عند العرب، وقد كان بنو أسد أكثر القرشيين عداوة للنبي صلى الله عليه وسلم.

إن طيب تيزيني يوظف كل ما يمكن وما لا يمكن توظيفه لكي تنسجم أفكاره؛ فيجعل من بيت ورقة بن نوفل متمثلا في أخته وأمه وخديجة هم من استشرفوا دعوة محمد وآمنوا بها ونصروها وأحاطوا صاحبها بالحماية، وأن هناك عملية ما بصيغة ما من التهيئة تمت لاحتواء محمد من موقع الديانة النصرانية وكسبه إليها وإدماجه في نسيجها<sup>1</sup>. لكن ما هي هذه العملية وما هي هذه الصيغة، كلها بصيغة "ما" دون أن يعطي توضيحا بما يدل على تيه في الفكر وتعسف في الطرح، كما أنه

1 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 272، 273.

ينتقي من الروايات لا على أساس الصحة التاريخية، وإنما على أساس ما يتوافق مع النظرة الماركسية، فنجده يستشهد بحديث أن أم ورقة بن نوفل استأذنت الرسول في الغزو، وذلك حين ذهب الرسول إلى بدر لمواجهة المكيين، "قالت له أم ورقة بن نوفل: يا رسول الله ائذن لي في الغزو معك أمرض مرضاكم لعل الله يرزقني الشهادة... فكان رسول الله ﷺ يزورها ويسميها الشهيدة"<sup>1</sup>، ويستنتج من ذلك أن النوافلة هم الذين استشفروا نبوة محمد وهم الذين هيأوا لها، ورافقوها وأظهروا أسرارها لصاحبها، وأنهم هم الذين آمنوا بها ودافعوا عنها<sup>2</sup>، وهنا يتناقض تيزيني مباشرة حين يزعم أنهم هم الذين استشفروها وهيأوا لها ورافقوها وأظهروا أسرارها، ثم يقول أنهم آمنوا بها، فإذا كانوا هم الذي فعلوا كل ذلك فكيف يؤمنون بها وهم أصحابها، ومن هذا المنطلق يصح أن نسميها الديانة النوفلية وليس المحمدية أو الإسلامية! ولنا أن نتساءل كم كان عمر أم ورقة ياترى إذا قلنا إن الغزو قد ابتداء بعد السنة الثانية للهجرة وورقة قد توفي شيخا هرما بعد ستة أشهر من البعثة! لم ينتبه تيزيني أو تغاضى عن هذا وانساق إلى تبرير أفكاره دون أي بحث أو تمحيص في عمر أم ورقة بن نوفل ووظف الحديث مباشرة بما يخدم فكرته. أما أم ورقة بن نوفل المذكورة في هذا الحديث فليست هي أم ورقة بن نوفل الأسدي ابن عم خديجة كما توهم تيزيني، وإنما هذه امرأة من الأنصار، وقد نسبت إلى جدها الأعلى، فهي أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث بن عويمر بن نوفل الأنصارية<sup>3</sup>، ونوفل هو جدها الأعلى وليس هو نوفل أبو ورقة الأسدي ابن عم خديجة.

أما عن ممارسة خديجة لنفوذها على محمد، فهو أمر نقله عن المستشرقين دون أن يورد دليلا واحدا أو رواية ولو ضعيفة، إلا ما استنتجته من كونه لم يتزوج عليها طيلة خمس وعشرين سنة، ثم لما ماتت تزوج بعدها بأيام. وهذا في الحقيقة استنتاج متهاافت جدا ولنا في ذلك جملة من الملاحظات:

1 - سنن أبي داوود، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قربوللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط1، 1430-2009، كتاب الصلاة، باب إمامة النساء، رقم 591، ج1/ص442-443.

2 - المرجع نفسه، ص272.

3 - ابن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل عبد الموجود و علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415-1995، ج8/ص489.

1- إن النبي كان في بداية الدعوة وكان فكره مشغولا بإقناع قومه برسالته، وقد كانت دعوته تأخذ منه جل وقته، فنهارا يدعو قومه وليلا يجتمع بأصحابه، فلم يكن له وقت لكي يشغل نفسه بزوجة وأسرة ثانية. أما قبل الدعوة فقد كان في حالة من التفكير والقلق الأنطولوجي ينأى به عن التفكير فيما يفكر فيه الناس من متع الحياة الدنيا.

2- معلوم أنه كان لخديجة فضل كبير على محمد فهي التي واسته بمالها وأغدقت عليه من عطفها وحنانها، وعندها كان يجد الراحة والاطمئنان وكانت دائما ترفع من معنوياته وتبشره بنصر الله، ومعلوم كذلك أن أكثر ما يغيظ المرأة ويجرح مشاعرهما هو أن يتزوج عليها زوجها الذي أحبته، فهل يُعقل أن يرد لها الجميل والمعروف منكرا وغيظا بالزواج عليها، وهو العاقل الحصيف المتفهم، وذلك بخلاف زوجاته الأخريات، فقد كان هو من له الفضل عليهن، فيرتفع بذلك الحرج الذي كان مع خديجة إن تزوج عليهن كعادة العرب آنذاك.

3- بعد موت خديجة احتاج النبي لامرأة تعني ببناته فاضطر للزواج، والدليل على أنه تزوج لأجل أولاده وليس لنفسه أنه تزوج امرأة عجوزا وهي سودة بنت زمعة، فلو كان عدم تزوجه في حياة خديجة خوفا منها لتزوج امرأة صغيرة السن وجميلة ولكنه لم يفعل.

4- لو كانت خديجة فعلا تمارس نفوذها على محمد لكانت امرأة متسلطة، ومعلوم أن الرجل السوي يكره المرأة المتسلطة ويعتبر رحيلها خلاصا له، ونحن نرى عكس ذلك مع محمد فقد حزن حزنا شديدا على فراقها وكان يذكرها بعد موتها بالثناء والمدح، وكان يحن إليها كلما اشتدت عليه الحزن، إلا إن كان تيزيني يرى في محمد شخصية غير سوية أو مازوشية تستلذ بمن يعذبها وبذلها!

وبذلك نرى كيف أن الأيديولوجيا تطغى على الإبيستيمولوجيا في التفكير الحدائثي العربي، ذلك أنه ليس فكرا حدائثيا بالمعنى الحقيقي لمفهوم الحدائثة، الذي يقتضي بناء النظم المعرفية على أسس عقلية متينة، نابعة من داخلية الخصوصية، وليست مبنية على الإسقاط، باستعمال الآليات المنقولة والإصرار على العمل بالآليات المتجاوزة، مع فقد القدرة كليا على النقد، والدوبان التام في

الآخر، واستلاب تاريخ أمة بأكمله لصالح أيديولوجيا تتجاوزها الزمن، بل وتجاوزت هي نفسها بنفسها.

المبحث الثالث: الجانب الغيبي في نبوة محمد ﷺ:

يتفق الحداثيون - في هذا الاتجاه - على نفي البعد الغيبي في نبوة محمد، مع أنه بعد أساسي ومحوري في ظاهرة النبوة. وبعضهم تجاهل حتى دراسته على أساس أنه دعوى ملازمة لظاهرة النبوة، كما يفعل طيب تيزيني في دراسته، يقول: "معالجتنا هنا وهناك للنصين (القرآن والحديث) تمت وستتم من موقع منهجي محدد، هو الانطلاق من معجمية تاريخية، ومن وضعية ذات تشخيص اجتماعي بشري، ومن ثم فالمسائل اللاهوتية والميتافيزيقية (الماورائية) لم تكن في هذا البحث - ولن تكون في التالي - هدفا لنا"<sup>1</sup>. وهذا الأمر يوقع في مأزق منهجي، من حيث إن إهمال أيِّ بُعدٍ أساسي في دراسة ظاهرة ما، ستنتج عنه نتائج أحادية، مما يتعد بها عن حقيقتها.

رغم ذلك لم يستطع هذا الفريق من الحداثيين أن يمر على البعد الغيبي في نبوة محمد مرور الكرام، ذلك أنه بُعِدَ مُسْتَحْكَمٌ في ظاهرة النبوة وفي تداعياتها على الأتباع، إلى درجة يستحيل معها أن يفصلا عن بعضهما، حيث إن الإسلام يظهر منذ البداية كلا متكاملًا، لا يفصل فيه المادي عن الروحاني، ولا الفرد عن المجتمع، ولا العلم عن الإيمان<sup>2</sup>. وقد ذهبوا في ذلك مذاهب شتى، فنتطرق في هذا الموضوع لمذهبين أساسيين متعلقان برؤية أصحابهما لطبيعة النبوة، ونترك البقية للفصول القادمة بما يتماشى مع رؤية كل اتجاه. أما المذهبان فهما: مذهب طيب تيزيني - وهو في الحقيقة يمثل الاتجاه الماركسي في التحليل - الذي وجد في منتجات علم اجتماع المعرفة ملاذا لإرجاع مسألة الغيب إلى العقلية الإحيائية التي كانت سائدة آنذاك، والمذهب الثاني هو مذهب محمد أركون، والذي وجد في علم الأنثروبولوجيا الثقافية هو الآخر ملاذا لتفسير البعد الغيبي في النبوة، عن طريق الأسطورة التي شكلته، والمجاز الذي يشرحه.

### 1- العقلية الإحيائية:

يرجع طيب تيزيني بالجانب الغيبي في نبوة محمد إلى العقلية الإحيائية التي كانت سائدة آنذاك، والإحيائية هي نمط في التفكير يأخذ بأشكال الكثرة في الظواهر دون رابط بينها، ويفترض أن لكل

1 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 510.

2 - AROUA Ahmed, L'islam et la science, Entreprise national du livre, Alger, 2<sup>e</sup> édit, 1984, p13.

منها حركته الذاتية الخاصة، وتعلقها بروح كامنة فيها فهي نمط من التفكير، يسبق اكتشاف النسق الذي يربط بين الكثرة ويشد علاقاتها بعضها إلى بعض بطريقة موضوعية<sup>1</sup>. والإحيائية هي طور من الأطوار التي مر بها العقل البشري؛ حيث يقسم علم اجتماع المعرفة مسيرة العقل إلى ثلاثة أطوار، والإحيائية هي الطور الأول، وتمثل الحالة البدائية للعقل البشري، وتسمى الأرواحية والحيوية لأنها ترى أن لكل كائنٍ فردٍ "مبدأً حيويًا" مميزاً في آنٍ، من النفس المفكرة، ومن خصائص الجسم الفيزيائية-الكيميائية، ومدبراً لظواهر الحياة<sup>2</sup>، ثم يأتي الطور الثاني وهو طور الثنائية التقابلية، ثم الطور الثالث وهو طور العقلية الجدلية. ويرجع تيزيني اعتقاد المسلمين التقديس في شخص محمد إلى طبيعة العقلية في تلك الفترة<sup>3</sup>، ويتجاهل تيزيني تماماً أن الإسلام كان هدفه الأساسي هو القضاء على تلك العقلية وتلك الطريقة في التفكير، وهو لو نظر قليلاً في القرآن - كما ينظر في الماركسية- لأدرك أن الخطاب القرآني يركز بصفة أساسية على رد مختلف الظواهر إلى قوة الله، وفق قوانين مدبرة لا تتخلف أبداً، ولا يمكن لأحد أن يعطلها تحت أي عنوان، كما أنه ينفي وبصفة قاطعة أن يكون للأشياء تأثير بنفسها بمعزل عن قدرة الله وعن قوانينه المودعة في الكون، قال تعالى نافياً أن تكون للأشياء قدرات مستقلة: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [يوسف:40].

وقال مبيناً أن كل ما يحدث للإنسان إنما هو بأمره: ﴿ وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الأنعام:17-18]. وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴿ ﴾ [الأنعام:17-18].

وقد بين محمد أبو القاسم حاج حمد أن القرآن إنما جاء مُكْرِسًا العقلية الجدلية، محدثاً قفزة نوعية في الفكر العربي، ذلك أن القرآن يأخذ بمفهوم الترابط الجدلي في إطار فلك كوني واحد:

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص32.

2 - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2 2001، ج3/ص 1559.

3 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص88.

﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ۚ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٨﴾ وَالْقَمَرَ قَدَّرْتَهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [يس: 38-40].

فجاء الإدراك القرآني مفارقاً بمعرفيته للتصور الأيديولوجي العربي، فقد جرد الشمس وكافة الظواهر الطبيعية الأخرى عن قيامها بنفس ذاتية الحركة<sup>1</sup>، فجردها عن صفة التقديس، وجعل منها محكومة لا حاکمة، فلا الشمس لها السلطة على القمر، ولا القمر له السلطة على الشمس، وكذلك الليل والنهار وبقية الظواهر، فهي كلها مردودة إلى قانون واحد يحكمها بإرادة الله.

ويدعي تيزيني غياب علاقة حميمة بين المسلم وبين الله، وذلك انطلاقاً من أن عقلية العربي سيطرت عليها الروح الفردية، أما الله فهو يظهر بمثابة قوة متعالية ومفارقة وغير مشخصة، لذلك يدعي تيزيني أن هناك علاقة حميمة متصلة بين المسلمين وبين محمد أكثر مما بينهم وبين الله<sup>2</sup>.

والحقيقة أن هذا ادعاءً غريب جداً، ولا يوجد سبب للقول بهذا، إلا لكي تنسجم فكرة تيزيني هذه عن ظهور صفة التقديس، والبعد الغيبي تجاه نبوة محمد، إذ أنه يربط صفة القداسة بالروح الفردية الكامنة في الأشياء والظواهر، وهذا أمر لا يتحقق مع الله، على اعتبار أنه قوة مفارقة متعالية عن التشخيص، فلا تستسيغها عقلية العربي آنذاك، لذلك أراد أن يستبعد هذه العلاقة بين المسلمين والله. وهناك سبب آخر، وهو أن طيب تيزيني بإغراقه في المادية الجدلية، لم يستطع تصور علاقة الإنسان بربه إلا على نحو مادي، وهو ما لا يتوفر في علاقة المسلمين مع الله، فأراد إسقاطها على علاقتهم بنبية، فوجد أنهم أقرب لنبية، وذلك من حيث حُبهم له وامتثالهم لأمره واقتداؤهم به، وحرصهم إرضائه، فتوهم أنهم يحبونه أكثر من حبهم لله، فحدثت له هذه المفارقة، ولم يستوعب أن حُبهم للنبية واقتداؤهم به وحرصهم على إرضائه، إنما هو تحصيل حاصل لحب الله وعبادته وتطبيق دينه وحرصهم على مرضاته.

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 2/ ص 129-130.

2 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 87-88.

## 2- الأسطورة والمجاز:

قد مر معنا كيف أن الغيب قد استبعد من الدراسات التاريخية للدين، وكيف أن محاولة أركون إنما هي بهدف استيعاب البعد الغيبي، بغرض استبعاده من العقل العربي والإسلامي، حتى يمكنه من الانخراط في الحداثة. والآن سندرس كيف تشكل هذا البعد الغيبي في مخيلة الإنسان من المنظور الحدائثي، إذ لا يعترف هذا الاتجاه بأي اتصال بين الغيب والواقع في الحقيقة، وإنما ينظر إليه على أنه اتصال وهمي، تشكل في فكر الإنسان المتدين ولا حقيقة له في الواقع، ذلك أن الفكر الحدائثي يعتبر أن العقل الإسلامي هو الذي اعتبر المشروعية في الإسلام إلهية، وليس يعنى ذلك بالضرورة أن الأمور جرت على هذا النحو، أي أن هناك احتمال آخر - وهو الذي يناضل من أجله أركون - وهو أنه ليست هناك أية مشروعية إلهية للإسلام، أي ليس للإسلام بعد إلهي غيبي، وإنما هو من اختراع العقلية الإسلامية، فقد تكون جرت كذلك على مستوى الخطاب المعلن، إلا أنها ليست كذلك في نفس الأمر، ومن جهة أخرى فإن وعي البشر لذواتهم لا يعني بالضرورة أيضا أن ممارساتهم تجري على نحو ما يعون الأمور ويتصورونها، وهكذا يعتبر علي حرب -نقلا عن علم الاجتماع المعاصر- أن البشر بوصفهم فاعلين اجتماعيين لا يعون بالضبط حقيقة ما يفعلونه وما يمارسونه، فهم يعتقدون بممارساتهم أمرا إلهيا إلا أن ممارسات البشر تبقى بشرية إذ لا قدرة له على الانسلاخ عن بشريته<sup>1</sup>.

أما تفسير الإلهي والغيبي في الإسلام فينطلق من مفهوم الأسطورة، الذي يعتبر من المفاهيم الأساسية والمحورية التي اعتمد عليها الفكر الحدائثي لتفسير ظاهرة الدين عموما، ويرجع الفضل في ذلك إلى الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، بعدما تنوسيت وأهملت مدة من الزمن، بسبب طغيان النزعة العلمية الوضعية التي استبعدت التفكير الأسطوري والغيبي. وفي الوقت نفسه ترى الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية أنها كانت مرحلة ضرورية للعلم لكي يقيم دعائمه بطريقة راسخة في مواجهة الأشكال القديمة من التفكير الأسطوري السحري<sup>2</sup>.

1 - علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص59-58.  
2 - ليفي ستراوس، الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكور عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1986، ص25.

## أ- الأسطورة والتعالى نحو الغيب:

يعتبر أركون أن إدخال الأسطورة ضمن إطار المعرفة يتيح لنا فهم كيفية اشتغال الفكر الديني<sup>1</sup>، ولكن بشرط أن نضبط مفهوم الأسطورة، حيث يميز بين نوعين من الأسطورة، "الأسطورة المثالية" mythication و"الأسطورة الخرافية" mythologisation؛ إذ تعتبر الأولى هي الأصل والجوهر، والثانية فرع، بل وتقنيع وتنكّر للأولى لأغراض سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية متغيرة، فالأسطورة المثالية تؤدي دور ابتكار القيم، التي تشكل العصب الروحي والأخلاقي للجماعة أو للطائفة أو للأمة، إنها توجد الوجود وترفع من قيمته في آن معا، إنها تقوى وتغتنى باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي لكل شخص وللجميع<sup>2</sup>، والأسطورة بهذا المعنى تأخذ معنى أرضيا موضوعيا، وفي الوقت نفسه تملأ في الوجود وظيفة لا يملؤها شيء سواها، بخلاف الأسطورة الخرافية والتخريف، فهما يعبران عن المبالغات والشطحات والتحويلات والانحرافات التأويلية، والتمويهات التنكيرية التي تصيب الأساطير التأسيسية داخل السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، هذه الأخيرة هي التي يدعوها أركون بالأيدولوجيا بالنسبة للعصور الحديثة<sup>3</sup>، بمعنى أن الخرافة قديما تقابلها الأيدولوجيا حديثا، والأسطورة قديما تقابلها الإبتيمولوجيا حديثا، فتكون بذلك -حسب أركون- الأسطورة هي الجانب الموضوعي الأرضي المحسوس في دعوة النبي محمد، والخرافة هي التعالي بهذا الجانب الموضوعي إلى البعد الميتافيزيقي الغيبي.

لقد تأثر أركون كثيرا بدراسات الناقد الأدبي الكندي "نورثروب فراي" "northrop frye" (1912-1991) في نقده للكتاب المقدس كما صرّح بذلك، هذا الناقد الأدبي استفاد من مفهوم الأسطورة القديم لكي يعطيها معناها الجديد، فيرى أنه ليس هناك انفصال على الحقيقة بين معنى الأسطورة القديم وبين معناها في علم الأنثروبولوجيا الثقافية، حيث أخذت الأسطورة في القديم معنى

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996، ص126.

2 - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص297.

3 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط4، 2010، ص44.

القصة في مقابل التاريخ، و"الثقافة اللفظية لمجتمع ما قبل التفكير الاستدلالي تتألف من القصص إلى حد كبير، ولكن ينمو من بين هذه القصص تخصص في الوظيفة الاجتماعية، يؤثر في بعض القصص أكثر من سواها، وهناك بعض القصص التي يبدو أنها تنطوي على دلالة خاصة: فهي قصص تروي للمجتمع ما يجب أن يعرفه بالضرورة، ويمكن تسمية هذه القصص أساطير بمعنى ثانوي للكلمة، وهو معنى يميز بينها وبين الحكايات الشعبية، أي القصص التي تروى على سبيل التسلية والإمتاع أو لأغراض أخرى أقل مركزية، وهكذا تصبح هذه القصص قصصا مقدسة تميزها لها عن القصص المدنسة، فتشكل جزءاً مما يسميه تراث الكتاب المقدس بالوحي"<sup>1</sup>، وبذلك يرجع نورثروب فراي بتشكيل الأساطير إلى القصص ذات الدافع التربوي الثقافي بالدرجة الأولى، بخلاف القصص المدنسة التي لا ترتبط بهمّ اجتماعي ولا تربوي، فتصير بذلك الأسطورة قصصا من صنع البشر لغرض تربوي اجتماعي ثقافي، ولا يمكننا أن نستخرج منها قوانين واضحة، أو معانٍ ميتافيزيقية، لكنها قد تأخذ في البداية أبعاداً إلهية.

بناء على التقسيم السابق، يمكننا القول إن النموذج النبوي الأول - حسب أركون - يمثل الأسطورة، وهي كامنة في النصوص الدينية الكبرى التأسيسية الأولى وأهدافها، والخرافة هي تأويل للأسطورة وتكمن في النصوص الثانوية<sup>2</sup>، ويقصد أركون بالنصوص التأسيسية الكبرى القرآن الكريم والسنة النبوية، أما النصوص الثانوية فهي النصوص التفسيرية والتي تشرح النصوص الأولى وتتخذها مرجعية، وتمثل ابتداءً في اجتهادات الصحابة ثم التابعين ومن بعدهم إلى أقوال العلماء وما دَوَّنوه في كتبهم، فالنظام المعرفي الإسلامي - حسب أركون - إنما نشأ عبر التعالي بالعامل الأول المحسوس، وهو ذو جوهر أسطوري، وبالتالي فمن الخطأ - عنده - أن ندرسه بمعايير الحقيقة التاريخية المعقلنة أو ضمن منظورها وحدها فقط<sup>3</sup>.

1 - نورثروب فراي، المدونة الكبرى، الكتاب المقدس والأدب، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، وكلمة أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009، ص82.

2 - المرجع نفسه، ص44.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص191.

تتخذ الأسطورة إذا معنى إيجابيا، فهي تدفع نحو الفهم والتعقل وتحقيق الذات بالمعنى الأرضي بعيدا عن كل ارتباط غيبي غير مفهوم، وهذا ما تجسد -حسب أركون- في دعوة محمد. أما الخرافة فقد نشأت من بعد متخذة منحى سلبيا حيث تعالت بذلك الجليل على الشروط التاريخية، وبذلك تحول العامل المادي المحسوس الذي قام به النبي محمد إلى نوع من التصورات الأسطورية الخلاقة<sup>1</sup>، هذا إضافة إلى أن الإيمان بالغيب هو ضرب من الأمل في النجاة والعدالة المفقودة التي كرستها معطيات تاريخية معينة، وهو ما يسميه أركون بسياسة الأمل<sup>2</sup>.

ويدّعي أركون أن هذا التفريق هو الذي سيسمح لنا بأن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني، وحتى نعود إلى فهم اللحظة الأولى يجب علينا أن نزيل الحجب الكثيفة التي رانت عليها مع مرور الزمن. وبذلك تنتهي بنا داسة أركون إلى أن الوحي ليس مصدره غيبيا مفارقا كما يعتقد المتدينون وإنما هو منتج ثقافي محدود في الزمان والمكان، نابع من ذات شخص النبي، يقول أركون: "إن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان (القرآن يقول: في القلب) وهذا المعنى يفتح إمكانيات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري"<sup>3</sup>. وعلى هذا فليس للنبي خصوصية غيبية، أي ليس له اتصال بطريقة ما بعالم الغيب أو بالله تعالى، وإنما الذين جاؤوا من بعده هم الذين رفعوه إلى هذا المقام، وأصبغوا على تعاليمه صبغة إلهية غيبية، بدليل أن أركون يجعل النبي محمدا كأبي صوت من الأصوات الكبرى، التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية ما، من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد، وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي، مثل بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة<sup>4</sup>، والفرق الوحيد بينهم وبين النبي -حسب أركون- هو في كيفية التحدث عنهم، حيث إننا "حين نتحدث عن الرجال العظام أو الأبطال الصانعين للحضارات، فإننا نحذف الشحنة التقديسية للفترة

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 69.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 56.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 89.

4 - المرجع نفسه، ص 89.

الكاريزمية التي تجعلنا نرى ونستبطن يد الله، أو تأثير الروح المطلقة في كل لحظة من لحظات الوجود الفردي والجماعي على كافة الأصعدة والمستويات"<sup>1</sup>.

هكذا يُكَيِّف الفكر الحدائثي الجانب الغيبي في النبوة ونشوء المقدس، ولكن في الحقيقة، نحن نرى فرقا آخر بوضوح بين النبي وبين هؤلاء الحكماء، وهو أن هؤلاء العظماء لم ينسبوا إبداعاتهم وإنجازاتهم إلى الله أو إلى قوى الغيب، بخلاف النبي فإنه ينسب كل ما يأتيه من وحي إلى الله تعالى، وهنا نقف أمام أمرين ليس من السهل غض الطرف عنهما:

الأول: إما أن هؤلاء العظماء كتموا ما جاءهم من عند الله ونسبوه لأنفسهم، سمعةً ورياءً أو لأي غرض آخر، وهذا ما لا يمكن تصوره، فكيف لمن يكلمه الله أو يوحي إليه أن ينسب ذلك لنفسه ويكذب على الله.

الثاني: أن النبي هو الذي ينسب كل إبداعاته وإنجازاته إلى الله وإلى قوى الغيب حتى يصدقه الناس ويكون ولاؤهم له خالصاً أعمى، لأنه سيكون ولاء الله في باطنه، ولكنه في ظاهره ولاء لشخص النبي. هذا القول الثاني يتأدى بنا إلى القول بكذب النبي على الله، وهو الذي يقول في هذا: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشَرُّوا بِهِمْ ثُمَّ قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة: 79].

فهل يقول أركون إن الحكماء والعظماء كتموا الوحي إذ نسبوا الوحي لأنفسهم بدل الله، أم يقول بأن النبي هو الذي كذب على الله إذ نسب إلى الله وحيه الخاص. لا نتصور أن يقول أركون كلاماً كهذا، والقرآن نفسه يجرم هذين الفعلين فعن الأولى يقول:

﴿ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾ [آل عمران: 79].

1 - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 84.

وقال عن الثانية: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة: 79].

ولكن أركون في الوقت نفسه شعر بالفرق الواضح فأراد أن يميز بين النبي وبين الحكماء والعظماء، من خلال الأدوات التي يستخدمها النبي والنوابض النفسية التي يحركها، فهو يعتمد على ظاهرة الوحي، ويشير في الجماعة الأمل التبشيري أو الخلاصي<sup>1</sup>. طبعاً ليس هذا مجل للمشكلة، كما أنه ليس من السهل أن تفوت أركون قضية كهذه، لذلك حاول أن يجد لها مخرجاً في منجزات المناهج الغريبة فالتجأ إلى القول بالمجاز.

#### ب- المجاز وتفسير الغيب:

قد خلصنا في الدراسة السابقة إلى أن الإيمان بالغيب حسب هذا الاتجاه من الفكر الحدائثي، إنما هو نتاج صورة مشوهة عن اللحظة الأولى للإسلام، والتي هي لحظة موضوعية تحكمها مفاهيم الأسطورة بالمعنى الأنتروبولوجي الحديث، ثم تحولت إلى الخرافة التي تحمل في طياتها الإيمان بالغيب والماورائيات. ولكن العائق الذي يقف وراء هذه الفكرة هو أن اللحظة التدشينية الأولى أي النصوص الأولى الكبرى نفسها تنتسب إلى عالم الغيب بصراحة، كما ورد في القرآن، فالزعم بأن الأجيال المتلاحقة هي التي أضفت صفة القداسة والغيبية على اللحظة الأولى، إنما هو زعم باطل بالنظر إلى النصوص الكثيرة التي تنسب الوحي صراحة إلى الله، فهي لم تأت بذلك من تلقاء نفسها، والقرآن صريح في كونه يطرح نفسه كلاماً لله، والآيات في ذلك أكثر وأوضح من أن نوردتها، لذلك كان لزاماً على الفكر الحدائثي أن يجد مخرجاً لهذا المأزق، وسدّاً لهذه الفجوة في الفكر الحدائثي، فقد وجد ملاذته في المجاز الذي يعتبر الرابط العقلي بين الأسطورة واللغة، إذ يتدخل في بناء اللغة كما يتدخل في بناء الخيال الأسطوري. من هذا المنطلق وجب علينا أن نجلي عن حقيقة المجاز في حقيقته وفي توظيفاته الحدائثية.

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 84.

## ب.1- مفهوم المجاز:

ليس المقصود بالمجاز في الفكر الحدائثي ذلك المعنى القديم، الذي يندرج ضمن علوم البلاغة والذي هو "صرف اللفظ عن معناه الظاهر، إلى معنى مرجوح بقريئة تدل عليه"، والذي يعتبر مجرد حلية أو زينة لغوية، وهو ينتج عن طريق نقل المعنى الحرفي لكي يتحول إلى معنى تصويري أي مجازي<sup>1</sup>. وهذا بطبيعة الحال لا يخدم الفكرة الأساسية التي يرمي إليها هذا الاتجاه من المفكرين الحدائثيين، إذ أن هذا النوع من المجاز يعطي لنا معنى ومفاهيم محددة، ويمكن أن نستخرج منه قوانين واضحة، لأن العلماء قد وضعوا له ضوابط وقوانين حتى لا يتعد بالتأويل عن المعنى المقصود، وحتى لا يضيع المعنى ويتشتت حسب أهواء الناس.

أما النظرية التي يقصدها أركون عن المجاز، فقد نقلها عن الناقد الكندي "نورثروب فراي" الذي يعتبره أركون قدوة في تفعيل تطبيق المجاز على الكتب المقدسة، ويعتبره قد برهن على وجود مثل هذين النوعين من البلاغة المجازية في الخطاب التوراتي-الإنجيلي في كتابه: "الشفرة الكبيرة، الأناجيل والأدب". وفي الحقيقة قد انتهت تطبيقات "فراي" على الكتاب المقدس إلى رمزية كل قصصه وأحكامه، بما يحيل إلى إهدار المعنى كلية<sup>2</sup>، مع ذلك يجزم أركون بأن القرآن يخضع للنوابض نفسها التي يخضع لها الخطاب التوراتي-الإنجيلي<sup>3</sup>، فهو يعتبر القرآن كما الأناجيل مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري، وهذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا<sup>4</sup> ما يعني إهدار معاني القرآن وأحكامه، وهي نقطة سنناقشها فيما بعد.

1 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 89.

2 - انظر نورثروب فراي، مرجع سابق، ص 237 وما بعدها.

3 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 89.

4 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ومركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 299.

يتبين لنا إذن خطورة مفهوم المجاز على الجانب العقائدي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية درس اللغة وفلسفتها وتأثيرها على الفكر والفلسفة حتى اعتبر الفكر الغربي فكراً لغوياً أكثر منه أنطولوجياً أو تفسيريًا<sup>1</sup>.

وعلى هذا نتبين مآلات القول بالمجاز حسب النظرية الثانية، والذي هو في الحقيقة لا يعدو أن يكون أحد إفرازات التفكيكية، والتي تفكك لأجل التفكيك ولا تتركب لأن التركيب سيخضع للتفكيك مرة أخرى، وهكذا حتى نصل إلى عدمية مطلقة في الفكر وفي الأخلاق، وقد ابتداء من انفصال الدال عن المدلول بمعناه السلبي، والولوج إلى مرحلة السيولة والعشبية، وإزاحة المركز ومعه جميع الثنائيات.

قد نتفق مع الفكر الحدائثي في أن المجاز بالمعنى التقليدي لا يفي بالغرض كلية في الوصول إلى الدلالات الكامنة خلف النصوص الدينية، ذلك أنه مقيد بتقييدات أفرزتها طبيعة تلك المراحل والأرضية المعرفية لذلك العصر، وهو محكوم بالسقف المعرفي آنذاك، وأنا بحاجة إلى نظرية محكمة ومتطورة، تأخذ في الاعتبار التطور المعرفي الحاصل على جميع المستويات، خاصة على مستوى اللغة، ولكن لا يعني هذا أن نصل بالمجاز إلى مرحلة لا يعود فيها للكلمات والعبارات أي إنتاج للمعنى، ويجدر بنا قبل أن نصل إلى هذه النظرية أن نعرف أولاً وظيفة المجاز فيتمثل.

## ب.2- وظيفة المجاز:

إذا كانت وظيفة المجاز في السابق قد انحصرت في تزيين الكلام أو المبالغة في الوصف، فإن اللغة الآن وبطبيعتها التطورية، قد تكشف عن وظائف أخرى للمجاز، وقد لعب الفكر الحدائثي على وتر هذا التطور الحاصل على مستوى اللغة ودلالاتها لبيتعد كثيرا عن المقصود من خلال وضعه المجاز في وضعية تؤول بالمعاني من خلاله إلى العدمية، حيث يقصر أركون وظيفة المجاز في تغذية

1 - عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2006، ص 130.

التأمل والخيال والفكر والعمل، ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز ولكنه غير خلاق للقوانين الواضحة والمعاني ذات الحقيقة<sup>1</sup>.

وقد قدمنا أن أركون قد أخذ مفهومه للمجاز عن الناقد الكندي نورثروب فراي، ولكن الدراسات الجادة لا تؤول بالمجاز إلى العدمية والعبثية اللغوية، وإنما تجعل المجاز يصدر عن إدراك الإنسان لحدوده الأرضية، وهو في الوقت نفسه أيضا وسيلتنا لتجاوز المسافة التي تفصل بين الدال والمدلول بشكل جزئي، فالمجاز يؤكد الصلة بين الأشياء ولكنه في تأكيده الصلة يؤكد المسافة بينها<sup>2</sup>.

إن وظيفة المجاز على هذا هي تقريب المسافة بين عنصريين مستقلين دون أن يدمجها ودون أن يفصلها، فهو يقرب الإنسان من خالقه دون أن يتحد أو يحل فيه، وهو كذلك يبقي المسافة التي تفصلها دون أن يضيع المعنى كليا. وهو يقربنا إلى المعنى الكامن دون أن يستهلكه كليا، إذ يُبقي على معانٍ لم يأت الدور على تكشفها بعد. قد يستهلك معنىً معيَّنًا كليا في عصر ما بشروطه المعرفية، ولكنه لا يستهلك كل المعاني دفعة واحدة مستلبا كل العصور إلى حقبة معينة، لأن ذلك سيقتل النص في تلك اللحظة.

ولكن الفكر الحدائي لا يتصور المجاز منتجا لمعنى حقيقي، خاصة في الكتب السماوية بما فيها القرآن، بل يعتبرها مجازات خصبة عالية وتتكلم عن الوضع البشري، وهي لا تعطينا قوانين واضحة، وإنما تعتبر مُعَدِّيًا للتأمل والحث على التفكير، و بالتالي فاستخدام المجاز والرمز يخلع على العبارات القرآنية إمكانات افتراضية عديدة للمعنى والدلالة<sup>3</sup>، وهو في الحقيقة يحاول أن يحدث مسافة كبيرة بين الدال والمدلول، ولم يعطنا معالم هذه النظرية التي يتحدث عنها، ولطالما كان أركون يحلم بنظرية عن المجاز والرمز تخدم رؤيته في إثبات أن الوحي ظاهرة لغوية ثقافية، ولكنه يخيب أمله حين يصرح بأننا لا نملك هذه النظرية<sup>4</sup>.

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 299.

2 - عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز، ص 159-160.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 180.

4 - المرجع نفسه، ص 85.

إن البنية المجازية من طبيعة جميع النصوص، ولكن المجاز نفسه يختلف من نص إلى نص، فليس من يسرح بخياله في عوالم افتراضية من نسج خياله كمن يعبر عن حقائق موجودة فعلا، فلغة المجاز في التعبير عن الحقائق ليست هي لغة المجاز في التعبير عن الافتراضات، والسؤال الذي يلح علينا الآن هو هل كان محمد إنسانا حالما يعيش عوالم من نسج خياله، أم كان إنسانا واقعا يأخذ بالأسباب ويواجه الأحداث كما يقتضي الحال؟ إن نظرة ولو سطحية إلى الأحداث تخبرنا أن محمدا استطاع أن يدير الأمور بطريقة أكثر من أن تكون واقعية، لقد نفذ إلى بواطن الأحداث وعالجها من داخلها قبل أن يعالجها من خارجها، فغيّر النفوس من داخلها قبل أن يُغيّر سلوكها من الخارج، وأنشأ أمة من العدم، ودولة من رعاة الغنم، ودحر أعتى امبراطوريتين تحكمان العالم آنذاك، فهل كل هذا يأتي من خطاب ذي بنية مجازية غير منتج للمعنى ومن الحلم والخيال، أم من خطاب يحمل كل معاني الحقيقة والواقع؟

وبذلك نتبين أن أركون قد جانب الصواب في مقارنة المعنى الصحيح للمجاز بمفهومه الحديث، حيث انتهى به إلى العدمية بل العبثية، مما اضطره لأن يجعل الأديان في موضع الاتهام، والكتب السماوية في خانة الأساطير، والأنبياء في مقام الكذابين. وهي نهايات حتمية للدين من منظور المشروع الفكري الحداثي العربي الذي وضع نفسه في موضع المطبق للمناهج الغربية دون تمحيص أو نقد أو إسهام أصيل في مناهج البحث والنقد. ومن خلال ذلك نتبين أيضا أن المشروع الحداثي يكتنفه الكثير من الغموض، وهو مشروع غير مكتمل ونتائجه سابقة على مقدماته، ذلك حين يطبق نهايات النظرية وفي الوقت نفسه يصرح بأننا لا نملك معالمها، بما يخالف المنهج العلمي المفترض.

## الفصل الثاني: النبوة كقوة للمخيلة.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: معنى المخيلة ومقام النبوة منها في الفكر الحدائى.

المبحث الثانى: مصدرية الدين.

المبحث الثالث: ترشيد النبوة.

الفصل الثاني: النبوة كقوة للمخيلة.

المبحث الأول: معنى المخيلة ومقام النبوة منها في الفكر الحدائثي.

يذهب بعض الحدائثيين أسوة بالفلاسفة الملميين إلى أن النبوة هي مرتبة يبلغها بعض البشر بفضل قوة المخيلة التي يمتلكونها، وعلى ذلك لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب<sup>1</sup>، ولهذا السبب وجب علينا أن ندرس وجهة النظر هذه منطلقين من المعنى اللغوي إلى أن ننتهي إلى مقاصدها ونهاياتها.

1- معنى المخيلة:

جاء في معجم مقاييس اللغة: "الخاء والياء واللام أصل واحد يدل على حركة في تلؤن، فمن ذلك الخيال وهو الشخص، وأصله ما يتخيله الإنسان في منامه لأنه يتشبهه ويتلؤن. ويقال خيَلْتُ للناقة إذا وضعت لولدها خيالها يفرع منه الذئب فلا يقربه. وسميت الخيل خيلا لاختيالها. قال ابن فارس: وهذا صحيح لأن المختال في مشيته يتلؤن في حركته ألوانا"<sup>2</sup>.

أما في لسان العرب فيميل بالمخيلة إلى معنى آخر وهو الظن، "خال الشيء أي ظنه. وفي المثل من يسمع يخل، أي يظن. وخیل فيه الخير وتخيله ظنه وتفترسه. وخیل عليه شبهة، وأخال الشيء اشتبه. يقال هذا الأمر لا يُخیلُ على أحد أي لا يشكل. وشيء مُحَيَّلٌ أي مُشَكَّلٌ... وقوله تعالى: ﴿تُحَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾ [طه:66] أي يُشَبَّه. وخیل إليه أنه كذا على ما لم يسمَّ فاعله: من التخييل والوهم"<sup>3</sup>.

نستخلص مما سبق أن معنى المخيلة يدور بين التشخيص والتلون والظن والوهم، فيكون ما يتخيله الإنسان هو ما يقع في ذهنه من الشخصيات المتلوّنة، وهذه الشخصيات قد تكون قريبة من الحقيقة فتكون ظنا، وقد تكون بعيدة عن الحقيقة فتصير وهما.

1 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، 52.

2 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2/ص235.

3 - ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، ج11/ص226-227.

يحملنا هذا إلى أن المخيلة لا تعطي يقينا حول الأشياء المتخيلة، فهي إما أن تعطي تشخيصا للأشياء، والتشخيص قابل للصحة كما هو قابل للغلط، أو تعطي تلويها لشيء موجود على حسب ما يقتضي حاله، وهذا التلوين خاضع لمزاج المتخيل ورؤيته، وقد تعطي أوهاما لا صلة لها بالواقع، وربما لهذا السبب جعل الفارابي القوة المتخيلة في مرتبة أدنى من القوة الناطقة، حيث تتوسط بين القوة الحاسة والقوة الناطقة<sup>1</sup>.

## 2- أثر نظرية الفارابي وابن سينا في النبوة على الفكر الحدائ:

### أ- نظرية الفارابي في النبوة وأثرها:

ترجع نظرية الفارابي في النبوة في الأصل إلى نظرية الفيض التي أخذها عن أفلاطون، والظاهر من خلال شرح الفارابي لنظرية الفيض ووضع النبوة في إطارها، إما أنه لم يكن يقصد النبوة، وإنما كانت النبوة عارضة في نظريته، أو أنه كان يقصد التوفيق بين الحكمة والفلسفة، كما فعل ابن رشد فيما بعد؛ يظهر ذلك حينما يضع الفارابي الفيلسوف -الذي هو رئيس المدينة الفاضلة- في درجة واحدة مع النبي؛ وهي كونهما يتلقيان الفيوضات من نفس المصدر وهو العقل الفعال<sup>2</sup>، والفرق بين النبي والفيلسوف هو أن النبي يتصل بالعقل الفعال عن طريق قوة المخيلة، والفيلسوف يتصل بالعقل الفعال بواسطة العقل المنفعل، "فيكون ما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص108.

2 - العقل الفعال عند الفلاسفة: هو جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها -لا بتجريد غيرها لها- عن المادة وعن علائق المادة، بل هي ماهية كلية موجودة... المخرج لنفوس الأدميين في العلوم من القوة إلى الفعل، ونسبته إلى المعقولات والقوة العاقلة نسبة الشمس إلى المبصرات والقوة الباصرة، إذ بها يخرج الإبصار من القوة إلى الفعل، وقد يسمون هذه العقول الملائكة، وفي وجود جوهر على هذا الوجه يخالفهم المتكلمون؛ إذ لا وجود لقائم بنفسه غير متحيز إلا الله وحده، والملائكة لطيفة متحيزة عند أكثرهم. انظر أبو حامد الغزالي معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، ص289. ويخصص الفارابي عمل العقل الفعال بالعناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه وهو السعادة القصوى. الفارابي، السياسة المدنية، نشرة فوزي نجار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1346، ص23.

التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي"<sup>1</sup>.

وإذا علمنا أن الفارابي كان مهموما بالتوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وقد أُلّف في ذلك كتابا أسماه "الجمع بين رأيي الحكيمين"، وقد كتب أرسطو عن الأحلام والتنبؤ: "رسالة الأحلام" و"رسالة التنبؤ بواسطة النوم"؛ وقد أخذ عنها الفارابي بما يدعم نظرية الفيض، حيث اعتبر أرسطو أن الفرق بين النوم واليقظة هو فقد الإحساس في النوم، وفي النوم يحدث الحلم، ويتم بواسطة المخيلة التي تعظم أثناء النوم لأنها تتخلص من أعمال اليقظة، فتنتج صوراً، ذلك أن الحواس تحدث فينا آثاراً تبقى بعد زوال الأشياء المحسوسة، ويضرب على ذلك مجموعة من الأمثلة، منها أننا إذا ما جاوزنا الشمس إلى الظل قضينا لحظة ونحن لا نرى شيئاً، لأنَّ أثر ضوء الشمس على العينين لا يزال باقياً، وإذا ما حدّقنا النظر طويلاً إلى لون واحد خيّل إلينا بعد مفارقتة أن الأجسام كلها مُلوّنة بهذا اللون، وقد نُصمِّمُ بعد قصف الرعد، ولا نُتميِّز بين الروائح المختلفة إذا شمّنا رائحة قوية. كل ذلك يؤيد أن الإحساسات تترك فينا آثاراً واضحة، وهذه الآثار الخارجية تعطينا فكرة عن آثارها الداخلية التي تحتفظ بها المخيلة وتبرزها عند الظروف المناسبة، فالأحلام إحساسات سابقة، أي صور ذهنية للإحساسات، والخلاصة أن المخيلة إذا تحررت أثناء النوم عادت إلى صور المحسوسات وشكّلتها بأشكال مختلفة، وهذه الأشكال تختلف تبعاً لاختلاف أمزجة الناس، واختلاف ميولهم وعواطفهم<sup>2</sup>، ولا شك أن استلهام الفارابي من أرسطو واضح من خلال ما سبق.

وعند الفارابي تعتمد قوة المخيلة على الحواس، حيث تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات متحركة عليها<sup>3</sup>. وإذا علمنا أن الحواس قد تتحدع صاحبها ولا تكون صادقة في كل الأحوال<sup>4</sup>، علمنا أن قوة المخيلة قد تكون عرضة للخطأ، خاصة وأن الفارابي

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص125.

2 - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج1/ ص96-97.

3 - الفارابي، مرجع سابق، ص 89.

4 - قال الغزالي: "من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدرج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة

يُقَرُّ بإمكانية خَطِّها حين يُعرَّف قوة المخيلة بأنها "ما يرتسم في نفس الإنسان من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس، وهي قوة تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض، تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة، ويقترن بها نزوع نحو ما يتخيله"<sup>1</sup>.

مع إقراره بإمكانية خطأ المخيلة إلا أن الفارابي يجعل النبوة هي أعلى المراتب التي يبلغها الإنسان بقوة مخيلته<sup>2</sup>. ويفرق الفارابي بين المخيلة العادية والمخيلة القوية، فالمخيلة العادية هي التي تستولي عليها المحسوسات الواردة إليها من الخارج استيلاءً يستغرقها بأسرها، بخلاف المتخيلة القوية، فإنها لا تستولي عليها المحسوسات فتستغرقها بأسرها، ولا تستخدمها القوة الناطقة، بل لها فضل كثير -أي قوة زائدة- تفعل به أفعالها التي تُحْصُّها، وحالها عند اشتغالها بهذين-أي بالمحسوسات وبالقوة الناطقة- في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم، فإن كثيرا مما يفيض عليها من العقل الفعال تتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من الحواس المرئية، فإن تلك المخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة. أما إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال، فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية، أو محاكياتها من المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة، ويراهما، فيكون له بما قَبِلَهُ من المعقولات نُبوَّة بالأشياء الإلهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة<sup>3</sup>.

أما الوساطة بين النبي وبين الله التي يتلقى بها النبي الوحي وهي العقل الفعال، فإن الفارابي يقابل العقل الفعال بجبريل عليه السلام، حيث لم يجزم الفارابي بأنه هو جبريل، ولكنه استعمل طريقة المقابلات وذلك حتى يمكن تلقي النظرية بالطريقتين معا؛ أعني طريق الحكمة وطريق الشريعة، فمن أراد طريق الحكمة استعمل عبارة العقل الفعال، ومن أراد طريق الشريعة استعمل روح القدس

وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيرا في مقدار دينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار، هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكديبا لا سبيل إلى مفاعته". المنقذ من الضلال، ص83.

1 - الفارابي، مرجع سابق، ص 87.

2 - المرجع نفسه، ص 115.

3 - المرجع نفسه، ص 114-115.

وأشباهاها، يقول: "والعقل الفعال هو الذي ينبغي أن يقال إنه الروح الأمين، وروح القدس، ويسمى بأشباها هذين من الأسماء، ورتبته تسمى الملكوت وأشباها ذلك من الأسماء"<sup>1</sup>.

وقد وجد فريق من الحدائين ضالته في هذا القول، حيث تمَّ تعويض المصطلحات الدينية والتي يشمئزُّ منها الحدائون، وكثير منهم يستعزُّ منها، بالمصطلحات الفلسفية التي تروق لهم، وغرضهم في ذلك يختلف عن غرض الفلاسفة طبعاً، ففي حين يحاول الفلاسفة أن يجدوا مكاناً للنبوة في منظوماتهم الفلسفية كما يرى الجابري<sup>2</sup>، يحاول الحدائون إيجاد تفسير يبقى النبوة في إطار أرضي بعيداً عن كل قول أو تأويل يعطيها طابعاً غيبياً.

بالاعتماد على تفسير الفارابي - وإن لم يصرح بذلك - انطلق نصر حامد أبو زيد في تفريقه بين الأنبياء والشعراء والعارفين حيث تتحدد مراتبهم حسب قدرة المخيلة وفعاليتها، فيجعل النبي يأتي في قمة الترتيب، يليه العارف الصوفي ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب. ويجعل كل هؤلاء يتميزون عن البشر العاديين في كون مخيلة البشر العاديين تعمل فقط في حالة النوم وسكون الحواس، بينما مخيلة الأنبياء والعارفين والشعراء تعمل في الحالين معاً أي حال السكون وحال اليقظة<sup>3</sup>، وهي مأخوذة بخدافيرها من نظرية الفارابي، فبعد أن بيّن أكمل المراتب في قوة المخيلة، وهي مرتبة الأنبياء، ذهب يُفصّل في المراتب الدنيا فيقول: "ودون هذا من يرى جميع هذه بعضها في يقظته وبعضها في نومه، ومن يتخيل في نفسه هذه الأشياء كلها لا يراها ببصره، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط... ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً، فمنهم من يقبل الجزئيات ويراهم في اليقظة فقط ولا يقبل المعقولات، ومنهم من يقبل المعقولات ويراهم في اليقظة ولا يقبل الجزئيات، ومنهم من يقبل بعضها

1 - الفارابي، السياسة المدنية، ص 23.

2 - الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 123.

3 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 49.

ويراها دون بعض، ومنهم من يرى شيئاً في يقظته ولا يقبل بعض هذه في نومه، ومنهم من لا يقبل شيئاً في يقظته بل يقبل إنما ما يقبل في نومه فقط...<sup>1</sup>.

ومن هنا يميز عبد الكريم سروش في البشر مستويين، في كل مستوى درجات حسب قوة الاستعداد، وتأتي النبوة والشعر والتصوف في مستوى واحد، تختلف فقط فيما بينها في الدرجة، بما يعني أنها من نفس الطبيعة. هذا التفسير هو الذي أمكن لسروش أن يضع النبوة على خط التساوي مع بقية التجارب الدنيوية على أساس أنها لا ترجع إلا لصاحبها، ولا ترجع لشيء خارج عنها "فكما أن كل صاحب تجربة في العالم الدنيوي يمكنه ترشيد تجربته وتقويتها، فإن النبي يمكنه أيضاً ترشيد نبوته وتقويتها، وبذلك يزداد نبوة بالتدرج، والشاعر يمكنه أن ينمي شعره ويكون أشعر من السابق، وهكذا العارف والفنان والمدير..."<sup>2</sup>.

### ب- نظرية ابن سينا في النبوة وأثرها:

لا تختلف نظرية ابن سينا كثيراً عن نظرية الفارابي، وذلك لأسباب متعددة، منها أن كليهما اعتمد على نظرية الفيض في تفسير النبوة، ومنها أن كليهما متأثر إلى حد كبير جدا بالباطنية، وكلاهما ينتمي إلى المذهب الشيعي الإسماعيلي. وكما انطلق الفارابي من نظرية الفيض كذلك فعل ابن سينا، حيث ابتدأ في نظرية النبوة بالتقسيم المشهور في نظرية الفيض، ثم انتهى إلى تباين الإنسان عن غيره بالنفس الناطقة، وهي موجودة في جميع الناس على الإطلاق، وأما على التفصيل فلا، لأن في قواها تفاوتاً في الناس<sup>3</sup>، ثم بعد التفصيلات المعتادة في نظرية الفيض يصل إلى أن الناطق إما أن يكون مملكة أو بغير مملكة، والأول أفضل، وذو الملكة إما خارج إلى الفعل التام أو غير خارج، والأول أفضل، والخارج إما بغير واسطة أو بواسطة، والأول أفضل، وهو المسمى بالنبي، وإليه انتهى التفاضل

1 - الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص115-116. وهذا الكلام له ما يشبهه في كلام ابن سينا. انظر ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم - ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، القاهرة، مصر، ط2، دت، ص123.

2 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص25.

3 - ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم، ص121.

في الصور المادية، وإن كان كل فاضل يسود المفضل ويروسه، فإذا النبي يسود ويروس جميع الأجناس التي فضلها<sup>1</sup>.

أما الوحي عند ابن سينا فهو الإفاضة التي تأتي من قبل العقل الفعال، والملك -أي جبريل- هو هذه القوة المقبولة المفيضة، وعليه تكون الرسالة هي ما قيل من الإفاضة المسماة وحيّاً على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسة، والرسول هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيّاً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم<sup>2</sup>.

ويستند ابن سينا إلى المنامات في تفسير ظاهرة الوحي، وذلك بطريق القياس، فالنائم تتجرد نفسه عن بدنه نوع تجرد، فيحصل لها من العلم الذي يلقيه الله إليها ما لم تحصله في غير هذا الحال، ويجعل بن سينا هذا ممكناً في حال اليقظة كذلك، يقول: "التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حال المنام، فلا مانع عن أن يقع مثل ذلك ذلك النيل في حال اليقظة"<sup>3</sup>.

هنا نلاحظ على تعريف ابن سينا للرسول والرسالة وما يرتبط بهما من الوحي أنه لا يخصص الأنبياء عن بقية البشر، والوحي هنا عام لجميع الناس، والرسالة منوطة بكل من يأتيه هذا النوع من الفيض الذي يحصل به الصلاح الحسي والعقلي، وهذا أمر متاح ومشاهد وموجود عند كثير من الناس إلى زماننا هذا، وعليه فالوحي يكون بذلك ظاهرة عامة تشمل كل الأبطال والعظماء والحكماء كما يزعم أركون.

ونلاحظ أيضاً أن قوله "على أي عبارة استصوبت" يدل على أن النبي هو الذي يختار عبارات الوحي بما يلائم عالمه الذي يعيشه، فالنبي هو الذي يستصوب عبارات الوحي، لا أن الوحي يلقي

1 - المرجع نفسه، ص122-123.

2 - المرجع نفسه، ص124.

3 - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبي الزارعي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، إيران، ط3، 1434ق، 1392ش، ص374.

الكلام إلى النبي دون أن يترك له مجالاً للتصرف في عبارات الوحي وألفاظه، وهو ما وجد فيه كثير من الحدائين ملاذاً للقول ببشرية ألفاظ وعبارات القرآن الكريم، وبل وببشرية معانيه وتاريخيتها.

كما نلاحظ أن النبوة قد تكون مكتسبة عند ابن سينا، وقد تبين لنا ذلك من خلال حديثه عن النفس وتأثيرها، فيذهب ابن سينا إلى أن النفس بقوتها قد تفعل في أجرام آخر، تنفعل عنها انفعال بدنه، أي كما ينفعل بدن الإنسان من تأثير نفسه فيه، فإن نفسه قد تفعل في أبدان أخرى نفس فعلها في البدن الذي تسكنه، وذلك بأن تتعدى عن قواها الخاصة إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها، لاسيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها، فتقهر شهوة أو غضبا أو خوفاً من غيرها<sup>1</sup>، حيث إن للنفس قوة قد تكون بحسب المزاج الأصلي، وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالجرّدة لشدة الزكاء، كما تحصل لأولياء الله الأبرار، والذي يقع له هذا في جبلة النفس، ثم يكون خيراً رشيداً مذكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء، وتزيده تركيته لنفسه في هذا المعنى زيادةً على مقتضى جبلته، فيبلغ المبلغ الأقصى<sup>2</sup>.

وهذا التفسير النفساني في الحقيقة يجرد النبوة عن مضامينها الغيبية ويبقيها حبيسة للقوانين الأرضية، على اعتبار أن النفس من طبيعة أرضية وليست لها خصائص مفارقة، وقد وجد نصر حامد أبو زيد في تفسير ابن سينا هذا ملجأً ومستنداً لإبقاء النبوة حبيسة للشروط الأرضية الموضوعية، فيقيس فهم ظاهرة الرؤيا على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني، على فهم ظاهرة الوحي، وذلك بالاستناد إلى ما يسميه الحقائق المشتركة بين البشر جميعاً، وبذلك لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب، ويفهم أبو زيد الانسلاخ أو الانحلاخ في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة، ويكون التمييز بين حالي الوحي تمييزاً بين مرحلتين لا بين حالتين<sup>3</sup>.

1 - المرجع نفسه، ص 388.

2 - المرجع نفسه، ص 389.

3 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 51-51.

وكما يفعل نصر حامد أبو زيد دائما مع منجزات الفكر الغربي على مستوى الحداثة دون نقد أو استرجاع ودون أدنى قدرة على الإسهام في هذه المنجزات، على الأقل من باب الخصوصية الثقافية والحضارية، كذلك فعل هنا مع التراث وابن سينا والفارابي، فقد تلَّف تفسيرات ابن سينا للوحي وقياسها على ظاهرة الرؤيا، وابن سينا بنى نظريته في النبوة انطلاقا من نظرية الفيض التي يؤمن بها وانطلاقا أيضا من عقائده الباطنية، بمعنى أن تفسيراته للنبوة هي تحصيل حاصل لمنظومته الفلسفية، وهذا أمر مفهوم، ولكنَّ غير المفهوم هو في أي منظومة يفسر نصر أبو زيد أو عبد الكريم سروش - أوغيرهما من القائلين بالمخيلة- النبوة؟

لقد أخطأ نصر حامد أبوزيد حينما جعل النفس تتصل بالعالم الروحاني، فالنفس ما هي إلا مادة الحياة، وهي توجد عند البهائم كما توجد عند الإنسان، أما الذي يربط الإنسان بعالم الغيب فهي الروح وليست النفس، والفرق بينهما أن النفس تخلَّقت من رحم الأرض مع الجسد تماما فطبيعتها أرضية مفهومة، وهي الآن محل دراسة وتجريب كما يتجلى في مدارس التحليل النفسي والسلوكي وغيرها، أما الروح فمصدرها غيبي مفارق، وهي من أمر الله، وليست بمحل بحث أو تجريب، وسيأتي لها مزيد بيان فيما بعد.

لا يمكننا قياس الوحي على الرؤيا، لأن الوحي ظاهرة شاذة لا تتكرر في الزمان بخلاف الرؤيا، وما كان شاذا وجب دراسته على حده، لأن علته غير معروفة، وهي خاصة بتلك الظاهرة، بخلاف الشائع الذي يمكن معرفة علته، وقد اضطرب أبوزيد هنا حينما تعرَّض للحالات التي تعترى النبي مثل الانسلاخ والعرق والثقل، فذهب إلى أنها تجربة خاصة، فإذا كانت تجربة خاصة فالخاص لا يشترك مع غيره، ولا تتوفر علته في غيره، فبطل بذلك قياسه على غيره، لأن من شروط العلة أن تكون ظاهرة منضبطة، وهي غير ظاهرة هنا كما أنها غير منضبطة.

على أننا إذ نقول هذا فنحن لا ننفي أن يحدث الوحي في شكل رؤيا، وقد ثبت عن النبي أنه تلقى الوحي مناما كما في سورة الكوثر، وقد مهَّد الله لنبيه بالرؤيا قبل الوحي الصريح كما في حديث بدء الوحي. ولكن الشيء الذي ننفيه أن يكون الوحي كله من قبيل الرؤيا، ذلك أن الوحي أنواع، وقد بيَّنا طرفا من ذلك في ما سبق. والرؤيا هي أدنى درجة في الوحي عند النبي، لذلك قالت عائشة:

"أول ما بُدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح..."<sup>1</sup>، وهي أعلى ما يمكن أن يحصله الإنسان العادي غير المؤيد بالوحي، وحتى لو حصلها فإنها لا ترقى إلى رؤيا الأنبياء، وقد ورد ذلك في حديث أبي سعيد: "الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة"<sup>2</sup>. وهذا الحديث يحتمل معنيين؛ الأول أن النبوة عبارة عن ستة وأربعين جزءاً، والرؤيا الصالحة هي أحد أجزائها، وبقية الأجزاء أنواع أخرى من الوحي كالنفث في الروع، وصلصلة الجرس، وتمثل الملك بشرا، ورؤية الملك حقيقة، والإسراء... وهي ليست متاحة إلا للأنبياء، والمعنى المحتمل الآخر هو أن الذي يرى رؤيا صالحة فقد حاز جزءاً من النبوة، وهو ما نسبته واحد من ستة وأربعين، ولكن أُنِّي له بالخمسة والأربعين الباقية. وكأن النبي كان يعلم بما أعلمه الله أنه سيأتي أقوام يزعمون أن نبوتك إنما هي رؤيا من الرؤى التي يراها البشر، فكان هذا جوابا استباقيا من النبي ﷺ على ذلك، وهذا الحديث هو الذي يُقي المسافة قائمة بين البشر العادي وبين النبي، فكأنه يريد أن يقول إنه مهما بلغ صفاء الإنسان ونقاؤه وقوته على التخيل فلن يدرك درجة النبوة، لأنها لا تُنال بهذا الطريقة.

هذا الصفاء الذي يزعم نصر أبو زيد أنه بإمكانه أن يحقق النبوة لأي إنسان، والأنبياء قد وصلوا إلى الدرجة من الصفاء التي تؤهلهم أن يتلقوا من الملائة الأعلى، والنفوس الإنسانية تتلقى من الملائة الأعلى على قدر روحانيتها وصفائها<sup>3</sup>، وقد أخذ هذه الفكرة بطريقة مباشرة من ابن سينا.

هذه الدرجات التي تحدث عنها ابن سينا واتبعه نصر حامد أبوزيد هي درجات حقيقية وموجودة ومشاهدة، ولكنها درجات تبقى في الإطار الذي لا يرتقي بها إلى درجة النبوة، وقد تكلم

1 - البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي رقم 3، ج 1/ص 6. ومسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم 160، ج 1/ص 83.

2 - البخاري، كتاب التعبير، باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، من حديث أبي سعيد، رقم 6989، ج 9/ص 30. ومسلم بلفظ: "ورؤيا المسلم جزء من خمس وأربعين جزءاً من النبوة"، كتاب الرؤيا، رقم 2263 من حديث أبي هريرة، ج 2/ص 1077.

3 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 50.

عنها علماءنا قديما وأولوها أهمية، من ذلك ما ذكره ابن خلدون في التفريق بين أنواع الرؤى، وقد تناوله بالتفصيل في كتابه المقدمة<sup>1</sup>.

وحاصل القول أن الفرق بين الفلاسفة والحداثيين كبير جدا، فلازم قول الحداثيين هو إنكار النبوة كظاهرة تعضدها قوة مفارقة لعالم المحسوسات، أما الفلاسفة فلم ينكروا النبوات ولا تعرّضوا لها بالنقد ولا هم سقّوها عامة المسلمين لاعتقادهم ما يعتقدونه في النبوة، وإنما حاولوا تفسير النبوة انطلاقا من منظوماتهم الفلسفية بغض النظر عن صحتها أو خطئها، أما الحداثيين إنما استلهموا قول الفلاسفة وآراءهم ليس لتبنيهم إياها ولا اعتقادا منهم بصحتها، وإنما لإضفاء المشروعية على أقوالهم التي لم تلق القبول في الأوساط الإسلامية، والدليل على ذلك أن هؤلاء الفلاسفة القائلين بالمخيلة أغلبهم من الإسماعيلية وفيهم شيء كثير من العقائد الباطنية، والتي لها ارتباط صميم بعالم الغيب، والحداثيون أبعد الناس عن الاهتمام بهذا الجانب، ففي كل كتابات نصر حامد أبو زيد لا يكاد يعثر على قضية أو مسألة فيها جانب مفارق إلا حاول إسقاطها إلى عالم المحسوسات بشتى الطرق، أما عبد الكريم سروش وإن كان شيعي الهوية والمنشأ ولا يخفي تأثره بآراء الإسماعيلية ومعتقدات الشيعة في الإمامة ويقيس عليها ظاهرة النبوة، إلا أنها مجرد استدلالات لإضفاء المشروعية كما قدمنا، وهو في الأخير يصير إلى المادية المحضة.

### 3- نظرية اسبينوزا وأثرها في الفكر الحداثي:

يقسم اسبينوزا النبوة إلى مستويين؛ النبوة على المستوى الرأسي، والنبوة على المستوى الأفقي، الأول ميتافيزيقي افتراضي، ويصرح اسبينوزا بأنه يجهل حقيقته، وأنها بهذا المعنى تتعدى حدود الفهم الإنساني، إذ هي موضوع اللاهوت الخالص، والثاني هو المستوى الأفقي، ويمثل الجانب الموضوعي للنبوة، وهو الذي نستطيع معرفته من خلال مرويات الكتاب المقدس<sup>2</sup>.

1 - انظر ابن خلدون، المقدمة، ص528-531.

2 - باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقدم حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص229.

وقد تأثر عبد الكريم سروش بهذه الفكرة وأراد تطبيقها بحذافيرها على نبوة الإسلام، وذلك عندما يتكلم عن نزول جبريل، فيعتبر نزوله بحثاً في دائرة الأدوات، و البحث في دائرة الأدوات لا توجب اختلافاً في الماهية، وبالتالي فهي ليست مسألة مهمة في ماهية النبوة وتفسيرها، ذلك لأن مسألة جبريل تعد رؤية ميتافيزيقية، وسروش يفضل النظر إلى المسألة من خلال رؤية طبيعية<sup>1</sup>، وهي نفسها رؤية اسبينوزا، أي استبعاد دراسة النبوة في جانبها الغيبي، وتفضيل الجانب الموضوعي والطبيعي لدراستها، وهو ما من شأنه أن يفضي إلى نقص في النتائج، لأنها دراسة غير مكتملة، فالنبوة انبنت أساساً على البعد الغيبي، فعندما نحمل هذا البعد فستكون دراستنا عرجاء، وبالتالي ستفضي إلى نصف النتائج الحقيقية، وعليه فإذا أردنا دراسة مكتملة لظاهرة النبوة يجب علينا أن نحيط بالبعدين معاً، وأن نوليهم القيمة نفسها حتى تكون القراءة منسجمة مع موضوعها.

لقد أولى اسبينوزا للخيال مكاناً كبيراً في مسألة النبوة حتى ذهب إلى أنه يستحيل أن يتلقى أي شخص النبوة - ما عدا المسيح - إلا عن طريق الخيال، والنبوة عنده لا تتطلب ذهنًا كاملاً بل خيالاً حصياً<sup>2</sup>. ويتخذ اسبينوزا من روايات الكتاب المقدس مستنداً لفهم ظاهرة النبوة، فانطلق منه واتخذ منه دليلاً وبرهاناً على تمتع الأنبياء بقدرة أعظم على الخيال الحي لا بفكر أكمل، ويضرب على ذلك مثلاً بسليمان عليه السلام، فلم تكن له - كما هو مُسلّم به عند اليهود - هبة النبوة، مع أنه فاق سائر البشر في حكمته، وكذلك بعض النساء الساذجات كانت لهن هبة النبوة مثل هاجر خادمة إبراهيم. وهكذا يبني اسبينوزا نظريته تجاه النبوة، ثم يستنتج أنه كلما زاد الخيال قلَّ الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص، وعلى العكس من ذلك نجد أن من يتفوقون في الذهن ويحرصون على تنميته تكون قدرتهم على التخيل أكثر اعتدالاً وأقل انطلاقةً وكأنها حبيسة لا تختلط بالذهن، وينتهي إلى أن البحث عن الحكمة والعلوم الطبيعية في أسفار الأنبياء ابتعاد عن جادة الصواب<sup>3</sup>.

1 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 191-192.

2 - اسبينوزا، مرجع سابق، ص 129.

3 - المرجع نفسه، ص 141-142.

بغض النظر عن النقد الإسلامي الموجه لعقائد اليهودية من اعتبار هاجر نبيّة، ونفي النبوة عن سليمان عليه السلام، فإن الاستدلال على ماهية النبوة والبرهنة عليها من خلال الكتاب المقدس مخالف لأصول العلم وقواعده ومصادرة على المطلوب، وعلى الرغم من ذلك لم يستطع الحداثيون توجيه النقد إلى اسبينوزا من هذا المنطلق، بينما توجه نقدهم إلى الاستدلال من القرآن على العلوم والحكمة، ونفوا أن يكون للقرآن خاصية إنتاج للمعرفة، وقد تلقفوا هذه الفكرة وتحمسوا لها، وذلك في صورة نصر حامد أبو زيد الذي ينفي أن يكون القرآن منتجا لأية معرفة، ويعتبره نصا تاريخيا جامدا ثابت المعنى والدلالة<sup>1</sup>.

أما عن الوحي فاسبينوزا يقرنه بالذهن البشري، ويعتبر أن الذهن البشري ينطوي على طبيعة الله ويشارك فيها، ذلك أن الذهن في قدرته أن يُكوّن بعض الأفكار، فلذلك كان هو السبب الأول لكل وحي<sup>2</sup>.

ويذهب اسبينوزا إلى أن الوحي يعبر عنه النبي بأسلوبه، بما يعني بشرية اللفظ وتاريخيته، وهو ما يذهب إليه الحداثيون كما فعل نصر حامد أبو زيد حينما جعل النص ينتمي إلى ثقافة النبي ومنه صيغت لغته وأسلوبه ومفاهيمه، ومنه أيضا يُفهم ويُفسّر ويُؤوّل<sup>3</sup>. ويعلل اسبينوزا ذلك بأن الله في خطابه لم يكن له أسلوب يتميز به، بل الأسلوب يتوقف على ثقافة النبي وقدرته في بلاغته وإيجازه، وقوته وحشونته، وإطنا به وغموضه<sup>4</sup>.

وإلى مثل هذا يذهب عبد الكريم سرّوش حين يرجع القرآن إلى ثقافة النبي والعرب آنذاك، ويزعم أن المسائل التاريخية الموجودة في القرآن هي عينها التي كانت سائدة ومعروفة عند العرب، ويضرب مثلا على ذلك بأن القرآن ذكر الأنبياء المعروفين عند العرب فقط، وقد ذكر الجوس ولم يذكر زرادشت<sup>5</sup>، ولم ينتبه سرّوش أنه ناقض نفسه في عبارة واحدة، وهي قوله ذكر الجوس ولم يذكر

1 - نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص106.

2 - باروخ اسبينوزا، مرجع سابق، ص121.

3 - نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص106.

4 - باروخ اسبينوزا، مرجع سابق، ص150.

5 - عبد الكريم سرّوش، بسط التجربة النبوية، ص193.

زرادشت، فهل يعقل أن يعرف العرب المجوس ولم يعرفوا زرادشت؟! وكأنه يجزم بنبوة زرادشت، أو حتى يكون القرآن هو كلام الله المطلق يجب أن يذكر كل ما هو موجود! لا شك أن القرآن إما أنه سكت عنه عمداً، وللسكوت حكمته وأحكامه، أو أن يكون ذكره بصفة لم يعرفها سروش، أو لعل في ذلك حكمة وغاية، وستعرض لها فيما بعد.

ويتكئ نصر حامد أبوزيد على مفهوم وحدة الوجود كما يطرحها اسبينوزا لكي يكسب بعض الترضيات من طرف المؤمنين، ذلك حين يقرر أن بشرية اللفظ القرآني لا يتنافى مع كونه كلام الله، ويزعم أن توهم الانفصال بين الكلام الإلهي والإنساني هو توهم أسسه التصور الأشعري للعالم، ويذهب إلى أن مجال العقائد المسيحية المرتبطة بالسيد المسيح عليه السلام أقدر على تبيان هذا الاتصال بين الإلهي والبشري<sup>1</sup>، ولا يكون ذلك إلا من خلال أن يتشخص اللاهوت في الناسوت، بحيث يصبح البشري إلهياً، فيصبح المسيح هو الصورة البشرية للإله، فكذلك الوحي والقرآن هو كلام البشر ولكنه يعبر عن الجانب الإلهي في البشر.

إن حديث نصر حامد أبو زيد عن إلهية القرآن وغيبية مصدره وقوع في تلفيق منهجي غير مبرر، وهو الذي طالما رفض الحديث عن أي وجود غيبي مسبق للنص ولا يزال ينافح عن تاريخية النص الديني وضرورة قراءته من هذا الجانب لا غير، هذا الأمر هو الذي حدا بعلي حرب لأن يصف حديث نصر أبو زيد هذا بالفضيحة والوقوع في التناقض والتلفيق المنهجي، ليس لكونه يجمع بين ألوهية النص من حيث مصدره وبشريته من حيث محتواه فقط، ولكن لأنه يدعي أنه يبلور مفهوماً جديداً للنص يقوم على أنقاض المفهوم الأسطوري الذي كان شغالا في الخطاب الديني قديماً وما يزال يشتغل في الخطاب الإسلامي المعاصر، وهو في الحقيقة لم يفعل إلا ما فعله القدماء حيث توصلوا من خلال البحث والدرس إلى توليد مفاهيم إجرائية لها قيمتها في الشرح والتفسير، ولم يمنعهم إيمانهم بألوهية القرآن من ذلك، فبم يتميز أبو زيد عنهم؟<sup>2</sup>.

1 - نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص 206.

2 - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط 4، 2005، ص 210.

أما سرور فقد سلك طريقا مباشرا في تطبيق نظرية اسبينوزا على مفهوم الوحي، فيذهب إلى عدم وجود أية فاصلة بين الله وخلقه في إطار الرؤية الكونية للعالم، وفي تعليقه على تكليم الله لموسى ومصدر الصوت أهو من داخل الشجرة أو من خارجها يقول: "فعندما نتحدث عن الله فلا يبقى معنى لداخل الشجرة وخارجها. إن كون الصوت -أي الوحي- ينبع من أعماق النبي أو أنه يُلقى إليه من الخارج فهي مسألة ترتبط بنا، فنحن الذين نفكر مثل هذا التفكير على مستوى الداخل والخارج ونرى تفاوتاً بينهما. وأما بالنسبة إلى الله تعالى حيث نرى أنه موجود في كل مكان ولا يوجد مكان أفضل من مكان آخر بالنسبة إلى وجود الله ولا يوجد مكان أقرب إليه من مكان آخر، فحينئذ لا فرق في قولنا بأن الله يتحدث من داخل النبي أو خارجه"<sup>1</sup>.

ولا يخفى على أحد أن هذا القول في الوحي والقرآن لا يجعل لهما أيه خصوصية عن غيرهما من الكلام، إذ بهذا المعنى فكل إنسان فيه جانب إلهي تمثله الروح التي يحملها كل إنسان، فالفنان يعبر عن هذا الجانب الإلهي بفننه إما بالرسم أو التمثيل أو الشعر أو الموسيقى.. والأديب يعبر عنه بأدبه، والفيلسوف يعبر عنه بفلسفته وتفسيراته، والعالم يعبر عنه بعلمه واكتشافاته، والإنسان الحَيَّر يعبر عنه بفعله الخير والإحسان إلى الناس.. إلخ، وهي قضايا معروفة لا تُستثنى منها أمة من الأمم ولا شعب من الشعوب، والشيء الذي غاب عن فكر الحدائين أننا هنا بإزاء ظاهرة شاذة في التاريخ والفكر، وهي ظاهرة خاصة ولا تتكرر في الزمان مثل بقية الأحداث والتجارب، ولها خصوصيتها فلا مجال لقياسها على غيرها.

هكذا يوضع الفكر الحدائني النبوة مع بقية الإبداعات والتجارب، ولكنها في الحقيقة موضوعة ناجمة عن الخرص والظن ولا تستند إلى أية حقيقة علمية. وهو نتيجة خاطئة لعدم التفريق بين النفس والروح، ويشرح محمد أبو القاسم حاج حمد الفرق بين النفس والروح؛ حيث إن النفس هي مادة الحياة، ولا علاقة لها بالوحي، فالوحي يلقى إلى النبي عن طريق الروح، وهي قوة متعالية من عالم الأمر (الغيب)، وقد ربط القرآن بين النفس والحياة والموت، ولكنه حينما يتكلم عن الوحي فإنه يربطه بالروح، فسورة الشمس تبين أن النفس تم تخليقها من عالم الطبيعة الأرضي: ﴿وَالشَّمْسُ

1 - عبد الكريم سرور، بسط التجربة النبوية، ص214.

وَضُحَّتْهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَّنَهَا ﴿٢﴾ وَالنَّهَارَ إِذَا جَلَّنَهَا ﴿٣﴾ وَاللَّيْلَ إِذَا يَغْشَلَهَا ﴿٤﴾  
وَالسَّمَاءَ وَمَا بَنَدَهَا ﴿٥﴾ وَالْأَرْضَ وَمَا طَحَحَهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا  
فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ [الشمس: 1-8] بينما تبين سورة الإسراء أن الروح هي قناة الاتصال بين  
عالم الغيب والشهادة، وعن طريقها يهبط الوحي: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ  
أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾ وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ  
لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عِلْمًا ﴿٨٦﴾﴾ [الإسراء: 85-86] فالخطاب في الآية 86 يتوجه إلى  
النبي وليس إلى السائل؛ حيث يربط بين الروح والوحي، أي أن سلب الروح يستلزم معه سلب قوة  
الوحي وسلب قناة الاتصال، وسلب الروح لا يعقبه وفاة النبي، بل يبقى حيا بقوة النفس، ليكتشف  
أن الروح قد سلبت منه، فيحاول استعادتها، ويستحيل عليه ذلك: ﴿ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عِلْمًا  
وَكَيْلًا﴾. ولذلك لما سأل السائل عن الروح أشير عليه بقلة العلم في هذا المجال<sup>1</sup>.

كما أنه من الخطأ البين أن نقيس النبوة على بقية الإبداعات؛ ذلك أن الشعراء والفنانين  
والمبدعين في مختلف المجالات، وأصحاب التجارب لا يزالون موجودين وحاضرين ويظهرون في كل  
زمان ومكان، فيمكننا أن نقيسهم على ما شئنا، ولنا أن نجربهم، ولهم أن يفتدوا أو يصدّقوا، بخلاف  
النبوة فهي ليست متوفرة ولم تطبق عليها أية تجربة ولا شيء من القياس، بل إن المعاصرين للنبي  
احتاروا في حقيقتها، فمرة يجعلونها من آثار الجن ويرمون صاحبها بالجنون، وتارة يرونها كهانه ويرمون  
صاحبها بذلك، وأحيانا أخرى يرمونه بالشعر، ومرات أخرى بالأساطير... فلو كانت من طبيعة  
الشعر والتجارب الدنيوية لاستطاع العرب المعاصرون لها أن يفصلوا فيها آنذاك، ولا استطاعوا أن يجدوا  
لها مكانا في هذه التجارب المعلومة لديهم، ولكنهم عجزوا عن ذلك ولم يفعلوا.

ثم إن أصحاب التجارب هؤلاء لا يدعون مصدرا لأفكارهم سوى قرائحهم ومواهبهم التي  
يرونها من أنفسهم ونراهم نحن عليها، والنبي يختلف عنهم من حيث دعواه في مصدر أفكاره فهو  
يدعي أنها من عند الله عن طريق ملاك يسمى جبريل، وأنه ليس له حيلة في ذلك، فيقول عن نفسه:

1 - أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ ص 99.

﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِيَوْمِئِذٍ إِنِّي أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأحقاف: 9].

ولو كانت النبوة هي قوة المخيلة لشاهدنا استمرارها إلى يومنا هذا كما نشهد استمرار الشعراء والفنانين والعارفين والمتصوفين... فهل عجزت مخيلات البشر أن تعمل في الحاضر كما كانت تعمل في السابق أم ماذا حصل؟ فحتى على القول بنظرية التطور فإنه يجب أن نشهد نبوات أرقى من نبوة الإسلام، كما كانت نبوة الإسلام أرقى وأكمل من النبوات السابقة، ولكن شيئاً من ذلك لم يحصل، فكيف يفسر الحداثيون هذا الأمر؟ هذه قضية سندرسها فيما بعد.

يدلنا كل هذا إلى أن القول في ماهية النبوة لا يمكن أن يحصل بالقياس ولا بشيء آخر لأن شاهد القياس وعلته غير متوفرة، وهي ظاهرة شاذة لا تتكرر في الزمان، وحتى عند تكررها فإنها ليست في نفس الظروف ولا تحمل نفس المنطلقات ولا نفس الأهداف والغايات، فلكل نبوة أخصيتها ومنطلقاتها وأهدافها وغاياتها المرحلية. ولذلك فليس لنا الحق ولا لأي أحد أن يقول عنها شيئاً ليست تقوله هي عن نفسها، فالقول في النهاية هو قولها هي عن نفسها، لا قول الناس عنها ما دمننا نتفق على صدق الأنبياء وإخلاصهم وإنسانيتهم الفائقة ودورهم الحضاري في التاريخ وأنهم ليسوا بكاذبين ولا مخادعين، بل كانوا مصلحين أتقياء لا تهمهم مصالحهم الشخصية، ولا يهمهم شيء إلا أن يستقيم الناس على الرسالة التي بعثوا بها.

المبحث الثاني: مصدرية الدين.

طبقا لما قدمنا من مفاهيم حول المخيلة ومستويات البشر، وعلى أساس أن النبوة هي قوة المخيلة وهي مرتبة تخص طائفة من الناس، فإن الدين كله يصبح أسيرا لشخص النبي وتابعا له على خلاف ما يعتقد الناس من أن النبي يتبع وحيا كما ورد في القرآن الكريم: ﴿ فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴾ [الحجر:94]، وقوله أيضا: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى:52]. وهكذا يحاول أن يثبت هذا الفريق من الحدائين أن الوحي تابع لشخص النبي وليس النبي هو الذي يتبع وحيا معيناً<sup>1</sup>، وعلى هذا فالنبي هو الذي يستدعي نزول الوحي ولا ينتظره كما يعتقد أكثر الناس استنادا إلى مرويات السيرة مثل انتظاره الجواب عن سؤال الكهف وتأخر نزول الوحي التي رأى فيها المسلمون تأديبا للنبي الذي وعدهم بالرد على جهة القطع والتأكيد في الغد دون أن يستثني، ومثل انتظاره الأمر بالجهاد وبتغيير القبلة وغيرها كثير.. كل هذه الأحداث يعللها نصر حامد أبو زيد بأنها خطة من النبي محمد حتى لا يثير في نفوس قومه الشكوك بأنه ينقل عن كتاب أو أن هناك من يملي عليه ما يزعم أن يأتيه من ربه، لذلك يرى أن السيرة كانت تحرص على بيان أن نزول الوحي ليس رهنا بإرادة محمد أو رغبته، وتحرص كذلك على التمييز بين مستويين للخطاب في النص هما مستوى المتكلم ومستوى المخاطب<sup>2</sup>؛ بمعنى أن التمييز الذي نلاحظه في الخطاب القرآني بين المرسل والمرسل إليه هو حيله افتعلها محمد لكي يموه على قومه ويوهمهم بأنه مخاطب من طرف الله، وبذلك ينفي نصر حامد أبو زيد نزول القرآن المعروف من عالم الغيب إلى عالم الحس يقول: "ليس ثمة نزول مجمل للنص من مكان إلى آخر وراء عالم الأرض عالم الوقائع والجزئيات"<sup>3</sup>.

هنا نقف مع نصر حامد أبو زيد من خلال تفسيراته على ثلاثة أمور مهمة:

- 1 - انظر عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص30. ونصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص86.
- 2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 86.
- 3 - المرجع نفسه، ص 102.

الأول: إما أن النبي كان يأخذ فعلا عن شخص آخر أو ينقل عن كتاب، فكان يترىث ويحدث فاصلا زمنيا حتى يوهم الناس أنه ينتظر الوحي، وفي هذه الحالة من حقنا أن نسأل من هو هذا الشخص الذي كان يأخذ عنه محمد، وإن كان بهذه البراعة والسعة من العلم والحكمة بحيث يرجع إليه محمد، فلم لم يظهر وينسب تلك البراعة وذلك الإبداع والعبقرية لنفسه فهو أولى به من غيره، وهل يعقل أن أحدا بإمكانه أن يخلع مجدا خالدا على غيره ويكون هو صانعه ثم لا يذكر في التاريخ! وإن كان الذي يأخذ منه إنما هو كتاب فأي كتاب هو، أهو كتاب سماوي أم أرضي، وأين هو هذا الكتاب فهل ضاع في التاريخ وهل كانت منه نسخة واحدة، ثم من ألف هذا الكتاب؟

الثاني: أن النبي يجيب من تلقاء نفسه وأجوبته ناتجة عن مخيلته، فلا هو يأخذ عن شخص آخر ولا ينقل من كتاب، وهنا من حقنا أن نتساءل أيضا، هل يعقل أن يستوعب شخص واحد كل تلك العلوم ويأتي بكل تلك التصورات التي لم يكن يسمع بها العرب ولا العجم عن النفس والمجتمع والكون والبر والبحر والغيب والشهادة، كل هذا من محض مخيلته، فهل المخيلة يمكن أن تنتج علوما بهذا الشكل؟ إن المخيلة كما مر معنا إنما تعتمد على الحواس لتركبها فتنتج منها معرفة معينة، ولا يمكنها أن تأتي بأشياء من هذا القبيل، وفي أقصى حالاتها لا تعطي أكثر من فهم صحيح للأحداث والوقائع وتعامل سليم وبحكمة مع القضايا، كما يمكن أن تكون رؤية استشرافية للمستقبل، أما أن تنتج علوما ومناهج فهذا أمر لا يمكن أن يقتنع به عاقل.

الثالث: إذا استبعدنا الاحتمالين السابقين فإنه لا يبقى أمامنا إلا احتمال ثالث وهو أن يكون النبي فعلا ينتظر وحيا من السماء، ويتلقى علوما من عالم الغيب.

بعد هذا يتجه نصر حامد أبو زيد إلى جدلية الوحي والواقع لكي يتخذ منها دليلا على تاريخية الإسلام ومن ثم تبعيته لشخص النبي محمد وليس لمصدر مفارق متعال، ومحمد عند نصر حامد أبو زيد هو إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، وهو لا يمثل

ذاتا مستقلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل<sup>1</sup>، بما يشبه حالة الرجال العظماء والقادة الكبار.

وخطاب نصر أبو زيد في الحقيقة ينطلق من ردة فعل ضد الخطاب الديني المغرق في مثاليته التي يتوهمها من الإسلام، وفي دعواه القدرة على الوصول إلى القصد الإلهي، بما يضيفي على أقوال واجتهادات البشر صفة التقديس، بما يتعالى بها هي نفسها عن صفة التاريخية، وما تبعه من تبرير للواقع أيديولوجيا، واستخدام النصوص لأغراض سياسية، تحول معه الصراع إلى جدل ديني حول تأويل النصوص<sup>2</sup>.

وإن كنا نتفهم ردة الفعل هذه على مستوى الخطاب الديني فإننا لا نجد مبررا لسحبها على النصوص الدينية نفسها، وهذا يحيلنا في واقع الأمر إلى حقيقة نتلمسها في الخطاب الحدائثي عموما وهي الانطلاق من ردة الفعل على خطاب ديني معين وإسقاطها على الدين كله، بمعنى أنهم يجعلون ما قيل عن الدين هو الدين نفسه ولا يختلف عن حقيقته، يقول نصر حامد أبو زيد: "والحقيقة أن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه وبين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسفي"<sup>3</sup>، وذلك دون أن يكلف أحدهم نفسه دراسة القرآن دراسة منهجية متجردة، وهذا ما نلمسه واضحا في كل الحجج التي جاء بها نصر أبو زيد ومعه عبد الكريم سروش للقول بتاريخية الوحي ونسبته إلى شخص النبي، فهو لم يدرس الوحي من داخله كما تقتضي المنهجية العلمية وإنما اعتمد على مفاهيم علوم القرآن التي أنتجها علماؤنا سابقا وفقا لمعطياتهم المعرفية المتوفرة آنذاك واتخذ منها مستندا لدراسته ولم يأت بشيء جديد، فيستند مثلا لأسباب النزول كعامل أساس للقول بولادة النص من رحم الأحداث، ويدافع عن كون العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ ليبقي النص حبيسا لتلك الحادثة، ويتخذ

1 - المرجع نفسه، ص 66.

2 - نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص 63.

3 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 131.

من القول بالنسخ في نصوص الوحي دليلاً لنفي أزليتها وأبديتها إذ لو كانت أزلية لما وقع فيها النسخ<sup>1</sup>. وهي قضايا تخص القرآن وسناقشها في الفصل القادم.

أما عبد الكريم سروش فيذهب إلى أن الإسلام في حقيقته هو بسط لتجربة النبي محمد، حيث تكون شخصية النبي هي محور التجربة، وهي كل ما وهبه الله للأمة المسلمة، والدين هو التجربة الروحية والاجتماعية للنبي ومن هنا يكون الدين تابعا للنبي<sup>2</sup>، ويستدل على ذلك بالوقائع والأحداث الجزئية التي حدثت وتكلم عنها القرآن ولو أنها لم تحدث لما تكلم عنها، ولو عاش النبي أكثر من ذلك لكان القرآن أطول منه اليوم، فدخلت هذه الأحداث في النص الديني، وهذا يعني بشرة الدين وتاريخيته لا غير<sup>3</sup>، وبذلك تكون الأحداث والوقائع هي التي فرضت قضايا الدين، وليس الدين هو الذي فرض رؤيته عليها، يقول سروش: "عندما نقول إن الإسلام دين سياسي فمعناه الدقيق أن الإسلام واجه حالات سياسية، فلو لم يواجه أموراً سياسية لكان مثل المسيحية بعيداً عن السياسة"<sup>4</sup>.

إن نظرية سروش هذه في النبوة تظهر متأثرة إلى حد كبير جداً بالنظرية الماركسية القائلة بأن الواقع هو من ينتج الأفكار وليست الأفكار هي التي تصنع الواقع، والدين عند الماركسية هو واحد من هذه الأفكار، وبذلك يطرح سروش الدين منفصلاً لا فاعلاً، على خلاف ما هو متعارف عليه من دور الدين في توجيه حياة الناس وقلب الواقع، فكون الإسلام نشأ من الواقع هو -في الحقيقة- قفز فوق الأحداث والوقائع وإعطاؤها أكثر مما تستحقه وهو أمر لا يمكن التسليم به. والوقائع والأحداث آنذاك أبسط وأضعف بكثير من أن تنتج ديناً كاملاً متكاملًا كالإسلام.

صحيح أن وقائع كثيرة نشأت بعيدة عن الدين وهو الذي انبرى لمعالجتها ولكن إذا تتبعنا تاريخ الإسلام في حياة محمد فس نجد أن الدين هو الذي تسبب في حدوث هذه الوقائع والأحداث

1 - المرجع نفسه، ص 24.

2 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 36، 37.

3 - المرجع نفسه، ص 39.

4 - المرجع نفسه، ص 43.

وهو الذي عاجلها بطريقته لا أنه ينتظر حدوثها حتى يعالجها، فالدين هو الذي أعلم الناس أنهم سيبعثون بعد موتهم ثم يحاسبون على أعمالهم وهذه المعلومة هي التي استنفرت العاص بن وائل السهمي كما في حديث عبد الله بن عباس قال: جاء العاص بن وائل إلى رسول الله ﷺ بعظم حائل ففتته فقال: "يا محمد أبعث الله هذا بعد ما أرم؟ قال: "نعم يبعث الله هذا، يميئك، ثم يبيئك ثم يدخلك نار جهنم"، فنزلت الآيات من سورة يس: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٨﴾ [يس: 78-79] إلى آخر السورة<sup>1</sup>.

أما قول سروش إن الإسلام لو لم يواجه أمورا سياسية لكان مثل المسيحية بعيدا عن السياسة هو قول خاطئ لسببين اثنين:

الأول: في الحقيقة الإسلام لم يواجه أمورا سياسية بل هو الذي افتعلها وخلقها، وذلك حتى يؤسس لدولة تحمي الدين الجديد، وليس معنى هذا أن الإسلام يستهدف دولية ثيوقراطية، وإنما دولة تحمي حرية التدين، بدليل أنه أصدر وثيقة المدينة<sup>2</sup> واعترف بالديانات السابقة وبحقها في ممارسة طقوسها.

الثاني: من الخطأ تاريخيا أن نقول بأن المسيحية لم تواجه أمورا سياسية، بل العكس تماما فالمسيحية نشأت في ظل الدولة الرومانية، وقد كان بنوا إسرائيل محتلين من طرف الرومان، وقد تحالف اليهود مع الحاكم بيلاطس البنطي على محاكمة المسيح وقتله، وفي مجمع نيقية سنة 325م تدخل الملك قسطنطين وألزم شعبه بالعقيدة المسيحية.. فكيف بعد ذلك نقول أن المسيحية لم تشهد أمورا سياسية، فهذا خطأ فادح من سروش، وكان الأولى به أن يقول إن المسيحية ديانة روحانية ولم تستهدف السياسة، فقد جاء المسيح برسالة محددة، وقد أدى ما عليه، لا أن المسيحية لم تصادف

1 - الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، کتاب التفسیر، رقم 3606، وقال صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه، ج4/ص466.

2 - جاء في وثيقة المدينة: "وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين، وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليتهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته". محمد حميد الله، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط5، 1405-1985، ص61.

أمورا سياسية، أما الإسلام فيختلف عن المسيحية من حيث كونه يحمل رؤية متكاملة عن الدين والسياسة والدنيا والآخرة لذلك فهو الذي يفتعل القضايا ليؤسس لها، وما حدث عن غير قصده فيتعرض لمعالجته.

وللقول بهذا عدة إشكالات:

### 1- مشكلة الاقتداء:

يجمع المسلمون منذ أربعة عشر قرنا على وجوب الاقتداء بالنبي ﷺ في تطبيق تعاليم الدين، ولسنا نعني بالاقتداء هنا تطبيق السنة بجزئياتها بحيث تكون حياة المسلم نسخة طبق الأصل عن الحياة التي كان يحيها النبي وأصحابه، وإنما نعني به وجوب الالتزام بالدين على أية طريقة كانت، وهذا الوجوب محل اتفاق بين جميع الفرق والطوائف والمذاهب الإسلامية بغض النظر عن التفصيلات والجزئيات. وإنما بنى المسلمون القول بالوجوب لأن مصدر الدين في الحقيقة هو الله عز وجل، وما النبي محمد إلا واسطة ومبلغ عن ربه قال تعالى: ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ ﴾ [ المائدة: 99]. فطاعة الرسول هنا والاقتداء به هي في الحقيقة طاعة لله وامتنال لأمره لأنه هو مصدر الدين، ولكننا إذا اعتبرنا أن مصدر الدين هو النبي محمد نفسه عبر قوة المخيلة كما يذهب هذا الفريق من الحدائين فإننا سنقف أمام مشكلة الاقتداء حيث لا يكون للاقتداء معنى؛ إذ كيف يمكن لشخص أن يكون ملزما بالاقتداء بشخص آخر لا لشيء سوى لأنه يملك مخيلة أقوى من مخيلته أو أنه يتذوق أذواق لا يتذوقها غيره.

وإذا اعتبرنا أن النبوة في هذه الحالة تعتبر نوعا من التجربة والكشف<sup>1</sup>، وهي في النهاية ظاهرة دنيوية وثمره لقوة المخيلة الإنسانية<sup>2</sup> على ما يذهب هذا الفريق من الحدائين، فهي تجارب ذوقية خالصة وخاصة ولا تلزم إلا صاحبها.

1 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 25.

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 50.

إننا إذا اعتبرنا هذا المفهوم الديني للنبوة فهو مفهوم غير إلزامي لأي شخص، ويصبح الاقتداء هنا مجرد تبعية وتقليد إرادي، وهو ما يوقع القائلين به في تناقض بيّن، ففي حين يثبتون دينوية النبوة وتاريخية الوحي، يذهب سروش إلى أن النبوة تتضمن في معناها عنصر المأمورية والتكليف وهو الشيء الذي يفرق به بين تجربة النبوة وتجارب العرفاء والمتصوفة<sup>1</sup>.

وقد كان نصر حامد أبو زيد أكثر إخلاصاً لمنهجه وانسجاماً مع نفسه، حيث يذهب إلى عدم إلزامية أي أحد باتباع أي نبوة بل دعا إلى عكس ذلك إلى التحرر من سلطة النصوص الدينية وإطلاق العقل حراً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني كما يتجادل مع الغيب والمستور فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر<sup>2</sup>، وبالتالي فهو ليس ملزماً بدعوة النبي ولا بالوحي الذي ينزل عليه خصوصاً إذا علمنا أن نصر أبو زيد لا يرى للغيب أي دور في تجربة النبي، خلافاً لعبد الكريم سروش الذي يرى أن مثل هذه التجارب ليست اعتباطية بل إن من ورائها تأييداً إلهياً يضفي عليها طابع الإلزام لشخص النبي ولجميع أتباعه<sup>3</sup>.

ولكن هذا الطابع الإلزامي لا يمكن معرفته مادامت التجربة قاصرة على شخص النبي وما دام النبي هو مصدر الدين. لقد أحسَّ سروش بهذا المأزق فالتجأ إلى التجربة نفسها لكي يجد ملاذاً هناك حيث يرى أن هذا الإلزام هو خاص بالذين يشاركون النبي أذواقه وكشوفاته القلبية أو من يكون متطفلاً على تجربة النبوة<sup>4</sup>. أما لو أحس شخص أنه لا يستطيع بعد الآن التحرك وفق تعاليم شريعة الإسلام وشعر في نفسه أن له وظيفة أخرى فيجب عليه أن يجيب ربه من موقع الحجة<sup>5</sup>. هكذا يظن سروش أنه قد حل المشكلة ولكنه في الحقيقة لم يزد لها إلا تعقيداً، وقد فتح الباب على مصراعية لكي يتخرص كل من له هوى في شيء أن يدعو إليه بداعي أنه يجيب ربه من موقع الحجة المزعوم.

1 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 20.

2 - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص 134.

3 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 39.

4 - المرجع نفسه، ص 25.

5 - المرجع نفسه، ص 206.

## 2- علاقة الإسلام بالديانات السابقة:

يكاد يجمع الدارسون والباحثون على وجود علاقة معينة بين الديانات وخاصة السماوية منها، وسواء كان القائلون بذلك من الحدائين أو من غيرهم، من المؤمنين أو من غير المؤمنين، فإنهم يثبتون علاقة ما، ولا تهمنا في هذا الموضوع طبيعة العلاقة بقدر ما يهمنا أن نقف على قول جديد ينفي أن تكون هناك علاقة بين الديانات السماوية، ففيما يذهب المؤمنون إلى أن الأديان السماوية تتفق في وحدة المصدر ووحدة الغاية، فمصدرها من الله تعالى عن طريق الوحي، وغايتها هي إنشاء الفرد المؤمن وتحقيق الاستخلاف المفضي إلى السعادة في الدنيا والآخرة، يذهب غير المؤمنين إلى أنها علاقة تأثير وتأثر أو علاقة جدل بين السابق واللاحق، ذلك أن فريق المؤمنين يرجع وجود الديانات إلى مصدر واحد ومفارق، فتكون العلاقة فوقية، وفريق غير المؤمنين يرجعها إلى جدل الواقع فتكون العلاقة منطقية. أما إذا وقفنا على قول من يرجع النبوة إلى شخص النبي فلا نرى رابطاً ولا علاقة لا منطقية بين الديانات، وإلى هذا يذهب عبد الكريم سروش حين يصرح باستحالة وجود روح مشتركة بين الأديان<sup>1</sup>، بمعنى أن كل دين يحتوي تجربة خاصة، وهناك انفصال تام بين تجارب النبوات.

هنا تطرح أمامنا مسألتان:

1- إما أن الانفصال هو ناتج من كون أن لكل دين ولكل نبي ظروف وملابسات يتعامل معها تختلف عن ظروف وملابسات غيره من الأنبياء بما يعني اختلاف الشريعة والمنهاج، وهذا أمر مؤكد وبدهي، وهو لا يعني الانفصال، وليس هو المقصود من قول سروش قطعاً.

2- أو أن الانفصال هو استقلال في ماهية التجربة أساساً من حيث المنطلقات ومن حيث الغايات، بمعنى أن لكل نبي منطلقات ينطلق منها وغايات ينشدها، وهذا بدوره يقودنا إلى أمرين مهمين:

أ- اختلاف المنطلقات والغايات هو بهدف التكامل بين دعوات الأنبياء، بمعنى أن كل نبي ينطلق من الأرضية التي انتهى إليها النبي الذي سبقه باتجاه غاية أخرى محددة وهي تهيئة الأرضية

1 - المرجع نفسه، ص 13.

لمرحلة قادمة، أي للنبي الذي سيأتي بعده، فتكون انطلاقة هي ما انتهى إليه النبي الذي قبله وغايته هي منطلق للنبي الذي يأتي بعده، وهكذا إلى غاية الوصول إلى ختم النبوة، وهذا في الحقيقة لا يندرج ضمن معنى الانفصال، وإنما يندرج ضمن معنى التكامل.

ب- اختلاف المنطلقات والغايات لا يربطه رابط، بل هي تجارب منفصلة ولا علاقة لها ببعضها البعض، ولا تتصل ببعضها بأي نوع من أنواع الاتصال، فكل نبي متمركز حول تجربته الشخصية.

والأکید أن الدكتور سروش يعني بالانفصال هذا المعنى الأخير، لأنه هو الذي ينسجم مع رؤيته ونظريته في النبوة من جهة، وقد صرح بنفي الروح المشتركة بين الأديان من جهة أخرى، وما الروح المشتركة بين الأديان إلا كونها تتصل ببعضها، إما من حيث مصدرها المفارق، وغايتها المنشودة، أو من حيث جدل الواقع وعلاقة التأثير والتأثر.

إلا أن التاريخ والواقع لا يقف في صالح سروش، فدعوات الأنبياء تتصل ببعضها اتصالاً وثيقاً وتكمل بعضها بعضاً في حركة تصاعدية نحو اكتمال الوعي وختم النبوة، وبنص القرآن الذي يؤمن به سروش ويراها كلاماً لله على لسان النبي محمد، ويرى نفسه ملزماً باتباعه، وحتى الأنبياء الذين لم يكن لهم أتباع ولم يصدقهم أحد فإن قصصهم وصداهم له أثره في نفوس الناس، بما يعني أن دعوات الأنبياء لا تذهب سدى وسيكون لمجهودهم أثر ولو بعد حين. والدليل على ذلك أن كل الأنبياء يذكرون أقوامهم بالعذاب الذي سيحيق بهم لو أنهم كذبوا ويضربون أمثلة بأنبياء آخرين مع أقوامهم، ومثاله قوله تعالى عن هود عليه السلام حين دكر قومه بما حل بقوم نوح وكيف جعلهم خلفاء من بعدهم: ﴿أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ ۚ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً ۚ فَأذْكُرُوا ۗ الْآءَ اللَّهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [الأعراف: 69].

وقوله عن شعيب: ﴿وَيَقَوْمٌ لَا تَجْرَمَنَّكُمْ شِقَاقِي ۚ أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ ۚ وَمَا قَوْمٌ لَّوْطٍ مِّنكُمْ بَبَعِيدٍ ﴿٨٩﴾﴾ [هود: 89].

وقوله عن محمد: ﴿ فَإِنَّ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ۚ إِذْ جَاءَهُمُ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ۚ ﴾ [فصلت: 13-14].

يتبين لنا مما سبق أنه لا يمكن أن نتصور استشهاد الأنبياء بتجارب بعضهم البعض إلا في إطار الاتصال، فلو كان كل نبي له تجربته الخاصة المنفصلة روحياً عن تجارب غيره من الأنبياء لما احتاج إلى أخذ العبرة منهم، ولاتَّبَعَ طريقاً أخرى تخصه هو غير تلك التي جرى عليها الأنبياء الآخرون، فأخذ العبرة يلزمه العلة المشتركة، وإلا أصبح قياساً مع الفارق وعبثاً من الكلام.

### 3- ختم النبوة:

لعل أهم ما يعترض هذا الطرح القائل بأن النبوة هي قوة المخيلة، وأنها تتعلق بشخص النبي لا بقوة مفارقة واصطفاء من الله هو مسألة ختم النبوة، إذ من البدهي أن أول سؤال يتبادر إلى ذهن الإنسان هو كيف عرف النبي أنه خاتم الأنبياء والمرسلين، وكيف تصدق الخاتمية على النبي محمد ما دامت النبوة ممكنة لكل شخص عن طريق الرياضة والتجربة وقوة المخيلة، وهي مسألة متاحة لكثير من الناس، وبما أن هذا الشيء من شأنه أن يفتح المجال للمتنبئين والكاذبين أن يعبثوا بعقول الناس وأن يُفَرِّقُوا شمل الأمم، فهذا الفريق من الحدائثيين يقرُّ بأن نبي الإسلام هو خاتم الأنبياء، وأن دينه هو آخر الأديان، وأن شخصيته هي آخر شخصية حقوقية نبوية<sup>1</sup>.

يستمد سروروش معنى خاتمية النبوة مما ذهب إليه محمد إقبال، وهي أنه لا يمكن أن تتوافر الأرضية المناسبة لولادة نبي جديد، ذلك أن نبي الإسلام -عند إقبال- يقف ما بين العالم القديم والعالم الحديث<sup>2</sup>، ويجد لها مخرجاً مهماً في العلوم الحديثة ومن نظرية دارون بالتحديد وقد صرح بذلك

1 - المرجع نفسه، ص 279.

2 - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، مرجع سابق، ص 207.

حين يقول: "بالاستيحاء من نظرية دارون فما المانع من القول إن ظاهرة الوحي تنسجم مع مقولة التطابق مع المحيط... وتقتبس لونها وصبغتها من البيئة بشكل كامل"<sup>1</sup>.

ذلك أن من بين الاعتراضات والانتقادات التي وُجِّهَتْ لنظرية دارون هي لماذا لا نشهد الآن تخلق الخلية الأولى التي تطورت وارتقت إلى أن أصبحت إنسانا، ثم أين هي الأنواع البينية بين مختلف الأنواع، أي بين الإنسان والقرود مثلا، هذا الاعتراض يشبه إلى حد كبير جدا سؤال ختم النبوة، أي لماذا لا نشهد ظهور أنبياء جدد... والجواب يأتي من علماء الكيمياء الحيوية ومن علماء البيولوجيا، وهو أنه لو وُجد اليوم في مستنقع صغير جزينات قابلة للتطوُّر فإنها ستُخفق في عملية التطور، لأن الأنواع الحية الحالية ستدمرها، فظروف الأرضية البدئية كانت مختلفة جدا، فالجو لم يكن يحوي الأزوت ولا الأكسجين بل مزيجا من الأمونياك وبخار الماء، وهو مزيج ملائم لظهور الجزينات المعقدة<sup>2</sup>. من هنا استفاد سروش في انسجام نظرية التطور مع تجاوز الأرضيات ذات الظروف التي لا يمكنها أن تتكرر على اعتبار أن التطور يسير إلى الأمام ولا يلتفت إلى الوراء، فكذلك النبوة كانت وليدة ظروف لا يمكنها أن تتكرر فيما بعد، فعصر النبي محمد هو آخر عصر من عصور تربية الأنبياء في تاريخ البشرية<sup>3</sup>، وقد ولى هذا العصر ولا يمكنه أن يعود لأن أرضيته لم تعد ممكنة.

ولكن هل يعني ذلك أن مهمة الدين والنبوة انتهت بانقضاء ذلك العصر فالدين يطرح نفسه عالميا خالدا، هذا ما تحيلنا إليه الآية التالية: ﴿ أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ﴾ [المائدة: 3].

يشرح سروش معنى كمال الدين بأن هناك فرقا بين الكامل والجامع؛ فالجامع يعني الشامل لكل شيء وكأن الدين متجر يجد فيه المشتري كل بضاعة يريد لها، والكامل يعني أن هذا الدين لا

1 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 190.

2 - هيوبرت ريفز وآخرون، أجمل تاريخ للكون، ترجمة موسى ديب الخوري، أكاديميا أنترناشيونال، بيروت، لبنان، 2010، ص 70، 71.

3 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 279.

ينقصه شي من الأدوات والمفاهيم والتعاليم بالنسبة إلى ما يريد تحقيقه على أرض الواقع<sup>1</sup>، وهو أيضا ما يسميه بالحد الأدنى في نظريته "الحد الأدنى والحد الأحد الأعلى".

وعلى ذلك يخالف سروش بل يقلب رأسا ما هو معلوم ضرورةً من بعث الأنبياء والمرسلين، من أنهم جاؤوا لتعليم الناس الحد الأعلى من الدين، ومن ثم فالتبعون للأديان لا يزالون في محاولات مستمرة للوصول إلى مرتبة الكمال التي كان يمثلها الأنبياء، وسروش يذهب إلى أن الأنبياء جاؤوا لتعليم الناس الحد الأدنى ليبتدؤوا به مسيرتهم نحو الكمال.

والحقيقة أن نظرية سروش هذه ستكون صحيحة إلى أبعد الحدود إذا تم ربطها بمجال معين لا أن تكون على إطلاقها، ومجالها الحقيقي هو الاستعمار في الأرض، ولا يكون ذلك إلا بالمعارف الحسية وفلسفاتها، لأنها لا تزال في ارتفاع وتطور مستمر نحو الكمال منذ مجيء الإسلام، أما الأنبياء فقد كانوا يمثلون الكمال البشري الذي يجسد مفهوم الاستخلاف في الأرض، وذلك هو جانب الإصلاح بالأخلاق.

1 - المرجع نفسه، ص 166.

## المبحث الثالث: ترشيد النبوة.

قد مر معنا كيف أن الدين إنما هو تابع لشخص النبي عند هذا النمط من الحدائين، وأن الاقتداء واتباع الدين إنما هو مشاركة للنبي في أذواقه وكشوفاته أو التطفل على تجربته، وعليه فالنبوة هي تجربة شخصية لا تتحكم فيها إلا شخصية النبي ذاته، لذلك يذهب هذا الفريق من الحدائين إلى أن النبوة يمكنها أن تخضع للترشيد والتقوية كأبي صاحب تجربة في العالم الدنيوي كما أن الشاعر يمكنه أن ينمي شعره ويكون أشعر من السابق وهكذا الفنان والعارف... فالنبي يمكنه أن يزداد نبوة بالتدريج<sup>1</sup>، وقد وجد هذا عند الفلاسفة المليين، فقد تكلموا عن ترشيد النبوة وتقويتها، وذلك في معرض الحديث عن خصائص النفس الناطقة ومراتب العارفين، والأنبياء عند الفلاسفة هم في مرتبة من مراتب النفس كما مر معنا<sup>2</sup>. ويستدل سروش بقوله تعالى: ﴿ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾ [طه:114] وكذلك يذهب أركون إلى أن اللحظة التدشينية الأولى للإسلام أي النبوة وهي التي تمثل الأسطورة المثالية تقوى وتغتني باستمرار بواسطة التطبيقات المستمرة التي تتلقاها في الوجود اليومي<sup>3</sup>. وهكذا يجعلون النبوة تقوى وتغتني بواسطة التطبيقات اليومية والتجارب، وذلك انطلاقاً من كونها تجربة دنيوية يدور محورها حول شخص النبي، فتندمج عند ذلك النبوة بالنبي كما اندمجت المسيحية بالمسيح، فتصير النبوة هي النبي، كما صارت المسيحية هي المسيح.

ويستند نصر حامد أبوزيد في ترشيد النبوة إلى تطوّر حديث القرآن عن الجن، وذلك من خلال المقارنة بين حديثه عنهم في سورة الناس التي تجعل حديث الجن عبارة عن وسوسة يستعاذ بالله منها، وبين حديثه عنهم في سورة الجن حيث شبّههم بالبشر في انقسامهم إلى مؤمنين وكافرين، ويزعم أن هذا الاختلاف يُعدُّ نوعاً من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى<sup>4</sup>.

1 - المرجع نفسه، ص25.

2 - انظر ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص388-389.

3 - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص297.

4 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص36.

والحقيقة أن نصر أبو زيد قد تناقض تناقضا عجيبا، فرغم أن سورة الناس متقدمة فعلا عن سورة الجن إلا أنها سبقتها في تشبيه الجن بالإنس، وهو ما لم ينتبه له نصر أبو زيد، إذ إن الوسوسة ليست مقتصرة على الجن وحدهم بل وبالإنس أيضا: ﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ۝١ مَلِكِ النَّاسِ ۝٢ إِلَهِ النَّاسِ ۝٣ مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ ۝٤ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ ۝٥ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ ۝٦ ﴾ [سورة الناس] فقد نسب القرآن هنا الوسوسة للناس كما نسبها للجنة، بما يعني أن تشبيه الجن بالإنس لم يكن تطورا في القرآن بل كان ابتداءً.

وإنما وقع هذا الدمج من جراء خلط وقع فيه الفكر الحداثي كما وقع فيه الفكر التقليدي متمثلا في المدارس السلفية إذ جعلوا أفعال النبي وأقواله ديننا وجعلوا لها نفس قيمة القرآن من حيث الإلزامية، ولكن الحقيقة أن ثمة فرقا كبيرا بين النبوة في ماهيتها ومقتضياتها، وبين شخص النبي وأفعاله وأقواله كبشر.

ونحن إذ نقول بهذا التفريق، فإننا ننطلق مما يقوله النبي عن نفسه، سواء في الآثار الواردة عنه أو في القرآن الكريم، لا مما يقوله الناس عنه. ولنا أن ننطلق من القرآن نفسه كي نثبت أن النبوة تختلف عن شخص النبي، فأحيانا يتمثل محمد الصورة الحقيقية للنبوة، فتأتي أفعاله صحيحة مطابقة لها، وأحيانا تخطئ شخصية محمد النبوة من حيث أرادت تمثلها، فتدخل العناية الإلهية لتضع شخصية محمد في مسار النبوة الصحيح، وهذا ليس خاصا بمحمد بل هو عام لكل الأنبياء، وهذا الأمر هو ما يقوله محمد عن نفسه بلسانه لا ما يقوله غيره عنه، وهذه جملة من الدلائل:

- قصة عبد الله بن أم مكتوم: وهي قصة قد أخطأ فيها النبي التقدير، حيث اشتغل عن الرجل الأعمى بدعوة صناديد قريش، فنزل قول الله معاتباً لنبية: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى ۝١ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ۝٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكَّى ۝٣ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ۝٤ أَمَّا مَنْ اسْتَغْنَى ۝٥ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى ۝٦ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَكِّيَ ۝٧ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى ۝٨ وَهُوَ تَخَشَّى ۝٩ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّى ۝١٠ ﴾ [عبس: 1-10]. فهنا نجد أن النبي قد اجتهد وظن

أنه يؤدي مهمته النبوية الرسالية، ولكن الوحي نزل ليضعه في الطريق الصحيح ويبين له أنه أخطأ الاجتهاد.

- قصة أسرى بدر: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُدَّ أَسْرَى حَتَّى يُتَّخِزَ فِي الْأَرْضِ تَرْيُدُونَ عَرْضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٦٨﴾ [الأنفال: 67-68].

- قصة التحريم: ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ مُحْرِمٌ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبَتَّغِي مَرَضَاتٍ أَرْوَاهُكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١﴾ [التحريم: 1].

وقد انتهى الأستاذ مالك بن نبي إلى هذا الذي انتهينا إليه انطلاقاً من تحليله لأفعال الرسول في موقفه مع نفسه حيث يتعرض في كثير من الأحيان إلى بعض المراجعات، والمثال الواضح على ذلك هو حادثة تأبير النخل، ولكنه لم ينقل عنه يوماً أنه راجع بعض الآيات القرآنية بل يقف منها موقف التسليم المطلق، وبذلك ينتهي مالك بن نبي إلى أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف أمام مفهومين يمثل كل منهما قيمة مختلفة في نظر النبي؛ المفهوم الشخصي الذي ينبعث من معرفته الإنسانية، والمفهوم القرآني الموحى إليه، ولم يقف بحث مالك بن نبي عند النبي محمد وحده، بل تعداه إلى بقية الأنبياء، ويضرب بحالة أرمياء مثلاً آخر<sup>1</sup>. وهذا المفهوم الأخير هو الذي يمثل النبوة في حقيقتها.

أما مع بقية الأنبياء:

- قصة يونس إذ ذهب مغاضباً: ﴿ وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغَضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾ [الأنبياء: 87].

1- BENNABI Malek Le phénomène coranique, p91-92.

- قصة موسى وطلب رؤية الله: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۗ قَالَ لَنْ تَرِنِي وَلَكِنِ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي ۗ فَلَمَّا تجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۗ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾ [الأعراف:143].

كيف بعد كل هذا أن يكون الدين تابعا لشخص النبي، وهل يعقل أن يفعل النبي شيئا مقتنعا به ثم يتبين له خطؤه فيعتاب نفسه بتلك الطريقة، وحتى وإن قلنا إنه أخطأ ثم رجع عن خطئه فإنه لا شك سيسلك مسلكا آخر غير سلوك العتاب بتلك الطريقة التي تشعر بوجود شخصيتين في شخص النبي. ففي الواقع لا يتصور أن يفعل ذلك إنسان عادي سوي، وإنما هذا من فعل المصابين بانفصام في الشخصية أو المعتوهين، ولا إحال الأستاذ سروش ولا غيره يرى في النبي محمد هذه الصفات.

وهكذا وقع الخلط في النبوة من حيث حقيقتها والنبوة في محاولة تمثيلها من طرف النبي، أما الحداثيون فقد وقع منهم هذا الدمج وهو مقصود حتى يتسنى لهم القول ببشرية النبوة وبمصدريتها الأرضية، وأما السلفيون فمبالغة منهم في التقديس إلى درجة الخلط بين حياة النبي كشخص بشر وبين تمثلاته للنبوة، ثم هم لا يفرقون بين التمثلات الصحيحة والتمثلات الخاطئة، إذ يجعلون من التمثلات الخاطئة أمرا مقصودا ومدبرا له سلفا من قبل الإرادة الإلهية، وذلك بغرض تعليم المسلمين، مما يضيف على كل تفاصيل حياة النبي القدسية والمعصومية.

ومن هنا نستخلص أن القول بترشيد النبوة وتقويتها إنما انبنى على أساس دراسة لشخص النبي وأفعاله بمعزل عن تصور ماهية النبوة في ذاتها دون أن تتلبس شخص النبي. والحقيقة أن النبوة شيء ثابت وشخصية النبي متحركة باتجاه التمثل الكامل للنبوة، ولنا أن نقيس ذلك بالدرجات العلمية الآن، فالدكتوراه مثلا هي درجة معينة من التحكم في علم معين وأدواته بشروط مخصوصة، ولا يزال الطالب يبحث ويجهد حتى يحصل تلك الدرجة، ولكن هذا لا يعني أن درجة الدكتوراه ستقوى وتتطور بتطور هذا الطالب أو غيره، بل الطالب هو الذي يتطور ويتقوى لكي يحصل هذه الدرجة، أما الدكتوراه فهي ثابتة لا تتغير، نعم قد يتفاوت الدكاترة في العلم كما يتفاوت الأنبياء في الفضل، ولكن الدكتوراه حد معين ثابت كذلك النبوة مكانة معينة ثابتة، والطالب في مرحلة التحصيل العلمي

مثل النبي في مرحلة الإعداد الإلهي، وكلما تقدم الزمن ازداد تراكم العلم فيصير نحو التكامل، فيكون اللاحق مكملاً للسابق، كذلك النبوة تكمل بعضها بعضها إلى غاية ختمها.

## الفصل الثالث: النبوة كمرحلة لاكتمال الوعي.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: معنى النبوة.

المبحث الثاني: تطور النبوات عبر التاريخ.

المبحث الثالث: أثر اسبينوزا ووحدة الوجود على هذا الاتجاه من الحدائين.

المبحث الرابع: عوامل ظهور النبوة (الأزمة).

## الفصل الثالث: النبوة كمرحلة لاكتمال الوعي.

انتهينا في الفصل السابق الذي يتعلق بكون النبوة هي قوة المخيلة إلى أنها تدور حول شخص النبي، فيكون الدين تابعا لشخص النبي، وفي هذا المبحث سنرى اتجاهها معاكسا تماما حيث يذهب هذا الاتجاه من الحدائين إلى هامشية دور النبي في النبوة إن لم نقل إنه لا معنى له، حيث يعتبر مجرد وسيلة لا غاية، وما هو إلا مبلغ للوحي، واختياره ليس ميزة لشخصه، بل لأن الرسالة يجب أن تبلغ من خلال رسول تتوفر فيه شروط الأداء والتبليغ<sup>1</sup>.

## المبحث الأول: معنى النبوة:

يذهب هذا الاتجاه كغيره من الاتجاهات الحدائية إلى كون النبوة ظاهرة حسية وليست غيبية فهي تؤكد رعاية مصالح العباد والغيبيات اغتراب عنها<sup>2</sup>. ويعتبر حسن حنفي وتلميذه علي مبروك هما أكثر من نظر لهذه الفكرة ودعمها، ولكنهما يختلفان في المعنى الاشتقاقي اللغوي للنبوة الذي يضيفي بظلاله على المعنى الاصطلاحي.

## 1- الاشتقاق اللغوي وتأثيره على المعنى الاصطلاحي للنبوة:

اختلف العلماء منذ القدم في اشتقاق النبوة على قولين: يذهب الفريق الأول إلى أنها مأخوذة من فعل نبا بمعنى ارتفع وعلا، ومنه النبوة وهي الارتفاع والعلو، والنبوة كذلك الشرف المرتفع من الأرض، والنبي العلم من أعلام الأرض يهتدى بها، قالوا: ومنه اشتقاق النبي لأنه أرفع خلق الله، وذلك لأنه يهتدى به. وعليه فالذين أخذوا النبي من النبوة والنبوة وهي الارتفاع من الأرض، لارتفاع قدره، ولأنه شرف على سائر الخلق<sup>3</sup>.

هذا المعنى هو الذي يرفضه حسن حنفي إذ يعتبره يحيلنا إلى التركيز على شخص النبي والرسول بدل الرسالة، أي التركيز على الوسيلة دون الغاية، ويختار القول الثاني، وهو كون النبي مأخوذا من

1 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1/ص15.

2 - المرجع نفسه، ج4/ص23.

3 - ابن منظور، لسان العرب، ج15/ص302.

النبأ وهو الخبر، والخبر مصدر الوحي<sup>1</sup>، فيكون بذلك التركيز على موضوع النبوة وليس على شخص النبي.

وهذا الاختلاف في الحقيقة قدس حيث دارت بين المعتزلة والأشاعرة نقاشات طويلة من نفس النمط وحول نفس الموضوع، فحيث تتبنى الأشعرية المعنى الأول للنبوة والذي هو مشتق من النبأ أي الخبر<sup>2</sup>، وذلك تمشياً مع نسقهم المعرفي والذي تندرج النبوة ضمنه، حيث يرونها هبة واصطفاء إذ أن المنهج العام للأشاعرة يرى الله فاعلاً لكل شيء والوجود منفعلاً بالله بلا سببية.

ويخالف الدكتور علي مبروك أستاذه حسن حنفي في الاشتقاق اللغوي للنبوة والذي سيكون له أثره على المعنى الاصطلاحي، ولكنهما في الأخير يصيران إلى معنى واحد. ففيما يتبنى حسن حنفي مذهب الأشعرية في المعنى اللغوي، يتبنى علي مبروك مذهب المعتزلة؛ وهو كون النبوة مأخوذة من النبوة بمعنى الرفعة<sup>3</sup>، والتي تحمل في طياتها معنى الارتقاء، أي ارتقاء الإنسان واستحقاقه مرتبة النبوة بعمله الخاص وليس بهبة من الله.

وليس يعني اختيار حسن حنفي تعريف الأشاعرة اللغوي تبنيه لرؤيتهم في هذه المسألة وإنما حتى ينسجم مع مذهبه الظاهراتي في دراسة مثل هذه القضايا، فهو يركز على موضوع النبوة وليس على شخص النبي، فالمعتبر في النبوة -عنده- هو ما تحمله من أخبار ومعان يستفيد منها الناس في معاشهم، أما المعنى الأول (أي الرفعة) فهو يترك النبوة ويتجه نحو النبي، يترك الرسالة ويعرف الرسول، وهو ما يعارض سير الوحي ومسار النبوة<sup>4</sup>. فالظاهراتية التي يعتمدها حنفي في دراساته للدين والفكر عموماً تكتفي بوصف مجموع الظواهر كما تتجلى في الزمان أو المكان<sup>5</sup>، حيث تعتمد نظرية المعرفة

1 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص24.

2 - قال الغزالي: "النبوة تعني وصول خبر من الله تعالى بطريق الوحي إلى من اختاره من عباده". الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إنصاف رمضان، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2003، ص137.

3 - انظر القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج15/ص15.

4 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص24.

5 - أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2/ص973.

عند الظاهراتية على الوجود بوصفه متضامنا مع الشعور..أي بوصفه مدركا أو متذكرا أو متوقعا<sup>1</sup>، فلا يهم حسن حنفي هنا تفسير العالم كما كان عند القدماء، ولكن الذي يهم هو تغييره وتطويره والسيطرة عليه<sup>2</sup>.

ويبدو أن حسن حنفي لا يهتم أبدا بعلة المعرفة النبوية، فالمعيار في الصحة والخطأ لا يكون وفقا لمصدر المعرفة، فهو هنا يعتبر الواقع وصلاحيه ما يأتي به النبي هي المعيار للصحة أو الخطأ، ويبدو في ذلك مستلهما أفكار اسبينوزا الذي لا يعير لعلة المعرفة النبوية أي اهتمام، وهي عنده -أي علة المعرفة النبوية- لا تفيد في شيء<sup>3</sup>، كما أن الفينومينولوجيا لا تسعى إلى تفسير العالم من خلال البحث عن شروطه الممكنة، وإنما تهتم بتشكيل التجربة كأول لقاء أنطولوجي بين الوعي والعالم والذي يعتبر لقاء سابقا على كل تفكير حول هذا العالم<sup>4</sup>.

وهكذا تكتفي الظاهراتية بوصف معطيات الشعور المباشرة ولا تتطرق للاستدلالات العقلية المحضة طالما كان الشعور فارغا من أي مضمون إذا لم يتصل في الواقع بموضوع، وهكذا بنى حسن حنفي مشروعه الموسوم بـ "التراث والتجديد" حيث اكتفى من أصول الدين الإسلامي بمصطلحاته ثم عمل على أنسنتها بما يكون لها أثر في الواقع لا بما يكون لها ارتباط بعالم الغيب، وهو يهدف في مشروعه التحول من القول إلى الفعل ومن النظر إلى السلوك ومن الفكر إلى الواقع، وهو ما تفصح عنه عناوين كتبه. وبناءً على هذا يريد حسن حنفي بناء علم العقائد على أساس السلوك بعيدا عن الأمور النظرية المجردة، وبعبارة أدق يريد زحزحة العقائد من التركيز على الله إلى التركيز على الإنسان و"إعادة بناء الحضارة الإسلامية على مستوى الشعور من أجل اكتشاف الذاتية حتى نعيد بناء حضارتنا ونعيد اختيار محاورها وبؤرها بدل أن تكون مركزة حول الله تصبح مركزة حول الإنسان"<sup>5</sup>.

1 - إدموند هوسرل، الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002، ص40.

2 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1/ ص33.

3 - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص138.

4 - محمد شوقي الزين، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1،

1436-2015، ص50-51.

5 - حسن حنفي، الدين والثورة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط ج6/ ص231.

ولكن الأستاذ حنفي لم يبين لنا كيف تطور العالم ونغيّره ونسيطر عليه دون تفسيره ومعرفته معرفة دقيقة؛ فتفسير العالم وفهمه ليس له أي معنى عند حسن حنفي بما يكسر الهروب من البحث عن الحقيقة إلى البحث عن آثارها، بما يعني أن مشروع حنفي الفكري ليس مشروعاً معرفياً بقدر ما هو مشروع إصلاحى.

والحقيقة أن الفينومينولوجيا تتناقض مع المبدأ الأساسي للدين في شقه العلمي، وهو محاولة فهم العالم وشروطه، وقد اكتفى حقل الظاهراتية بالمجال الذي يتوافق مع جانب واحد من جوانب الدين وهو الجانب السلوكي العملي، وهو ما يجعل الدين أشمل من الظاهراتية ونظرته أعمق، وبذلك يكون حسن حنفي وأتباع الظاهراتية في مشكل حقيقي من حيث تناول مواضيع الدين؛ إذ يتناولونها بطريقة اختزالية لم يردها الدين نفسه، وهذا من شأنه أن يشوه مواضيع الدين وفي أحسن الحالات يجعلها عرضة للتأويل البعيد.

أما علي مبروك ففيما يتبنى نظرة أستاذه حنفي في مشروعه التجديدي والذي يركز على الرسالة ومضمونها بدل الرسول وخصائصه إلا أنه يخالفه حيث يتبنى تعريف المعتزلة، وهو كون النبوة مأخوذة من الرفعة والعلو، وهو ينتصر للمعتزلة على حساب الأشاعرة ليس فقط في موضوع النبوة بل في التصور العام الأساسي لعلم الكلام، فالأشاعرة ينطلقون في بنائهم للعلم من أن الله هو المفهوم الأساسي أو الأحد الذي يتأسس حوله العلم بأكمله، أما عند المعتزلة فالإنسان هو مناط العقائد وغايتها. ففيما النبوة عند الأشاعرة موهبة من الله، فإنها تأخذ عند المعتزلة معنى الرفعة ولكنها رفعة مخصوصة يستحقها الرسول إذا قبل الرسالة وتكفل بأدائها وصبر على عوارضها<sup>1</sup>.

وهنا نتبين أن حسن حنفي يرفض معنى مغايراً للذي تذهب إليه المعتزلة في المعنى الاصطلاحي، فهو يرفض المعنى اللغوي الذي يعني الرفعة أي الذي يهتم بشأن النبي على حساب النبوة، أما المعنى الاصطلاحي وإن كان لا يرفضه إلا أنه لا يهتم به لأنه ليس موضوعاً للنبوة.

1 - علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص 18-19.

والنبوة عند هذا الاتجاه لا تحمل أي معنى غيبي، وإنما هي مرحلة يكتمل فيها الوعي، فما يعتقدُه الناس إنباء بالغيب وإخبارا بالمستقبل أو رجوعا إلى الماضي في أنباء الأولين، يفسره حسن حنفي بأنها - أي النبوة في هذا السياق - ما هي إلا تحليل للحاضر لمعرفة جدل الماضي والمستقبل فيه، وقراءة الماضي هي استبصار للمستقبل، وما الحاضر إلا لحظة التقاء بينهما يتم فيها كشف القوانين ورؤية حركة التاريخ<sup>1</sup>.

وهذا التفسير للنبوة كان قد تناوله بعض المستشرقين هروبا من الوقوع في التفسيرات الغيبية كما ذهب إلى ذلك وول ديورانت الذي جعل من قدرات النبي الفذة هي أساس نبوءات القرآن حيث جعل النبي مستشرفا يتأمل بعين الفيلسوف الحروب الفارسية الرومانية، فتعرف بذلك على موازين القوى بينها<sup>2</sup>. وهكذا يتحول حسن حنفي بالنبوة من بعدها الغيبي العقائدي إلى بعد تاريخي أرضي، وهو ما يسميه بالوحي الأفقي والذي هو مصدر للتشريع العملي والأساس النظري للعمل الفردي والجماعي<sup>3</sup>.

وحتى نصوص الوحي ذاتها يعتبرها حنفي إنتاجا شعوريا، وليست كتابا أنزل مرة واحدة مفروضا من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل يعتبره مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة والدليل - عنده - أن كثيرا من الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل<sup>4</sup>.

هذا الشعور المنتج للوحي والذي يشكل حقيقة النبوة عند حنفي هو ما اعتبره اسبينوزا يرجع إلى طبيعة الذهن الإنساني منظورا إليه على أنه قادر على المعرفة الفطرية، ذلك أن ذهننا قادر على تكوين بعض الأفكار التي توضح طبيعة الأشياء والتي توجهنا في الحياة العملية لا لشيء إلا لأنه

1 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص25.

2 - انظر وول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، دت، ج11/ص41.

3 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص32.

4 - حسن حنفي، التراث والتحديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992، ص135.

ينطوي على طبيعة الله ويشارك فيها، وبذلك يرجع السبب الأول لكل وحي إلى طبيعة الذهن الإنساني<sup>1</sup>.

هذا الوحي يكون قد حقق درجة من الوعي تؤهله لاكتمال مسيرة تطوره معتمدا على قواه الخاصة في خاتمة النبوات وهي نبوة الإسلام إذ تمثل أعلى مراتب اكتمال الوحي<sup>2</sup>. ولذلك يرى حنفي أن مهمة المراحل السابقة هي المساهمة في تطوير الوعي الإنساني بالتركيز على جوانب دون جوانب أخرى، مرة على القانون في شريعة موسى، ومرة على الحب في شريعة عيسى، ولكن عند اكتمال الوحي أمكن إعلان استقلال الشعور الإنساني وأنه لا وجه للتركيز على جانب واحد وإنما الحاجة إلى نظام تشريعي متكامل وحقيقة كلية شاملة لكل العصور والأمكنة في مبادئها الأولى<sup>3</sup>.

لا يختلف تفسير حنفي كثيرا عن ما قدمناه من تفسيرات بقية الحدائين الذين يجعلون النبوة منتجا ثقافيا واجتماعيا مثل محمد أركون الذي اعتبر الوحي حدوث فضاء جديد في الوعي الإنساني، وإنما اتفقت الآراء حول الوحي وذلك لاتفاق التصور الذي يبقي النبوة حبيسة للشروط الموضوعية بعيدا عن أية صفة مفارقة، فتصور الوحي لا يختلف فيه الحدائين كثيرا، وإنما اختلفوا في تحديد ماهية النبوة أساسا.

## 2- المجال الدلالي للفظ النبي:

وقد أراد علي مبروك أن يثبت هذه النظرية؛ -أعني القائلة بأن النبوة هي مرحلة لاكتمال الوعي البشري- وذلك باقتحامه مجالين اثنين؛ الأول هو مجال اللغة وما تحتويه من الدلالات والمعاني المحايثة، و الثاني هو مجال التاريخ والأنثروبولوجيا.

أما عن المجال الدلالي للفظ النبي، فيذهب إلى أن الجذر اللغوي للفظ النبي وهو (نبا- نبا) ينطوي عن عنصر حركي يصعب إنكاره؛ فبنا الشيء تعني ارتفع وتجانف وتباعد، وليس هناك تباعد

1 - باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص121.

2 - علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص101.

3 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ ص202-203.

دون حركة، ونبأة- ينبأ أي خرج من أرض إلى أخرى، ونبأ القوم أي تباعد عنهم، والنبأ هو الخبر لأنه يأتي من مكان إلى آخر، والنبى هو الخارج من مكان إلى مكان<sup>1</sup>، ويقال نبأت البذرة أي صارت نباتا، وما دامت النبوة لفظ مشتق من هذا الجذر، فهي تحتوي هذا العنصر من الحركة، ولما كانت أي حركة تكشف عن انتقال من حالة إلى أخرى فإنّ النبوة بوصفها حركة تكون بمثابة كشف عن انتقال الوجود الإنساني من حالة استنفد فيها قدرته على الحياة الحقّة، إلى حالة أخرى تنبثق عن أشكال أكثر تطورا وحياء<sup>2</sup>.

ربما يكون اكتشاف العنصر الحركي في النبوة صحيحا إلى أبعد الحدود، ولكن الذي قد لا يكون صحيحا هو حصر الحركة في انتقال الوجود الإنساني من حالة إلى حالة أكثر تطورا، فعلي مبروك حصر حركة النبوة في الاتجاه الأفقي، والحقيقة أن عنصر الحركة يفتح إمكانيات عديدة لتصورها، فقد نتصورها حركة رأسية كما نتصورها حركة أفقية، وتصورها رأسية قد يكون في الاتجاهين صعودا ونزولا، كما يمكن أن نتصورها في الاتجاهين معا أي الرأسي والأفقي.

وتصور حركة النبوة في جميع الاتجاهات هو الذي يقربنا إلى أن نفهم حقيقة النبوة كما تخبر هي عن نفسها، أما حصرها في اتجاه واحد فلن يعطينا التصور الذي يقربنا مما تقوله هي عن نفسها، وهذا العنصر هو الذي أهمله الفكر الحدائثي الذي راح يعطي تصورات للنبوة مسقطا عليها مختلف المناهج والعلوم دون أن يكلف نفسه عناء النظر إلى مقولة النبوة عن نفسها، فلا نتصور من القاضي العادل أن يصدر حكمه على المتهم بمجرد اتهامات الناس من دون أن يسمع لأقوال المعني نفسه، وهذا مطب خطير سقط فيه الفكر الحدائثي أفواجا أفواجا، بما يعني أن الفكر الحدائثي لم يكن عادلا في حكمه إذ أهمل أهم عنصر في عملية الحكم، وهو السماع والسماح للمعني أن يتحدث عن نفسه وإعطاء أقواله أهمية بالغة، بل إعطاؤها الأولوية على غيرها على الأقل من حيث المبدأ القائل أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته.

1 - ابن منظور، لسان العرب المحيط، ج15/ ص301-302.

2 - علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص22-23.

## 3- زحزحة المتجاوز من الغيب إلى المعاني الإنسانية.

تحمل النبوة في هذا الاتجاه معنى إنسانيا خالصا، والغيب لا يدخل فيها لأنه لا يهتم بتعليقاتها، ورائد هذا الاتجاه حسن حنفي بمنحه الظاهراتي لا يعنى إلا بوصف الظاهرة ولا تعنيه تعليقاتها، فيعتبر طريق النبوة جزءا زائدا على تعريفها وخارج عن حقيقتها<sup>1</sup>. ويظهر تأثير اسبينوزا واضحا هنا، حيث يدرس اسبينوزا النبوة في مستويين؛ مستوى رأسي ومستوى أفقي؛ المستوى الرأسي هو موضوع للفلسفة الإلهية وهذا لا يتناوله سبينوزا إلا بقدر يسير ذلك أنه لا يتصور تدخل الله في قوانين الطبيعة لأن قدرة الله عنده هي قدرة الطبيعة، وصفات الله هي قوانين الطبيعة كما أن قدرة الله لا تفسر شيئا لأن السبب المتعالي لا يمكنه تفسير واقعة طبيعية. أما المستوى الثاني فهو مبحث تاريخي علمي وهو الجانب الموضوعي للنبوة، ويعتبر سبينوزا النبوة في ذاتها تتعدى حدود الفهم الإنساني<sup>2</sup>.

إلا أن تناول النبوة بعيدا عن أهم بعد من أبعادها في التفكير الإنساني لا يمكن المرور عليه هكذا، وإلا أصبح تجاهلا لأهم خاصية مكونة للعقل الديني، ولوقعت دراسة النبوة في مأزق ابستمولوجي ليس من السهل السكوت عليه. وقد وجد هذا الاتجاه من الحداثيين مخرجا في القيم الإنسانية السامية لكي يزحزح المفاهيم الغيبية إليها مستخدما في ذلك المجاز كآلية للتفسير، فيجعل حسن حنفي من القصص القرآني تعليميا وليس إخباريا يحتوي على معان ولا يشير إلى حوادث<sup>3</sup>، وهو عين ما ذهب إليه محمد خلف الله حين ادّعى أن القرآن قد عمد إلى تنحية التاريخ عن ميدان القصة القرآنية، وجعل المقصود منها أخذ العظة والعبرة والإرشاد والهداية والإنذار والبشارة<sup>4</sup>.

صحيح أن من بين أغراض القصص القرآني أخذ العبرة بغرض التعليم والتربية، ولكن هذا لا يعني إهمال الجانب الإخباري، فالقرآن نفسه يقر بالجانبين معا فيقول: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي

1 - انظر حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص24.

2 - باروخ اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص229.

3 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص198.

4 - محمد أحمد خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي، القاهرة، مصر، ط4،

1999، ص59.

قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾ [يوسف: 111].

فحتى وهو قصص تعليمي فإنه يطرح نفسه حديثا صادقا ليس بالمفتري وذلك بمنطق التصديق والهيمنة، أي مصدقا للقصص السابقة ومهيمننا أي مصصحا لها من الأخطاء وفق منهجية قرآنية لا يتكشف عليها إلا من أمعن النظر في القرآن قراءة وتدبرا كما دعا القرآن نفسه: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: 82] و: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد: 24].

إن القرآن لا يناقض نفسه وهو واثق من ذلك، لذلك كانت دعوته صارمة إلى تدبره، وهو إذ يستهدف العبرة من خلال قصصه يقرر أيضا أنه ليس بجديث مفتري، وهل يليق بالمعلم أن يفترى الكذب والقصص الخيالية -والكذب من أقبح الأخلاق- لكي ينشر العبرة وهي من الصفات الحميدة!

إن هذا الطرح هو ما ينتهي إليه المجاز بالمعنى الذي يريده الحداثيون، وهو إهدار المعنى كلية وإفراغ النصوص من محتواها المعرفي، في حين أن الدراسات المعاصرة للقصص القرآني تكشف لنا عن منهجية معرفية فريدة اتبعتها القرآن تكشف عن الأحداث الصحيحة فتصحح ما تعرض للتحريف كما وتنبئ مراحل تطور الوعي البشري عبر القصص، وقد بين الدكتور محمد شحرور جانبا مهما من ذلك، حيث انتهى إلى أن "التراكم في القيم والاختلاف في الشعائر، والتغير في الأحكام تبدو بأوضح صورها في قصص الأنبياء، التي هي فصول من كتاب غيب الماضي، مسطرة في الإمام المبين، وصفحات من تاريخ تعاقب أطوار الفكر الإنساني في جانبها العقائدي والسلوكي بما فيه من عبر وعظات. ومن أجل استقرار هذه الأطوار بغرض الاستفادة من معطياتها في فهم تطور الوعي الإنساني بذاته وبالعوالم المحيطة به، لا بد من منهج لقراءة التاريخ لا مكان فيه للخرافات والخيال، ينسجم دون تعارض أو تضاد مع جميع الأدلة الموثوقة لدراسات التاريخ ونتائج الدراسات على المكتشفات والنصوص التي تستخرجها الحفريات الأثرية المدفونة في باطن الأرض. ويبدو من المهم في هذا الصدد التأكيد على ضرورة تجاوز الحث والتحريض على النظر في التاريخ بلوغا إلى ممارسة

عملية ومنهجية للبحث والمباشرة فيه بالتنقيب عن مكنونه والغوص في أسباره ومدارسة أحوال الغابرين<sup>1</sup>.

وقد دعا القرآن في نصوص كثيرة إلى السير في الأرض لمعرفة حقائق التاريخ، فكيف من يدعو إلى ذلك أن تكون قصصه خيالية: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [العنكبوت:20].

وقد تحققت هذه النبوءة بعد قرون طويلة من نزول القرآن، فمن كان يتصور وقت نزول القرآن أنه يمكننا أن نعلم كيفية بدء الخلق وهو من الزمن الغابر، فلم تكون معارف ذلك الزمن تسمح بالرجوع إلى الوراء وتحصيل المعارف، فالبحث في حقائق الزمن الغابر لم يكن ممكناً إلا بعد اكتشاف علم الحفريات وتطور علم التاريخ والأنثروبولوجيا، وهي كلها ليست من متاحف تلكم العصور، بل لم تكن تُطرح أصلاً مسألة البحث عن كيفية بدء الخلق.

لم يُسأل الحداثيون في صورة حسن حنفي أنفسهم عن معاني هذه الآيات التي تحمل من الآفاق المعرفية الشيء الكثير، وتطرح من القضايا ما يسبق زمنها بقرون، وتفتح الباب على مصراعيه للتحدي المعرفي في جميع المجالات؟

أما الجانب التشريعي والذي يراه المؤمنون إلهيا خالصا ويرونه المنهج الأصلى الذي ارتضاه الله لعباده، فإن حسن حنفي يعتبره مرحلة لاكتمال الوعي البشري وهو ثمرة حاجة البشرية إلى نظام تشريعي متكامل وحقيقة كلية شاملة لكل العصور والأمكنة في مبادئها الأولى<sup>2</sup>. بمعنى أنه تطور أرضي للوعي في منحاه التصاعدي بعيداً عن أي تدخل غيبي.

إن رؤية حسن حنفي هذه قد تصلح في بيئة حضارية عرفت القوانين والتشريعات وتطورها حتى وصلت إلى الاكتمال، إذ أن مرحلة الاكتمال هذه تقتضي مرحلة قريبة إليها نوعاً ما تمهد الطريق لها لكي يسهل تقبلها، وهذا ما لا نعثر عليه في أرض العرب، فالبينة العربية لم تعرف أي نوع

1 - محمد شحرور، القصص القرآني قراءة معاصرة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 2012، ص18-19.

2 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص203.

من القوانين ولا التشريعات، بل كانوا في جاهلية من مثل هذه الأمور فلم تأتهم رسل ولا نبوءات توقظهم من سباتهم العميق: ﴿ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ ﴿ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ ﴿ تَنْزِيلَ الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ﴾ ﴿ لِنُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴾ ﴿ [يس:3-6] بل النبي نفسه كان في غفلة بنص القرآن: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِن كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾ ﴿ [يوسف:03]. هذه الجاهلية التي جعلتهم يدفنون البنات حيات ويروهن مصدرا للفقير والعار، وكانوا يقيمون الحروب الطويلة لأتفه الأسباب، وهم يفتخرون بتلك الجاهلية كما ورد في أشعارهم:

وأيام لنا غر طـوال عـصينا الملك فيها أن ندينا<sup>1</sup>

والانصياع للملك هو أولى مراحل تطور الوعي على المستوى السياسي، ومع ذلك فهم يعتبرونه ذلاً يمس كرامتهم، فإذا كانت هذه أولى المراحل لم تكتمل فكيف بهم أن يقفزوا إلى مرحلة الاكتمال دفعة واحدة!

ولا يجدي هنا أن يقول قائل إن المراحل الأولى قبل الاكتمال قد توافرت في أمم وحضارات أخرى كالأمة الإسرائيلية والحضارة الرومانية والفارسية، فالقرآن نفسه قد حكم عليها بالضلال والفساد ولم يعتبرها مراحل لتطور الوعي، بل اعتبرها في تخلف وانحدار، وحتى لو لم يحكم عليها بالفساد والضلال فمن غير المعقول أن تكتمل عند العرب الذين كانوا أبعد الناس عن النظام وسياسة الملك التي تحد من حريتهم، ثم هم يرفضون كل ما هو دخيل على ثقافتهم، فالأولى أن تتم مرحلة الاكتمال في الأرضية التي هيأت له وهو تلك الأمم والحضارات وليس أرض العرب.

يحلينا هذا التحليل إلى أن الاكتمال الذي يذهب إليه حنفي وغيره هو زعم لا يستند إلى دليل بقدر ما يستند إلى إسقاطات غير منهجية، بحيث لم تنظر دراسة حنفي إلى الأرضية التي ظهرت فيها نبوة محمد من جهة، ولم تدرس حقيقة النبوة من جهة أخرى، بل أسقطت المفاهيم الظاهرية

1 - ديوان عمرو بن كلثوم التغلي، جمع وتحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1416 - 1996، ص90.

مباشرة دون تبين وإدراك، وقد كان المفترض أن تدرس مضامين النبوة بطريقة معرفية، وجل ما فعله حسن حنفي في كتاباته هو تصيد الأحداث والوقائع والعادات التي كانت سائدة في أرض العرب وربطها بالمرويات الشاذة والغريبة في السيرة النبوية، ثم بنى نظرتة عليها.

المبحث الثاني: تطور النبوات عبر التاريخ:

### 1- أنواع النبوات عبر التاريخ:

وفي مجال التاريخ والأنثروبولوجيا فقد حاول علي مبروك إيجاد ناظم منهجي يربط من خلاله تطور النبوات من خلال تمظهرها عبر تاريخها الطويل، ويفرق علي مبروك بين نوعين من النبوات، تعتبر الثانية نتيجة للأولى عبر تطور في الوعي البشري، وهما النبوات ذات النسق الميثولوجي والنبوات ذات النسق الديني.

#### 1.1- نبوات النسق الميثولوجي:

النبوات الميثولوجية تعد صوراً للوعي الإنساني في مرحلة من مراحل تطوره، ولذا فإنّ بناء الوعي وبناء الواقع الذي يعد صورة له قد تركا تأثيراً حاسماً في أنماط التنبؤ السائدة آنذاك، بحيث يمكن التمييز بين نمطين أساسين للنبوة يعكس كل منهما بناءً معيناً للواقع أحدهما النمط الطبيعي والآخر النمط الذاتي.

#### أ- النمط الطبيعي:

وفي هذا النمط التصقت النبوات بالطبيعة التصاقاً تاماً، بحيث كانت إرادة الآلهة تكشف عن نفسها من خلال موجودات الطبيعة كأحشاء الأضاحي، وتحليق الطيور وحفيف الأوراق... ارتبط ذلك النزوع الطبيعي ببناء الوعي البشري آنذاك إذ لم يكن الإنسان يميز نفسه عن الطبيعة، بل لعله أحس نفسه في هوية معها، وكان ذلك في النبوات القديمة<sup>1</sup>.

#### ب- النمط الذاتي:

وهنا انتقل الإنسان من التعرف على إرادة الإله من خلال الأشياء القائمة في الطبيعة، إلى التعرف عليها في قلب الذات، من خلال الحلم والرؤيا. والحق أنّ ذلك يتطابق مع مسيرة الوعي

1 - علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص 84.

الإنساني الذي ينتقل من مرحلة الالتصاق والوحدة مع الطبيعة إلى الانفصال والانقسام حيث يميز نفسه عن الطبيعة ويدرك أنه ذات منفصلة ومستقلة، فانبثاق الذاتية في النبوة قد توازى مع انبثاق الذاتية في الوعي، ومن أمثلته، ظهور الإله على صورة إنسان كما في مصر القديمة وآلهة الإغريق<sup>1</sup>.

ومنه فنبوءات النسق الميثولوجي قد انبثقت من وعيٍ لحمته الطبيعة وحققت تقدمًا روحيًا من الطبيعي إلى الذاتي، وهكذا اتخذ مسار هذه النبوات شكل الصعود من أسفل إلى أعلى، أو من الإنسان إلى الله، حيث الإله هنا ليس سوى جزء من الطبيعة، أو هو في أفضل صورته صورة من الإنسان، إذ إنّه إله نشأ على الأرض ولسبب ما صعد إلى السماء، فكان أن لاحقه الإنسان بطلب الوحي<sup>2</sup>.

### 2.1- نبوءات النسق الديني:

وقد اشتمل هذا النسق على النبوات الثلاث الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام) وفيها وصل وعي الإنسان - عبر مسيرة تقدمه الروحي - إلى الإله المجرد الذي ليس كمثلته شيء. والفرق الجوهرى بينها وبين نبوءات النسق الميثولوجي أنّ الإنسان في هذه الأخيرة هو الذي خلق الله على صورته، وكان خلقه أرضيًا ثم أبعده إلى السماء، بينما الإله في النسق الديني هو الذي خلق الإنسان على صورته، وكان خلقه سماويًا ثم أهبطه إلى الأرض ولهذا اتخذت النبوات في هذا النسق مسارًا هابطًا من أعلى إلى أسفل، أو من الله إلى الإنسان، أي أنّ الله نفسه أصبح يبادر إلى كشف وحيه ونقل إرادته إلى البشر دون طلب منهم<sup>3</sup>.

وإذا كانت نبوات النسق الديني على هذا النحو فإنّ علي مبروك - كما ميز بين نمطين من النبوات في النسق الميثولوجي يعكس كل منهما بناءً معينًا للواقع، والانتقال من الأول إلى الثاني

1 - المرجع نفسه، ص 85.

2 - المرجع نفسه، ص 86.

3 - المرجع نفسه، ص 86.

يعكس تطوراً معيناً في الوعي - يميز هنا بين ثلاث لحظات في نبوات النسق الديني، يعكس الانتقال بينها من لحظة إلى أخرى تحولاً في أبنية الوعي.

### أ- النبوة اليهودية:

وتمثل أولى اللحظات في النسق الديني. هنا يريد علي مبروك أن يطبق التحليلات النفسية والفلسفية المعاصرة (خاصة التحليل النفسي والبنائية) التي تقول بأن الانقطاع على مستوى الوعي أمر مستحيل، فإن أرقى خبرات الوعي وأعلاها ترتبط بأدنى خبراته وأكثرها بدائية، فبالرغم من أن الكتاب المقدس أدان بقوة الممارسات الميثولوجية (أي المبادرة في الفعل النبوي بيد الإنسان) مثل طلب بني إسرائيل رؤية الله، وطلبهم أن يجعل لهم إلهاً يرونه... إلخ، ومع ذلك اعتبر الأحلام والرؤى، وهي التي تندرج ضمن التنبؤ الذاتي، أداة مشروعاً يكشف الله من خلالها عن إرادته بجانب النبوة مما يعني أن القول بالانقطاع بين النسقين قول زائف، ويعني أيضاً من جهة أخرى أن نبوات النسق الديني كأبي ظاهرة ترتبط بالإنسان لم تبدأ مكتملة.

والتصاق النبوة بالميثولوجيا في مرحلة ما كان عملاً فرضته المصلحة، لأن قصد النبوة دائماً هو مصلحة الإنسان، وقد اتخذ الوعي البشري آنئذ شكلاً ميثولوجياً، فقد كان لزاماً أن تلتصق النبوة ولو جزئياً بهذا الشكل الميثولوجي للوعي، لأنها إذا انقطعت عنه مطلقاً أصبحت شيئاً غريباً عن وعي الإنسان وعالمه وبهذا تنعدم قدرتها على تحقيق المصلحة<sup>1</sup>.

### أ.1- نبوة موسى وبروز ظاهرة النبي المرسل:

لا يمكن الحديث عن النبوة عند اليهود دون الحديث عن موسى بوصفه نبي اليهودية الأول. يذهب علي مبروك إلى أن بروز ظاهرة النبي المرسل بوصفه الأداة الأكثر أهمية لتعيين إرادة الله قد ارتبط أيضاً بمؤثرات ميثولوجية يصعب إنكارها فقد اعتقد العبرانيون - وكانوا في ذلك كالبدايين تماماً - أنه يمكن تلقي كلمة الله مباشرة (في لقاء شخصي) (حين تجلى الله على الجبل تجلياً عاماً، ويبدو

1 - المرجع نفسه، ص 88.

أنّه لولا خوفهم من هذا اللقاء الشخصي الذي تصوره ممكناً لما قُدِّر للنبوة في شكلها الأرقى أن توجد أبداً، فقد دفعهم الخوف إلى الطلب من موسى أن اذهب واسمع ما يقوله إلهنا لك ونحن سوف نفعله برضا تام، وقد أصبح موسى نبياً يتحدث باسم الله إلى البشر بدءاً من هذا التكليف - ولنلاحظ أنّه كان تكليفاً إنسانياً - بتلقي كلمة الله وهكذا نشأت النبوة في شكلها الديني الأرقى لصيقة بالميثولوجيا وذلك بالرغم من أنّها تطورت بالوعي الميثولوجي تطوراً جذرياً. إلا أنّ الأثر الذي مارسه النبوءات الميثولوجية على النبوة اليهودية قد تلاشى إلى حد كبير بعد عصر داوود، حيث أصبح الشكل الوحيد المشروع للوحي هو ذلك الذي يأتي من الله بواسطة نبي اختاره واصطفاه<sup>1</sup>.

والملاحظ هنا أنّ علي مبروك يجعل لحظة النبوة الموسوية هي حادثة الجبل الشهيرة، في حين أنّه من المعروف أنّ ابتداء نبوة موسى كان بدءاً من بحثه عن النار وتكليم الله له في الشجرة، ولم يبين علي مبروك ما الذي دعاه إلى هذا الرأي إلا إرادة أن ينسجم مع نسقه في كون النبوة مطلباً إنسانياً وافقته الإرادة الإلهية، لأن الحادثة الأولى (حادثة النار) لم يكن فيها موسى على علم بما يراد له، فقد ذهب لكي يستجلب النار لأهله لكي يستضيئوا بها ويتدفقوا، ولم يقصد شيئاً آخر فالله هو الذي بادره بالوحي، وهذا ما لا يخدم نظرية علي مبروك هنا.

## أ.2- الخصائص العامة للفعل النبوي: في التجربة الموسوية:

يخلص علي مبروك من خلال قراءته في تجربة موسى النبوية إلى ما يلي:

- انبثقت النبوة من جدل الخوف والشجاعة؛ فالخوف ضياع للنبوة وإهدار، وهو كذلك بالنسبة إلى الوجود ذاته، في حين أنّ الشجاعة تأكيد لها وإظهار، وهو فعلها للوجود، كل هذا يكشف عن الطابع الأخلاقي للنبوة كما يكشف عن الطبيعة الأنطولوجية للنبوة.

- إنَّ كون النبوة تنبثق من شجاعة فرد في مواجهة خشية شعب، تأكيد على أنَّ الأنبياء يمثلون وعياً فردياً متقدماً متميزاً عن الوعي الجماعي في الوقت نفسه، فالنبوة لا تجد مطمحها في الوعي الحامل.

- ليست النبوة في جوهرها تنبؤاً، بل توسطاً يؤسس حواراً بين الله والإنسان.

- إذا كان كذلك فإنَّه يحق للإنسان من حيث هو طرف في الحوار أن يسهم بدوره في اختيار الإرادة التي يتحقق حولها الحوار، فالاختيار الإلهي الصحيح لشخص النبي يقوم على إدراك الله لضرب من الاختيار الإنساني المضمحل للشخص ذاته، والاختيار الإلهي يتقدم على الاختيار الإنساني على مستوى الميثاقية، والاختيار الإنساني يتقدم على الاختيار الإلهي على مستوى التاريخ<sup>1</sup>.

ومن خلال نتائج تجربة موسى ينتهي علي مبروك إلى نتائج عامة حول النبوة اليهودية عموماً، وهي كما يلي:

- النبوة بوصفها وحياً عاماً إقراراً باجتماعية الوجود الإنساني، فالنبوة لا تكون أبداً حيث لا يكون كيان اجتماعي تكون هي محور بنائه النظري والعقائدي في لحظة ما.

- النبوة أيضاً إقراراً بتاريخية الوجود الإنساني، ولهذا فإنَّ النبوة ليست شيئاً قائماً في الفراغ بل إنَّها انبثاق محدد له أبعاده الاجتماعية والتاريخية.

- تجربة الوحي تبرهن على أنَّ الاهتمام الإلهي يتعلق أساساً بالأمم والشعوب، خاصة حين الشدائد والأزمات.

- لما كان الجنس البشري مكوناً من شعوب مختلفة لم يكن باستطاعة الوحي تربية الشعوب كلها دفعة واحدة، ولكنه بدأ بشعب واحد من أجل تربية وجدانه وتحريره، حتى يقوم هذا الشعب بدوره بتربية الشعوب الأخرى.

1 - المرجع نفسه، ص 90-92.

- لكن الشعب اليهودي لم ير الوحي رسالة وأمانة، بل رأى فيه مصدرًا للتمييز والتفوق على سائر الشعوب والأمم، وبهذا تَشَوَّهَ الجوهر الأصيل للنبوة بسبب أنانية المجموعة الأولى وتمركزها على ذاتها الشيء، الذي جعلها تدرك سعادتها في فخرها بأنّها وحدها التي تتمتع بالخير أو بنعمة الوحي مع استبعاد الآخرين.

- مع أنّ علة ابتداء اليهود بالوحي هي افتقارهم لأي امتياز روحي<sup>1</sup>.

### ب- نبوة المسيح:

تعتبر نبوة المسيح هي اللحظة الثانية في نبوات النسق الديني، وهي تمثل لحظة البدء في امتلاك المجرد بعد أن أظهر الوعي في اليهودية عجزه عن إدراك هذا النوع من الوعي، وإذا كان الوحي في المسيحية قد ارتبط بضرب من الوعي بنح في إدراك المضمون المجرد وراء الشكل المحسوس، فإنّه أضاع هذا الإدراك حين صهرهما معًا في وحدة مباشرة، ويعلل علي مبروك ذلك بأنّ كل لحظة نبوية وإن كانت تمثل في حد ذاتها بناءً مكتملاً، إلا أنّها تكشف على نحو كلي عن ضرب من النقص الباطن الذي يجد كماله في لحظة نبوية أعلى، وهكذا دواليك حتى يتحقق الكمال المطلق في النبوة، وهذا النقص يعبر عن نفسه في تلك الرغبة الدائمة في التجاوز، الباطنة في كل نبوة، وهذا يُعَدُّ جزءًا من النبوة نفسها، فهو نقص لا يحمل أي دلالة أخلاقية، حيث إنّه ذو طابع أنطولوجي، يتجلى في دفع النبوة دائمًا إلى الاكتمال والتمام؛ فإنّ القصد الغائي للوحي أو الوعي يدفع إلى لحظة أعلى، يتحقق فيها إدراك المجرد والمحسوس أو (الله والإنسان)، في وحدتهما الباطنية، التي تتبدى خلف انفصالهما الباطن، وهذه اللحظة هي الإسلام<sup>2</sup>.

### ج- نبوة الإسلام:

1 - المرجع نفسه، ص 93-94.

2 - المرجع نفسه، ص 98-100.

وهي اللحظة الثالثة في نبوات النسق الديني، حيث تمثل خاتم النبوات وأعلى مراتب اكتمال الوحي، إذ مثلت القصد الغائي للوحي، الذي تمثل في إدراك الوحدة بين الله والإنسان بالرغم من انفصالهما المباشر، ولا يمثل الاكتمال هنا نهاية للتاريخ بل لعله يمثل بدايته الحقة؛ إذ يعني الاكتمال أنّ الروح البشري قد حقق بالوحي درجة من الوعي تؤهله لاكتمال مسيرة تطوره، معتمداً على قواه الخاصة<sup>1</sup>، وذلك ما تفسره مقولة محمد إقبال: "فميلاد الإسلام هو ميلاد العقل الاستدلالي.. ففي الإسلام تبلغ النبوة كمالها باكتشافها لضرورة وضع نهاية لمسلسل النبوات، بحيث تكون هي النبوة الخاتمة ولا نبوة بعدها"<sup>2</sup>.

ونظرية علي مبروك في حقيقتها تنطلق من التقسيم الذي يطرحه بعض الأنثروبولوجيين، والذين تجعل الميثولوجيا هي الأصل في تشكل الدين، بما يعني أن الدين نفسه ما هو إلا امتداد للفكر الميثولوجي، وهو ما انتهى إليه الكثير من الحداثيين العرب على غرار أركون الذي يرى أن الأصل في الدين هو الأسطورة، وأن الخطاب النبوي (أي القرآن) هو ذو بنية أسطورية - كما مر معنا وكما سنتعرض له فيما بعد- وعلي مبروك لم يتعرض لتطور الوعي أبداً على الرغم من أن نظريته في النبوة تتعلق بالوعي أساساً، فحيث إن الوعي البشري مرّ بمراحل، من التفكير الإحيائي الأنيمي، إلى التفكير الثنائي التقابلي، ثم انتهى إلى التفكير الجدلي، فإن الانتقال من طور إلى طور يستدعي قفزة نوعية في الوعي، ولا بد لها من سبب، ففي حين أن النبوة كما تطرح نفسها تجيب بأن المبادرة تكون من الله ببعث الأنبياء والمرسلين، ووظيفتهم واضحة وهي الارتقاء بالوعي البشري، نجد أن تحليلات علي مبروك ماهي إلا توصيفات في كل مرة تنطلق من زاوية معينة، فمرة يجعلها تنطلق من السماء إلى الأرض ومرة من الأرض إلى السماء، وهذه في الحقيقة قراءة فضفاضة سرح من خلالها بخياله ليؤسس لأيدولوجية مسبقة، ولا تستند إلى حقيقة علمية، وهي أقرب إلى الدراسات الأدبية منها إلى الدراسات الأنثروبولوجية.

1 - المرجع نفسه، ص 101.

2 - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني، ص 207-208.

والواقع أن علي مبروك قد قام بقراءة عكسية أو إسقاطية بالتراجع لمفهوم الوعي، حيث قرأ النبوة من خلال الوعي، ولم يقرأ الوعي من خلال النبوة، والدليل على خطأ تقديره أن وعي الأنبياء كان مفارقا لوعي أقوامهم في كل مراحل النبوات، وكثيرا ما كان الأنبياء يشتكون من جهل أقوامهم وتماديهم في طغيانهم. فإذا كان الناس هم الذين يطلبون النبوة في مرحلة من مراحلها فلماذا يعادونها حينما تأتيهم، فكيف بمن يطلب النبوة أن يعادي حاملها!

## 2- مراحل النبوة المحمدية:

وللرسالة المحمدية عند حنفي ثلاثة مراحل؛ مرحلة التأسيس، ويمتد بها إلى الجاهلية مرورا بميلاد النبي وصولا إلى سن الأربعين، وهو في هذا يتبنى التفسير الماركسي كما تبناه طيب تيزيني وحسين مرّوة، وحتى محمد أركون. والمرحلة الثانية هي بداية الرسالة، وكانت منذ الإعلان عنها في مكة وانتشارها في المدينة. والمرحلة الثالثة، وهي نهاية الرسالة، وهي منذ وفاة الرسول ثم عصر الخلافة، ويرجع حسن حنفي هذا التقسيم إلى منطق الأحداث ومسار التاريخ، البداية والوسط والنهاية<sup>1</sup>.

تتموضع النبوة عند حسن حنفي داخل مسار التاريخ الطويل كواحدة من أهم محركاته، وهي في كل مرة تحدث مرحلة جديدة في الفكر والوعي الإنساني. وفي معرض حديثه عن إرهاصات النبوة والبشارة بمحمد من قبل الديانتين السابقتين، ومن قبل الكهان العرب، وما حدث من تنبؤ هرقل عظيم الروم، وارتجاس إيوان كسرى، وغيرها من الأحداث، والتي يراها الناس من الخوارق والعجائب، نرى حسن حنفي ينزل بها إلى الأرض ليجعل من النبوة قانونا تاريخيا، يؤشر على مرحلة جديدة في مسار التاريخ<sup>2</sup>. فهذه الأحداث لا تعدو أن تكون مخاضا لمرحلة جديدة بعد أن استنفذ التاريخ المراحل السابقة، وهي عند حسن حنفي متخيلة، وقد نسجت على أساسها تخيلات أخرى<sup>3</sup>.

1 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص 215.

2 - المرجع نفسه، ص 212.

3 - المرجع نفسه، ص 206.

## 2- عناصر نظرية النبوة من حيث تطوراتها:

وترتكز نظرية النبوة عند علي مبروك على ستة عناصر استقريناها كما يلي:

**أولاً: المطلق في النبوة** ويسميه أيضاً **ميتافيزيقا النبوة**: وهي نوع من العلم الأبدى المطلق يرثه العلماء عن الأنبياء دون انقطاع، وذلك ما يشبه الإنسان الكامل عند الصوفية، وذلك من باب أن التصوف يظهر متعالياً فوق نطاق صور الوحي العملية، أي التجليات الأرضية، وهو التالي.

**ثانياً: النسبي في النبوة** ويسميه **أنثروبولوجيا النبوة**: وهي التجليات الدورية التي تظهر حيناً بعد حين من حيث أنّها ترتبط ببناء تاريخي واجتماعي معين، بشكل يكون معه الوجود الإنساني المتعين في مظهره الاجتماعي والتاريخي موضوعاً لها، وهذا البعد النسبي هو الذي يفسر النسخ في الشرائع والنبوات، وهو الميدان الذي اهتم بدراسته علماء الكلام خاصة المعتزلة، إذ إنّ الله يتعبد بحسب المصالح.

**ثالثاً: جدلية المطلق والنسبي في النبوة**: تظهر النبوة انحلال التناقض بين الكلي والجزئي، أي بين المطلق والنسبي، فهي تظهر توحداً بين مقاصد الله ومقاصد الإنسان.

**رابعاً: دور النبوة**: من خلال جدلية المطلق والنسبي يتجلى دور النبوة في الكشف عن النزوع الإنساني لتجاوز ذاته في لحظة تاريخية معينة، بوصفه أيضاً نزوعاً إلهياً يهدف إلى نفس الغاية<sup>1</sup>.

**خامساً: حركية النبوة**: تتضمن النبوة عنصراً حركياً يكاد يكون جوهرًا لها، وبالتالي فالثبات نقيض لها، وكل من أراد تحويلها إلى عقائد وأبنية نظرية فارغة المحتوى يعد قاصراً عن فهم روح النبوة وجوهرها الحركي، ويمثل النسخ في الشرائع أحد مظاهر هذه الحركية<sup>2</sup>.

1 - علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص 26.

2 - المرجع نفسه، ص 27.

سادساً: ميراث النبوة: هنا يأخذ ختم النبوة منحى آخر حيث يعني "انقطاع الوحي مع دوام العلم، حيث إنّ العلماء هم ورثة الأنبياء، بمعنى أنّ انتهاء النبوة يعني بدء العلم؛ وهذا ما يكرس أيضاً الطابع الحركي للنبوة. وهذا الدور الذي يقوم به العلماء بعد محمد كان يقوم به الأنبياء قبله<sup>1</sup>.

يخلص علي مبروك من كل هذا إلى أنّ النبوة تكشف في كل أطوارها عن جوهر إنساني أصيل لا يقلل منه أبداً مصدرها المفارق، بما يؤكد طابعها الواقعي ومضمونها الإنساني، وهي لا شك دراسة لها أهميتها البالغة من الناحية الوصفية، ولكنه في المقابل غلب في تحليله الجانب الأرضي من النبوة، بحيث أصبح هو الحاكم على الجانب الغيبي، ولم يبيّن كيفية اتصال الغيب بالشهادة، إذ إن الغيب يعتبر أهم بُعد في النبوة، فما كفر الكفار بالنبوات إلا بسبب فكرة الغيب هذه، فكان الأولى بعلي مبروك وغيره من الباحثين الاهتمام بهذا الجانب من الناحية المعرفية، لا من الناحية الوصفية كما تفعل الظاهراتية، وهو ما تجلّى في دراسة علي مبروك هذه، وهي في الحقيقة دراسة قيّمة من الناحية الوصفية، ولكنها تفتقر إلى كثير من المعرفة على مستوى دور الغيب في جدله مع عالم الشهادة، وفي تدخله وفعله في حركة الواقع.

1 - المرجع نفسه، ص 28.

المبحث الثالث: أثر اسبينوزا ووحدة الوجود على هذا الاتجاه من الحداثيين:

### 1- النبوة عند اسبينوزا:

يعرف اسبينوزا النبوة بأنها "المعرفة اليقينية التي يوحي الله بها إلى البشر عن شيء ما، والشيء هو ما يوحي الله به لأمثاله من الناس الذين لا يقدرّون على الحصول على معرفة يقينية به، ولا يملكون إلا إدراكه بالإيمان وحده"<sup>1</sup>. يبدو هذا التعريف عامًّا ولا يعطي صورة مميزة لمفهوم النبوة وحقيقتها عند اسبينوزا، لذلك وجب علينا أن نبحث في ماهية الوحي عنده فهي كفيلة بأن تبين حقيقة النبوة. يذهب اسبينوزا إلى أن طريقة الوحي متعلقة بقدرات الذهن الإنساني، فالسبب الأول لكل وحي يرجع إلى طبيعة الذهن الإنساني، وذلك انطلاقًا من قدرته على تكوين بعض الأفكار التي توضح الأشياء والتي توجهها في الحياة العملية، ويزعم اسبينوزا أن الذهن ينطوي موضوعيا على طبيعة الله ويشارك فيها، لذلك كان الوحي عن طريق الذهن لأن الذهن ينطوي على طبيعة الله<sup>2</sup>.

من خلال مفهوم الوحي ابتدأت تتضح رؤية اسبينوزا لجدلية العلاقة بين البشري والإلهي في النبوة، فقد تبين أن النبوة لا تنطوي على اتصال بين عالمين، بل هو عالم واحد له وجهان، وجه إلهي ووجه بشري، ورغم اعتماد اسبينوزا على الكتاب المقدس في وصف ظاهرة النبوة ومحاولة تفهّمها، مع علمنا بالتشخيص والأسطورة الكبيرة للكتاب المقدس، إلا أن فلسفة وحدة الوجود قد تحكمت بشكل كبير في توصيفه للنبوة، وقد استطاع أن ينفذ من أساطير اليهود، حيث علّل ذلك بأن اليهود كانوا ينسبون كل ما يتعدى فهمهم إلى الله، فقد كان اليهود يتخيّلون قدرتين متميزتين كل واحدة عن الأخرى من حيث العدد، قدرة الله وقدرة الأشياء الطبيعية، ويرجّح اسبينوزا أن هذا الرأي يرجع إلى اليهود القدماء، وذلك عندما قصوا معجزاتهم وحاولوا أن يُبينوا بذلك أيضا أن الطبيعة مُسيرة لمصلحتهم وحدهم بأمر من الله الذي يعبدونه، وذلك حتى يقنعوا المعاصرين لهم من غير اليهود

1 - اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 119.

2 - المرجع نفسه، ص 121.

الذين كانوا يعبدون آلهة منظورة كالشمس والنور والأرض والسماء والهواء.. إلخ، وحتى يُبينوا لهم ضعف هذه الآلهة وتقلُّبها أي تغييرها وخضوعها لإله غير منظور<sup>1</sup>.

يحاول اسبينوزا من خلال هذا التحليل أن يعيد الدمج بين الله والطبيعة بعد ما أصابهما التمايز في العقائد اليهودية، وذلك من خلال إثبات أنه لا وجود للمعجزة بالمعنى الخارق - كما مرَّ معنا- وأن قدرة الله هي نفسها قدرة الطبيعة وصفته المميزة، وأن قدرة الله هي ذاتها ماهيته<sup>2</sup>، فيصير إلى أن الله والطبيعة شيء واحد، لذلك يذهب اسبينوزا إلى أن الله يوحى بماهيته إلى روحنا<sup>3</sup>.

## 2- موقع النبوة في الوجود:

و يبدو تأثير هذه الفلسفة واضحاً في فكر علي مبروك حينما يحاول فهم الزمن الذي تحدث فيه النبوة؛ فيتساءل عن طبيعة الزمان المشكَّل لحقيقة النبوة، ما دامت النبوة تعتبر مرحلة يكتمل فيها الوعي فهي تحمل في طياتها طابعا حركيا، ولا حركة بدون زمن، ثم ينتهي إلى أن الزمان في الحقيقة نوعان، مطلق ونسبي:

**أ- الزمان المطلق:** وهذا يتفق والطبيعة الإلهية التي تجود بالنبوة، وهذا يضعنا في إشكال وهو التأدي إلى القول بالنبوة المطلقة، وبالتالي تكون النبوة ظاهرة لا نهائية، وهو يتعارض مع حقيقة تناهي النبوة، فبطل بذلك كون زمان النبوة هو الزمان المطلق.

**ب- الزمان النسبي:** وهذا يتفق مع الطبيعة الإنسانية التي تحمل النبوة، ومن هنا تكون النبوة ظاهرة جزئية نسبية، تفتقر إلى الكلي الذي يعقلنها، مما يؤدي إلى التشكيك في مصدرها، فبطل بذلك كون زمان النبوة هو الزمان النسبي.

ولما كان إنكار الطابع الزماني أمراً متعذراً لأنه إنكار لظاهرة النبوة نفسها، وجب البحث عن طابع آخر للزمان يتجاوز كلاً من النسبي والمطلق، ولن يتيسر ذلك إلا بصهرهما معاً في هوية واحدة،

1 - المرجع نفسه، ص 214.

2 - المرجع نفسه، ص 215.

3 - المرجع نفسه، ص 128.

ومن هنا تنشطر النبوة إلى شطرين، وتصبح مزدوجة، فيكون لها داخل وخارج أو قوة وتبديها. وهذا ما يسميه علي مبروك بجدلية المطلق والنسبي في النبوة<sup>1</sup>.

والحقيقة أن هذه الجدلية التي يتحدث عنها علي مبروك هي عينها وحدة الوجود عند اسبينوزا، حيث إن اسبينوزا يعتبر أن الله له مظهران؛ وهو الجوهر باعتباره الطبيعة الطابعة؛ أي الخالقة من حيث هو مصدر الصفات والأفعال، وهو الطبيعة المطبوعة، أي المخلوقة من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها<sup>2</sup>، وتداخل المطلق مع النسبي بهذه الطريقة يعني وحدة الوجود، وقد كان الأولى أن يفهم الجدل بين النسبي والمطلق بطريقة تنفي وحدة الوجود، إلا إن كان علي مبروك يقول بوحدة الوجود فهنا يأخذ النقاش مجرى آخر وطريقة أخرى، أما إذا حاولنا تفهّم حقيقة العلاقة بين المطلق والنسبي من دون القول بوحدة الوجود، فالجدل لا يكون بهذه الطريقة، لأن الجدل يعني التفاعل ويحمل في طياته معنى التداخل من غير حلول أو استلاب، أما التي تحدث عنها علي مبروك، فهو تغاير التمظهر، بما يشبه العملة ذات الوجهين، فأحيانا تأتي بوجه المطلق وأحيانا بوجه النسبي، وهو معنى قوله "قوة وتبديها، أو لها داخل وخارج"، بما يعني عدم التمايز، فالقوة لا تغاير تبديها، كما أن داخل الشيء لا يفارق خارجه، فهذا إضافة إلى كونه يعني وحدة الوجود، فهو يعني أيضا الجبرية المطلقة، أما الجدل الذي يحمل معنى التفاعل فلا يؤدي إلى وحدة الوجود لأنه يُبقي على المسافة بين النسبي والمطلق، ولا يؤدي إلى الجبرية لأنه لا يستلب أي طرف الطرف الآخر.

أما حسن حنفي فقد استجلب التفريق بين المستويين الذين طرحهما اسبينوزا؛ أعني المستوى الرأسي والمستوى الأفقي، واختار ما اختاره اسبينوزا موضوعا للدراسة وتجاهل المستوى الآخر كما تجاهله اسبينوزا تماما، وقد أراد أن يزحزح الدراسات الإسلامية من الجوانب المفارقة إلى الجوانب المادية، يتجلى ذلك في كل مشروعه، من الرسالة إلى الرسول، من النص إلى الواقع، من العقيدة إلى الثورة، من الفناء إلى البقاء، من النقل إلى الإبداع، من المحمول إلى الحامل... ويحتاج حسن حنفي بما

1 - علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص 24.

2 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 5، دت، ص 111.

احتج به اسبينوزا، وهو أن قدرة الله هي قدرة الطبيعة، وصفات الله هي قوانين الطبيعة، وقدرة الله لا تستطيع أن تفسر شيئا لأن السبب المتعالى لا يمكنه تفسير واقعة طبيعية<sup>1</sup>.

والقول بوحدة الوجود على هذا النحو، أي كون صفات الله هي قوانين الطبيعة، وقدرة الله هي قدرة الطبيعة لا يعني سوى التعبير عن الإلحاد والمادية بألفاظ إيمانية، بمعنى أنه لا يوجد شيء سوى الطبيعة، فمن أراد أن يسميها الطبيعة فله ذلك، ومن كانت له نزعة إيمانية نحو المفارق فليرى الوجه الآخر للطبيعة، وهو وجهها الخفي أعني قوانينها غير الظاهرة، فالطبيعة هي ذات الله وقوانينها هي صفاته، وهذا مفهوم من قوله "والسبب المتعالى لا يفسر واقعة طبيعية"، وهذا ينفي صراحة التمايز بين الله ومخلوقاته، وينفي التباين بين الحادث والمحدث.

لقد انطلق اسبينوزا في محاولة فهم النبوة من الكتاب المقدس، بل لقد اتخذ دليلا وبرهانا، وانطلاقا منه صاغ نظريته في النبوة، فكانت نتائجهما كما رأينا، وقد تأثر المفكرون الحداثيون كثيرا بنظرية اسبينوزا، واتخذوها مرجعا أساسيا في تفسير ظاهرة النبوة وإن لم يصرحوا بذلك، ولم يجد الحداثيون أي حرج في جعل الكتاب المقدس أصلا ومصدرا لنظرية بنوا عليها جُلَّ تصورهم للنبوة، ونحن كذلك لسنا نجد حرجا في الاستناد إلى الكتاب المقدس في بعض الأمور، ولكن الحرج كل الحرج يطرح عندما نعلم أنهم لا يتوانون أبدا في وصف القرآن الكريم بالصفات البشرية ما وجدوا إلى ذلك سبيلا، ولم يتخذوا من القرآن - كما فعل اسبينوزا مع الكتاب المقدس - أي دراسة جدية في موضوع النبوات، إلا أن يرجعوا بالنبوة إلى وعي العرب وتاريخهم وقت نزول القرآن، وأن يثبتوا أن القرآن إنما هو كلام محمد لفظا ومعنى.

ويزداد الحرج أكثر حينما نعلم أنهم يتصدون لأية محاولة لدراسة القرآن من داخله واستخراج بعض مكنوناته في صورة الإعجاز العلمي مثلا أو التشريعي أو النفسي، ولكنهم لم يتحرجوا من دراسة اسبينوزا المنبئية على الكتاب المقدس، فهل معنى هذا أن الحداثيين يُقَرُّون بصحة نسبة الكتاب المقدس إلى الله، وأن القرآن هو من تأليف محمد؟ هذا هو لازم اجتهادهم وما تقوله ممارساتهم،

1 - رسالة في اللاهوت والسياسة، مقدمة حسن حنفي، ص 44.

والدليل على ذلك أنهم حينما أخذوا دراسة اسبينوزا كانت علامات الرضا والقناعة بل والانبهار بادية في كتاباتهم، فأخذوا يعضدون نظريته بمختلف الأدلة، ولمَّا تُعرض الدراسات القرآنية، أي التي تنطلق من القرآن، يقال عنها أنها قراءات إيمانية دغمائية مؤدجلة ويعوزها المنهج العلمي، وإلى غير ذلك من الأوصاف التي تدل على الرفض بل والاحتقار في أغلب الأحيان.

## المبحث الرابع: عوامل ظهور النبوة (الأزمة):

## 1- مفهوم الأزمة:

إن النبوة كمرحلة لاكتمال الوعي لا بد لها من محفز يحفزها على الظهور، فهي تعتبر كمرحلة انتقالية من وعي إلى وعي، وبذلك تصبح حركة دفع للتاريخ، والأزمة هي التي تدفع بالتاريخ إلى الأمام، إذ تعتبر هي العامل الأساس لظهور الرجال العظام على العموم والأنبياء على وجه الخصوص. وهذا رأي يراه أصحاب هذا الاتجاه من الحدائين، وذلك خلافا لما يعتقدده أكثر الناس من أن النبوة اصطفاء من الله لعباده ليبلغ رسالته للناس، فالنبوة -حسب حسن حنفي- "لا تنشأ بقرار من سلطة مطلقة، ولا تعني وجود معلم لم يتعلم، بل تعني نداء الفكر للواقع، وطلب رسالة إثر وقوع أزمة في التطور الإنساني والتعثر في ارتقاء الوعي البشري"<sup>1</sup>.

وطلب الرسالة هنا لا يعني بها حنفي طلبا يتجه به النبي من نفسه إلى الله، أي من عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وإنما يعني طلبا ذاتيا من النبي لنفسه، تحركه دواعٍ نفسية في داخل شخص النبي، وذلك بمساعدة أحداث الواقع المتأزمة، وذلك ما يشبه تحرك الضمير الواعي لتغيير الواقع المتردي، بما يصير بها إلى حركة إصلاحية لواقع متأزم.

هذا المفهوم للأزمة هو الذي فسر به نصر حامد أبو زيد تحنث النبي محمد والبحث عن دين إبراهيم، إذ ينفي عنها صفة التعبد المحض بغرض معانقة المطلق، ويرجعها إلى التعبير عن الإحساس بأزمة الواقع وبضرورة تغييره، وكانت الأسئلة بمثابة البحث عن أيديولوجية للتغيير<sup>2</sup>.

ويعتبر علي مبروك مفهوم الأزمة يمثل واحدا من أهم قيم التماثل في النسق النبوي، أي القيم التي تحتفظ بوجودها في كل أشكال النبوة، وخلافا لأستاذه الذي أراد إبقاءه حبيس الأرض، فإن علي مبروك يعتبر مفهوم الأزمة مزدوج الدلالة فهو ذو دلالة ميتافيزيقية من جهة، لأن الأزمة جزء من طبيعة الوجود بما هو كذلك، وهو -من جهة أخرى- ذو دلالة تاريخية واقعية، ومع ذلك ترتبط النبوة

1 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4/ص232.

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص63.

بكليهما معا، فهي من ناحية محاولة لتجاوز أزمة الوجود بما هو كذلك، تلك الأزمة المتمثلة في سقوط الوجود البشري في برائن الخطيئة والنقص والموت، ومن ناحية أخرى تمثل النبوة محاولة لتجاوز أزمة واجهت الوجود على المستوى التاريخي<sup>1</sup>.

## 2- علاقة النبي بالأزمة:

أما عن علاقة النبي بالأزمة فيرجع بها حسن حنفي إلى خصائص واستعدادات خاصة وصفة حالة في النبي، فطاقات النبي الدفينة تفجر في ظروف الاضطهاد والظلم، وهذه هي الناحية التي تعبر عن كون النبوة فطرية وليست مكتسبة، ولكنه يجعلها مكتسبة من جهة أخرى، وهي كونها تنشأ في ظروف القهر والاضطهاد، ويأتي النبي محررا الأمة من التسلط والطغيان<sup>2</sup>.

والفطرية والاكتمال كلاهما في مفهوم حنفي لا يتعديان الواقع الأرضي، فالنبوة على هذا القول تتخذ لها مصدرين اثنين؛ الأول ذاتي، وهو قدرات النبي واستعداداته الخاصة التي تميز بها عن غيره وبها فاقهم، والثاني موضوعي، وهو الظروف والأحداث المحيطة بالنبي، وهي التي من خلالها أصبح نبيا، فإسقاط الاستعدادات الفطرية والطاقات الدفينة للنبي على الوقائع، والتعاطي مع الأحداث هو الذي يشكل النبوة في النهاية.

هكذا يجعلون ميلاد النبوة واقعة أرضية تنتج من رحم المعاناة والأزمات تماما كما ينتج الأبطال العظام والقادة الكبار على مر التاريخ، وبذلك تصبح بلا خصوصية غيبية تميزها عن هؤلاء ما دامت بفطريتها وباكتسابها ترجع إلى الظروف والوقائع.

لا يقف مفهوم الأزمة عند هذا الحد بل إنه يأخذ معنى آخر أكثر خطورة حين يتعلق بنبوة الإسلام، ذلك حين يقرر علي مبروك أن "الإسلام كدين لم ينفصل مطلقا -إبان ظهوره- عن

1 - علي مبروك، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، ص 104.

2 - حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 4/ ص 233.

مقتضيات الظرف التاريخي لشبه الجزيرة العربية آنذاك. فقد تحدد مضمون الإسلام العقائدي والاجتماعي في مواجهة ما تصدى له من أوضاع عقائدية واجتماعية وأخلاقية سائدة"<sup>1</sup>.

يحيلنا هذا إلى وضع النبوة منفصلة لا فاعلة، بمعنى أن الأوضاع القائمة هي التي تحكمت في نشأة الأحكام والعقائد وهي التي شكلتها وفق معطيات الزمان والمكان بما يضيف عليها طابعا تاريخانيا، وقد سبق أن بينا بطلان هذا القول وأن الإسلام هو الذي فرض منطقته على الأوضاع والظروف وهو الذي تسبب في كثير من الأحيان في وقوعها.

---

1 - علي مبروك، النبوة من علم القائد إلى فلسفة التاريخ، ص 107.

## الفصل الرابع:

النبوة خلاصة الجدل بين عالمي الغيب والشهادة.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: : البعد التاريخي للرسالة المحمدية.

المبحث الثاني: البعد الغيبي في نبوة محمد.

المبحث الثالث: ما بعد نبوة محمد.

## الفصل الرابع: النبوة خلاصة الجدل بين عالمي الغيب والشهادة.

لم يستفد الحداثيون العرب كأسلافهم من الغرب من الجدل سوى مفهومه المادي كما تطرحه الماركسية، وإن تبدى ذلك في مختلف الفلسفات التي تبدو في ظاهرها مختلفة، وهي في الحقيقة تسير بنفس الروح كالظاهراتية والوجودية وغيرها، ذلك أن الفكر العربي لا يستعمل آليات النقد أمام الفكر الغربي ما يشي بعقدة النقص التي يشعر بها الحداثيون العرب إزاء الفكر الغربي، فيما عدا القلة القليلة جدا التي قامت بعملية استرجاع نقدي لمفهوم الجدل وألبسته ثوبا جديدا، تمثل ذلك في فلسفة المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، والذي أدخل بعدا مهما في عملية الجدل كانت قد أغفلته الفلسفات الأوروبية كليةً، وهو البعد الغيبي، حيث يقرأ الغيب كما يقرأ الشهادة ثم يجتمع القراءتان في قراءة واحدة، دون أن يستلب أحدهما الآخر، ذلك ما تمثل في نبوة محمد كما طرحها حاج حمد.

وقد أدرجنا فلسفة وفكر حاج حمد ضمن الدراسات الحداثية للدين مع أنها أدخل في القراءات المعاصرة منها في القراءات الحداثية، لأن أغلب الناس لا يفرقون بينهما، وحتى المثقفين والأكاديميين فكثير منهم يعتبر "حاج حمد" و"محمد شحرور" مثلا حداثيين تماما مثل "محمد أركون" و"نصر حامد أبو زيد"، لذلك وجب علينا أن ندرس فكره لنبين اختلافه مع الفكر الحداثي، حيث تختلف القراءة الحداثية عن القراءة المعاصرة كما يرى طه عبد الرحمن "من حيث كون الحداثة ترتبط بأسباب التاريخ الحضاري والثقافي للمجتمع الغربي، في حين أن المعاصرة لا يجب فيها مثل هذا الارتباط، إذ أن القارئ المعاصر يأخذ بمختلف منجزات عصره من غير أن يشتغل بإعادة إنتاج الأسباب التاريخية الخاصة لهذه المنجزات، بل قد يسعى إلى أن يستبدل مكانها أسبابا تاريخية أخرى تخص مجال التداول الذي يشهد قراءته ويتلقاها"<sup>1</sup>. وهذا ما ينطبق تماما على فكر حاج حمد ومحمد شحرور، حيث أنهما استفادا من منجزات الفكر الغربي من فلسفات ومناهج وقاما بعملية نقد واسترجاع لها يتناسب مع الخصوصية الإسلامية والمجال التداولي العربي والإسلامي.

1 - طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص177.

وقد تناول حاج حمد نبوة محمد في جميع أبعادها التاريخية الطبيعية و أبعادها الغيبية،  
وسندرسها فيما يلي:

### المبحث الأول: البعد التاريخي للرسالة المحمدية.

يطرح محمد أبو القاسم حاج حمد البعد التاريخي للرسالة المحمدية على مستويين اثنين، كل مستوى له ارتباط بالنبوة في جانب معين؛ فالمستوى الأول يرتبط بنبوة محمد في علاقتها مع نبوات بني إسرائيل، والمستوى الثاني يرتبط بنبوة محمد في علاقتها مع أمة العرب، وهذان المستويان يختلفان من حيث المنطلق ثم يلتقيان في النهاية لينصهرا في نبوة محمد.

#### 1- علاقة الرسالة المحمدية بالرسالات السماوية السابقة:

في القسّم انحصرت الرسالات السماوية في بني إسرائيل، وبتعبير حاج حمد "كانت كلمة الله معهودة من قبل لبني إسرائيل"<sup>1</sup>، أي هم الذين يحملون لواء الدين، ولذلك جاء تفضيلهم في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَبْنِي إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [البقرة: 47]. وكانت أرضهم تعج بالأنبياء كما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة مرفوعاً: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي"<sup>2</sup>، وذلك لأن الغرض من أي رسالة - كما يذهب حاج حمد- هو إيجاد قاعدة بشرية تحمل تلك الرسالة، وكان بنو إسرائيل هنا هم تلك القاعدة، كما أن العرب - كما سنرى- كانوا هم القاعدة البشرية لحمل رسالة الإسلام<sup>3</sup>.

وقد تساءل كثير من الناس عن سبب تركيز النبوة في منطقة الشرق الأوسط بالذات دون سواها من بقاع العالم مما حدا بالكثيرين إلى التشكيك في صدق الأنبياء في دعواهم، وقد أجبنا بأن الغرض هو إيجاد قاعدة شعبية تحمل لواء الدين، ونزيد هنا جواباً آخر طرحه الفيلسوف الألماني "السنج"،

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص 455.

2 - البخاري، كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، رقم 3455، ج 4/ ص 169. ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول، رقم 1842، ج 2/ ص 894.

3 - محمد أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 96.

حيث يعلل اختيار شعب لحمل الرسالة دون بقية الشعوب، بأن ذلك كان إجراءً من الله لكي يبدأ تربية البشر، ولأنه لم يشأ أن يوحى إلى كل إنسان بمفرده، فقد اختار شعباً واحداً وهو أكثر الشعوب قِحةً وشراسةً كي يبدأ معه عمله التربوي بالأساس، وهذا الشعب هم بنو إسرائيل<sup>1</sup>، ثم تناط بهذا الشعب مسؤولية تربية بقية الشعوب. هذا المعنى هو الذي عبر عنه الأستاذ محمد فريد وجدي بروح الجيل العمومية؛ وهي روح تنتشر في كل جيل في آفاق العالم فتعم الأمم كلها بأثر واحد، وهذه الروح هي روح أقوى أمة في الجيل أو أقوى الأمم فيه، ويشبهها محمد فريد وجدي بالسَّيَال المغناطيسي المنبعث من الشخص الذي يُنَوِّمُ شخصاً أمامه نوماً مغناطيسياً، يحس هذا في مبدأ الأمر أن قوى أحاطت به من جميع جهاته، وأن روحاً من الخدر تمشى في سائر أعضائه، ولكنه لا يزال حافظاً ذاكرته وإرادته، وإنما يجد نفسه ميالاً للرضوخ لتلك القوى المحيطة به ومسوقاً للاستئمان إليها، ولا تزال به هذه الحال حتى تضمحل إراته الذاتية وتنفى في إرادة منومة فيكون تحت تأثيره مباشرة يوجهه كيف يشاء<sup>2</sup>. كذلك تكون مهمة بعث الأنبياء والرسول بتربية أمة أو جيل معين يناط به تربية بقية الأمم والأجيال، وقد بدا ذلك واضحاً في رسالة الإسلام حين يقول القرآن: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [آل عمران: 110] ويقول أيضاً: "وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" [آل عمران: 104].

لا يمكننا فهم حقيقة النبوة المحمدية إلا بالرجوع إلى تجارب الأنبياء السابقين، وفهم السيرورة والسيرورة التي تحرك هذا التاريخ النبوي، ونحن الآن أمام نوعين من الرسائل، ونوعين من الأمم، رسائل منحصرة في أقوام معينين قاعدتها أمم قومية منكفئة على نفسها، وتمثلها تجربة النبوة في بني إسرائيل، ورسالة عالمية تحملها أمة منوطة بمهمة الخروج إلى الناس، وتمثلها تجربة النبوة المحمدية.

1 - لسنج إفرايم، تربية الجنس البشري، ترجمة و تقديم وتعليق حسن حنفي، دار السائح، طرابلس، لبنان، ط2، 2006، ص125.

2 - محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1971، ص70-71.

وللعبور إلى التجربة المحمدية يجب الوقوف على التجارب السابقة دراسةً وتحليلاً، ذلك ما فعله حاج حمد، لأن نبوة محمد في الأخير هي تنويع لجهود الأنبياء السابقين.

ينطلق حاج حمد من الخطاب القرآني منذ بداياته وفقاً للترتيب النهائي وتحديدًا من سورة البقرة، حيث يقسم الخطاب القرآني البشرية إلى ثلاثة أطوار، وهي مراحل عاشتها البشرية فيما يشبه تطور الإنسان، من الفرد إلى العائلة إلى المجتمع، فكانت كالتالي:

**المرحلة الأولى:** وهي المرحلة الآدمية و يسميها بالمرحلة العائلية، من الآية (30) إلى الآية (39).

**المرحلة الثانية:** وهي المرحلة الإسرائيلية<sup>1</sup>، و يسميها المرحلة القومية: تبدأ من الآية (40) إلى الآية (141).

**المرحلة الثالثة:** وهي المرحلة العالمية، المحمدية، و تبدأ من الآية (142) إلى نهاية السورة.

ويعتبر حاج حمد هذه الأشكال (العائلية ثم القومية ثم العالمية) مراحل لتكوين الإنسان علمياً وحضارياً، ولذلك فإن كل شكل من هذه الأشكال يقابلها نوعية خاصة من الاستخلاف<sup>2</sup>.

وبنوا إسرائيل باعتبارهم المرحلة الوسيطة بين العائلية والعالمية فهي تعتبر أرضية في جانب ما للمرحلة العالمية أي للنبوة المحمدية، وقد انقسمت هي نفسها إلى ثلاثة مراحل، مثلت تنشئة إلهية لشعب بني إسرائيل لتمهد للطور الثالث، لذلك نجدنا مضطرين لدراسة الحقبة الإسرائيلية بجميع مراحلها لنقف على التطور الحاصل على مستوى طبيعة النبوة وما يتعلق بها من طبيعة الإيمان والشرائع.

**المرحلة الإسرائيلية الأولى:** وهي المرحلة التي عاش فيها بنو إسرائيل في أرض مصر مع الفراعنة، وهي مرحلة التكوين القومي، وتنتهي بغرق فرعون.

1- ليس المقصود بالمرحلة القومية الأمة الإسرائيلية وحدها، بل كل الأقوام في تلك الحقبة تمثل المرحلة القومية كقوم عاد وثمود ومدین وقوم لوط... وما بنوا إسرائيل إلا نموذج اتخذته الله كعينة لتلك الحقبة، ولاتصلهم الوثيق بالأمة التي ستحمل لواء العالمية.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2/ص25. والأزمة الفكرية في الواقع العربي الراهن، ص330-331.

كانت العلاقة بالله في هذه المرحلة لا تستوعب بسهولة امتداد الغيب إلى واقع الحركة المتطورة بكيفية خفية، بل كانت تريد فعلا مباشرا من الله في الطبيعة، وتريد علاقة مباشرة مع الله، كانت فكرة الإله المحتجب مستعصية على مفهومه الإنسان الذي يفترسه العجز أمام ظواهر الطبيعة، فقد كان العقل عقلا إحيائيا يفترض وجود الحياة والإرادة في كل جسم مادي، ويظن أن روح الله يسيطر على كل مظهر طبيعي، وبالتالي كان ينظر إلى الإله في غيبه كقوة هائلة ضخمة تفرض جبروتها على هذه الكائنات الصغرى المركبة على طبيعة إلهية أقل<sup>1</sup>.

يَعْبُرُ "حاج حمد" من هنا ليستدرك على "أوجست كومت" في تصنيفه لمراحل تطور الوعي البشري، "فحاج حمد" يعتبر المرحلة اللاهوتية شكلا من أشكال المعرفة، وليست مرحلة من مراحلها، وهي توجد في كل زمان، حتى في زمننا هذا، أما المرحلة البدائية في التفكير فهي الإحيائية، وبذلك يعتبر تصنيف "كومت" يستند إلى "نمطية التفكير"، وليس إلى "تطور التفكير"<sup>2</sup>، فهي عنده مرحلة من مراحل الوعي البشري ويسميتها المرحلة اللاهوتية، وهي تتميز عنده بأن موضوعها مطلق وتفسيراتها فائقة للطبيعة ومنهجها خيالي، وهذا من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فقد كانت المعاني اللاهوتية أساسا متينا مشتركا للحياة الخلقية والاجتماعية<sup>3</sup>، ويعتبر حاج حمد المرحلة الإسرائيلية الأولى محتواة في الطور الأول وهو العقلية الإحيائية، وهي التي يصح -عند حاج حمد- أن نطلق عليها اسم المرحلة.

وفي هذه المرحلة تولى الله قهر الحضارة الفرعونية أمام أعين بني إسرائيل، وتولى وحده أمر المواجهة الكلية لتلك الحضارة، أما بنو إسرائيل فقد وقفوا ينظرون بانفعالية سلبية لما يجريه الله على يد موسى<sup>4</sup>، يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَّصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف.130]. فقد ابتلى الله آل فرعون بالسنين و هي أعوام الجذب التي لا يستغل فيها زرع، ولا ينتفع بضرع، فيرجعون إلى موسى فيقولون كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا

1- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2/ص35-36.

2- حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 42.

3- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص318.

4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2/ص32.

وَقَع عَلَيْهِمُ الرَّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لِيُنزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ ﴿١٣٤﴾ [الأعراف: 134] فيكشف الله عنهم العذاب ثم يعودون لما كانوا عليه، فيبتليهم بقلة الثمار، فيعودون، ثم يبتليهم بالطوفان<sup>1</sup>... ابتلاءات بعضها فوق بعض. كل هذا و بنو إسرائيل ينظرون، وآل فرعون لا يعتبرون.

### نتائج و آثار المرحلة الأولى:

- 1- نظر بنو إسرائيل إلى تَصْرُفِ الله بالقدرة في الحضارة الفرعونية، التي كانت تستضعفهم، ويأتي الفعل على يد موسى بالذات.
- 2- اختلقت زاوية نظر الإسرائيليين فظنوا أن الله يفعل لصالحهم القومي على نحو عنصري، فنسحت خيالات حول الارتباط الخاص بين الله و بني إسرائيل.
- 3- كانوا يتأولون الله بمظهر مجسم بحكم ثقافة عصرهم<sup>2</sup>.

### المرحلة الإسرائيلية الثانية:

يتخذ "أبو القاسم حاج حمد" من إغراق آل فرعون و إنجاء موسى نقطة فاصلة بين المرحلة الأولى والمرحلة الثانية يقول تعالى: ﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ [البقرة: 50]. فالحادثة هنا ذات طبيعة واحدة تؤدي إلى نتيجتين مختلفتين فالحادثة هي قمة التسخير العكسي لعقاب حضارة مستبدة، وقمة التسخير الأقصى لبداية حضارة بديلة<sup>3</sup>.

1- انظر ابن كثير، اسماعيل بن عمر أبو الفداء. البداية و النهاية، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، دط، دت، ج1/ص291.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2/ص34.

3- المرجع نفسه، ج2/ص33.

وهذه المرحلة هي مرحلة الإعداد ضمن وجهة الإيمان الصحيح، حيث تبتدى هذه المرحلة بانفلاق البحر ليعبره بنو إسرائيل، ثم تتواصل آيات القدرة الإلهية كحوار مع بني إسرائيل بالقهر والرحمة معاً<sup>1</sup>. هنا دخل بنو إسرائيل في صحراء التيه و بدأ الإعداد.

لقد رأينا من نتائج المرحلة السابقة كيف ترسخ لدى الإسرائيليين بعض العقائد الفاسدة، من تجسيم لله تعالى، ومن عقائد عنصرية وقومية. وفي هذه المرحلة تتجه إرادة الله إلى تصحيح العقائد ووضعهم في وجهة الإيمان الصحيح، حيث يقضي الله فيها على مفهومية العلاقة الذاتية بهم كشعب، وعلى تأويلات التجسيم. فجاءت آيات الله تترى على رؤوس بني إسرائيل بنفس مستوى ونوعية التسخير لهم في الطبيعة ومتساوية مع ردود أفعالهم<sup>2</sup>.

كما تهدف هذه المرحلة إلى الانتقال ببني إسرائيل من المفهومية الإحيائية إلى الوعي بوحدة الظواهر في اتجاهها إلى الله وإذعانها له، وذلك من خلال تجاوز الله لسنن الطبيعة على نحو خارق ليسلب الإنسان مفهوميته الإحيائية، ويردّه إلى تعلّق مصيرها بالله<sup>3</sup>. فقد نتق الله فوقهم الجبل وفجّر الحجر ماءً، وصعق ثم بعث، وحوّل بعضهم - كما حوّل عصى موسى - إلى قردة خاسئين. وبالجملة فقد حدثت أشياء كثيرة من هذه التدخّلات كانت عقاباً لبني إسرائيل لكي ينفي عنهم مفهومية العلاقة الذاتية بهم.

مع كل ذلك صعب على بني إسرائيل الانتقال المباشر إلى فهم الحركة في إطار امتدادها الغيبي، وفهم الغيب مجسّداً في حركة غير مرئية<sup>4</sup>، رغم استمرار الإعداد لسنوات طويلة، ولم يستطع بنو إسرائيل الخروج من العقلية الإحيائية فقد ظلت مهيمنة عليهم طول هذه الحقبة، وظلّ إيمانهم حسيّاً، فكانت المعجزات حسية كطبيعة إيمانهم.

1- المرجع نفسه، ج2/ص34.

2- المرجع نفسه، ج2/ص34-35.

3- المرجع نفسه، ج2/ص34-35.

4- المرجع نفسه، ج2/ص37.

### خصائص المرحلتين الأولى و الثانية:

وإنما جمعنا خصائص المرحلتين لإشتباههما حتى كأنهما مرحلة واحدة. ومن خصائص

المرحلتين نجد:

- 1- الإيمان الحسي يقابله المعجزات الحسية.
- 2- الحاكمية الإلهية المباشرة، فكلما حزب بني إسرائيل أمر هرعوا إلى موسى فيوحي الله إلى موسى بالأمر مباشرة.
- 3- مظاهر الردع مستاوقة منطقيا مع مظاهر التسخير المرئي<sup>1</sup>.
- 4- شرعة الإصر و الأغلال كنتيجة منطقية للمعجزات الحسية و الحاكمية الإلهية المباشرة.

### المرحلة الإسرائيلية الثالثة:

وهي مرحلة نشوء الدولة القومية لليهود، ويعبر عنها "حاج حمد" بمرحلة العلوّ في الأرض بالحق، وأول قائد لها كان داود عليه السلام<sup>2</sup>. وتميزت بالانتقال من الإيمان الحسي إلى بدايات الإيمان الغيبي. وتعتبر معركة جالوت الختام التاريخي لهذا التطوير، وقد تناولتها سورة البقرة من الآية رقم 246 إلى الآية رقم 252.

وقد جاءت هذه المرحلة بعد عزّة القرون السابقة التي أهلكت كما ورد في سورة ص:

﴿ أَمْرٌ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ ﴿١٠﴾ أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ ﴿١١﴾ جُنْدٌ مَا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِنَ الْأَحْزَابِ  
﴿١٢﴾ كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ وَعَادٌ وَفِرْعَوْنُ ذُو الْأَوْتَادِ ﴿١٣﴾ وَثَمُودُ وَقَوْمُ لُوطٍ وَأَصْحَابُ  
لَيْكَةِ أُولَئِكَ الْأَحْزَابُ ﴿١٤﴾ ﴾ [ص: 9-13].

1- المرجع نفسه، ج2/ص37.

2- المرجع نفسه، ج2/ص41.

تُلَخَّصُ مقدمة السورة فِكْرَ و نوازِعَ الحضارات البائدة التي بُنيت على المطلق الذاتي والتحول إلى الكينونة الطبيعية المجردة كما كان قوم لوط، والسطوة والعلو كما كان قوم عاد، والطغيان كما كان فرعون وملؤه، والمجادلة العبثية كما كان قوم نوح .

ثم يطرح الله عطاءه للحضارة البديلة : ﴿ أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْخُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴿١٧﴾ إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعِشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴿١٨﴾ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ ﴿١٩﴾ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴿٢٠﴾ ﴾ [ص:17-20]، ونفس الأمر ورد في سورة النمل بعدما تضع في مقدمتها تجربة المطلق الذاتي الفرعوني ثم تضع تجربة الحضارة البديلة.

وهكذا نرى أن نشوء الدولة القومية لليهود كان على أنقاض حضارات بائدة قامت على المطلق الذاتي، ولم تحقق معنى الاستخلاف الذي من أجله وُجد البشر، وهذا النشوء للدولة البديلة إنما غرضه هو تحقيق هذا الاستخلاف؛ لذلك جاء عبر مراحل أُعِدَّ فيها الإسرائيليون إعدادًا، حتى لا تميد بهم السفينة فتغرقهم كما فعلت بمن قبلهم، فكان لزاما عليهم أن يفقهوا تدخل الغيب في الواقع على نحو راقٍ، وليس خارق إذ لا معنى للاستخلاف إذا كان تدخل الغيب على هذا النحو الخارق.

### مميزات المرحلة الثالثة:

في هذه المرحلة لم تعد هناك حاكمية إلهية مباشرة، وإنما هو استخلاف قائم على تسخير كوني إلى حدود قصوى، تسخيرًا يسمو على قوى الطبيعة المرئية، وقدرات الاستخلاف تفوق مقومات التكوين الذاتي لداود وسليمان، ففي الحضارات الوضعية المقابلة كالحضارة الفرعونية، يستبد الإنسان بالتسخير الإلهي، فلا يجعل الله مصير الحركة في يد هذا الإنسان حفاظًا على سريان الحق في منهجية الكون. أما في الحالة الحضارية المقابلة- أي البديلة- فإن مستوى التسخير يفوق حدود القدرة الإنسانية، والتسخير في الاستخلاف لا يأتي مطلقًا، لأن قدرات الإنسان لا تستقيم مع الحق المطلق

على مستوى نهائي كما يستقيم الأمر لله، والتسخير في الاستخلاف نوع من التفاعل بنسبة الحق وشرعته بين الخليفة و القوى المسخرة، فعلاقته بها علاقة تفاعل ووحدة<sup>1</sup>.

كل هذا ليُدلنا الله على أن أهم شيء هو الحكم بالحق، و الحق ليس هو التشريع، وإنما مصدر التشريع، فالتشريع ليس سوى تجسيد للمنهجية الكونية على مستوى الحياة البشرية، والالتزام به عبادة<sup>2</sup>، ويدل على ذلك اختلاف الشرائع من أمة إلى أخرى، واختلاف الأحكام في الأمة الواحدة على حسب الظروف والأحوال واختلاف الزمان والمكان.

بهذه المرحلة الثالثة يخلص حاج حمد إلى أن التجربة الإسرائيلية قد استهلكت كل إيجابياتها ومعانيها، وقد آن الأوان ليأتي التحول ضمن ظروف تاريخية مغايرة لصالح شعب آخر يتعهد كلمة الله وحكمته، هذا الشعب هو شعب محمد في وسط الجزيرة العربية<sup>3</sup>.

ويذهب حاج حمد إلى أن "الله قد أودع في جوف هذه التجربة البديلة ما لم تستطع أن تتحملة التجربة الإسرائيلية في كل مراحل تدرجها التاريخية، وعقد لها ما يفوق تنزلاته ما عُقد للأنبياء الكثر من بني إسرائيل، بحيث يبدو في سياق سورة البقرة وفي الانتقال من نصفها الأول تمهيدا للتجربة المحمدية العربية، أن المعاني المودعة في تجربة بني إسرائيل برمتها لم تكن سوى مقدمة للحدث المحمدي"<sup>4</sup>.

## 2- علاقة الإسلام بالأمة العربية.

### أ- التأليف وليس التوحيد:

يذهب حاج حمد إلى أن الإسلام لم يدع مطلقا إلى توحيد القبائل العربية، وذلك لأن التوحيد أمر غير مقصود في ذاته، ولاستحالاته في ظل الشروط المادية للحياة الاجتماعية في وسط الجزيرة

1- المرجع نفسه، ج2/ص46-47-48-49.

2- المرجع نفسه، ج2/ص52.

3- المرجع نفسه، دار الساقى، ص455.

4- المرجع نفسه، ص456.

الصحراوي، والتي لم تكن أبدا حاملة لموجبات الوحدة، والقرآن لم يغفل الجانب الموضوعي التاريخي الذي لا يستوفي شروط الوحدة، فرد التجميع إلى منطق (التأليف) وليس (التوحيد)، ولذلك قال:

﴿ وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخَذَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ  
وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٢﴾ وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ  
بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٣﴾ [الأنفال: 62-63].

والتأليف أدنى درجة من التوحيد، لأن التوحيد هو صهرٌ لكافة المقومات والعوامل حتى درجة الذوبان في تشكيل جديد، أما التأليف فهو عبارة دالة على تجميع كمي ميكانيكي يربط بين العناصر، ولكنه لا يصل بها إلى درجة الانصهار والذوبان، كما هو عليه الحال في التشكل القومي<sup>1</sup>. وكذلك تذهب معاجم اللغة، حيث تجعل التوحيد دالاً على الانفراد<sup>2</sup>، بخلاف التأليف الذي يدل على الانضمام؛ حيث إن الألف واللام والميم أصل واحد يدل على انضمام الشيء إلى الشيء، والأشياء الكثيرة أيضاً<sup>3</sup>. والتأليف يأخذ معنى التنظيم كما جاء في اللسان "ألفه: جمع بعضه إلى بعض، وتألّف تنظّم"<sup>4</sup>. وفي النهاية "الإيلاف وهو العهد والذمام"<sup>5</sup>، وكأن العهد والذمام ينشأ من الانضمام، كما هو الحال في العقد الاجتماعي. وفي التعريفات: "الألفة: اتفاق الآراء على تدبير المعاش"<sup>6</sup>.

فالتأليف هو ما يجمع الآراء والقلوب ويحمل معاني الاتفاق والعهد والذمة، كل هذا مع الحفاظ على الخصوصية ودون انصهار في الآخر، وهو ما أراده القرآن للناس خلافاً للمركزية الأوروبية التي تسعى إلى ما يسمّى بعملية الترميط "standardisation"، والمشتقة من كلمة "standard"، وتعني معيار أو مقياس، وفعل ترمط "standardiser" بالفرنسية وبالإنجليزية

1- المرجع نفسه، دار ابن حزم، ج2/113. والأزمة الحضارية في الواقع العربي الراهن، ص336.

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج6، ص90.

3- المرجع نفسه، ج1، ص131.

4- ابن منظور، لسان العرب، ج9/ص11.

5- الجزري ابن الأثير المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيت الأفكار الدولية، بيروت، لبنان، ط3، 2008، ص46.

6- الجرجاني، التعريفات، ص46.

"standardiz"، ومعناه: يوحد المناهج أو المقاييس، وهي عملية جاءت عبر مراحل تطويرية، فبعد تنميط الإنتاج الصناعي السِّلعي الآلي الضخم (وذلك على عكس المنتجات الحضارية في المجتمع التقليدي حيث نجد أن لكل شيء مصنوع شخصية مستقلة تستمدّها من شخصية منتجها الذي صنعها بيديه)، والتنميط في المنتجات الحضارية يؤدي إلى التنميط في أسلوب الحياة العامة والخاصة، فالموضوعة على سبيل المثال تؤدي إلى أن كافة الناس يغيرون طراز ملابسهم من عام إلى عام بحسب ما يصدر لهم من أوامر من باريس أو غيرها من عواصم تصميم الأزياء، ويسارع الناس للإذعان، وكأنهم يذعنون لأحد قوانين الطبيعة. ويذهب علماء الاجتماع إلى أن عمليات التنميط ليست مقصورة على عالم الأشياء البرّاني، وإنما امتدت لتشمل عالم الأشياء الجوّاني، بحيث يتمّ تنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلّعاته ورؤيته لنفسه وأنماط سلوكه، وتمت المساواة والتسويقية بين البشر من الداخل والخارج<sup>1</sup>. وهنا يتبين الفارق الجوهرى بين عالمية الإسلام والعالمية الغربية، فالأولى تحافظ على الخصوصية ولا تلغي الهوية، والثانية تقضي عليهما وتستلبهما لصالح الشعب الغالب.

قدمنا إذن أهم ميزتين تميز بهما العرب على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعى؛ فعلى المستوى الفردي، تضخم المطلق الذاتى، والمطلق القبلى على المستوى الاجتماعى، وكلاهما يولد الحمية الجاهلية، فهي مطلقات فردية عصبية على الوحدة، والقرآن الكريم لم يهمل هذا الجانب التاريخى الموضوعى فلذلك كان التأليف ولم تكن الوحدة<sup>2</sup>. وبذلك يحافظ الإسلام بالتأليف على ذاتية الأفراد وخصوصية القبائل العربية، بخلاف ما لو عمل على التوحيد فإنه سيعمل على إلغاء الذاتية والخصوصية وهي عملية شاقة جدا ولن تلقى أي قبول بالنظر للشروط الموضوعية، وستؤول محاولاته إلى الفشل.

1- عبد الوهاب الميسرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1423-2002، ص142-143.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2/ص116.

## ب- الرسالة المحمدية والأمة العربية:

قد قدمنا في الفصل الأول من هذا الباب كيف حاول بعض الحدائين أن يصنعوا أرضية تاريخية للنبوة المحمدية مستعملين في ذلك الماركسية والبنوية وغيرهما، وما تبع ذلك من اختراع لبعض القصص والقضايا مثل تعلم النبي من اليهود والنصارى، وأخذه عن ورقة بن نوفل على وجه الخصوص، وعن أخذه فلسفة اليونان وجميع علوم عصره. وقد بينا أن ذلك ليس إلا سدا للفجوات التي وقع فيها التفسير الماركسي والبنوي لأحداث تلك الحقبة، وذلك حتى يثبتوا أن النبوة هي حركة أرضية وضعية وليس لها أية علاقة بعالم الغيب.

أما نحن الآن فأمام رؤية أخرى للأحداث تتناول القضايا كما هي من غير اختراع أو اختلاق للقصص والقضايا، سنتناول من خلالها ميلاد النبوة المحمدية في خضم ذلك الواقع بعيدا عن كل تأويل أو تفسير لا ينطلق من رحم الأحداث كما جرت، لذلك فسنبحث هنا القضايا نفسها التي طرحها الفكر الحدائني لنرى مدى دقة هذا الفكر ومصادقته في تناوله للنبوة المحمدية، وذلك ما يطرحه لنا المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد.

## العرب قبل الإسلام:

لن نعيد ما قلناه فيما سبق ولكننا سنكتفي بخلاصة القول في الإنسان العربي، فقد اتفق الباحثون على أن الإنسان العربي له نزعة فردية أو نزعة التركيز على الذات، ويربط حاج حمد بين هذه النزعة الفردية والبيئة الصحراوية، فيعتبر أن للصحراء شخصيتها في تشكيل الحياة الاجتماعية والذهنية والنفسية، فالصحراء هي أم البداوة التي تعارض الاستقرار وتكسر التجوال الذي يعني بدوره تفتيت حتى القبيلة الواحدة إلى عدة بطون وأفخاذ<sup>1</sup>. وهو أمر انتهى إليه ابن خلدون من قبل حين أرجع "ذلك أيضا لخلق التوحش الذي فيهم، فكانوا أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعدها الهمة والمنافسة في الرياسة، فقلما تجتمع أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم واجتماعهم... وهم مع ذلك

1 - المرجع نفسه، ج2، ص114.

أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الأخلاق، إلا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى<sup>1</sup>. وهذا يعني استحالة توحد العرب أو حتى تطلعهم إلى الوحدة القومية التي يذهب إليها الماركسيون تقليدا للمستشرقين<sup>2</sup>.

وقد استعمل أبو القاسم حاج حمد المنهج الماركسي ذاته لإثبات استحالة توحد العرب أو تطلعهم إلى الوحدة القومية بالشروط الموضوعية، ذلك أن التطلع نحو الوحدة نتاج حالة اجتماعية وتاريخية تلعب فيها مقومات المجتمع الاقتصادية وبالتالي الفكرية دورا أساسيا، ولا يتأتى ذلك إلا حين يعجز نقيض الوحدة والمركزية عن تلبية حاجات الشروط المستجدة لنمو قوى اجتماعية مغايرة لقوى التجزئة والتفتت، ويضرب مثلا بأوروبا التي ظلت قرونا تعيش حالات التجزئة ما دون المركزية وما دون الوحدة، وذلك لسيطرة النبلاء الذين لم يكن نمط اقتصادهم يفرض عليهم وجود سلطة مركزية، أما حين تطورت معدات الإنتاج وظهرت قوة الحرفيين ونمت باتجاه تأسيس المدن الحديثة برزت الحاجة لأسلوب جديد في إدارة الإنتاج ومقايضته، وصحب ذلك نمو قيم عقلية وأخلاقية جديدة رفضت أن يكون الإنسان رقيقا للأرض ومستعبدا لدى الإقطاعي والملك وسلطة اللاهوت الكنسي، فتجمعت كافة هذه العوامل باتجاه الوحدة القومية والسلطة المركزية والجمهورية والمواطنة<sup>3</sup>. وهذه العوامل لم تشهدها أمة العرب حتى في عصر الرسول فما بالكم في الجاهلية.

لم يبق إلا أن العربي يحتاج إلى وازع من داخله يقوده برضا من نفسه وقناعة من عقله، ولا يمكنه أن ينقاد لسوط يسوقه من الخارج، ولا يمكن ذلك إلا بالإيمان الذي يقهر العربي من داخله ويعيد تشكيله من جديد فالانقياد لأمر خارج عن نفسية العربي أمر لا تستسيغه عقلية العربي.

1- ابن خلدون، المقدمة، ص180-181.

2- يعتبر ماكسيم رودنسون أبرز المستشرقين الذين دافعوا عن هذه الفكرة وتبعه في ذلك حسين مروة وطيب تيزيني وغيرهم، انظر maxime rodinson, mohamet, p62,63.

3- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2/ص112، والأزمة الحضارية في الواقع العربي الراهن، ص335.

### ج- الوعي العربي ومعرفة القرآن:

ينطلق حاج حمد من النظرية الماركسية القائلة بأن الواقع هو الذى ينتج الأفكار، فليس الوعي هو الذى يكيف الحياة إنما الحياة هي التى تكيف الوعي، وهو ما يدرسه علم اجتماع المعرفة. ويطلب حاج حمد هنا تطبيق هذه النظرية بحذافيرها على علاقة القرآن بوصفه محصلة وعي أيديولوجي على الواقع الاجتماعي والاقتصادي العربي، الذى يكون قد أنتجه وفقا للماركسية، فإذا ما أثبتنا بمنطق التحليل العلمي لتَشكُّلات الذهنية أن ما فى القرآن من وعي هو إدراك يتجاوز حالة العرب الذهنية فلن نطلب وقتها من المفكرين الماركسيين أن يغيروا من تصوراتهم لعلاقة الفكر بالواقع وإنما سنطلب منهم الاعتراف بالقرآن كظاهرة غير بشرية (غيبية) وأن يبقوا بعد ذلك ما شاءوا على فكرهم المرتبط بالواقع<sup>1</sup>.

وباستخدام منهج البحث المقارن يتبع "حاج حمد" الخطوات التالية:

- 1- تحديد الذهنية الأيديولوجية العربية فى تلك المرحلة.
- 2- تحديد بنائية القرآن المعرفية مع عدم التقييد بإسقاطات الذهنية الأيديولوجية العربية على معاني هذه النصوص لتفادى الفهم الأيديولوجي التاريخي الخاص للعرب.
- 3- ثم مقارنة تلك البنية العربية على الإدراك القرآني<sup>2</sup>.

### 1- تحديد الذهنية الأيديولوجية العربية:

يتفق علماء الاجتماع على أن العقلية العربية فى مرحلة نزول القرآن كانت إحيائية أى فى الطور العقلي الأول حيث كان نمط التفكير يأخذ بأشكال الكثرة فى الظواهر دون رابط بينها،

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2، ص127-128.

2 - المرجع نفسه، ج2، ص128.

ويفترض أن لكل ظاهرة حركتها الذاتية الخاصة بها وهي تتعلق بروح كامنة فيها، فهي نمطٌ من التفكير يسبق اكتشاف النسق الذي يربط بين الكثرة ويشد علاقاتها بشكل موضوعي إلى بعضها<sup>1</sup>.

## 2- تحديد بنائية القرآن المعرفية:

القارئ للقرآن يلحظ فيه الأخذ بمفهوم الترابط الجدلي للظواهر في إطار فلكي كوني قال تعالى:

﴿ وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ٣٦ ﴾ [يس:39] وكذلك:  
﴿ وَمِنْ ءَايَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ۚ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ  
وَأَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ ۚ إِنَّ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ٣٧ ﴾ [فصلت:37].

فقد جاء القرآن ليحدد الشمس والقمر وكافة الظواهر الطبيعية الأخرى عن قيامها بنفس ذاتية الحركة<sup>2</sup>، ويجعلها مشدودة إلى قدرة الله وحده، ولذلك كان الأمر بالسجود لله وهو الخضوع له، وليس بالخضوع للظواهر الطبيعية.

## 3\_ مقايسة البنية العربية بالادراك القرآني

الإدراك القرآني مفارق بمعرفيته للتصور الأيديولوجي العربي ففي القرآن وحدة البنائية الكونية قال تعالى: ﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَىٰ الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ١٧ ﴾ [الغاشية:17]. والنظر إدراك عقلي وليس رؤية حسية بالعين. ثم حدّد طبيعة النظر بمماثلة كونية: ﴿ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ١٨ ﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ١٩ ﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ٢٠ ﴾ [الغاشية:18-20].

فلم يقصد الإبل لذاتها كما يظن الذين ربطوا القرآن والعقل العربي؛ فسنام الإبل الذي يتموضع في الظهر وكأنه حامل لقوة الجسم يقابل الجبال التي تمسك الأرض أن تميد بنا وحُقُفها يقابل الأرض وارتفاع قوائمها يقابل السماء بالعمد التي لا نراها<sup>1</sup>.

1- المرجع نفسه، ج1/ص139. وانظر حاج حمد، القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقية، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص48.

2- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج1/ص129-130.

وحاج حمد هنا ينطلق من مسلمة أن القرآن يحتوي فعلا على منهجية جدلية مفارقة للعقلية الإحيائية السائدة آنذاك، ولا يأخذ في الاعتبار أن من بين الاعتراضات التي وُجّهت لعلم اجتماع المعرفة في هذه النقطة بالذات هو كونها لا تعطي أهمية كافية لمضمون التفكير ومدى صدق مقولة ما أو كذبها<sup>2</sup>، بمعنى أنها لا تهتم بمحتوى القرآن ومنهجيته في ذاته، بقدر ما تهتم بالبحث عن الرابط السوسيوثقافي الذي أنتجه، بما يكرس حصول جدل عقلي بين القرآن والبيئة التي وُجد فيها، فيبقى القرآن دائما مرتبطا بالبيئة العربية في القرن السابع الميلادي. والأجدر بنا أن نستدرك على هذه النظرية بضرورة توجيهها إلى دراسة المحتوى الفكري بمعزل عن أي ارتباط واقعي أولا، قبل اللجوء إلى المقايسة التي تعترف ضمنا لهذه النظرية بمنطقتها. أعني أن هذه النظرية لا تخدم وجهة نظر حاج حمد بصفة حقيقية ما لم تتعرض لهذه المراجعات، لأنها أساسا لا تهتم بالمحتوى إلا برده إلى واقعه.

والحقيقة أن هذا الأمر ليس خاصا بالقرآن والأمة العربية فحسب، بل إن كل الأنبياء وباعتبار دورهم في صنع الوعي بإحداث قفزات نوعية في الفكر، دائما ما يأتون بما يخالف السائد في أوقامهم، وقد لاحظ مالك بن نبي ذلك فيرى أن الأنبياء باعتبارهم مصادر لنبوءاتهم لم يرجعوا إلى منطق الأحداث، بل لقد تجاوزوا هذا المنطق، ولهذا يظهرون أحيانا في نظر معاصريهم بمظهر عدم الاتساق في التفكير<sup>3</sup>. ثم تأتي الماركسية لترجع الفكر إلى الواقع متجاهلة أن البناء الحضاري الفوقي بعد أن يظهر للوجود تصبح له حياته الخاصة، ويصبح جزءاً من تراث حضاري دائم<sup>4</sup>، فتختفي معاملة الفوقية في خط المادية الجدلية التي يسيرها جدل العقل وليس حقيقة الأحداث.

1 - المرجع نفسه، ج1/ص130-131-132.

2 - انظر عبد الوهاب المسيري، دراسات في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006، ص334.

3 - malek bennabi, le phénomène coranique, p34.

4 - عبد الوهاب المسيري، دراسات في الحداثة الغربية، ص334.

## المبحث الثاني: البعد الغيبي في نبوة محمد.

لا يفهم البعد الغيبي في نبوة محمد عند حاج حمد إلا باستيعاب وظيفة القرآن، وبالجمع بين القراءتين، حيث يقتزن الغيب بواقع الأحداث ولا ينفصل عنها كما كان سائدا من قبل، إذ أن الغيب في القدم كان يأخذ معنى اللاهوت الذي يستلج إرادة الإنسان وحرته لصالح القوى الغيبية المفارقة، ولكنه هنا يأخذ معنى آخر، فبعد مراحل الإعداد التي طرحناها من قبل يصل بالإنسان إلى إدراك قدراته الذاتية واستثمارها مستعينا بالله تعالى في كل ذلك، وعلى إثر ذلك فالغيب لا يظهر مباشرة بصورة خارقة كما في السابق، ولكنه يتجلى خلف قوانين الطبيعة، بحيث لا يستلجها ولا تستلجها، بل يتفاعلان في إطار جدلي، بحيث يطلق الله العنان لقدرات الإنسان وهو معه في كل ذلك لا يفارقه طرفة عين، وهو ما يسميه حاج حمد بالجمع بين القراءتين.

## 1- الجمع بين القراءتين:

يستند أبو القاسم حاج حمد في التنظير للجمع بين القراءتين إلى مقدمة سورة العلق، والتي هي أول سورة نزلت على النبي، وهي التي تأمره صراحة بالقراءة، وهي قوله تعالى: ﴿ أَقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ ﴾ [العلق: 1-4]. فهنا يأمر الله نبيه بالقراءة مرتين؛ المرة الأولى يأمره أن يقرأ باسم الله، وهذه هي القراءة الأولى، وهي متعلقة بالله، فهي قراءة غيبية بالله خالقا مؤطرة بنظرة عبادية كونية<sup>1</sup>، وهي قراءة كونية شاملة لآثار القدرة الإلهية وصفاتها وخلقها للظواهر ذات المعنى وتحديد هدف حق للخلق، فهي قراءة خالصة لقدرة الله في كتاب كوني مفتوح<sup>2</sup>، وهذه القراءة هي التي تقف بالمرصاد في وجه الفلسفات المادية الوضعية التي لا ترى فعل الله في الوجود بل ترجع ذلك إما إلى الحركة الذاتية للمادة، أو أنها تكتفي بمجرد الوصف، وهو موقف لا أدري في حقيقته.

1 - حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 382.

2 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ ص 456 - 457 .

أما القراءة الثانية فهي قراءة موضوعية بالقلم، وهي مجال الاستقراء والاستدلال وكل مناهج المعرفة البشرية<sup>1</sup>، ومعناها مستفاد من واو المعية في قوله (وربك الأكرم) فليست قراءة باسم الله مثل الأولى، ولكنها قراءة متعلقة بكرم الله، أي كرم التسخير وتشكيل الظواهر ذات المعنى بالنسبة للإنسان، وهي قراءة في عالم الصفات الموضوعي، ولذلك جاءت القراءة هنا عبر علم متعلق بالقلم، والقلم بالنسبة للإنسان وسيط خارجي لمعرفة موضوعية وليست ذاتية<sup>2</sup>. وهذه القراءة تنفي القراءة اللاهوتية للأحداث وظواهر الطبيعة، وتعطي للعلم والتجربة مكانتها الصحيحة، وتنمي قدرات الإنسان الذاتية بما يعطيه إحساسا بذات غير مستتلة لاهوتيا، ولكن متفاعلة مع الغيب جدليا.

والرابط بين العلمين (أي العلم باسم الله، والعلم بمعية الله) هو رابط فلسفي بوحدة منهجية، إذ كل من العلم الموضوعي<sup>3</sup> وحقيقة الإنسان مشدودان إلى تجليات القدرة، ويُشَبَّه حاج حمد العلمين معا بالدائرة يشكل كل علم نصفها، فهناك اندماج كامل بالفعل البشري في الخلق الإلهي، ولا يتم الوعي بذلك وعيا حقيقيا إلا بجمع القراءتين في قراءة واحدة<sup>4</sup>. على أن الجمع هنا -عند حاج حمد- لا يتم بطريقة ميكانيكية، إذ أن الجمع الميكانيكي سيؤول حتما إلى استلاب أحد الطرفين إلى الآخر، ولكن الجمع يكون جدليا تفاعليا لا استلاب فيه، وحتى الجدل هنا هو ما يجمع الغيب بالشهادة، أي القرآن بالكون في قراءة إطلاقيه، وليس في قراءة محدودة.

## 2- وظيفة القرآن المعرفية:

بعيدا عن الاختلافات اللغوية، يطرح حاج حمد معنى القراءة هي كون القرآن فاعلا له ووظيفة ابستمولوجية إلى جانب مختلف العلوم، وليس كما يطرح تحت عنوان الإعجاز العلمي الذي يجعل القرآن منفعلا لا فاعلا في المعرفة، إذ يصبح الأمر مجرد ثنائية تقابلية بين القرآن ككتاب مسطور والكون ككتاب منشور، وعلى ذلك تصبح قيمة القرآن ثانوية، طالما أن الإنسان قادر عبر متاحته

1 - حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 382 .

2 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ص 457 .

3- يستبدل حاج حمد تسمية العلم الموضوعي بالعلم الوضعي، يقول: "وذلك لأننا لانقرّ بتحويل دلالات هذا العلم الموضوعي ومداه كفلسفة وضعية". العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ص 457 .

4 - المرجع نفسه، ج 1/ص 458 .

العلمية على هذه الاكتشافات، ثم لا يعدو هذا الأمر أن يكون مجرد تصديق أدبي ومعنوي لآيات القرآن<sup>1</sup>. والحقيقة أن الإعجاز العلمي يعطي للقرآن دوراً سلبياً، في حين يريد حاج حمد أن يكون للقرآن وظيفة إيجابية، ويكون له إسهامه وإبداعه الخاص على مستوى المناهج.

لا يريد حاج حمد من القرآن أن يكون موقفه سلبياً يقتصر على مجرد التصديق، فمن شروط الجمع بين القراءتين أن يكون القرآن فاعلاً لأنه يعادل الكون وحركته، فهو يطرح هنا قضية منهجية، وليست مجرد تماثل بمنطق ثنائي، فالعمل هنا يتجه إلى اكتشاف المنهجية الكونية المعادلة للمنهجية القرآنية في كلية واحدة لإعطاء منظور الفلسفة الكونية بأبعاده الجدلية الثلاثة، وبمنطق تحليلي يأخذ بكافة المحددات النظرية العلمية من صيرورة وتغير نوعي ونسبية، ولكن خارج توظيفاتها الوضعية<sup>2</sup>. فيستوجب على القارئ أن يستوعب إطلاقية الكون وإطلاقية القرآن مع الشعور الإيماني بتأثير الغيب وتداخله مع الطبيعة والإنسان، وهذا ما يتطلب النفاذ إلى مكون القرآن<sup>3</sup> وليس ظاهره أو باطنه<sup>4</sup>.

ويعتبر حاج حمد الجمع بين القراءتين بديلاً عن القراءات السابقة والتي تتناقض فيما بينها، ومستفيداً كذلك من سورة العلق التي بينت مآل تعطيل القراءتين أو إحداهما: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ ﴿١﴾ إِنَّ رَأَاهُ أَسْتَغْنَى ﴿٢﴾ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ أَلْرُّجَعَىٰ ﴿٣﴾﴾ [العلق: 6-8] فالعلمان بالله ومع الله يسيران معاً، فتعطيل القراءة الأولى يؤدي إلى الطغيان، إذ يُعَيَّبُ اللهُ عن الحركة، وهو ما أنتج لنا نوعاً من روحية الاتحاد<sup>5</sup> بالطبيعة، التي تجلّت بمذاهبها المختلفة في المفاهيم العلمية الوضعية

1 - المرجع نفسه، ج1/ص504-505.

2 - انظر حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص383-384.

3 - مكون القرآن غير باطنه، فالباطن عبارة عن تأويلات لآيات الكتاب بطريقة صوفية لا تستند إلى علم، أما المكون فهو ما يحتويه القرآن من منهجية معرفية تستخرج بمحددات نظرية علمية ومنهجية.

4 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج1-ص506، 505.

5 - لا يقصد حاج حمد هنا بالاتحاد معناه الصوفي، وإنما معناه المادي، فيصبح الإنسان لا يرى في الوجود إلا حركة المادة وهو جزء منها، مما يؤدي إلى وحدة الوجود المادية، أي الإنسان جزء من الطبيعة مندمج فيها منها نشأ بحركة المادة وإليها يعود، بما يشبه قول الدهرية كما ورد في القرآن: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ

إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الجاثية: 24].

وبناءاتها الفلسفية المختلفة<sup>1</sup>، كما أن تغييب القراءة الثانية يكرس مفهوم العجز والانتقاص من قيمة الفعل البشري، وبالتالي القيمة الوجودية للإنسان في الحياة<sup>2</sup>.

وإنما جاءت القراءة الأولى لتتعالى بالوعي الإنساني – عبر الوحي القرآني – إلى الكونية cosmos بديلاً عن الموضوعية placement، فتتكون لدى الإنسان نظرة وجود مرتبطة بالله – سبحانه – بوصفه خالقاً ومصدراً للكتاب والحكمة، نافياً لتصويرين للكون، أولهما التصور الإحيائي، وثانيهما التصور المادي، فالتصور الإحيائي للكون يبدأ بتأليه الظواهر، ثم وجودها وحركتها التي تبدو لهذا العقل الإحيائي في مرحلته الأولى مستقلة عن بعضها وقائمة ب حياة ذاتية فتتعدد آلهة الظواهر الطبيعية، فالشمس إله، والقمر إله، وللمطر إله، وللخصب إله،... ثم يوحد إله واحد لظواهر الطبيعية حالاً فيها الحلول فيتأله الوجود الكوني، والتصور المادي<sup>3</sup> للكون يبدأ كذلك بالنظر إلى هذه الظواهر الطبيعية في استقلاليتها، ثم يتطور ليؤلف بينها منتهاً إلى وحدة الوجود المادي، النافي منذ البداية لوجود قوى في الطبيعة وظواهرها من خارجها، وما بين التصويرين الإحيائي الحلوي، والمادي الطبيعي، توجد تصورات انتقائية وتوفيقية تُداخل بين التصويرين كالتصور النيوتوني، الذي يستبعد الله من الزمان والمكان، بعد أن أعطى الوجود دفعة أولية، وحمله في داخله حركته<sup>4</sup>، فجعل العالم آلة واسعة دائمة الحركة، كل حادث فيه يمكن أن يستنتج رياضياً من المبادئ الأساسية لفعله الآلي<sup>5</sup>، وهذا هو الأساس الذي استبعد من أجله لابلاس فرض الإله. فالقراءة الأولى (بالله) بديل عن القراءات الموضوعية التي تستبعد الله ودوره في الطبيعة، والقراءة الثانية بديل عن القراءات اللاهوتية، التي تنفي الشروط الموضوعية للظواهر وتستلبيها لصالح إرادة الله المطلقة.

1 - المرجع نفسه، ج 1/ص 460.

2 - المرجع نفسه، ج 1/ص 460.

3- المادية: le matérialisme مذهب يقول بعدم وجود جوهر آخر سوى المادة la matière التي تعزى إليها خصائص تتغير وفقاً لاختلاف صور المادة، وينسحب ذلك على علم النفس وعلم الأخلاق. موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2 / ص 767.

4- محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1 1424 - 2003، ص 186-187.

5- جون هرمان راندال، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دط، ج 1/ص 381.

وبذلك ينتهي حاج حمد إلى المفهوم الجديد للغيب الذي جاءت به نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ليس هو المفهوم اللاهوتي القديم الذي سيطر على عقول المتدينين قرونا من الزمن، وكترس عقلية العجز والاتكال، وانتظار إرادة الله في كل حادث، وبسببه انقلبت أوربا على الدين، واتخذته عدوا للعلم، واستبعدته من مجالات عديدة، وإنما هو غيب لا ينفصل عن الأحداث، بل يلازمها ملازمة تامة دون أن يستلبها، كما أنه يترك للأحداث فاعليتها وللظواهر قوانينها وشروطها الموضوعية، دون أن تستلبه.

المبحث الثالث: ما بعد نبوة محمد:

### 1- المنهج بديل النبوات:

من البديهي أن رسالة الإسلام لا تقف بموت النبي، كما كان يحدث في بني إسرائيل، حيث لم تكن تخلو أرضهم من أنبياء يسوسونهم بالمنهج الإلهي المباشر، والنبي محمد هو آخر الأنبياء ولا نبي بعده، ولا قائم بالأمر من ورائه، فكيف أراد الله أن تسير الأمور بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم؟

تطرح المدارس الإسلامية الكلاسيكية مسألة ختم النبوة على أنها انقضاء مرحلة اتصال السماء بالأرض وتثبيت المنهج الإلهي في الإسلام، بما يكرس تمثل الإسلام في محاولة استنساخ تلك الحقبة التي عاشها النبي وأصحابه. بعضهم يريد إعادة استنساخها بحذافيرها كما تفعل المدارس السلفية، وهي بهذا تحاول استلاب عقول الناس وفهمهم لصالح عقول الصحابة وتابعيهم وفهمهم، ولهم في ذلك عبارة شهيرة وهي: "وجوب اتباع الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة" وبذلك يحاولون إنهاء التاريخ وتثبيته في تلك الحقبة.

وبعضهم كان أكثر انفتاحا نوعا ما فأراد استدعاء المنهج النبوي ونصوص الكتاب ومحاولة عصرنه فهم الدين مع المحافظة على تثبيت المعاني الواردة عن السلف بخصوص تفسير الكتاب وشرح السنة، وهذا لا يختلف عن سابقه كثيرا إذ يحاول تثبيت الوعي وتحريك الحوادث فقط، وهو بذلك يحاول فهم العصرنه لإرجاعها إلى الوراء حيث تشكل الوعي في حقبة الرسول وأصحابه، وليس عصرنه الفهم للمضي به إلى الأمام.

أما في الجانب المقابل للجانب الديني وهو ما يصطلح عليه بالاتجاه الحدائي أو العلماني أو العلماني، فهو يرى في ختم النبوة انقضاء مرحلة الأساطير والخرافات والتعلق بالغيب واللاهوت، فالدين هنا مسألة تاريخية والتعلق بالغيب مرحلة بدائية في الفكر الإنساني وقد ولى زمنها، وبالتالي فختم النبوة عندهم هو انتهاء الدين نفسه، وأقلهم حدة من اعتبر ختم النبوة هو بداية عمل العقل واعتماده على نفسه وانفصاله عن عالم الغيب، حيث بلغ العقل مرحلة الاكتمال ولم يعد بحاجة إلى

المعلومات الجاهزة من السماء، وهذا في الأخير هو محاولة توصيفية لظاهرة الدين وعلاقتها بالوعي ولم يأت باستدلال معتبر، وهو يلحق بسابقه في اعتبار النبوة ظاهرة تاريخية على اعتبار أنه لا يراها تحمل أي منهج سواء كان ثابتاً أو متحركاً، بل يعتبرها أعطت المشعل للعقل ثم انسحبت من الزمان، وهكذا ينتهي إلى ما انتهى إليه سابقه من انتهاء الدين نفسه.

كل هذه التفسيرات من الدينية والحدائية لا تعطي معنى ذا قيمة لحتم النبوة، والذي أولاه أبو القاسم حاج حمد قيمة كبيرة، وأصبح يلعب دوراً محورياً في فكره، حيث يبنى عليه الكثير من المباحث والقضايا التي تخص الدين كمنهج للعباد.

إن أول قضية تجاهنا في مسألة حتم النبوة هي اختصاص النبوة الخاتمة وتميزها عن غيرها، حيث أن النبوات السابقة كانت تتخذ في شكلها امتداداً رأسياً من آدم إلى خاتم النبيين وهو ما يسميه حاج حمد الخطاب الاصطفائي، وينتهي هذا الخطاب الاصطفائي ببعثة خاتم النبيين، هذه الأخيرة التي يتحول فيها الخطاب من الاصطفائي إلى العالمي ويتخذ شكلاً أفقياً.

الخطاب الاصطفائي مستفاد من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ [33-34]. وهو خطاب حصري للأمم معينة وقد قدمنا الحكمة منه من قبل، أما الخطاب العالمي فهو مستفاد من قوله تعالى: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ [الأنبياء: 107]. وهذا الخطاب يمتد أفقياً إلى الأميين العرب والأميين من غير العرب كما ورد في سورة الجمعة: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾ [الجمعة: 2-3]. والعرب هم الذين يحملون هذه المسؤولية: ﴿ وَإِنَّهُ لَدِكُّرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ ﴾ [الزخرف: 44]. فالعرب هم الذين يحملون راية هذا الذكر، والأميون هم غير الكتابيين وليسوا غير الكاتبين<sup>1</sup>.

1 - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 67-68.

ويقسم حاج حمد العالمية إلى مرحلتين:

## 2- العالمية الإسلامية الأولى:

وهي خاصة باستيعاب الشعوب غير الأمية طبقاً لسورة الجمعة: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾﴾ [الجمعة: 2-3] فلم تنص آية الإلحاق على أسلمة اليهود ولا النصارى من أهل الكتاب، فمركز الأمة الوسط هو جزيرة العرب تَعْيِينًا، وهنا يكون التعايش الإيجابي والتفاعل والتعارف، وحتى التسامح، ومع كافة الكتابيين من يهود ونصارى ومجوس وصائبة، من الذين بقوا من الحيز الجغرافي لما أُحِقَّ بالأمة الوسط، وعليه فالعالمية الأولى خاصة بالأميين دون أهل الكتاب إلا من أراد الدخول، لذلك أمر الرسول أن لا يجتمع في جزيرة العرب دينان، وقاتل المشركين فلم تتم الأسلمة القسرية في الأرض المقدسة كما تمت في جزيرة العرب<sup>1</sup>: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقٌ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِمْ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [الأنعام: 92].

## 3- العالمية الإسلامية الثانية:

وهي مرحلة العالمية الكلية، طبقاً لسورة الفتح: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا ﴿٢٨﴾﴾ [الفتح: 28]. ومماثلتها من سورة التوبة<sup>2</sup> والصف<sup>3</sup>، وهي عالمية ستشمل عالماً تتعدد فيه المناهج المعرفية والحقول الثقافية، والقرآن هو المهيم بمنهجيته على كل هذه المعارف والثقافات، لا يلغيها ولا ينفئها، ولكنه

1- حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 324-325.

2- في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [التوبة: 33].

3- في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ﴿٩﴾﴾ [الصف: 9].

يستوعبها ويستعيدها إلى منظورها الكوني، وهو مجرد الوجودية من عبثتها، و مجرد فلسفات العلوم الطبيعية من ماديتها، و مجرد الغيبيات من لاهوتيتها، وهو يقود القراءة الثانية بالقلم إلى القراءة الأولى بالله خالقاً، فلا تبطل قواعد المعرفة ولا دلالاتها، ولا مناهجها، ولكن تبطل نهاياتها حين يستجمعها المنظور الكوني<sup>1</sup>، وقد هيأ الله لها ظروفها وأسبابها، فهي مرحلة سيحمل لواءها العرب.

ويقدر الله أن تكون العالميتان بعد انتصارين على اليهود، فيرجع حاج حمد المسألة كلها إلى التدافع العربي الإسرائيلي، فالعرب الذين حققوا امتداداً يفوق طاقاتهم بكثير، واليهود ذلك الشعب الذي لا يفنى في الحضارات الأخرى عبر ثلاثة آلاف عام، رغم كل جوانب التداخل الاقتصادي والسياسي والفكري، كلاهما يهيمن على سير حركة تاريخه الغائية المزدوجة في منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ<sup>2</sup>.

والوجود العربي قائم جغرافياً في البقعة المحددة ما بين القارات القديمة، أي أمة وسطاً<sup>3</sup>، ليمارس -أي الوجود العربي- مسؤوليته العالمية في حق الناس: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة:143]. وليمارس الرسول دعوته للعرب بالذات، ودخولهم الإسلام، ثم تأتي الرسالة للناس عبر العرب الذين استووا فيما بعد على حوض الحضارات القديمة لتحقيق عالميتها<sup>4</sup>.

قد تبدو هنا نظرة عنصرية من حاج حمد، حيث يجعل عالمية الإسلام منوطة بالجنس العربي دون سواه من بقية الأجناس، والحقيقة أنها ليست كذلك، فمن أراد اللحاق بالأمة العربية فله ذلك، ولكن المسؤولية المباشرة هي للعرب كما ورد في التنزيل: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ

1- حاج حمد، الحاكمية، ص 117.

2- حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 121.

3- يعترض حاج حمد على مفهوم الوسطية الذي ينتهجه كثير من العلماء و المفكرين و يعتبره مذهباً تلفيقاً يتعارض مع منهجية القرآن، و يذهب حاج حمد إلى أن الأمة الوسط هي عبارة عن إطار جغرافي للإسلام توسط به الحضارات القديمة ليستوعبها جميعاً ثم يتجاوزها، ولذلك ارتبطت الوسطية في آية البقرة بالشهادة على الناس: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [البقرة:143]. انظر حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 318-319.

4- حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 2/ص 27.

تُسَلُّونَ ﴿٤٤﴾ [الزخرف:44]. ولما كان تجب لكل دعوة قاعدة تقوم عليها، كانت أمة العرب هي حاملة لواء العالمية الإسلامية الأولى، كما كان بنو إسرائيل حاملين لواء الديانة العبرية.

ويشدد حاج حمد على أن كل هذا يجب أن يفهم في إطار الكيفية التي تهيمن بها الغائية المزدوجة في منهجية الخلق ومنهجية التشيؤ على سير الحركة التاريخية، فالأمة العربية التي حققت امتدادا أكبر من طاقتها بين المحيطين الأطلسي غربا والهادي شرقا، ثم انكشمت ما بين الخليج والمحيط ثم تجزأت، لا بد أن تكون حَكَمَتَهَا جدلية تاريخية خاصة بالصيرورة العربية فكرا واقتصادا وسياسة، في إطار المنهجية المزدوجة، وشاهد آخر على ذلك هو لماذا لم تحقق هذه الأمة مقدمات الثورة الصناعية، وقد تراكم لديها من الإنتاجية ما يفوق الإنتاجية الأوروبية حين إحداث ثورتها الصناعية ثم غزوها العالم<sup>1</sup>.

و القاعدة الأساس لهذه العالمية هو المجتمع العربي الأمي، فكان لا بد من تأمين هذا الأساس، فكان البدء بالمشاركين عبر غزوات متلاحقة حتى أخضعهم، وأمضى نفس الشرعة تجاه اليهود، وتمتد الرقعة الجغرافية للأمة الوسط ما بين الأرضيين: (الحرام) حيث منطلق الدعوة، والأرض (المقدسة) حيث امتدادها، وعبر هذه القاعدة، ورقعتها الجغرافية يتسع الإسلام متدرجا لجميع الأميين<sup>2</sup> (غير الكتابيين) في العالم بموجب سورة الجمعة، ثم يتسع للعالم كله ظهورا على الدين كله بموجب سورة التوبة والفتح والصف<sup>3</sup>.

وبذلك تنتهي العالمية الإسلامية الثانية بفلسفتها الكونية ومنهجية القرآن المعرفية إلى استيعاب فلسفة العلوم، واسترجاعها نقديا، وتجاوز الوضعية والمادية الجدلية التي طغت على الفلسفة الغربية إلى الاستيمولوجيا الكونية. كل هذا يعني أن صراعا ما سينشأ بين نهجين متضادين.

1 - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 121.

2- يقصد غير الكتابيين وليس غير الكاتبين، كما بيناه في الفصل الثاني من الباب الأول.

3- حاج حمد، ابستمولوجيا المعرفة الكونية، ص 315-316-317، والحاكمية، ص 96.

ويجعل حاج حمد الحضارة الأوربية هي النهج المضاد للعالمية الإسلامية<sup>1</sup>؛ فالحضارة الأوربية هي نقيض العالمية إذ تسعى هذه الأخيرة إلى التمييز على المستويين البراني والجواني، حيث امتد التمييز في الحضارة الغربية حتى إلى أحلام الإنسان وتطلعاته ورغباته ورؤيته لنفسه وأنماط سلوكه<sup>2</sup>، وقد صرح بذلك فوكوياما حين اعتبر النظام العالمي الجديد في شكله الأمريكي نهاية للتاريخ، وقد أبدى تشاؤما كبيرا في بداية الأمر من الأنظمة الشيوعية المناهضة للأنظمة الليبرالية لأن ذلك سيكون حائلا دون عملية التمييز، لكنه سرعان ما استبشر بسقوط هذه الأنظمة الواحدة تلو الأخرى، وقيام ديمقراطيات ليبرالية تتمتع بالرخاء والاستقرار<sup>3</sup>. وبذلك يصبح الإنسان بلا خصوصية ولا ميزة وتذوب كل الهويات وتنصهر كل الثقافات لتتحرك باتجاه النموذج الغربي.

أما عالمية الإسلام فهي على الخلاف من ذلك تقبل بالتنوع ولا تنفي الخصوصيات ولا تلغي الهويات، وإنما تسعى إلى التفاعل مع كافة الحضارات. والعالمية الغربية موضعية مادية مقطوعة الصلة بقوى الغيب، في حين أن العالمية الإسلامية عمادها هو جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دون أن يستلب أي طرف الطرف الآخر.

فختم النبوة عند حاج حمد هو إعلان لمرحلة جديدة تستعيز فيها البشرية بمنهجية القرآن المعرفية عن تدخل السماء المباشر ببعث الأنبياء والمرسلين، أراد الله من خلالها أن يهب البشرية تجربة مغايرة في إدراك فعل الله، فبعد أن كان التدخل المباشر من الله، وهتك حجاب السببية في التجارب السابقة، أراد الآن أن يتجه بالبشرية نحو التفكير العلمي وتطوير ملكات الإنسان الذاتية وتضخم إحساسه بقدراته المستقلة عن الفعل الإلهي، فمحمد جاء بين مرحلتين من عمر البشرية؛ بين مرحلة ترى فعل الله المباشر في سنن الطبيعة، وقد اختتمها لبيتدى مرحلة جديدة ترى فعل الله غير مباشر لكنه كامل التأثير، وهو ما يفسر - حسب حاج حمد - تضاؤل الشعور والإيمان بالغيب<sup>4</sup>، والتي

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 2/ ص 26.

2 - انظر عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1/ ص 143.

3 - فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط 1، 1423-1993، ص 28.

4 - انظر حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص 481.

تعتبرها الفلسفات المادية تطورا في الوعي نحو التخلص من الفكر الخرافي والأسطوري باتجاه الوضعية التي يراها كومت المرحلة الأخيرة من مراحل تطور الوعي البشري، وقد قدّمنا أنّها شكل من أشكال المعرفة وليست مرحلة. فتضاؤل الشعور بالغيب الذي اغترت به الفلسفة الوضعية ورأت فيه انتصارا على اللاهوت هو في حقيقة الأمر توجه نحو رؤية فعل الله في الواقع بطريقة غيبية تعطي فيه الأولوية للأسباب وللشروط الموضوعية، مع الإدراك التام بأنّها من صنع الله الذي أتقن كل شيء.

## الباب الثالث: الخطاب النبوي في الفكر الحدائثي.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: مفهوم الخطاب النبوي وإشكالية الشفوي والمكتوب.

الفصل الثاني: تكوينية الخطاب النبوي.

الفصل الثالث: بنية الخطاب النبوي.

## الفصل الأول:

مفهوم الخطاب النبوي وإشكالية الشفوي والمكتوب.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الخطاب.

المبحث الثاني: إشكالية الشفوي والمكتوب في القرآن.

المبحث الثالث: مستند الخطاب النبوي.

## الفصل الأول: مفهوم الخطاب النبوي وإشكالية الشفوي والمكتوب.

## المبحث الأول: مفهوم الخطاب.

يتخذ مفهوم الخطاب في الدراسات الحديثة مكانة كبيرة، إذ أنه ينتمي إلى مجال اللغة التي أصبحت تحتل مكانة كبيرة في الدراسات الفلسفية، وأصبحت الفلسفة المعاصرة تعتمد بدرجة كبيرة عليها، بما يدل على أهمية درس اللغة وفلسفتها وتأثيرها على الفكر والفلسفة، حتى اعتبر الفكر الغربي فكراً لغوياً أكثر منه أنطولوجياً أو تفسيريًا كما مر معنا من قبل. لذلك وجب علينا بيان مفهوم الخطاب عموماً لكي نعبر من خلاله إلى الخطاب النبوي في الفكر الحدائثي وما يتعلق به من قضايا على مستوى الموضوع وعلى مستوى المنهج.

## 1- تعريف الخطاب:

الخطاب فعلاً من الفعل الثلاثي خطب، ومنه الخطب، وهو الشأن والأمر صغر أو عظم، وقيل هو سبب الأمر، يقال ما خطبك؟ أي ما أمرك؟ وتقول هذا خطب جليل، وخطب يسير، وفي التنزيل العزيز: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴾ [الذاريات: 21] وجمعه خطوب<sup>1</sup>.

وفي معجم مقاييس اللغة: الخاء والطاء والباء أصلان: أحدهما الكلام بين اثنين؛ يقال خاطبه يخاطبه خطاباً وخطبة من ذلك، وفي النكاح الطلب أن يُزَوَّج<sup>2</sup>.

وفي القرآن الكريم: ﴿ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ [ص: 20]. قيل في تفسيرها أن الله آتاه علم القضاء، ويذهب الطبري إلى أن داوود أوتي فصل الخطاب في القضاء والمحاورة والخطب<sup>3</sup>. أما الزمخشري فيرى أن فصل الخطاب "البين من الكلام الملخص الذي يتبينه من يخاطب به لا يلتبس عليه، ومن فصل الخطاب وملخصه أن لا يخطئ صاحبه مظان الفصل والوصل،

1 - ابن منظور، لسان العرب، ج1/ص360.

2 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج2/ص198.

3 - ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، تحقيق بشار عواد معروف وعصام الحريستاني، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415-1994، ج6/ص341.

فلا يقف في كلمة الشهادة على المستثنى منه، ولا يتلو قوله ويل للمصلين إلا موصولاً بما بعده.. وكذلك مظان العطف وتركه والإضمار والإظهار والحذف والتكرار... وإن شئت كان الفصل بمعنى الفاصل" <sup>1</sup>.

أما سياق الآيات ففيه مجموعة من القرائن التي ترجح أن فصل الخطاب هو الكلام النافذ الذي لا يراجع ولا يعترض عليه، فكأنه حين يقول فقد فصل في القضية وليس لأحد أن يعترض على كلامه، والقرينة الدالة على ذلك هي قوله تعالى: ﴿ أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾ [ص:18]. فقد ابتدأت الآيات بالحديث عن قوة داوود عليه السلام، ثم تحدثت عن تسخير بعض المخلوقات له: ﴿ إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ ﴾ وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ ﴾ [ص:18-19]. ثم تحدثت الآيات عن قوة ملك سليمان: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ ﴾ [ص:20]. ثم ختمتها بالحديث عن فصل الخطاب: ﴿ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ ﴾ [ص:20]. فاقتران قوة الملك مع فصل الخطاب يدل على أن الخطاب تقوى بقوة الملك، ولا يتصور أن يكون الملك هو الذي تقوى بقوة الخطاب، بدليل أنه ذكر مظاهر قوة الملك أولاً ثم ختمها بفصل الخطاب.

والذي يجمع هذه الأقوال هو توجه طرف إلى آخر بأمر ما، فإما بالكلام فيسمى خطاباً، وإما وعداً بالزواج ويسمى خطبة، والأمر نفسه يسمى الخطب. فالخطاب يجمع بين طرفين مرسل ومستقبل، فهناك علاقة ثلاثية؛ مخاطب ومخاطب وخطاب.

ويرادف كلمة خطاب في اللغات الأجنبية لفظ: Discours والتي أعطاها معجم لاروس عدة معان منها العام ومنها الخاص باللسانيات، والذي يهمننا هو المعنى اللساني والذي أعطاه لاروس تعريفين اثنين؛ الأول: "تحقق شفوي أو كتابي مجسد للغة باعتبارها نظاماً مطلقاً". والثاني: "عرض راقٍ للجملة التي تحمل وجهة النظر ضمن نسقتها المعرفية" <sup>2</sup>. وهذان التعريفان الخاصان باللسانيات لا

1 - أبو القاسم جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1430-2009، ص921.

2 - le petit Larousse, p386

يختلفان عن المعنى العام كثيرا، والذي أعطاه أيضا معجم لاروس، باعتباره "مجموعة التظاهرات الفعلية، القولية أو الكتابية التي تمثل أيديولوجيا، أو حالة معينة لعقلية ما، في زمن معين"<sup>1</sup>. والملاحظ هنا أن معجم لاروس لا يفرق بين القول والكتابة، في حين بعض المعاجم الأخرى يخصص الخطاب بالقول دون الكتابة، فيعرف الخطاب بأنه "عرض شفوي موجه للجمهور بخصوص موضوع محدد.. وهو تعبير شفوي عن الفكرة"<sup>2</sup>.

أما الدراسات اللسانية الحديثة فقد أولت مفهوم الخطاب أهمية بالغة، بل جعلته محور دراساتها لذلك تعددت تعاريفه واختلقت، ولكننا سنختار أبرز التعريفات بما نراه يحقق الغاية من هذه الدراسة. يعرف بينيفست الخطاب بأنه "كل عرض يفترض متكلمًا ومستمعًا، بحيث يكون للأول نية التأثير على السامع بشكل من الأشكال"<sup>3</sup>. هذا التأثير على السامع أو القارئ، هو ما يسميه ميشال فوكو بالسلطة، حيث يربط الخطاب بالسلطة؛ ولكنه يحدد مفهوم السلطة لا بوصفه ينطلق من التسليم بسيادة الدولة أو صورة القانون أو الوحدة الشاملة لهيمنة معينة، فهذه ليست بالحريّ إلا الأشكال التي تنتهي إليها السلطة، وإنما السلطة تعني بادئ ذي بدءٍ، علاقات القوى المتعددة، التي تكون محايثة للمجال الذي تعمل فيه تلك القوى، مكونة لتنظيم تلك العلاقات، إنها الحركة التي تحوّل تلك القوى وتزيد من حدّتها، وتقلب موازينها، بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي السند الذي تجده تلك القوى عند بعضها البعض، بحيث تشكل تسلسلا ومنظومة، أو على العكس من ذلك، تفاوتًا وتناقضًا يعزل بعضها عن بعض"<sup>4</sup>. وقد استفاد وتأثر فوكو - كما هو واضح - بأفكار الفيلسوف الألماني فريدريتش نيتشه في فلسفة إرادة القوة، فأضاف فوكو هذا البعد وربطه بالخطاب ليؤكد على سعي الخطاب نحو الهيمنة، فالخطاب يكتسب قوته من قوة حامله، وهنا يدخل التاريخ بقوة في مفهوم الخطاب.

1 - Ibid, p386

2 - HACHETTE le dictionnaire du Français, ENAG, Alger, 1993, p503.

3 - BENVENISTE Emile, problème des linguistiques générales, Gallimard, paris, France, 1966, p242.

4 - ميشيل فوكو، جينيالوجيا المعرفة، ص105.

ويتعلق الخطاب في الدراسات اللسانية بالكلام أساساً، ولذلك فدرجة تأثيره تختلف باختلاف اللغة التي تعبر عنه، كما أنه يتأثر بوضع اللغة، وطرق ترتيب الكلام، وتغيير المفردات وترتيبها، وفي أطروحة دي سوسير ثنائية اللغة والكلام، يعتبر أن الكلام يأتي أولاً من الناحية التاريخية، وفي الوقت نفسه يعتمد كلاهما على الآخر، فاللغة ضرورية لكي يؤدي الكلام مهمته، والكلام كذلك ضروري لكي تأخذ اللغة استقرارها، وينتهي دي سوسير إلى أن الكلام هو الذي يطور اللغة، إذ كيف تحول فكرة ما إلى صورة للكلمة، إن لم نجد لها فجأة في أحد أفعال الكلام، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإننا بالسماع للآخرين نتعلم لغتنا الأم، لأنها لا تستقر في الدماغ إلا بعد عدد لا يحصى من الخبرات<sup>1</sup>.

وهكذا تنتهي الدراسات اللسانية المعاصرة إلى التفريق بين الخطاب والنص، وبين اللغة والكلام، ومن ثم إلى التفريق بين الشفوي والمكتوب من الثقافة، وهو ما انعكس على الدراسات الحديثة للدين، والتي أرادت أن تطبق اللسانيات بحذافيرها على القرآن الكريم، فتأدّى بها إلى القول بالتفريق بين الخطاب النبوي والنص القرآني، بل وبين الخطاب القرآني والنص القرآني، وهو ما أدّى إلى افتراض وجود انقطاع بين النص الأصلي للقرآن والنص المتداول الآن، وهو ما سنتعرض له فيما بعد.

## 2- مفهوم النص:

يعتبر مفهوم النص محورياً في الدراسات الفلسفية المعاصرة التي باتت تعتمد على اللغة بدرجة كبيرة جداً، وذلك لدرجة أن بعضهم حاول أن يجد له علماً خاصاً به<sup>2</sup>. وما دامت إمكانية وجود علم خاص بالنص متوفرة، وانطلاقاً من مبدأ وحدة العلوم فلا شك أن للنص أهمية بالغة من الناحية

1 - DE SAUSSURE Ferdinand, Cours de linguistique générale, Arbre d'Or, Genève, Suisse, 2005, p25.

2 - انظر على سبيل المثال كتاب جوليا كريستيفا علم النص.

المعرفية، ولذلك يقول نصر حامد أبو زيد الذي ركز جل اهتمامه حول دراسة مفهوم النص: "والكشف عن مفهوم النص يعد كشفاً عن آليات إنتاج المعرفة"<sup>1</sup>.

من الناحية اللغوية يلخص ابن منظور معنى النص في اللغة في خمسة معانٍ: الأول بمعنى رفع الشيء، فنص الحديث ينصّه نصّاً هو بمعنى رفعه. والثاني: بمعنى أقصى الشيء وغايته، ثم سمي به ضربٌ من السير سريع. قال الأزهري: النَّصُّ أصله منتهى الأشياء ومبْلُغُ أَفْصَاهَا، والثالث: بمعنى التقصّي؛ تقول نصّصتُ الرجلَ إذا استقصيت مسألتَه عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده. والرابع: يأتي بمعنى الإسناد، قال ابن الأعرابي بأن النص هو الإسناد إلى الرئيس الأكبر. والخامس: هو التوقيف. والسادس: التعيين على شيء ما<sup>2</sup>.

أما في العلوم الإسلامية فيأخذ مفهوم النص من جميع هذه المعاني السابقة دون أن يهمل أي معنى منها؛ فهو في أصول الفقه "هو لفظ مفيد لا يتطرق إليه تأويل، وقال بعض المتأخرين هو لفظ مفيد استوى ظاهره وباطنه"<sup>3</sup>، وبعبارة الشافعي: "المستغنى فيه بالتنزيل عن التأويل"<sup>4</sup>، وهذا هو ما يقصدونه بقولهم: "لا اجتهاد مع النص"، ويسوق الشافعي مجموعة من الأمثلة حول مفهوم النص، من ذلك قوله تعالى:

1- ﴿ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ [البقرة: 196].

1 - نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 1995، ص149.

2 - ابن منظور، لسان العرب، ج7/ ص97-98.

3 - الجويني أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418-1997، ج1/ ص150.

4 - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، ص14.

2- ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَىٰ ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَاتِ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف: 142].

والنص هو في علوم التفسير يطلق عليه لفظ "المحكم" والذي يقابله المتشابه، استنادا لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: 07]. وهو لا يخرج في تعريفه عن معنى النص في أصول الفقه، فمن أبين تعريفاته أنه "ما لا يحتمل في التأويل إلا وجهها واحدا.. أما المتشابه فأصله أن يشبه اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني"<sup>1</sup>.

ويتضح بذلك أن العنصر الأساس في مفهوم النص في العلوم الإسلامية هو الوضوح والظهور والانكشاف، وله علاقة وطيدة بالمعنى اللغوي، فمن الرفع هو المعنى المرفوع فوق كل المعاني البين الواضح، ومن التحريك الشديد يكون التوجه نحو معنى معين لا إلى غيره، ومن التقصي تقصي حقيقة المعنى، ومن الوقف الوقوف عند معنى معين بين، ومن المنتهى الانتهاء عنده، وكلها تدور حول وضوح المعنى وبيانه.

وعليه فمفهوم النص في العلوم الإسلامية محدد بالوضوح والانكشاف، فما لم يكن شأنه كذلك كالمحمل والمبهم والمتشابه، فليس بنص في العلوم الإسلامية، ولا يطلق على كل آيات القرآن أو أحاديث النبي نصوصا إلا تجوّزا، أما اصطلاحا فلا.

إذا كان معنى النص في اللغة لا يخرج عن إطار الظهور والانكشاف، فإنه في الدراسات الحديثة، وتحديدًا في الهرمينوطيقا قد أضفت إليه بعدا مضادا للانكشاف والظهور، وهو الإخفاء، وهو في الحقيقة ليس إضافة، إذ إن الإضافة تقتضي توافر الخاصيتين في ذات الوقت، وإنما هي كون قراءة النص تقوم بعملية الكشف والإخفاء بالتناوب، فتارة تكشف ما تريد كشفه، وفي أثناء كشفها

1 - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، مصر، ط3، 1404، 1984، ج2/ص69.

تقوم بعملية الإخفاء لما تريد إخفاءه، فالنصوص على هذا تخفي ما ليس جوهريا بالنسبة لها، وتكشف عما هو جوهري بالتأويل، ولذلك تذهب الهرمينوطيقا أنه ليس هناك عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة -بالمعنى التاريخي الاجتماعي- جوهرها الذي تكشفه في النص<sup>1</sup>، وهذا هو السر الذي يفسر -حسب الهرمينوطيقا- قدرة النصوص على إعادة إنتاج دلالتها، وهكذا يفسر نصر حامد أبو زيد كون القرآن صالح لكل زمان ومكان، ليس لأنه نص إلهي له القدرة على مسايرة البشرية في تطورها واختلاف أوضاعها المعرفية، بل يعتقد أبو زيد أن "النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها تأنسنت منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد، إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق، متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضا بجدلية الإخفاء والكشف"<sup>2</sup>.

أما في اللسانيات التي تطورت كثيرا في أوروبا فهناك كم هائل من التعريفات، كل منها يعبر عن وجهة نظر صاحبها، كما أن تعدد التعريفات يعكس أمرا مهما، وهو أن دراسة النص مازالت قيد التأسيس لم تكتمل بعد، فكثر التعريفات ووجهات النظر تُبقي المسألة في إطار التساؤلات الفلسفية، إذ أن كل تعريف ينطلق من تساؤل أو مجموعة تساؤلات، ويترك خلفه إما تساؤلا أو مجموعة من التساؤلات أيضا، بما يعني أن مفهوم النص لم يدخل بعد في إطار التقنين رغم كل هذه الدراسات.

يعرف بول ريكور النص بأنه: "خطاب أثبتته الكتابة، أو أن النص مؤسس بواسطة تثبيت الكتابة"<sup>3</sup>. فريكور يقرن بين الخطاب والنص في التعريف، ويجعل الفارق في التدوين فقط، وهو ما صار إليه علي حرب حين فرّق بين الخطاب المثبت كتابياً، وبين الخطاب المهدر؛ حيث وصف النص بأنه: "خطاب تم الاعتراف به وتكريسه، إنه كلام أثبت جدارته واكتسب فرادته وأصبح أثرا يرجع

1 - نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص 88.

2 - المرجع نفسه، ص 89.

3 - بول ريكور، من النص الى الفعل، ترجمة محمد يرادة وحسان بوقرية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الطبعة 1، 2001، ص 105-106.

إليه"<sup>1</sup>، وهنا يصبح النص - كما يرى علي حرب - هو المعتبر لا الواقع، فالنص الذي يعكس الواقع لا أهمية له لأنه ينتهي بانتهاء الواقع الذي يتحدث عنه، وربطه بواقع معين هو إهدار لكيونته، فالنص يغدو مرجعا يفرض نفسه علينا ويدعونا إلى الرجوع إليه وإلى قراءته باستمرار، ويضرب علي حرب مثالا بقراءتنا لمقدمة ابن خلدون، يقول: "فنحن لا نرجع مثلا إلى مقدمة ابن خلدون لكي نتعرف إلى الواقع الذي عاصره المؤلف، وإنما نرجع إليها لكي نفهم الواقع الراهن، أو لكي نستشرف مستقبلا قد يأتي. فالنص ليس مرآة الواقع، وإنما يشغل هذه المسافة بين ما يقع وما يمكن أن يقع"<sup>2</sup>. ومثل هذا الرأي تذهب جوليا كريستيفا حين تنفي عن النص كونه لغة تواصلية يقننها النحو، فهو لا يكتفي بتصوير الواقع أو الدلالة عليه، بل جعلت للنص دورا في تحريك الواقع، فحيثما يكون النص دالاً فإنه يشارك في تحريك وتحويل الواقع الذي يمسك به في لحظة انغلاقه"<sup>3</sup>.

ويذكر نصر حامد أبو زيد تعريفا معاصرا للنص بأنه: "سلسلة من العلامات المنتظمة في نسق من العلاقات تنتج معنى كليا يحمل رسالة. وسواء كانت تلك العلامات باللغة الطبيعية - الألفاظ - أم كانت علامات بلغات أخرى، فإن انتظام العلامات في نسق يحمل رسالة يجعل منها نصا"<sup>4</sup>.

وبذلك ففي الدراسات الحديثة يأخذ مفهوم النص منحى آخر بعيدا عن المعاني البسيطة اللغوية الأصلية، كما أنه أصبح يحتل دورا كبيرا في مجال الفكر وإنتاج المعرفة، وتطورت دراساته كثيرا، إذ يعتبر نصر حامد أبو زيد أن للنص دورا كبيرا في إنشاء الحضارة؛ فحوار الإنسان مع النص من جهة وجدله مع الواقع من جهة أخرى هو الذي أنشأ الحضارة<sup>5</sup>، فالكشف عن مفهوم النص يعد كشفا عن آليات إنتاج المعرفة، بما أن النص الديني صار النص المولّد لكل - أو لمعظم - أنماط النصوص التي تحتزنها الذاكرة/الثقافة<sup>6</sup>، لذلك يعتبر نصر حامد أبو زيد أنه "إذا صح لنا بكثير من

1 - علي حرب، نقد النص، ص12.

2 - المرجع نفسه، ص12.

3 - جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997، ص9.

4 - نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص169.

5 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص9.

6 - نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص149.

التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها، لصح لنا أن نقول إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة "ما بعد الموت"، وأن الحضارة اليونانية هي حضارة "العقل"، وأما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة "النص"<sup>1</sup>.

ورغم هذه الأبعاد العميقة والمهمة لمفهوم النص، كما يذهب نصر حامد أبو زيد، إلا أنه يُقَرَّرُ بمعنى الظهور والانكشاف لمفهوم النص اللغوي<sup>2</sup>، ولكن ليس بالمعنى السابق كما تقرر في العلوم الإسلامية، حيث إن المعتبر في مفهوم النص في العلوم الإسلامية هو حالة الظهور و الانكشاف فقط، بينما في الدراسات الحداثية أضيف إليها معنى مضاد أصبح من خصائص النص في الهيرمينوطيقا، وهو خاصية الإخفاء، إضافة إلى تعدد أنماط النصوص، فالألفاظ تُكَوِّن نصوصاً والعلامات كذلك تُكَوِّن نصوصاً، وعلى الخلاف من وظيفة النص في السابق والتي هي الدلالة القاطعة على شيء معين بحيث لا يتطرق الاحتمال إلى غيره، أصبحت وظيفة النص الآن أن نقرأ فيه عصرنا الراهن لا العصور السابق، فكل عصر يقرأ نفسه من خلال أي نص حتى لو قيل منذ آلاف السنين، وهكذا تحول مفهوم النص من المعنى التقليدي الذي يفرِّق بين آيات الكتاب بعضها عن بعض، إلى معنى آخر يربط بينها فيجعلها كلها نصاً، فأصبح النص يطلق على البناء اللغوي الذي يتجاوز حدَّ الجملة المفيدة، ولكن نصر أبو زيد يستصعب معرفة متى وكيف حدث هذا التحول الدلالي للكلمة لتدل على ما نقصده بها الآن<sup>3</sup>.

يقودنا البحث عن مفهوم النص في الفكر الحداثي إلى عدة أمور، لعل أهمها هو ما صرَّح به نصر حامد أبو زيد "إن البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثاً عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصاً لغوياً، وهو بحث يتناول القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثره الأدبي الخالد"<sup>4</sup>.

الخالد"<sup>4</sup>.

1 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص9.

2 - نصر حامد أبوزيد، النص، السلطة، الحقيقة، ص150.

3 - المرجع نفسه، ص157.

4 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص10.

ويعتقد الفكر الحدائثي -عموما- أنه للبحث عن ماهية القرآن لا بد من إزالة الطبقات التي رانت عليه بمرور الزمن، ذلك ما يسميه ميشال فوكو بالحفر الأركيولوجي.

### 3- خصائص النص والخطاب والعلاقة بينهما:

يُفرّق كثير من دارسي اللسانيات الحديثة بين النص والخطاب انطلاقا من تفريقهم بين اللغة والكلام، ومن ثمّ بين الشفوي والمكتوب، على اعتبار أن الخطاب ينتمي إلى دائرة الشفوي، والنص ينتمي إلى دائرة المكتوب، فيكون النص هو الحامل للخطاب، وهو بالأحرى وثيقته، وهو ما يؤكده تعريف بول ريكور: "إن النص خطاب أثبتته الكتابة، أو أن النص مؤسس بواسطة تثبيت الكتابة"<sup>1</sup>. وعلى هذا يمكن أن نتبين مجموعة من الفوارق كما يلي:

- من حيث الزمن: الخطاب سابق للنص، ذلك أن التدوين مرحلة تأتي بعد مرحلة الفكر، وهذا ما أكّده جون بياجيه في تطبيقاته على العالم المعرفي عند الطفل، حيث أكّده أن البناء المعرفي يسبق البناء اللغوي بزمان<sup>2</sup>.
- من حيث الجهة: اختلاف الجهة؛ حيث إن الخطاب يتوجه إلى العامة، فهو شفوي، ويتسنى لكل الناس سماعه، بخلاف النص، فهو موجهة إلى فئة محددة، وهي الفئة المهتمة بالقراءة، وحتى هذه الفئة ليست كلها معنية بالنص، بل الفئة المهتمة بموضوع النص فقط.
- من حيث العلاقة: في الخطاب، علاقة المتلقي مباشرة مع المخاطب، فهي علاقة تفاعل وجدل، وتكون مفهومة، حيث يتوسط العلاقة دلالات سيميائية تحصر المعنى في إرادة المخاطب. بخلاف النص، فعلاقته مع المؤلف غير مباشرة، بل تكون من خلال وسيط وهو النص، وهي تفتقر إلى الدلالات السيميائية المباشرة، والواقع

1 - بول ريكور، من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بوقرية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الطبعة 1، 2001، ص 105 و 106.

2 - جان بياجيه، الإستيمولوجيا التكوينية، ترجمة السيد نفاذي، دار التكوين، دمشق، دار العالم الثالث، القاهرة، دط، 2004، ص 38-40

المشترك، أو على الأقل المعاش، بما يجعل عملية الفهم صعبة، وهو ما يفتح المجال أمام تعدد المعنى.

- من حيث التكوين: الخطاب هو أصل النص، ذلك أن النص هو تعبير عن الخطاب، وحامل له، كما تذهب الأشعرية في التفريق بين الكلام النفسي والكلام الذي هو حروف وأصوات، فالكلام النفسي هو المعاني التي تتشكل في وعي الإنسان دون أن يفصح عنها، فإذا أفصح عنها بالكلام أصبحت خطابا، وإذا دُوّنت بالحروف أصبحت نصا.

- من حيث الفهم: الذي يقابل الخطاب هو التحليل، أما الذي يقابل النص فهو القراءة، والبعض يميل إلى أن التحليل من خصائص اللسانيات، والقراءة من خصائص الأدب.

#### 4- الخطاب النبوي والنص القرآني:

يطلق أركون مصطلح الخطاب النبوي "le discours prophétique" لا على القرآن الكريم وحده، أو ما يتعلق بالإسلام كالسنة، بل يُعمّمه على بقية الكتب السماوية؛ وهي النصوص المجموعة في كتب العهد القديم، والأنجيل والقرآن، ويعتبره مفهوما يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص<sup>1</sup>. ويهدف أركون من خلال ذلك إلى تسوية القرآن بالكتب السماوية الأخرى ونفي تميّزه عليها، وينتهي بذلك إلى تسوية الإسلام نفسه مع بقية الديانات السماوية، ويعتبرها جميعا تنتمي إلى تاريخ النجاة المشترك. وموضّعة القرآن في سياق واحد مع بقية الكتب، وكذلك الإسلام، يهدف من خلاله أركون إلى أشكلة القرآن والإسلام، أي جعلهما إشكالية تجب دراستهما بشكل موضوعي وبالتساوي مع بقية الكتب والأديان، فيما يسمى بالأشكلة الأنثروبولوجية للدين.

انطلاقا من تحليلنا للعلاقة بين النص والخطاب تبين لنا لماذا يُفضّل أركون أن يستعمل عبارة "الخطاب القرآني" بدل "النص القرآني"، فهو يذهب إلى أن كلمة القرآن ترجع في اللغة كفكرة

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص5.

أساسية إلى التلاوة المطابقة للخطاب المسموع لا المقروء<sup>1</sup>. ومن هنا فهو يفرق بين الشفوي والمكتوب، وكذلك يذهب عبد المجيد الشرفي حين يجعل لفظ القرآن لا يصح إطلاقه إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة، وحجته في ذلك أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به<sup>2</sup>. ويزعم أركون أن هذا الشفوي قد ضاع إلى الأبد<sup>3</sup>، وما بقي هو المكتوب، ويطلق عليه اسم "المصحف الرسمي المغلق" أو "المدونة النصية المغلقة"<sup>4</sup>. ويعلل الشرفي ذلك بأن الخطاب النبوي قد ارتبط بخصائص مثل الظروف التي أحاطت به، والشخص أو الأشخاص المعنيين، والغايات المراد بلوغها أو المشار إليها، وحتى أسباب النزول لم يحتف بها الصحابة لأنهم عايشوها، ولأنها لم تُدوّن إلا جزئياً وفي أوقات متأخرة، بعد جيلين أو ثلاثة على أقل تقدير، ومن الطبيعي أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب، وكذلك افتقدنا النبرة التي استعملت فيه والدالة على الغضب أو الرضا، على النصح أو التنبيه أو التقرير، مما لا تدل عليه الألفاظ وحدها<sup>5</sup>.

والحقيقة أن التفريق بين الشفوي والمكتوب، ومن ثم بين الخطاب والنص هو تفريق مشروع وفي غاية الدقة، وذلك بالنظر لخصائص كل منهما والعلاقة التي تربطهما، ولكن غير الدقيق هو أن نقيس القرآن والخطاب النبوي المتعلق به، ببقية النصوص والخطابات التي أنشأتها، وذلك انطلاقاً من أن النص القرآني له خصوصية تطابق الخطاب مع النص، وذلك انطلاقاً من خصائص كل منهما، ولنا أن نشرح ذلك كما يلي:

**- من حيث الزمن:** الخطاب سابق على النص، وهذا إذا كان المخاطب هو مؤلف النص، إذ أن كونه مخاطباً لفئة من الناس في زمان ومكان معين، يقتضي تأثره بذلك الواقع زماناً ومكاناً، على اعتبار أنه ينطلق في خطابه من ذلك الواقع، أما إذا كان المخاطب لا ينطلق من زمان ومكان، بل من إطلاق، كما هو شأن القرآن، حيث

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 82.

2 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 49.

3 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 38.

4 - المرجع نفسه، ص 9.

5 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 48.

إن النبي محمدا لم يدَّع أنه مؤلف للقرآن، وإنما ادَّعى أنه مجرد وسيلة ومبلغ عن الله، فالخطاب هنا ليس خطاب محمد، والمخاطب هنا ليس هو محمد بل هو الله، وفي هذه الحالة فإن النص سيكون مطلقا ويتطابق مع الخطاب تماما، وهي الحالة الوحيدة التي يتطابق فيها الخطاب مع النص.

- من حيث الجهة: إذا كان الخطاب موجَّها للجميع، والنص لفئة معينة، فالنص السياسي موجه لفئة السياسيين، والنص الفلسفي موجه للمهتمين بالفلسفة، والنص العلمي في مجال معين موجه لأهل ذلك الاختصاص، فإن هذا لا ينطبق على القرآن، إذ أن شفوئيه كمكتوبه، موجَّه لكافة الناس، وعلى اختلاف تخصصاتهم ومشاربهم، ومستوياتهم، وسواء كانوا قارئين أم جاهلين بالقراءة، بما يطابق الخطاب مع النص.

- من حيث العلاقة: إذا كانت علاقة المخاطب بالمخاطب مباشرة في كل الخطابات، وخاصة في كل النصوص، فهذا عنصر لا ينطبق على النص القرآني، حيث إنه أولا موجَّه للجميع، قال: ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ:28]. وثانيا قد دعا الجميع إلى قراءته وتدبره: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ [النساء:82]. وقال: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ [محمد:24]. وثالثا، إن الخطاب القرآني شامل لجميع المواضيع والتخصصات: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴾ [الإسراء:89]. كل هذا ينفي خصوصية أية علاقة بين النص القرآني وقارئه. أما الدلالات السيميائية التي تصاحب الخطاب، فهي حتى في حياة الرسول كانت تغيب عن أكثر الصحابة، لأنه من المستحيل أن يخاطب النبي كل أتباعه بكل الآيات ومعها دلالاتها السيميائية، فلا نتوقع أن يقرأ النبي آية غضب أو آية رضا ويحدث معها علامة معينة، ثم يعيد العلامة في كل مرة يقرؤها حتى يفهمها أصحابه، وفي المقابل لا يمكن

القول إن الخطاب النبوي كان يشمل الصحابة الحاضرين أثناء قراءته فقط ولا يشمل غيرهم، ذلك أن المراد حقيقةً هو القرآن وليس شيء خارج عنه.

- **من حيث التكوين:** كذلك تكوين الخطاب فهو لم يتكون في وعي النبي ثم خرج به إلى الناس، وإنما النبي يتلقى الوحي كما هو ثم يبلغه للناس بكل أمانة، وبذلك فتكوين الخطاب هو نفسه تكوين النص، فما أخرججه للناس هو عين ما تلقاه من الله، والدليل على ذلك أن النبي نفسه في أحيان كثيرة لا يفهم ما أوحى إليه، فإذا سئل عنه، توقف منتظرا شرحا من الله في وحي آخر: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ ۚ مَنْ نَّشَاءُ ۚ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: 52].

- **من حيث الفهم:** مناط الخطاب هو التحليل، ومناط النص هو القراءة، والحقيقة أن التحليل والقراءة كليهما مستعملان في القرآن، فالاعتماد أو الاستئناس بأسباب النزول، وبلغة العرب وعاداتهم يدخل في باب التحليل، وتفسير القرآن وفقا لمعطيات العصر يعتبر قراءة، وهو ما وقع فيه حتى الحداثيون، ذلك حينما يحاول أركون قراءة القرآن قراءة تزامنية، وهو عين تحليل الخطاب، وحين يحاول نصر حامد أبو زيد تبيان خاصية الكشف والإخفاء في النص القرآني، وهي عين القراءة، بما يعني أن القرآن يقبل التحليل كما يقبل القراءة، فيصير أن الخطاب القرآني هو نفسه النص القرآني.

وبتحليلنا لخصائص الخطاب والنص عند القائلين بالتمايز بينهما، تبين لنا أن القرآن له خصوصية عن بقية النصوص، تعطيه صفة التطابقية ما بين نصه وخطابه، ونحن حين نقول هذا نعلم كذلك أن من بين علماء اللغة من لا يفرق بين الخطاب والنص، مثل تودوروف، وجينيت، وفاينريش، وهو أيضا مقتضى تعريف بول ريكور؛ حيث يجعل ما يتم تشييته بالكتابة هو النص، فهو وجه آخر للخطاب ولا يختلف عنه، ونعلم أيضا أنه عند الاستعمال فإن الأمر لا يكاد يختلف بين النص والخطاب؛ فهما أشبه ما يكون بالوجهين لعملة واحدة؛ حيث إن مصطلح النص يستعمل في

حقل الأدب أما مصطلح الخطاب فيستعمل في اللسانيات، ولكن في النهاية هما شيء واحد. ولكن الحدائين يصرون على التمييز بينهما، وغرضهم من ذلك واضح، وهو إثبات أن النص الأول للقرآن ليس هو هذا الذي بين أيدينا، وفي أقل الحالات لا يطابقه، وقد غاب عن وعي الحدائين أن مثل هذه الدراسات هي في حقيقتها دراسات أدبية، وهي موجهة للنصوص باعتبارها إنتاجا بشريا بحتا، ولم تطرح يوما إزاء النصوص الإلهية، ذلك أن الدين قد استُبعد تماما من أوروبا، وحتى الدراسات المتعلقة به قد خفتت حتى كأن لم يكن للدين وجود يوما ما في أوروبا، وأغلب إنتاج أوروبا عن الدين كان عن الإسلام في صورة الدراسات الإستشراقية، والتي تعددت غاياتها وآثارها، وليس الأمر يقف عند هذا الحد، بل إننا نتعجب أكثر عندما نرى إسقاطات هذه النظريات على النصوص الدينية الإسلامية بطريقة آلية دون أي نقد أو استرجاع أو شعور بالخرق، بما يضع هؤلاء المفكرين في موضع عجز تام أمام هذه النظريات التي استغرقتهم جملة وتفصيلا، وهذا ما حدا بعلي حرب أن يصف أركون بالتقني الذي يطبق دون أن تكون له رؤية أو قدرة على الكشف، فهو مجرد عارض لما تقترحه علينا الحداثة الفكرية من برامج للعمل، وما تقدمه من فروض للبحث، وما تثيره من مناقشات، وما تفتحه من أبواب، وما تكشف عنه من المصادرات، وما تقوم بتعريفه من الأوهام، أي جعل ما لا يمكن التفكير فيه أو ما يمنع التفكير فيه أمرا ممكنا ومعقولا، فتأليفه تكاد تكون معرضا للحداثة الفكرية على تعدد مجالاتها واختلاف مذاهبها ومناهجها، وهو ما جعل قراءته العلمية تفتقد إلى الوحدة والمنهجية<sup>1</sup>.

1 - علي حرب، مقال بعنوان: محمد أركون وقراءة الفكر الإسلامي، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، مصر، العدد 30، 2010، ص404.

## المبحث الثاني: إشكالية الشفوي والمكتوب في القرآن.

يركز أركون على مفهوم الأشكلة الأنثروبولوجية للدين في دراسة القضايا التي تخص الإسلام، وهذا المفهوم في الحقيقة كغيره من المفاهيم التي يستخدمها أركون في نقده للفكر الإسلامي، وهو في الحقيقة لا ينقد الفكر الإسلامي بقدر ما ينقد الإسلام، ذلك أن الفكر الإسلامي ينقد نفسه بنفسه، كما أنه لا يوجد فكر إسلامي بالمعنى الموحد للكلمة، إنما منظومات متعددة، منها التقليدية ومنها المعاصرة، وبالتالي فأركون يستهدف نقد الدين أساساً، والدليل على ذلك هو نقده لأصل الدين وأصل الإسلام وهو القرآن الكريم، طبعاً نحن لسنا ضد أية عملية للنقد إذا كان في إطار منهجي يروم الصواب وينأى عن الهوى والتحكم، ولكن هل فعلاً أركون وجملة الحداثيين كان نقدهم للقرآن منهجياً وعلمياً غير مؤدب. لقد تبين لنا في الفصول السابقة أن هذا لم يتحقق، والآن سواصل المزيد من البحث والمحاكمة المنهجية للفكر الحداثي، والآن نبحت مسألة توثيق النص الأصلي أو ما يسمى بإشكالية الشفوي والمكتوب.

## 1- جذور الإشكالية:

لم يكن يطرح في السابق ما يسمى بإشكالية الشفوي والمكتوب، ولم يفرق أحد بين القرآن الشفوي والمكتوب، ولم تظهر هذه القضية للدراسة إلا بعد استفحال الدراسات الإستشراقية وتأثيرها في العالم العربي والإسلامي، ويعتبر المستشرق الألماني تيودور نولدكه (1836-1930م) أول من بحث مسألة الشفوي والمكتوب وزعم أن هناك قسماً كبيراً من القرآن قد أسقط خلال عملية الجمع<sup>1</sup>، وتابعه على ذلك ريجيس بلاشير (1900-1973م)، والذي زعم هو الآخر أن الوحي لم يتم تدوينه بالكامل في حياة النبي بسبب تأخر عملية الكتابة في عهد النبي نفسه<sup>2</sup>، ويعلل بلاشير ذلك بأن عملية الكتابة لم تكن دائمة ومستقرة، بل كانت عارضة يدون الصحابة ما يتحمسون له من الوحي وما يرونه مُهمماً فقط، فجاءت عملية الكتابة جزئية وذات اختلالات<sup>3</sup>. وقد كان لآراء

1 - تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص238.

2 - introduction au coran, p14, 15.

3 - Blachère, Le coran, presses universitaires de france, Paris, France, 1966, p20.

هذين المستشرقين تأثير كبير على الفكر الحدائبي العربي الذي عاد يجي من جديد هذه القضية بعدما نص الفكر الاستشراقي المعاصر في دراساته للنص القرآني على تقرير ثبات النص القرآني وأصالته، وأن المصحف العثماني جامع لكل ما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام<sup>1</sup>.

وقد زعم المستشرقون أن مصحف عثمان قد أسقط جزئيات من القرآن دون أن يقدموا دليلاً واحداً على هذا الزعم، ولكننا إذا علمنا المنشأ الحقيقي للدراسات الإستشراقية فإننا سندرك تماماً لماذا كان هذا الزعم، فقد ارتبط الاستشراق بالاستعمار، وهذا أمر معلوم ومعروف لدى الخاص والعام من الدارسين، وقد كان غرضه الأساسي هو التشويش على عقائد المسلمين وزحزحة قناعاتهم التي تخص دينهم. صحيح أن الاستشراق قد انفصل نوعاً ما وبشكل كبير عن الاستعمار، ودخل المجال الأكاديمي، ولكنه لا شك مازال تحت تأثير الآراء القديمة للمستشرقين الأوائل. والحدائبيون العرب يأخذون عن الاستشراق بكل ثقة - كما مرّ وسيمر معنا - زعماً منهم أنهم متسلحون بمنهجيات علمية تقود إلى البحث الصحيح، وقد نسوا أو تناسوا أن كثيراً من هؤلاء المستشرقين قد انطلقوا من الكنيسة، وبعضهم كانوا رجال دين، وبعضهم الآخر رجال سياسة، وقد كانت تتحكم فيهم العصبية الدينية المستحكمة، والحقد الدفين ضد الإسلام وحضارته.

لن نناقش في هذا الصدد آراء المستشرقين، فذلك يتطلب موضوعاً آخر ومقاماً آخر<sup>2</sup>، ولكننا أحياناً أن نرجع بالفكر الحدائبي إلى منابعه وأصوله الحقيقية، ومهمتنا الآن هي مناقشة الفكر الحدائبي الذي أخذ بالأقوال نفسها، ولكنه اتخذ مناهج أخرى، فلما اختلفت المناهج وجب أن تختلف طريقة المناقشة.

لقد انبهر الفكر الحدائبي بإنتاج المستشرقين حتى وقف عاجزاً تماماً عن أي نقد، بل أخذ في تلقف الآراء والرجوع بها إلى المناهج الحدائية علماً يجد لها مشروعية من نوع آخر، وذلك بعدما باءت محاولات المستشرقين بالفشل، بل لقد انقلبت سلاحاً ضدهم، حتى أصبحت دراسات المستشرقين من أحد أهم العوامل والأسباب لدخول كثير من الدارسين للإسلام، وبل ومن المستشرقين أنفسهم.

1 - لخضر شايب، نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص 280.

2 - لمناقشة أقوال المستشرقين حول هذه المسألة، انظر المرجع السابق، ص 286.

وقد بيّن عبد الله العروي أن اعتماد العرب والمسلمين على أعمال المستشرقين كمنطق لتحليل ثقافتهم له مساوئ مباشرة وواضحة للعيان، لأنه يصل بنا إلى نقد أيديولوجي بالمعنى السطحي للعبارة، ذلك أن الاستشراق الغربي ليس هو العلم الغربي المطبق على حالة معينة<sup>1</sup>، ولذلك فنحن بحاجة إلى عملية نقد واسترجاع واسعة لهذه المناهج، وهذه ليست مهمة فرد بعينه بل مهمة أمة بأسرها. ولكن الذي نقف ضده هو الاستعمال الخاطيء أو الاستعمال التقني لهذه المناهج، ذلك الاستعمال الذي من شأنه أن يتجاوز الخصوصية ويقفز فوق الأحداث، ويُجَمِّل الأمور ما لا تحتمل، ومن شأنه أن يزيّف الحقائق ويكذب على التاريخ، وهو ما لمسناه دون أية مزايدة في دراسات كثير من الحدائين، وسنتعرض فيما يلي لبعض هذه المناهج وتطبيقاتها.

وقد وجد بعض الحدائين في المناهج الغربية ما يعيدون به طرح المسائل التي طرحها المستشرقون من قبلهم، ونحن في الحقيقة لا نجد أي حرج في استعمال هذه المناهج وإسقاطها على القرآن والنبوة والإسلام، وذلك وعيا منا بعدة أمور، منها أننا بحاجة إلى تطوير مناهج دراسة الدين، ونحن في حاجة ماسة لإعادة قراءة ديننا وتاريخنا من الداخل قبل الخارج، وهذه المناهج إن كانت صحيحة وذات جدوى فستوصل إلى الطريق الصحيح والرأي الصواب، وإن كانت خاطئة فستبين خطأها بالبحث والدراسة، وسنصحح ما هو خاطيء ونُفَوِّم ما هو منحرف، ونعيد الصياغة بما يخالف الحقيقة ولا يخالفها.

## 2- تأخر مرحلة الكتابة عن المرحلة الشفوية:

يدّعي أركون أن مرحلة كتابة القرآن (هو لا يقول كتابة القرآن وإنما يقول كتابة الخطاب القرآني) قد جاءت في زمن متأخر عن لحظة نزول القرآن، ويحددها بزمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وتحديدًا بين عامي (645-655م)<sup>2</sup>. ويرفض أركون الرواية الإسلامية القائلة بأن تدوين القرآن قد حصل بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم في خلافة أبي بكر الصديق، ويتبنى رأي

1 - LAROUÏ abdallah, la crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme, p59.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص82. وأركون، نافذة على الإسلام، ص53.

المستشرقين في صورة نولدكه تحديدا، والتي أخذها عن الأمير ليون كايثاني (1869-1935م)، حيث زعم هذا الأخير أن ربط جمع القرآن بمعركة اليمامة ضعيف، وذلك بسبب أنه وجد في لوائح المسلمين الذين سقطوا في عقرباء قلائل ممن تنسب إليهم معرفة واسعة بالقرآن، ويذهب إلى أنهم كانوا من المهتمين حديثا<sup>1</sup>.

على أن بعض الحدائين يعترفون بأن النص القرآني قد دُوّن منذ لحظة الإعلان عنه، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث<sup>2</sup>. ومع ذلك يرفض أركون كل الروايات الإسلامية التي لم تناقش على مر العصور وتلقته الأمة بالقبول، ويستكين إلى آراء المستشرقين التي لا تستند إلى دليل ولا إلى رواية، يرفض ذلك حتى لا تغدو نظريات العلوم الإنسانية ومناهج اللسانيات متهافنة بالمقارنة مع الحقائق التاريخية، فهي أحب إلى قلب أركون من الحقيقة نفسها. فالمسلمون مجمعون على أن النبي كان يملي على أصحابه كل ما ينزل عليه من الوحي، وكان الصحابة يكتبون كل ذلك، بل إنه من حرص النبي على عدم ضياع القرآن كان يتعجل قراءته وحفظه كلما نزلت عليه آية أو سورة، حتى نزل الوحي يطمئن أن الله حافظ كتابه: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٦﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٨﴾﴾ [القيامة: 15-19].

لم يُجمع القرآن في عهد الرسول لأن المقام لم يكن يقتضي ذلك، ومعروف عن العرب أنهم أعمد على الحافظة منهم على الكتابة، والكتابة لا تعدو أن تكون مجرد توثيق للحقيقة، والحقيقة تستقر في الأذهان قبل الكتب وفي الصدور قبل السطور، لذلك قالوا: "العلم صيد والكتابة قيد"، فالكتابة ليست هي الأصل ولا هي الغاية بل هي الفرع والوسيلة، ولا زال العرب إلى يومنا هذا يتناقلون القرآن مشافهة ولا يعينهم حفظه في السطور بقدر ما يهمهم حفظه في الصدور، وهو شيء أغفله الحدائين، ولكن المستشرقين انتبهوا له، حيث اعترف بلاشير بأن "الذاكرة كانت هي الوسيلة الأساسية التي اعتمدها الصحابة لنقل وحفظ القرآن"<sup>3</sup>. وقد رأينا من الناس في هذا الزمن المتباعد

1 - نولدكه، تاريخ القرآن، ص253.

2 - حسن حنفي، حصار الزمن، ص21.

3 - blachère, introduction au coran, p16.

عن العربية الفصيحة من لا يتقن خط كلمة ولا قراءة حرف، ومع ذلك يحفظ القرآن عن ظهر قلب لا يُسقط منه حرفاً واحداً ولا حركة، فكيف يقال بعد ذلك أن أمة اللغة والحفظ قد أضاعت القرآن أو تُصَرِّفَ فيه وهي في غفلة من ذلك مع إيمانها الشديد به كتاباً إلهياً.

وقد حلل الدكتور هشام جعيط تأخر الكتابة عن زمن النزول تحليلاً منطقياً في غاية الدقة، وأراه مطابقاً تماماً لطبيعة تلك المرحلة، فقد علل ذلك بأن الصحابة كانوا مرتبطين بالنبى أكثر مما كان تعلقهم بالوحي، ذلك أنهم كانوا يشعرون أنهم معنيون أكثر بقدوة المعلم ومثاليته، وبعد وفاة الرسول أصبح الصحابة - كما يقول جعيط - يتامى الله، فخيم الصمت على الكلمة يقصد أن الوحي لم يعد ينزل، والآن اكتمل الوحي واكتسب كل صفاته البارزة كوصية من الله، فبقدر ما كانت ذكرى النبي تحبو كان كلام الله يزداد بروزاً، ومع مرور الزمن والتباعد الجسدي، سيغدو كلام الله نافذاً أكثر فأكثر بالنسبة إلى أولئك الذين لم يعرفوا النبي بالمقارنة مع شخصه<sup>1</sup>.

لم يكن الصحابة يعنون بالكتابة كثيراً فقد كان العلم يتلقى مشافهة، حتى توفر السبب وجاء المقتضي، وقد تم الجمع على مرحلتين، ولكل مرحلة ظروفها وأسبابها، فقد أعطت كل عملية نظرة دقيقة وحقيقية عن طبيعة كل مرحلة؛ ذلك أن الجمع الأول قد تم بعد موقعة اليمامة، والتي مات فيها سبعون من حفظة القرآن، روى البخاري عن زيد بن ثابت، قال: "أُرْسِلَ إِلَيَّ أَبُو بَكْرٍ مَقْتَلِ أَهْلِ الِیَمَامَةِ وَعِنْدَهُ عُمَرُ، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ عَمْرَ أَتَانِي فَقَالَ إِنَّ الْقَتْلَ قَدْ اسْتَحَرَّ يَوْمَ الِیَمَامَةِ بِالنَّاسِ، وَإِنِّي أَخَشَى أَنْ يَسْتَحَرَّ الْقَتْلُ بِالْقُرَّاءِ فِي الْمَوَاطِنِ، فَيَذْهَبَ كَثِيرٌ مِنَ الْقُرَّانِ إِلَّا أَنْ تَجْمَعُوهُ، وَإِنِّي لَأَرَى أَنْ تَجْمَعَ الْقُرَّانَ". قال أبو بكر: "قلتُ لعمر: كيفَ أفعلُ شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ". فقال عمر: هو والله خيرٌ. فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر. قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالسٌ لا يتكلم، فقال أبو بكر: "إنك رجلٌ شابٌّ عاقلٌ ولا تنهملك، كنتَ تكتبُ الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبلٍ من الجبال ما كان أثقلَ عليَّ مما أمرني به من جمع القرآن". قلتُ: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبي ﷺ. فقال أبو

1 - هشام جعيط، الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل بمراجعة المؤلف، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 2000، ص101.

بكر: هو والله خيرٌ. فلم أزل أراجعُه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكرٍ وعمر. فقامتُ فتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعسبِ وصدور الرجال، حتى وجدتُ من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحدٍ غيره: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 128-129] إلى آخرهما، وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حتى توفاه الله ثم عند حفصة بنت عمر<sup>1</sup>.

هنا تظهر الفلسفة الأولى للجمع؛ فلما جُمع القرآن كان لغرض معين وهو وجود نسخة مرجعية، يُرجع إليها في حال هلاك جميع القراء، فأبو بكر لم ينسخ القرآن، بل كتب نسخة واحدة، وبالتالي فجمع القرآن في هذه المرحلة ينمُّ عن فلسفة مُهمَّة وهي أن الجمع لم يكن غرضه سياسياً كما زعم أركون، بل كان غرضه الحفاظ على القرآن من النسيان والضياع بموت القراء.

أما المرحلة الثانية فهي تنمُّ عن فلسفة أخرى، فقد تغيرت الظروف واختلف السبب، وهنا تأخذ أحداث الجمع مجرى آخر وطبيعة أخرى؛ عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: "إن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان رضي الله عنه 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 فننسخها 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 المصحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن -أي في كتابته- فاكتبوه بلسان قريش، فإنما أنزل بلسانهم، ففعلوا، حتى إذا نسخوا الصحف في المصحف رد عثمان

1 - البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم 4986، ج 6/ص 183.

الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في صحيفة أو مصحف أن يحرق"<sup>1</sup>.

وتأتي عملية الجمع الثانية بعد أحداث مغايرة، الأحداث الأولى مات فيها القراء، فكانت الخشية من ضياع القرآن بموتهم، أما الأحداث الثانية فكانت اختلاف القراءة وتنازع الناس، فكان النسخ خشية التفرق، وهذا سبب طبيعي جدا، فقد دخل الأعاجم الإسلام ومن الطبيعي أن يختلفوا في قراءة القرآن، وسواء كان اختلافهم راجع إلى عجمة اللسان وصعوبة النطق باللسان العربي، أو أن بعضهم قد دخل الإسلام نفاقا وتَقِيَّةً وكان غرضه التشويش على القرآن والدين، فقد وجب أخذ الحيطة والحذر. وقد كتب عثمان بضع نسخ فقط، وبعث بها إلى الأمصار، وأحرق بقية المصاحف، ليس سياسة كما يزعم الحداثيون، وإنما لأن هذه المصاحف قد كتبت بأخطائها فوجب الرجوع إلى المصحف الأصلي الذي يحوي القراءة الصحيحة كما سُمعت من رسول الله.

فعملية الجمع عموما بمراحلتيها الأولى والثانية، لم تكن سوى وسيلة لحفظ القرآن، ولم تكن أبدا غاية الصحابة ولا الخلفاء، فقد كان اعتمادهم الأساس مثلما كان تلقيهم الأُولى على المشافهة، وقد انتبه إلى هذا السبب الدكتور هشام جعيط، حيث علل عدم نشر أبي بكر للمصحف وتعميمه أنهم كانوا يعتبرون على امتداد تلك الفترة أن القرآن لا يزال حيا وحاضرا بشكل كافٍ في ذاكرة الناس، وأنه كان ينشر نفسه بنفسه جيدا، ويضع احتمالا ثانيا، أن أمر قراءة القرآن ونشره ومعرفته قد تُرك ولم يكن من الضروري فعله<sup>2</sup>.

وقد تحدثنا عن كل ما سبق تماهيا مع الفكر الحداثي في طروحاته، فاعتبرنا القضية تاريخية في أصلها من باب الجدل، أما إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى فستأخذ مجرى آخر، وإنما كان نقاشنا بالمثل، وإلا في الحقيقة فبعض الباحثين يرون أن القضية ليست تاريخية أبدا، فهناك اختلاف نوعي كبير بين القرآن والكتب السماوية السابقة عليه على الأقل من حيث التدوين والحفظ، حيث يرى

1 - البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، رقم 4987، ج 6/ص 183-184.

2 - هشام جعيط، الفتنة، ص 101.

موريس بوكاي مثلاً أن ظروف تنزيل القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم تختلف تماماً عن ظروف تأليف النصوص اليهودية والمسيحية، فلم يتعرض النص القرآني لأي تحريف من يوم أنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام، بخلاف الكتابين السابقين، فلم يكن كتبة هذه النصوص على الأقل شهود عيان، إضافة إلى العديد من الأسباب الأخرى<sup>1</sup>.

ورغم أن بعض الحداثيين يُقرُّ بهذا الاختلاف ويعترف أن رسالة محمد دُوِّنت بعيد وفاته وفُصل فيها بين ما بلغه وما تعلق بسيرته، فتوافرت في المصحف من ضمانات الصحة ما لم يتوافر لما دُوِّن من الرسائل السابقة، حيث لم تُدوّن التوراة إلا بعد قرون عديدة من موت موسى وإثر السبي البابلي، ولم يُدوّن الإنجيل إلا في روايات مختلفة لم تحتفظ منها الكنيسة إلا بأربع، وامتزج فيها ما بلغه عيسى بأخبار حياته وكرازته، إلا أنه يصر على عدم وجود اختلاف جوهري في نوعية الرسائل الثلاث<sup>2</sup>.

### 3- إسقاط بعض القرآن الكريم:

ويزعم الحداثيون في صورة أركون ونصر أبو زيد وعلي مبروك وغيرهم، أن الصحابة إنما دَوَّنوا بعض الآيات فقط - كما زعم بلاشير- في حياة النبي ولم يدوّنوا كل القرآن، ويزعم أركون أن النبي قد أمر بكتابة بعض الآيات في حياته وليس كلها<sup>3</sup>، ويرى أركون في هذه النسخ الجزئية التي دُوِّنت على أشياء مادية كالرق والعظام المسطحة غير كافية وغير مرضية، ويحتج بأن العرب لم يكونوا قد اكتشفوا الورق آنذاك، ويتبنى قول المستشرقين في أنهم اكتشفوه في نهاية القرن الثامن الميلادي<sup>4</sup>.

ولا تقف مسألة جمع القرآن - عند أركون- عند هذا الحد، بل تتعداه إلى تغيير المعنى نفسه، حيث يرجع بذلك إلى ما حدث زمن الحجاج بن يوسف الثقفي والي العراق، الذي أمر بتثبيت

1 - موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 2004، ص158.

2 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص44.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص190.

4 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص90.

قواعد الإملاء على مصحف عثمان، ويزعم أركون أنها لاشك أثرت على معاني القرآن، وكالعادة يقحم أركون السياسة في هذا المجال، ويتساءل هل كان يقصد الحجاج بذلك للمجموعات الشيعية التي كانت تمثل الأيديولوجيا المعارضة للنظام الرسمي<sup>1</sup>.

ولسنا ندرى بالضبط ما دخل مسألة الورق واكتشافه عند العرب، وهل كان الورق هو الوسيلة الوحيدة التي يُكتب عليها؟ فمعلوم أن الإنسان منذ معرفته الكتابة لم يَعْدِم شيئاً يُدَوِّن عليه ما يريد تدوينه، فقد كتب الإنسان على الحجارة، ونقش على الصخور، ولا زالت النقوش تعتمد في التاريخ كمرجع أساس لا يضاهيه مرجع آخر، وكانت الجلود متوفرة بشكل كبير عند العرب، هذا إذا سلمنا فعلا أن العرب لم يكتشفوا الورق إلا في نهاية القرن الثامن الميلادي، وإلا فكيف نسخ عثمان المصاحف؟ هذا ويذهب المؤرخ الحداثي هشام جعيط إلى أن العرب عرفوا الورق واستعملوه.

أما مسألة تأثير معاني القرآن وتغيرها بسبب التبعيدات الإملائية التي حدثت زمن الحجاج فهي من اللغو الذي يراد منه التشويش، ولا تستند إلى أية حقيقة علمية، بل هي مخالفة تماما لكل قواعد العلم، وهي مسألة من أعجب ما يناقش في هذا الصدد، لأن الحجاج لم يفعل أكثر من توثيق قواعد اللغة، وهذا ما حدث في كل لغات العالم، لأنه باتفاق الدارسين فإن الكلام يسبق اللغة<sup>2</sup>، وهي التي تليه، وتُقَعَّد قواعد اللغة انطلاقا من الكلام الذي تنتمي إليه، وكما ذكرنا سابقا فإن مسألة التوثيق والتقعيد تبقى نظرية إلى أبعد الحدود، لأن المسلمين لا يزالون يعتمدون على الذاكرة في حفظ القرآن، بل ويتعدى اعتمادهم على الذاكرة إلى الأحاديث النبوية، وهو أمر معروف ومشتهر بين الناس.

ويلعب الفكر الحداثي على وتر المصاحف التي أحرقتها عثمان، واتخذوها مدخلا للقول بضياح أجزاء كثيرة من القرآن، وهو قول لم يكن عن بحث وتمحيص بقدر ما كان نقلا عن المستشرقين، أو استنتاجات لا تستند إلى دليل، إذ هل يمكن لقرار ولفعل سياسي مهما كانت قوته وسطوته، أن يطمس معالم كتاب سماوي فلا يعود لبعضه أثر؟ مع علمنا بأن حامل هذا الكتاب

1 - ARKOUN, la pensée arabe, p10.

2 - Voir de saussure, cours de linguistique générale, p25.

يؤمنون به أشد الإيمان، هذا الإيمان الذي فتحوا به الدنيا وزعزعوا أعنى قوتين على وجه العالم آنذاك، فارس والروم، ألم يقدمهم هذا الإيمان إلى إخفاء القرآن الذي يعتقدونه حقيقيا عن أعين السلطان الجائر المتسلط الذي يتدخل في كتاب الله زيادةً ونقصاناً، ويتناقلونه سرا مع ذرياتهم؟ على الأقل من باب: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَوْاً أَنفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾ [التحریم:6].

وزعم علي مبروك أن فترة الخمسة عشر عاما بين وفاة الرسول وجمع القرآن في المصحف الإمام، تفتح افتراض عدم التطابق بينهما خصوصا إذا أضفنا إليها تعدد القراءات، بما يعني أن الفترة السابقة على تثبيت القرآن في المصحف قد اتسعت لضروب من التدخل الإنساني في القرآن، بما يعني أيضا أن وجهها واحدا من هذه الاختلافات هو الذي جرى تثبيته في المصحف، وأنه لا يوجد ما يقطع بأن هذا الوجه دون غيره كان هو ذلك الذي تركه النبي بعد وفاته<sup>1</sup>.

في الحقيقة لا يفعل علي مبروك أكثر من أن يفترض، ولو فتحنا باب الافتراضات فلن نصل إلى شيء، بل سنصل إلى عدمية مطلقة، فنحن هنا أمام روايات وحقائق تاريخية، فإما أن نتناولها بالدرس أو أن نكفّ الحديث عما نجعله، فعلي مبروك يفترض التدخل الإنساني في القرآن، ولكنه لم يأتنا بآية واحدة وقع فيها هذا التدخل الإنساني، ويدّعي أنه لا يوجد ما يقطع أن الوجه الذي دُوّن عليه القرآن هو الوجه الذي جاء به النبي، مع أن الوجه ظاهر للعيان، وهو أن الصحابة الكبار حفظة القرآن الذين عايشوه وأخذوه عن النبي في صورة زيد بن ثابت وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب هم الذين تولّوا عملية الجمع، وهذا يرجح أنهم جمعوه على ما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم، فالوجه الذي دُوّن عليه القرآن هو الوجه الذي تلقاه الصحابة الحفظة عن الرسول، فكيف يقال لا يوجد ما يرجح وجهها على وجه؟

1 - علي مبروك، نصوص حول القرآن، في السعي وراء القرآن الحي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2015، ص167-168.

أما تعدد القراءات في صورة الأحرف السبعة فقد كانت رخصة من الله لعباده، وقد ورد ذلك في حديث حذيفة وأبي بن كعب: "فقلت: يا جبريل، إني أرسلت إلى أمة أمية الرجل والمرأة والغلام والجارية والشيخ الفاني الذي لم يقرأ كتاباً قط، قال: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف"<sup>1</sup>. يدلنا هذا الحديث على أن الأحرف السبعة رخصة لأصناف معينين، والرخصة استثناء وليست أصلاً، أما الأصل فهو النص الخالد الإلهي الذي كان يحفظه الصحابة المتمرسون، والرخصة ستزول بزوال أصحابها، ثم لا يعود للأحرف السبعة وجود، ويرجع القرآن يُقرأ على حرفه الأصلي وليس على الرخصة.

أما أركون فيعتبر منجزات اللسانيات على هذا المستوى أعني التفريق بين الشفوي والمكتوب من المكتسبات، وكأنه يبحث عن أي منهج مهما كان ليقوض من خلاله مصداقية النص القرآني، وهو ما جعله يتلقف هذه الفكرة ليسقطها على القرآن، ذلك أن الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب يفترض أن أشياء ستضيع وأخرى تتحور أثناء الانتقال<sup>2</sup>. ولم يراع أركون الفوارق التي تكلمنا عليها ولا خصوصية النص القرآني على اعتبار أنه نص مقدس على الأقل عند المؤمنين به، ومعلوم أن المقدس يحاط بعناية خاصة وتركيز فائق، كما وتُسَخَّرُ له كل الوسائل للحفاظ عليه، ليس على مستوى العبارات والجمل فقط، بل على مستوى الحرف والحركة. وإن حادثة وحيدة كفيلة بأن تبين لنا مدى دقتهم في تحري النص القرآني واهتمامهم به، ففي حديث عمر بن الخطاب: "سمعت هشام بن حكيم يقرأ سورة الفرقان في حياة رسول الله ﷺ فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله ﷺ فكادت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم، فلببته بردائه فقلت: من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال أقرئها رسول الله ﷺ فقلت كذبت فإن رسول الله ﷺ قد أقرئها على غير ما قرأت، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله ﷺ فقلت: إني سمعت هذا يقرأ بسورة الفرقان على حروف لم تُقرئها. فقال رسول الله ﷺ: "أرسله، اقرأ يا هشام". فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله ﷺ: "كذلك أنزلت". ثم قال: "اقرأ يا عمر". فقرأت القراءة

1 - محمد بن عيسى الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1996،

أبواب القراءات، باب ما جاء أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم 2943، وقال حسن صحيح، ج5/ص60.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص53.

التي أقرأني فقال رسول الله ﷺ: "كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فافرؤوا ما تيسر منه"<sup>1</sup>. وهذه الواقعة تدل على دقة الصحابة في تحري النص القرآني من جهة، وعلى عدم التسامح والتساهل في ذلك من جهة أخرى.

#### 4- دور السياسة وأسطرة عملية التدوين:

يذهب كثير من الحدائين إلى أن عملية تدوين القرآن الكريم قد اتخذت طابعا متعاليا -أو كما يسمى أسطوريا- في حين أن هذه العملية قد حصلت داخل سياق ثقافي وسياسي واجتماعي محدد تماما يمكن للمؤرخ أن يدرسه ويعرف مراحلها بشكل دقيق تماما، ويتهم أركون في هذا الصدد علماء الدين أنهم بلغوا الحدود القصوى في التنكير والتمويه، حين رفعوا وتساموا بالكتاب العادي (أي المصحف) إلى مرتبة الكتاب المقدس، في حين يتصور أركون أن المصحف من قبيل الكتاب العادي، وإنما تمّ هذا الرفع بتحالف أربع قوى هي: الدولة والكتابة، والثقافة العاملة، والأورثوذكسية الدينية، وتهدف هذه العملية عند أركون إلى تقديم النماذج المثالية العليا، الأبدية والمتعالية، للمتخيل. بينما يهدف أركون نفسه من خلال هذا التحليل إلى إعادة الأبعاد اللغوية والسوسولوجية والسياسية والثقافية إلى الظاهرة الكلية للكتاب المقدس، أي إسباغ الطابع التاريخي على المقدسات<sup>2</sup>.

وإلى مثل هذا الزعم يذهب علي مبروك، ولكنه يباليغ مبالغة أعجب من الخيال، حين يزعم أنه "ليس في أسماء القرآن أو حتى صفاته ما يجيل إلى دلالة ميتافيزيقية متعالية، ومن هنا لا ينبغي البحث عن أصول التحول في مقارنة القرآن من الإنساني إلى الميتافيزيقي في القرآن ذاته، بل يلزم التماس ذلك خارجه"<sup>3</sup>.

ولسنا ندرى بالضبط كيف استنتج أركون ومن أين أتى بأن المسلمين يعتقدون أن عملية التدوين أخذت طابعا متعاليا، وهم الذين رووا روايات الجمع والتدوين بصورة تاريخية تخلو من أي

1 - البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم 4992، ج 6/ ص 184-185.

2 - أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 59-60.

3 - علي مبروك، نصوص حول القرآن، ص 30.

بعد ميتافيزيقي، ولا كيف وصل علي مبروك إلى مُسَلِّمة التحول القرآني من الإنساني إلى الميتافيزيقي، فهو يتكلم عن شيئين اثنين: الأول هو مُسَلِّمة التحول من الإنساني إلى الميتافيزيقي، والثاني أن الانتقال من البحث داخل القرآن إلى خارجه فقط هو الإنجاز الممكن في نظره، وقد استند في ذلك إلى مقولة الإمام علي: "هذا القرآن هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال"<sup>1</sup>. والإمام لا يقصد ما يذهب إليه علي مبروك أبداً، فهي مقولة قالها في جداله للخوارج الذي استعملوا القرآن خطأ، ويُبيِّن قصده المقولة الأخرى الشهيرة عنه: "القرآن حَمَّالٌ أوجه؛" أي قد تتعدد أفهامه، ولكن الفهم يجب أن يخضع لضوابط معينة.

ويعزو علي مبروك عملية التعالي بالقرآن هذه المزعومة إلى السياسة، ويشتط أكثر حين يزعم أن أطلقت القرآن، كان يراد منها التستر على أطلقة السلطان، وجعل الأمر كله على مدار بناء السلطة على النحو الذي تكون فيه متعالية ومطلقة<sup>2</sup>. وهذا الزعم وإن كان في غاية الجرأة فهو كذلك في غاية التهافت، وقد رأينا من الحدائين المؤرخين من ينكر هذا الزعم بشدة، وذلك في صورة هشام جعيط، حيث كان في غاية الإنصاف لما نفى أن يكون الاهتمام بجمع القرآن وصونه من عادات الزمن ومن النسيان، أن يكون القصد منه عملاً حكومياً يرمي إلى تزويد أمة متطورة بقانونها الموحد أو بمراجعيتها المكتوبة<sup>3</sup>.

وقد انتهى الجابري في دراساته عن العقل السياسي العربي إلى أنه في المجتمع العربي آنذاك لا يمكن أن تمارس السياسة كسياسة، لا في قمة الهرم ولا في قاعدته؛ ففي القمة كان الأمراء علماء في نفس الوقت، أي رجال دعوة دينية، لقد كانوا جميعاً يمارسون السلطة من أجل الدين وباسمه، منه يستمدون الشرعية، وفيه يلتمسون الحكم والتوجيه، فكان الدين يؤسس السياسة ويحكمها، وكانت السياسة خادمة للدين وتطبيقاً له، فلم يكن الفتح الإسلامي لذاته، ولكن كان لنشر الدين، وأما على مستوى القاعدة، فيلاحظ الجابري أنها تتألف أساساً من قبائل بدوية حديثة عهد بالإسلام،

1 - المرجع نفسه، ص30.

2 - المرجع نفسه، ص24.

3 - هشام جعيط، الفتنة، ص101.

جُنِّدت بصورة جماعية وتحت إمرة زعمائها. ويخلص الجابري إلى أن الدين والسياسة كانا يمارسان معاً، وأن هناك اندماجاً بين الأمراء والعلماء، بين الدين والسياسة في القمة، وبين الرعية والجند في القاعدة، وهذا ما جعل النظام في المجتمع مطّرداً؛ في القمة كلمة الدين هي العليا، وفي القاعدة الكلمة للقبيلة وحدها، وقد كانت جندا ورعية في آن واحد. ثم ينتهي الجابري إلى نتيجة خطيرة ستنسف كل جهود الحدائين في صورة أركون وعلي مبروك، وهي أن دولة الخلفاء كانت بدون مجال سياسي، لأن الخلاف لم يكن حدث بعد لا على مستوى العقيدة ولا على مستوى الشريعة<sup>1</sup>. فلا وجود لأي استلاب من السياسة للدين، ولم يتعالى السلطان بالقرآن، ولم يتم إطلاقه القرآن للتستر على إطلاقه السلطان كما زعم علي مبروك.

والقرآن فوق كل هذا هو الحامل لعقيدة المسلمين، وهم يعتقدونه كلام الله سواء أراد السلطان ذلك أو لم يرد، ويرونه مطلقاً قبل كل عمليات الجمع هذه، والصحابة لم يكونوا فقط حريصين على حماية القرآن من الزيادة فيه والنقصان، بل كانوا يخافون خوفاً شديداً أن يقولوا في تفسيره بغير علم، وعبارة أبي بكر أشهر من أن تذكر "أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في القرآن ما لا أعلم". فليس هناك من تحول من الإنساني إلى الميتافيزيقي، فالقرآن هو عقيدة المسلمين منذ جاء به رسولهم، وليس هناك أي دور للسياسة، إلا ما كان من محاولة استعمال القرآن في فرض بعد المفاهيم، كما فعل الخوارج في مسألة التحكيم، وكما فعل بنو أمية في محاولة فرض الجبرية السياسية على المسلمين.

### 5- الكتاب المقدس - الكتاب العادي:

يركز أركون في كل كتاباته على فكرة يراها جوهرية؛ وهي تبيان أن المفهوم اللاهوتي للكتاب (بمعنى الكتابات المقدسة) لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي والأنثروبولوجي للكتاب (بالمعنى العادي للكلمة)، وهو يقصد الكتاب المادي الملموس الذي نتداوله ونقرؤه ونطالعه، وهو بذلك يريد إبقاء القرآن في المستوى الأرضي وعدم رفعه إلى المستوى اللاهوتي<sup>2</sup>. ويهدف من خلال هذا إلى زحزحات منهجية وابستيمولوجية على الفكر الديني التوحيدي أو داخله، وقد ابتدأ مشروعه

1 - محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 2000، ص235.

2 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص57.

هذا باستبدال مصطلح "أهل الكتاب" الذي ورد في القرآن الكريم بمفهوم جديد وهو "مجتمعات الكتاب المقدس/الكتاب العادي"، ولكنه يتحسر كثيرا حينما لم يلق اختراعه هذا القبول في الأوساط العلمية خاصة الفرنسية<sup>1</sup>.

والشيء الذي دعا أركون أن يجعل الكتب المقدسة -بما فيها القرآن- من طبيعة الكتاب العادي، هو ما وجدته في إنتاج العالم الأنثروبولوجي الإنجليزي جاك غودي (1919-2015م) من التمييز بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، هذا الأخير هو الذي يفرض على المجتمع مقولاته وتحدياته وتقسيماته ونظام حقائقه بواسطة ذلك التضامن الوظيفي الشغال والفعال بين أربع قوى، وهي: الدولة، والكتابة، والثقافة العاملة، والأورثوذكسية الدينية، ويقاس أركون ذلك بكيفية تشكل الأناجيل، حيث اختار الكتابة اللغة الإغريقية بدل الآرامية وهي لغة المسيح، وذلك لأن الإغريقية هي الأقوى انتشارا، ولغة المسيح لهجة متواضعة من لهجات اللغة السامية، ويرى أركون في ذلك انتصارا هائلا للكتاب العادي على الكتاب المقدس، ثم يعود أركون ويبرر فعل الكتابة حيث كانوا يهدفون إلى تحقيق أكبر قدر من الفعالية في نشر الرسالة المسيحية، ووجدوا أن الإغريقية أكثر ملاءمة لغرضهم فتبنوها<sup>2</sup>.

والحقيقة أن أركون يخطئ كثيرا حين يساوي بين الإنجيل والقرآن؛ يخطئ من الناحية التاريخية ومن الناحية التحليلية، ومن الناحية المعرفية، أما من الناحية المعرفية، فإن هذه الزحزحات المنهجية والإبستمولوجية التي يدعو إليها لا يمكن أن تأتي من خارج إطار العلوم الإسلامية، ومن إسقاطات المنتجات المعرفية الفرنسية، تلك المعرفية التي ولدت أساسا من رحم المادية الجدلية، وترعرعت في ظل العلمانية الشاملة، وقطعت علاقتها بالسماء، -ولا نريد أن نتكلم عن الاستعمار وإرادة الهيمنة الغربية على العالم العربي والإسلامي، فتلك قضايا لها مقام آخر، وإن كانت على صلة ما بموضوعنا هذا- أما العلوم الإسلامية فهي علوم انبنت أساسا على علاقة السماء بالأرض، والغيب بالشهادة، ولها منظومتها التي تطرح أفكارها من خلالها، ولا يمكن لأمة من الأمم أن تطرح منظومة بأسرها بنت

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 80.

2 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 58-59.

عليها مجدا دام قرونا عديدة، ولا زالت تطمح لأن تبني من خلالها مجدا جديدا، لا يمكن لأمة كهذه أن تطرح منظومتها لصالح منظومة إحادية بالأساس وفي أحسن أحوالها لا دينية، وكانت بالأمس القريب من ألد أعدائها، وبالتالي فإن أردنا زحزحات حقيقية فلا يمكن أن تكون إلا من داخل الهوية والخصوصية الحضارية.

أما من الناحية التاريخية؛ فمن الخطأ البين أن نسوي القرآن بالإنجيل في هذا الصدد، والسبب يرجع إلى اختلاف الكتابين حتى عند أصحابهما؛ فالمسلمون يرون القرآن كلام الله موحى به لفظا ومعنى من الله، ومن ثم فهم لا يجيزون التصرف فيه بأي شكل من أشكال التصرف، ولا تجوز حتى قراءته بالمعنى، ولا يمكن لأي قوة أن تتصرف في القرآن مادام المسلمون يعتقدون أنه كتاب الله - بخلاف ما يعتقدوه الحداثيون من تصرف الساسة في القرآن-، وهذا بخلاف المسيحيين فإنهم لا يرون الإنجيل كتابا موحى من الله لفظا ومعنى، بل يرونه إلهاما من الروح القدس للرسول لهم كتابتها، وليس في معتقد النصارى شيء اسمه كتاب الله بالمعنى الذي يطرحه الإسلام، وبذلك فالمسيحيون كان لهم المسوِّغ الذي سوِّغ لهم ترجمة الإنجيل باللغة التي كانت ظاهرة آنذاك.

أما هيمنة العقل الكتابي على العقل الشفهي التي أخذها أركون عن علماء الأنثروبولوجيا، فهي لا تؤخذ على عواهنها هكذا دون مراعاة للخصوصية، فعصر تدوين القرآن كان يغلب عليه الطابع الإيماني السلوكي، ولم تكن مسألة التنظير تعنيهم في شيء، وقد كان الصحابة مشغولين بالفتوحات، وكان غرضهم الأسمى هو النصر أو الشهادة، فذلك الجيل الذي فتح العالم آنذاك لم يكن بوسعه فعل ما فعل من تلك الفتوحات لو استكان إلى التنظير وقعد يجالس العلماء وينتظر آراءهم في كل صغيرة وكبيرة، فلم يكن للعلم بالمعنى الحالي أي دور، لقد كانوا يأخذونه مشافهة، ويعتمدون على صحة الأسانيد وثقة الرواة، ثم التطبيق المباشر، فلا زالت عقلية القدوة المثالية والأسوة الحسنة متحكمة فيهم منذ حياة الرسول، أما هيمنة الكتابة فقد تأخرت كثيرا في التاريخ الإسلامي إلى عصر الأئمة الأربعة.

لقد كان الأولى بأركون أن يقوم بعملية نقد واسترجاع لهذا التفريق الأنثروبولوجي للعقل الكتابي والعقل الشفهي، على الأقل بخصوص تلك المرحلة، فإن نظرة بسيطة إلى الأحداث ستعطينا رؤية

حقيقية عن طبيعة تلك المراحل، ولكن أركون كعادته، لا يكلف نفسه عناء البحث في التاريخ الإسلامي بقدر ما يكلف نفسه محاولة إسقاط كل ما تنتجه الحضارة الغربية على الإسلام إسقاطا مباشرا، مما يجعله مجرد تقني مطبّق لمنتجات أوروبا الثقافية والمعرفية على الحقل الإسلامي بكل فروعه، وهو ما أنتج لنا نتائج مخالفة تماما للحقيقة.

## المبحث الثالث: مستند الخطاب النبوي.

عادة ما يوصف الخطاب بالأيدولوجيا، ذلك أنه يخضع لذات المخاطب واتجاهه، فمستند أي خطاب هو الأيدولوجيا التي يحملها صاحبه، وقد قرن ميشيل فوكو الخطاب بالسلطة من منطلق أن الخطاب يسعى دائما نحو الهيمنة، وما دام يسعى نحو الهيمنة فهو يستعمل في ذلك كل علاقات القوة المحيطة التي تعمل في المجال الذي تعمل فيه تلك القوى، وقد رأينا كيف ذهب بعض الحدائين في صورة طيب تيزيني ومحمد أركون إلى أن النبي محمدا قد لعب على وتر علاقات القوة هذه في تقوية خطابه واكتسابه للسلطة، والآن سنحاول أن نتبين مصدر ومستند الخطاب النبوي في الفكر الحدائي.

## 1- مفهوم الوحي في الفكر الحدائي.

يذهب كل المسلمين إلى أن النبي محمدا -ومثله كل الأنبياء- يتلقى الوحي من عند الله عز وجل، وهو لا يضيف ولا ينقص شيئا من هذا الوحي، بل يبلغه كما هو دون أي دخل، فهو واسطة ومُبلِّغ عن الله فقط، وقد ورد ذلك في كثير من الآيات على غرار قوله تعالى: ﴿ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلَّغُ الْمُبِينُ ﴾ [النور: 54].

إذن فمصدر الخطاب النبوي هو الوحي، والوحي كما يعرفه علماءنا يدور حول اتصال النبي بالغيب بطريقة معينة تختلف في كل مرة على حسب الحال، فمرة يأتي مثل صلصلة الجرس، ومرة يتمثل له الملك رجلا، ومرة يكون بالنفث في الروح، وأحيانا يأتي مناما. وانطلاقا من أصله اللغوي الذي يعني الإشارة السريعة يخلص رشيد رضا إلى أن وحي الله تعالى إلى أنبيائه قد روعي فيه المعنيان الأصليان لهذه المادة وهما الخفاء والسرعة، فهو "الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوحيه إليه بحيث يخفى على غيره"<sup>1</sup>، أما محمد عبده فيعرفه بأنه "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من عند الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت. ويفرق بينه وبين

1 - محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين، بيروت، لبنان، ط3، 1406 ص82.

الإلهام بأن الإهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب على غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور<sup>1</sup>.

فالوحي في الفكر الإسلامي يأتي متعاليا على التاريخ، وليس للنبي أي دخل فيه، بل يأتي بغير إرادته، بل بإرادة الله، يُنزل الوحي متى شاء وعلى الكيفية التي يشاء، ويختار الله المواضيع التي يشاء، وباللغة التي يشاء سواء من حيث ألفاظها أو تراكيبها، أما النبي فهو مبلغ للوحي وليس له أي دور تجاهه إلا البلاغ، وقد جاءت بذلك الآيات الكثيرة، منها قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا أَلَكْتُبُ وَلَا الْإِيمَنُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ [الشورى: 52]. والنبي نفسه تبرأ من نسبة الوحي إليه: ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الأحقاف: 09].

ولكن الحدائين لا يعتبرون هذا التعريف للوحي إلا نوعا من الأسطورة أو الخرافة، فهم يستبعدون تماما أي تدخل من الله نحو البشر بهذه الطريقة. ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى أن ظاهرة الوحي لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه، ويتخذ أبو زيد من ظاهري الشعر والكهانة وارتباطهما بالعقل العربي مستندا لتفسير ظاهرة الوحي الديني، وبالتالي فهو يعتبر الوحي جزء من مفاهيم تلك الثقافة نابعا من مواضعها وتصوراتها، وينتهي إلى أن اعتراض العرب المعاصرين لنزول القرآن لم يكن اعتراضا على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصبَّ الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحي إليه<sup>2</sup>.

ومفهوم نصر أبي زيد للوحي لا يتفق معه محمد أركون أبدا لا من حي المبدأ ولا من حيث المنتهى، حيث يذهب أركون إلى أن "الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان (القرآن يقول: في القلب) وهذا المعنى يفتح إمكانات لا نهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود

1 - محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1414، 1994، ص102.

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص34.

البشري"<sup>1</sup>. وحدوث الفضاء الجديد يعني شيئاً غير مألوف عند العرب، فأركون يرى في شخص محمد حدثاً أراد إدخال الحداثة إلى أرض العرب، والتي كان يمثلها التوحيد آنذاك في مقابل الشرك الذي يمثل الرجعية والتخلف<sup>2</sup>. وينتهي أركون خلافاً لنصر أبو زيد إلى أن اعتراض العرب كان على إمكانية حصول الوحي الإلهي على بشر مثلهم<sup>3</sup>.

أما حسن حنفي فيرجع بالوحي إلى طبيعة الذهن الإنساني، إذ أن الذهن له القدرة على تكوين الأفكار التي توضح طبيعة الأشياء والتي توجهنا في الحياة العملية، وفيه شيء من طبيعة الإله، فالوحي عنده لا يعدو أن يكون عمل الذهن وإنتاج الشعور الإنساني<sup>4</sup>. وقد مر معنا أن حسن حنفي إنما ردّدَ نظرية اسبينوزا في الوحي ولم يضيف إليها شيئاً. وأياً كان الأمر فإن الوحي في فكر حنفي يتخذ من الوعي سندا كبيرا، بل هو الأصل في الوحي، وهذه مسألة نجد عكسها تماما عند عبد المجيد الشرفي، ذلك حين يجعل الوحي "حالة استثنائية يغيب فيها الوعي، وتتعطل الملكات، ليرز المخزون المدفون في أعماق اللاوعي بقوة خارقة لا يقدر النبي على دفعها ولا تتحكم فيها إرادته"<sup>5</sup>. فالأول يجعل الوحي يأتي في قمة الوعي، والثاني يجعل الوحي يأتي في غياب الوعي.

هنا نلاحظ أمراً مهماً في الفكر الحدائثي، وهو أنهم كثيراً ما يلحون على رفض المعنى الشائع للوحي ويرمون القائلين به بالسذاجة والبساطة والبعد عن العلمية، ولكنهم لم يصلوا إلى نتيجة يتفقون عليها، فالحقيقة واحدة مهما اختلفت الطرق المؤدية إليها، فإذا كانت المناهج صحيحة فلا بد أن تؤدي إلى نتيجة واحدة، فإذا اختلفت النتائج علمنا أن هناك خللاً ما، إما على مستوى المنهج أو على مستوى تطبيقه، وقد طبق بعض الحدائثيين نفس المنهج وانتهوا إلى نتائج مختلفة، وبعضهم طبقوا مناهج مختلفة واختلفت النتائج أيضاً، بما يعني أن هناك تخبطاً واضطراباً في الفكر الحدائثي عموماً الذي يستعمل مناهج إما أنها غير مكتملة، وإما أنها خاطئة، وإما أنها تصلح لأشياء ولا

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 89.

2 - المرجع نفسه، ص 312.

3 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 21.

4 - حسن حنفي، التراث والتجديد، ص 135.

5 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 42.

تصلح لأخرى، ولكن في النهاية فهم لم يتبينوا مكن العيب فيها، ولا استطاعوا نقدها واستجاعتها مراعاة للخصوصية الثقافية والحضارية، بل طبقوها كما أتت من عند أهلها فجاءت نتائجها كما رأينا.

رغم هذا الاختلاف الشديد في توصيف ظاهرة الوحي إلا أن الحدائين يتفقون على وجوب دراسة الوحي ومقارنته باعتباره تركيبة اجتماعية لغوية لا تحمل أي صفة مفارقة، فهو ظاهرة تاريخية ولا مجال -عندهم- لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعي<sup>1</sup>. وهو عند أركون نقلة نوعية في الفكر "تظهر فيها لغة جديدة لكي تعدل جذرياً من نظرة الإنسان عن وضعه وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ وعن فعاليته في إنتاج المعنى"<sup>2</sup>.

ويحتج نصر حامد أبو زيد على تاريخية الوحي بتاريخية المفاهيم التي يطرحها، ويزعم أن مفردات "التجارة" و"القرض" و"البيع والشراء" ومثيلاتها مفردات تنتمي إلى مجال دلالي محدد، وكثرة ورودها في النص القرآني تكشف عن انعكاس الواقع الثقافي دلالياً في النص<sup>3</sup>، ثم راح يضرب أمثلة أخرى ويشرحها وكلها -في زعمه- تدل على تاريخية الوحي ولغته، مثل حديثه عن السحر والعين والحسد، والحقيقة أن نصر أبو زيد قد أبان عن جهل كبير بمدلولات هذه الألفاظ قرآنياً، فهو لم يفعل أكثر من التقاط المعاني التي تحملها عامة الناس عن هذه الألفاظ ثم اتخذ منها دليلاً وأسقطها على القرآن، وسنناقشها بشيء من الاقتضاب على حسب مقتضى الحال.

أما جعله مفردات "التجارة" و"القرض" و"البيع والشراء" ومثيلاتها تنتمي إلى مجال دلالي محدد يدل على تاريخية الأحداث ومن ثم الوحي، فهو لا يصح، وذلك لسببين اثنين؛ الأول أن هذه المفردات لم تكن خاصة ببيئة النبي ولا حتى بزمنه، فكل الشعوب والأمم تستعمل التجارة والقرض والبيع والشراء، فهي مفردات عامة لها مدلولاتها الحقيقية والمجازية، وكل الأمم تستعمل كليهما، أعني تستعملهما حقيقةً ومجازاً، ولا زال الناس إلى يومنا هذا يستعملونها بالكيفية نفسها، بما يدل على أنها

1- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص70. وأركون، المرجع السابق، ص21.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص89.

3- نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الديني، ص212.

مفردات عامة في الزمان والمكان، والثاني أنه لو كان النبي ينطلق من واقعه لضرب أمثلة أكثر خصوصية مثل المحاقلة والمزبنة والمدابرة، ويبيع النجش وغيرها، ولكنه لم يفعل، بما يدل على أن الواقع ليس له أي دور في التنزيل، إلا بالقدر الذي يُمْكِّن الناس من استيعاب القرآن، والسؤال الملح الذي يطرح نفسه على نصر أبو زيد وغيره من الحدائين، إذا كان القرآن لم يستعمل هذه العبارات التي يفهمها الخاص والعام فأبي عبارات سيستعملها حتى تعطيه الصفة المتعالية، هل سيأتي بمفردات خارج الواقع ليست من طبيعة اللغة البشرية حتى يكون مفارقاً؟

أما تفسيره للسحر والعين والحسد وملك اليمين فقد كان على طريقة العامة من الناس، ولم يستند إلى دراسة قرآنية، وقد كان الأولى به أن يدرس مفاهيمها انطلاقاً من النص القرآني نفسه، لا من ما يقوله الناس عنه، ولكنه لم يفعل بما يؤكد إصراره على جعله تاريخياً، فالدراسات القرآنية الجادة تتفق على أن معاني هذه المفردات ليس كما هو شائع عند عامة الناس، فالسحر في اللغة معناه صرف الشيء عن حقيقته، وقد فسر الأستاذ محمد عبده السحر بتلك الطرق الخبيثة الدقيقة التي تصرف الزوج عن زوجته والزوجة عن زوجها، ولا يستبعد الأستاذ محمد عبده أن يكون مثل هذه الطرق مما يُتَعَلَّم وتُطَلَّب له الأساتذة، ويضرب أمثلة على ذلك بالكتب التي تؤلف والدروس التي تلقى للسياسيين في بعض الحكومات لتعليم أساليب التفريق بين الناس، أما ذكر المرء وزوجه فهي من قبيل التمثيل القبيح وإظهار الأمر في أقبح صورة<sup>1</sup>. ويذهب محمد شحرور إلى أن الإنسان يصف كل شيء يراه في عالم المحسوسات ولا يدخل ضمن معقولاته بأنه سحر، ومن هنا قال العرب عن القرآن بأنه سحر لأنهم سمعوه مادياً ولم يستطيعوا أن يعقلوه حسب معارف زمنهم: ﴿وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧٠﴾﴾ [الأحقاف: 07]. وكذلك قال فرعون وقومه لما شاهدوا معجزات موسى<sup>2</sup>. وبذلك يتبين أن القرآن لم يقصد السحر بمعناه الشائع عند عامة الناس والذي انساق خلفه نصر أبو زيد.

1 - محمد عبده، تفسير جزء عم، ص 186.

2 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 211.

أما العين والحسد فكثيرا ما يخلط الناس بينهما فيظنهما بعضهم شيئا واحدا، وليس الأمر كذلك، فالعين لم تذكر أبدا في القرآن ولم يتكلم عنها، أما الحسد فهو ليس حكرا على أمة العرب وحدهم، ولا على زمانهم، فهو موجود حتى في أكثر الدول والمجتمعات رقيا، ذلك أن الحسد لا يخرج عن كونه شعورا داخليا يتمني زوال نعمة الغير، وقد ذهب الأستاذ محمد عبده إلى أنه لا يمس المحسود شيء من الأذى من الحاسد ما لم يُنْفَدُ حسده بالسعي والجد في إزالة نعمة من يحسده<sup>1</sup>، وليس كما يفهم أكثر الناس أن الحاسد يضر محسوده بمجرد النظر إليه أو الكلام عليه، فتلك من خرافات الجهال، وليست من مقصود القرآن أبدا، فالتعوذ من شر الحاسد إنما من شر كيده وأفعاله التي يريد بها إضرار محسوده، وليس من مجرد شعوره.

إلى هنا نكون قد أثبتنا عن حقيقة هذه المفردات التي استعملها القرآن، وأنها ليست تاريخية ومفاهيمها كذلك ليست تاريخية، أي ليست خاصة بالعرب في ذلك الزمان، بل هي متوفرة في كل الأمم وفي كل زمان، أما عبارة ملك اليمين فهي مما يتطلب دراسة منهجية قبل الخوض فيها، والحدائيون أخذوها بحرفيتها ولم يتدبروا منهج القرآن في التعاطي مع القضايا التي تبدو تاريخية، وستتناولها في الفصل القادم.

## 2- مستويات الوحي:

يستلهم الحدائيون تقسيمات العلماء المسلمين للوحي لينبؤا عليها تصورات مغايرة لمستويات الوحي، ففي حين يذهب علماءنا إلى أن القرآن كان في اللوح المحفوظ ثم نزل جملة واحدة إلى بيت العزة في السماء الدنيا، ثم نزل بعد ذلك مفرقا على مدار ثلاث وعشرين سنة على حسب ما تقتضيه الأحوال، يتلقف محمد أركون هذه الفكرة لينبؤا عليها نظرة أخرى إلى مستويات الوحي فيقسمه إلى مستويين، المستوى الأول هو ما يقابل أم الكتاب أو اللوح المحفوظ، وهو الكلام الإلهي

1 - محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 186.

الأزلي اللانهائي، والمستوى الثاني هو الوحي المنزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته، وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله<sup>1</sup>.

ولا يعني أركون بتقسيمه إثبات أن القرآن أو غيره من الكتب السماوية هي كلام الله، بل العكس هو المقصود تماما، ذلك أن أركون يبيّن تقسيمه على تصوّر مفاده أن المسلمين وأصحاب الكتب السماوية يتصورون أن الله قد استنفد كلامه في كتبهم، لذلك فهو يحرص على هذا التقسيم الذي يبين أن كلام الله لا يمكن أن يستنفده كتاب معين مهما كان هذا الكتاب، يقول: "إن الفكرة القائلة بأن الوحي قد أعطي كله من قبل الله وأرسل إلى البشر عبر الأنبياء والملائكة، أصبحت بالنسبة لليهود والمسيحيين والمسلمين التصور العضوي المركزي للدين الحق"<sup>2</sup>.

والحقيقة أنني أتعجب كل العجب من هذا التصور، فلا يوجد عالم لا معتبر ولا غير معتبر يعتقد أن الله استنفد جميع كلامه في الكتب السماوية، بل العكس تماما هو الصحيح، فالكتب السماوية جميعها موجهة إلى جزء من خلق الله، فليس البشر هم كل خلق الله، فله خلق غيرنا لا نعلمهم: ﴿ وَخَلَقْ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: 08]. ولعل أركون استنتج هذا من اعتقاد المسلمين كلام الله صفة من صفاته، والصفة قائمة بالموصوف في كل حال، ولم يتبين أركون أن هناك فرقا بين صفات الذات وصفات الأفعال، فصفات الذات هي التي لا تفارق موصوفها مثل السمع والبصر والعلم والقدرة، أما صفات الأفعال فهي لا تتعلق بالموصوف في كل حال مثل الكلام والغضب والحب والكره، فهي تتعلق بمقتضى الحال، وليس يعني ذلك بالضرورة حلول الحوادث في الذات الإلهية، ففي مذهب المعتزلة ما يفي بشرحها وتفسيرها.

ويفرق هشام جعيط بين القرآن والوحي، فالقرآن هو الموحى به وليس الوحي ذاته، وذلك انطلاقا من القرآن نفسه: ﴿ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ﴾ [الإسراء: 73] وقال أيضا: ﴿ وَلَيْنَ شَيْءًا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عِلْمًا وَكَيْلًا ﴾ [الإسراء: 86].

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 22.

2 - المرجع نفسه، ص 22.

فهناك فصل بين الوحي الذي هو عملية تبليغ وتأثير وبين القرآن<sup>1</sup>، هذا الفصل يتمثل في إدراك حقيقة عملية التنزيل وكيفياتها.

### 3- التنزيل وعلاقته بالوحي في الفكر الحدائي:

#### 1.3- مفهوم التنزيل في الفكر الحدائي:

يتناول الحدائيون مسألة التنزيل من زاوية مخالفة لما ألفناه عن علمائنا من تنزل جبريل بالقرآن دفعة واحدة ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجما في ثلاث وعشرين سنة<sup>2</sup>، ومدار الأمر كله حول نفي الجانب الغيبي في الوحي، ويحاول الفكر الحدائي أن يجد تفسيراً أرضياً لمسألة التنزيل.

يحاول محمد أركون أن ينفي التنزيل بالمفهوم الإسلامي، ويرجع به إلى المجاز، ويعتبره من قبيل النظرة العمودية للإنسان الذي يريد أن يرتفع إلى الله<sup>3</sup>، وهذا اللجوء إلى المجاز هو عادة أركون في كل ما يتعلق بالجانب الغيبي للنبوة، وبالتالي يجب أن يأخذ التنزيل مفهوماً أرضياً بأي طريق كانت، ويؤول أركون بالتنزيل إلى اعتباره ظاهرة لسانية ثقافية، ولا تحمل أي دلالات غيبية، وهو هنا بصدد زحزحة هذا المفهوم من إطاره العقائدي إلى إطار آخر ذي دلالات تاريخية وبسيكولوجية، ويعتبر الأمر كله من قبيل الاستعارة والمجاز، بمعنى أنه لا يوجد هناك تنزيل كما يفهمه المسلمون<sup>4</sup>، وهو ما صرح به نصر حامد أبو زيد حين قال: "والحقيقة أنه لم يكن ثمة نزول مجمل للنص من مكان لآخر وراء عالم الأرض عالم الوقائع والجزئيات"<sup>5</sup>.

فالتنزيل إذن يأخذ معنى آخر في الفكر الحدائي، وهو في كل حالاته لا يخرج عن إطار شخصية النبي، فقد صرح بذلك أركون في تعريفه للوحي كما قدمنا، وهو اعتباره حدوث فضاء

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص55.

2 - انظر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، ج3/ص126.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص83.

4 - محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص54.

5 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص102.

جديد في الوعي الإنساني، ويجعله نصر أبو زيد بإرادة محمد، فهو الذي يستدعي الوحي، وليس الله هو الذي ينزله<sup>1</sup>، وكذلك فعل سروش وقد بيناه في ما سبق.

ولا يقف أركون بالتنزيل عند النبي وحده بل يتعداه إلى غيره من خلال رده مفهوم التنزيل إلى جميع التجارب الإنسانية التي تنشأ تغييراً نحو الأفضل، بما يفتح إمكانات غير محدودة أو متواترة بدلالاتها على الوجود الإنساني، وتحديدًا ورودها على الحيز الداخلي للإنسان، إلى قلبه، بتعبير القرآن، وهو ما يفسح المجال لتعاليم بوذا وكونفوشيوس والحكماء الأفارقة، وجميع الأصوات العظيمة التي تحمل تجربة المجموعة الجماعية، لتسقطها على مصائر جديدة، ولتغني التجربة الإنسانية للألوهية، والتنزيل -عند أركون- يكون موجوداً كلما جاءت لغة جديدة لتُعدّل جذريا نظرة الإنسان إلى وضعه إلى كينونته في العالم إلى علاقته بالتاريخ، إلى نشاطه في إنتاج المعنى<sup>2</sup>. وهو بذلك يخرج من الإطار المعروف في الأديان من اتصال النبي بعالم الغيب بطريقة خفية، ويأخذ معنى آخر لا يخرج عن الشروط الأرضية، وأقصى ما يمكن أن يوصف به هو كونه قفزة نوعية في الفكر الإنساني.

ويذهب سروش انطلاقاً من نظرية القبض والبسط إلى أن معنى نزول الوحي هو أن القرآن قد نزل مرة واحد في ليلة القدر، بحيث أصبحت شخصية محمد في تلك الليلة شخصية قرآنية، وذلك بعد رياضة دامت أربعين سنة وصل بعدها إلى مراده ومحبوبه، بمعنى أن الحقيقة القرآنية كلها نزلت عليه بأجمعها ليكون نبياً في تلك الليلة، ثم تَرَشَّحُ منها آيات القرآن بعد ذلك<sup>3</sup>. ولا يعني سروش بكلامه أبداً نزول القرآن كما هو عند المسلمين، وإنما يعني اكتمال ونضج شخصية النبي بحيث أصبح قادراً على التعاطي مع مختلف القضايا والأحداث والوقائع بطريقة نبوية، أما القرآن في حقيقته فهو كلام محمد وتعبيره الشخصي في طريقة معالجته للوقائع والأحداث، وهو متعلق بها، فالأحداث والوقائع هي التي تتحكم في القرآن قصراً وطولاً وموضوعاً<sup>4</sup>.

1 - المرجع نفسه، ص 86.

2 - محمد أركون، نافذة على الفكر الإسلامي، ص 59-60.

3 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 221-222.

4 - المرجع نفسه، ص 39.

وقد أخذ سرّوش مفهوم النزول دفعة واحدة الذي ورد في قوله تعالى "إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ الْقَدَرِ ﴿١﴾" [القدر:01]. وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُّبْرَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ ﴿٢﴾﴾ [الدخان:03]. وأوله باكمال شخصية النبي ووصوله إلى اليقين والنضج الذي يؤهله لتحمل الرسالة، وليس بالنزول الحقيقي للقرآن، وبني تأويله اعتماداً على قوة المخيلة التي بنى عليها نظرتة للنبوة، وقد بيّنا بطلانها فيما سبق.

### 2.3- الفرق بين الإنزال والتنزيل:

يفرق الدكتور محمد شحرور بين الإنزال والتنزيل للقرآن الكريم، فيعتبر "التنزيل عملية نقل موضوعي خارج الوعي الإنساني، والإنزال عملية نقل المادة المنقولة خارج الوعي الإنساني من غير المدرك إلى المدرك، أي دخلت مجال المعرفة الإنسانية"<sup>1</sup>.

#### أ- الإنزال:

ويعتبر شحرور أن القرآن مرّ بمرحلتين اثنتين:

المرحلة الأولى: هي الجعل، أي التغيير والصيورة، حيث إن القرآن في اللوح المحفوظ وفي الإمام المبين هو علم من علم الله، وعندما أراد الله أن يعطي القرآن للناس حوله إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني النسبي، أي جرت عملية تغيير في الصيورة، وهو ما عبّر عنه بقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١﴾﴾ [الزخرف:03].

المرحلة الثانية: وهي الإنزال، وهي نقله من صيغة غير مدركة "غير مشهورة" إلى صيغة مدركة "مشهورة"، وهذه الصيغة المدركة هي الصيغة اللغوية العربية المنطوقة، وكان ذلك جملة واحدة في ليلة القدر، فهي ليلة الإشهار للقرآن، وهو ما جاء في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾﴾ [يوسف:02]<sup>2</sup>.

1 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 169.

2 - المرجع نفسه، ص 183-184.

## ب- التنزيل:

إذا كان الإنزال يمثل نقلة معنوية فإن شحور يرى في التنزيل نقلة مادية حصلت خارج الوعي الإنساني كالنقل بالأمواج، ولكن حصلت عن طريق جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي جرى على مدار ثلاث وعشرين سنة، أما الحكمة من تنجيم التنزيل فقد جاءت في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴾ [الفرقان: 32]<sup>1</sup>.

## ج- تلازم الإنزال مع التنزيل:

قدمنا أن شحور يذهب إلى أن الإنزال تم دفعة واحدة في ليلة القدر بصيغة لغوية عربية، وأن التنزيل تم على مدار ثلاث وعشرين سنة، وعلى هذا فهناك فاصل بين الإنزال والتنزيل. إلا أن هناك حالة واحدة تلازم فيها الإنزال والتنزيل، وهي حالة القصص المحمدي، فلم يحصل له جعل وإنزال في ليلة القدر، فأحداثه جرت خلال البعثة، فلم يكن له وجود مسبق بخلاف بقية القرآن، وبعد حدوثه تمت أرشفته في الإمام المبين، وهنا لم يحصل للقصص المحمدي جعل أصلا، بل تلازم فيه الإنزال مع التنزيل<sup>2</sup>.

وقد خالف شحور جمهور المسلمين في مسألتين اثنتين؛ الأولى هي اعتباره الإنزال الذي كان ليلة القدر، حدث خارج الوعي متعلقا بالله وحده، ولم يأت دور النبي بعد، في حين يذهب جمهور المسلمين إلى أن الإنزال في ليلة القدر متعلق بالنبي صلى الله عليه وسلم، وبه ابتداء تلقيه الوحي. أما المسألة الثانية فهي اعتبار القصص المحمدي خارجا عن علم الله المسبق، ولم يدخل في القرآن إلا بعد حدوثه، وهي مجازفة عقديّة خطيرة من شحور، ذلك أن شحور يقيس علم الله بعلم العباد، فيعتبر علم الله علما تجريديا، والذي هو أرقى أنواع العلوم، والذي يحمل الصفة الرياضية، وقد استنتج ذلك من قوله تعالى: ﴿ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن: 28]. وينتهي إلى أن علم الله يحمل

1 - المرجع نفسه، ص 186.

2 - المرجع نفسه، ص 189.

صفتين، فأحيانا يكون علما يقينا، وأحيانا يكون علما احتماليا؛ يكون يقينيا كاملا بالأشياء والأحداث القائمة والموجودة فعلا، ويكون علم الله احتماليا إذا تعلق بالمستقبل وبما سيفعله العباد، فالله يعلم جميع الاحتمالات التي يمكن أن يسلكها الإنسان، ولكنه لا يعلم الاحتمال الذي سيحدث على وجه التحديد، فلم يعلم أن أبا لهب سيكون كافرا، وأن أبا بكر الصديق سيكون مؤمنا، لأن شحورر يتصور أن هذا الطرح لا يترك للخيار الإنساني الواعي معنى<sup>1</sup>.

وقد وقع شحورر في هذا الجانب في جملة من الأخطاء، منها قياسه علم الله على علم العباد، ذلك أن علم العباد مهما بلغ ومهما كان راقيا وتجريديا فهو محكوم بحدود التصور، والعقل الإنساني مبرمج على قوانين ليس في إمكانه تعديها، ولما كان عقل الإنسان مبرمجا على عالم الشهادة فإنه ليس له قدرة على استيعاب عالم الغيب وقوانينه، فقد أمر أن يكتفي بالإيمان بالغيب ولا يبذل جهدا في البرهان على قوانينه لأنها غير قابلة للاستيعاب دنيويا، بخلاف الآخرة فإن الإنسان يعاد برمجته على عالم الغيب وقوانينه الجديدة وذلك بعد النشأة الآخرة. أما الله فإنه يعلم الغيب كما يعلم الشهادة، وقد صرح بذلك في آيات كثيرة منها قوله: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [التغابن:18]. والغيب يشمل الماضي مما غاب عن وعي الناس، ويشمل الحاضر مما لم يشهده الناس، ويشمل المستقبل الذي يجهله الناس، أما علم الله فقد أحاط بها جميعا. أما الاحتمالات التي قيد بها شحورر علم الله بما سيحدثه البشر فهي متاحة للبشر أن يعلموها وإن تفاوتت القدر، وهذا مزلق خطير على مستوى الاعتقاد في علم الله تعالى.

### 3.3- جبريل في الدراسات الحديثة:

إن الفاصل بين مفهوم التنزيل في الفكر الحديث ومفهومه عند المسلمين هو الوسيط بين المطلق والنسبي، أعني به جبريل تحديدا، فإن الفكر الحديث لا يعيره أي اهتمام على اعتبار إما أنه من قبيل المجاز والرمز، أو من قبيل الميتافيزيقا وهي ما لا تدرسها الحداثة ولا تعنيها دراستها كما فعل سروش<sup>2</sup>. أما القرآن فقد ذكر الوسيط صراحة مرة باسم الروح الأمين: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ

1 - المرجع نفسه، ص 420-432.

2 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 191.

﴿ ١١٢ ﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿ ١١٣ ﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿ ١١٤ ﴾ ﴿ الشعراء: 192-194 ﴾ ومرة باسم جبريل: ﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿ ٩٧ ﴾ ﴾ [البقرة: 97].

ونفي الوسيط وإنكاره هو إنكار للجانب الغيبي في النبوة، إذ أن إثبات الوسيط هو إثبات لاتصال النبي بعالم الغيب عبره، ولكن الفكر الحدائثي الذي أدخل إلى الأرض لا يريد أن يخرج منها، فتأدى به القول إلى نفي هذا الوسيط.

أما هشام جعيط فيذهب إلى إثبات الوسيط جبريل انطلاقاً من القرآن الكريم، ولكنه يسلك مسلكاً آخر في تفسير ماهيته، فيرى أن معنى جبريل أي قوة الله، ذلك أن "جبر" كلمة عبرية وتعني قوة، و"إيل" تعني الله، فالنبي رأى قوة الله، لذلك قال تعالى: ﴿ عَالَمُهُ شَدِيدُ الْقُوَى ﴾ ﴿ النجم: 05 ﴾ وقال: ﴿ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴾ [التكوير: 20]. كما يثبت جعيط رؤية النبي لجبريل حقيقة وحساً وليس خيلاً، وقد أوحى إليه بالأصوات المسموعة المحسوسة<sup>1</sup>. ولكن جعيط في الوقت نفسه يرفض أن يطلق على هذا الكيان الماورائي اسم الملك<sup>2</sup>، ويذهب إلى أن جبريل منبثق عن الله، أو هو الله في مظهر قوته الخارجية، وذلك انطلاقاً من وصفه بالروح الأمين والروح القدس، والمقدس هو ما يتعلق بصفات الله، ويستند جعيط إلى مفهوم الروح في العبرية القديمة حيث تعني نفس الإله الذي يتم به الخلق، فهي قوة إيجاد الموجود، ويستند إلى قوله تعالى بخصوص عيسى عليه السلام: ﴿ فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوْحِنَا ﴾ [التحریم: 12]. ويفرق جعيط بين جبريل والملائكة، حيث يذكر القرآن أن الملائكة خلقت من نور، أما جبريل فينعت بالروح، ونعته بالروح القدس أي روح الله بصفته مقدسة<sup>3</sup>.

1 - هشام جعيط، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص 53-55.

2 - المرجع نفسه، ص 63.

3 - المرجع نفسه، ص 64.

وخلاصة الفكر الحدائثي في الوحي وما يتعلق به من عملية التنزيل أن عملية الوحي تتضمن أربعة أطراف أساسية؛ المرسل وهو الله، والمرسل إليه الأول وهو النبي، والواسطة بينهما وهو الملك جبريل، والمرسل إليه الثاني وهم الجمهور المتلقي لرسالة، أما المرسل وهو الله فينفي الفكر الحدائثي تدخله في عملية الوحي إلا من باب الجانب الإلهي الموجود في الإنسان، وهو جانب لا يخص به الأنبياء دون غيرهم، بل هو عام لجميع البشر، يشمل أصحاب التجارب والبطولات كما يشمل الفنانين وأصحاب المواهب كما يشمل الإنسان العادي. والطرف الثاني وهو النبي، والذي يفترض أن يكون متميزا عن بقية البشر بتلقيه الوحي من عالم الغيب، يجعله الفكر الحدائثي لا يتلقى شيئا وإنما هي فيوضات النفس وقوة المخيلة والواقع الذي يلعب دورا كبيرا وأساسا في تشكيل أفكار النبي. والواسطة جبريل، والذي يتميز بخصائص تؤهله للاتصال بالعالمين معا، أعني عالم الغيب وعالم الشهادة، يجعله الحدائثيون مجرد رمز ومجاز لمنبع الأفكار وقوة المخيلة وفيوضات النفس. أما جمهور المتلقين للرسالة، وهم كل الناس، فليس لهم أي التزام تجاه النبي ودعوته إلا بالقدر الذي يقتنعون به من أفكاره، وهو في ذلك مثل مثله مثل بقية المنظرين والمفكرين والقادة والعظماء الذي قد تقبل أقوالهم وقد ترفض.

وبهذا الطرح تكون النبوة قد ألغيت من عقائد الناس وانتقل ميدانها من العقائد إلى الفكر، ومن ظاهرة مفارقة لها تميزها وتفردتها الخاص إلى ظاهرة أرضية مثل بقية الظواهر التي ليست لها أية خصوصية عن غيرها. وقد تأدى بهم هذا إلى تكذيب النبي في دعواه الاتصال بعالم الغيب، أو بالأحرى اتصال عام الغيب به، وقد خاض الفكر الحدائثي هذا الغمار وتجرأ كثيرا على القول في الوحي والنبوة ما لم تقله هي عن نفسها، ولم يكن بحثهم عن النبوة علميا، فلم نعرف واحدا من الحدائثيون دخل مخبرا للبحث في حياته، ولا اكتشف قانونا ولا أسس لنظرية، بل جل دراساتهم تكرر لما أنتجه الغرب، وإسقاط ميكانيكي لم يخضع لأي نقد أو استرجاع مراعاةً للخصوصية على الأقل، وقد صدق القرآن عليهم قوله لما قال: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ ۗ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ۗ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ﴿٣٩﴾﴾ [يونس: 39]. فقد تقوّلوا على النبي والوحي بما لم يدركوه ولم تصله فهمهم، وليس من العقل كون

## الفصل الثاني: تكوينية الخطاب النبوي.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: مصادر الخطاب النبوي في الفكر الحدائى.

المبحث الثانى: بلاغة الخطاب النبوى.

المبحث الثالث: التناص فى القرآن الكرىم.

المبحث الرابع: إعادة ترتيب القرآن الكرىم.

## الفصل الثاني: تكوينية الخطاب النبوي.

نقصد بالخطاب النبوي القرآن الكريم حصراً، لأن الفكر الحدائى تجاوز السنة متجهاً إلى القرآن نقداً وتفكيكاً، لأنه هو الأصل في نبوة محمد، ولأنه الكتاب السماوي عنوان النبوة وهو نقطة الوصل والفصل بين عالم الغيب والشهادة، ذلك أنه لو ثبت كونه من عالم الغيب وأنه خطاب إلهي متعالٍ عن لغة البشر، فقد ثبت بذلك كون نبوة محمد متعالية مفارقة كذلك. أما لو ثبت العكس أي أن القرآن هو كلام بشري لا يحمل أيه خصوصية مفارقة، وأنه فقط يصنف ضمن النصوص الممتازة، كما تقول الهرمينوطيقا، فإن النبوة ومقتضياتها ستأخذ معنى آخر، وستتغير بموجب ذلك مفاهيم كثيرة، خاصة فيما يتعلق بالإيمان والمصير.

وبما أن القضية تأخذ كل هذه الخطورة، كان لزاماً علينا أن ندرس وجهة نظر الحدائين تحليلاً ونقداً، حتى نقف على حقيقة رؤيتهم وعلى أهدافهم وغاياتهم، خصوصاً أنهم يستعملون أساليب غير واضحة لا يكاد يفهم منها القارئ شيئاً، فتارة ينسبون القرآن إلى الله وتارة ينسبونه إلى النبي، ويستعملون في ذلك أسلوب الترضيات بتعبير أركون، وذلك حتى لا يصدموها الجماهير المسلمة من جهة، وحتى تتغلغل أفكارهم في النفوس شيئاً فشيئاً من جهة أخرى. والشيء الأكيد أن القول في بلاغة الخطاب النبوي لن تخرج عن الإطار العام للقول في ماهية النبوة عند الحدائين، على اعتبار أنها منتج ثقافي واجتماعي لا حدث غيبي. ولذلك فإننا نجد أنفسنا مضطرين للبحث في رؤية الحدائين حول تكوينية الخطاب النبوي وتشكله ومصادره وعلاقته بالكتب والثقافات السابقة.

## المبحث الأول: مصادر الخطاب النبوي في الفكر الحدائى.

يحرص الفكر الحدائى على الرجوع بالخطاب النبوي إلى أصول مختلفة، وفي كثير من الأحيان متباينة، وذلك انطلاقاً من أن الخطاب النبوي ليس أصيلاً في حقيقته بل هو خليط من ديانات وثقافات مختلفة، وهي أفكار ابتدأها المستشرقون قديماً ثم خبت مدة من الزمن لتعود وتحيا مع الدراسات الحدائية للدين، وقد تشعبت أقوال الحدائيين إلى ثلاث شعب مختلفة، ولكن بعضها يتقاطع مع بعض، وقد رصدناها كالتالي:

## 1- تراث الديانات السماوية السابقة:

من المعلوم تاريخياً أن العرب لم يكن لهم تاريخ في العلم ولا في الفلسفة، وليس لهم هوى في مثل هذه الأمور، ولم تنتشر فيهم الديانات السماوية، إلا بقدر طفيف جداً، يتعذر معه أن يكون لديهم علم معتبر عن تلك الأديان، فلم تكن تهمهم الأديان السماوية ولا غيرها من الفلسفات والعلوم، أضف إلى ذلك طبيعة تلك الفترة من قساوة الطبيعة وصعوبة الاتصال وانشغال الناس بالمعاش والحروب.

إلا أن فريقاً كبيراً من الحدائيين أراد أن يلبس تلك الفترة ثوباً من المشاركة الفكرية والمساهمة الحضارية، من انتشار الديانات السماوية، والترجمات لفلسفة الإغريق واليونان والفرس وغيرها، تأثراً بالمستشرقين، على غرار ماكسيم رودنسون الذي يرى أن هناك تأثيراً كبيراً للفلسفة اليونانية على العرب<sup>1</sup>، وتيودور نولدكه الذي زعم أن اطلاع محمد على الديانتين السابقتين كان جيداً، وأنه اعتمد عليهما بشكل كبير إلى أنه ينذر أن توجد فكرة دينية في القرآن ليست مأخوذة عنهما<sup>2</sup>.

ويحرص الحدائيون على إبراز تعلم النبي من تلك الثقافات وأخذ علوم الديانات السابقة، ففيما يذهب أركون إلى أن القرآن هو أحد الرموز القديمة للمخيال الديني المشترك الذي كان شائعاً في الشرق الأوسط القديم<sup>3</sup>، إلا أنه يتناقض حين يذهب إلى هذا الزعم وفي الوقت نفسه يثني على

1- maxime rodinson , mouhamed, p 49.

2 - نولدكه، تاريخ القرآن، ص 343.

3 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 19.

كتاب جاكولين الشابي الموسوم بـ "رب القبائل إسلام محمد"<sup>1</sup>، ويصف أركون هذا الكتاب بأنه دراسة تخصصية وافية ذات مستوى ممتاز وعميق<sup>2</sup>، مع أن هذه الكاتبة ذات الأصل اليهودي قد انتهت إلى نتائج جد خطيرة، ولم نر أركون علق على واحدة منها، مثل مسألة شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، والتي ترى فيها الكاتبة شخصية وهمية حيث تزعم أنه لم يترك شيئاً مكتوباً يدل على وجوده.

إن إرجاع الخطاب النبوي إلى الديانات السماوية السابقة نقطة يكاد يتفق عليها الحدائون جميعاً، ويبالغ بعض الحدائين حين يذهب إلى أن تراث الديانات السماوية كان منتشرًا في شبه الجزيرة العربية بصورة أثرت على محمد إلى أن جعلته يقتبس جل خطابه منها، ويرتكز القائلون بهذا إلى جملة من قضايا يرونها محورية في الخطاب النبوي كقصص الأنبياء وعقيدة اليوم الآخر والتشابه في بعض الشرائع.

ويعتمد جل الحدائين على التشابه الموجود في قصص الأنبياء السابقين والإسرائيليات في الكتاب المقدس وبين القصص القرآني في الزعم بأن النبي محمدًا قد أخذ قصص الأنبياء عن الديانات السماوية السابقة، ويذهب الحدائون إلى أن هذه القصص والإسرائيليات كانت شائعة في شبه الجزيرة العربية، وأن العرب كانوا على علم بها من اليهود والنصارى، ويزعم حسن حنفي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان على علم بها حتى قبل لقائه بورقة بن نوفل<sup>3</sup>.

ولا يتوانى أركون في التسوية بين الكتب السماوية الثلاثة، ويستند في هذه التسوية إلى ما زعم أن العلماء اكتشفوه بعد التحليل الدقيق للتوراة والإنجيل والقرآن، وذلك انطلاقًا من التحليل الألسني والسيمائي الصرف للخطاب الديني المتحلي في هذه الكتب الثلاث<sup>4</sup>، وقد أدرج أركون القرآن مع الكتب السابقة بطريقة تثير الكثير من التساؤل، ذلك أن العلماء الذين يتحدث عنهم لم يتطرقوا إلى القرآن أبدًا، وإنما انصبَّت دراساتهم على الكتابين السابقين، وهو ما صرح به أركون في مواضع كثيرة، بل وكثيرًا ما أبدى تأسفه على تجاهل هؤلاء العلماء للإسلام عموماً وعدم إخضاعه لمنهج النقد كما

1 - المرجع نفسه، ص21.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص44.

3 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص22.

4 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص78.

فعلوا مع الكتب السابقة<sup>1</sup>. ويتمادى أركون أكثر في جرأته على القرآن حين يصرح بأنه يفكر في اختزال القرآن إلى مجرد المصادر التوراتية والعبرانية وذلك على حساب إبداعته الأدبية والروحية<sup>2</sup>.

والقرآن صريح في نفي تعلم النبي عن أحد، بل إنه ينفي صراحة أن يكون العرب لهم علم بما جاء به النبي محمد، فعندما قصَّ القرآنُ القصصَ، تَوَجَّهَ إلى النبي بالخطاب: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَنِقَبَةَ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [هود:49]. فقد نفى معرفة العرب لهذه القصص، والقصص هو أول ما يُبدأ به العلم، فإذا كان العرب لم يُحصِّلوا مجرد القصص، فكيف سيحصلون بقية العلم؟

وينبهننا الأستاذ مالك بن نبي إلى نقطة مهمة، حيث إن الذين نسبوا القرآن والإسلام إلى تأثير الديانات السابقة هم الذين فسروا الأمية بعدم الانتساب إلى كتاب سماوي، والقرآن يقول: ﴿الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [الجمعة:02]. فالرسول قد بعث في أمة أمية بما يعكس صورة هذه البيئة وتراثها الشعبي الموصوف بالأمية العامة، والقرآن يمثل وثيقة مكتوبة صحيحة لا تقبل النقاش، وهو مدعوم بالتراث الشفهي، على اعتبار أن الكتابات العربية عن تلك الحقبة نادرة جدا، والتي لم تخبرنا بوجود أي أفكار توحيدية، وهي على العكس من ذلك تؤكد على انعدام أي تأثيرات دينية على الأمة العربية ما قبل القرآن<sup>3</sup>.

ويتجاهل الحدائون كل الدراسات الجادة التي تثبت تمايز القرآن عن الكتابين السابقين بل وتميزه كذلك، حيث انتهت كثير من الدراسات حتى الغربية منها إلى أن القرآن لا يمكن أن يكون قد أخذ معارفه وعلومه عن الكتب السابقة، بل إنه يصحح الكثير من الأخطاء التاريخية التي وقعت فيها الكتب السابقة، وقد اكتشف هذه الأخطاء عدد من المفسرين اليهود والمسيحيين<sup>4</sup>.

1 - انظر أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص194.

2 - أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص53.

3- Malek Bennabi, Lephénomène coranique, p158-159.

4 - موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص42.

ونحن إذا أردنا دراسة مقارنة متصفة بالجدية فإن المسألة الحقيقية محل النقد لا تكمن في التشابه الحاصل على مستوى المواضيع، لأن تشابه المواضيع التي تتعاطى معها الأديان أو تعالجها قضية بديهية، لأن وظيفة الأديان تتشابه على مر الزمان، مثل الحديث عن البداية والنهاية والغاية وغيرها، وطبيعي أن تتكلم الأديان عن تجارب الأنبياء وتعيد قصصها لأخذ العبرة، ولكن الأمر الذي يطرح على الأديان والكتب السماوية على وجه الخصوص مع تطور العلم هو النظر إلى حقيقة الأحداث من وجهة نظر العلم الحديث، وكيفية تعاطي هذه الكتب معها بما يناسب أو يخالف معطيات العلم الحديث، هذا الذي انبرى إلى دراسته طيب التشریح الفرنسي موريس بوكاي وغيره من المهتمين بدراسة الأديان دراسة حقيقية ميدانية علمية، لا من أولئك الذين يفضلون الجلوس على كرسي مريح وينسجون الأفكار من تجايف عقولهم ويحكمون على تشابه الأديان من مجرد التشابه الخارجي الشكلي أمثال المفكرين الحدائين.

إن دراسات موريس بوكاي تعطي القرآن أفضلية مطلقة في تناسبه مع معطيات العلم الحديث، وفي الوقت نفسه فإنها تضع الكتب السابقة في خانة الاستفهام بل والتناقض البيّن مع العلم، كما أن هناك أموا غير معقولة في التوراة. ويصرح بوكاي بأن المواضيع التي يعالجها العهد القديم والتي يمكن مقابلتها مع معطيات العلوم الحديثة قليلة جدا، وفي سفر التكوين وحده يحصي بوكاي أهم ثلاث نقاط جوهرية مناقضة للعلم مناقضة صارخة؛ وهي خلق العالم ومراحله، تاريخ خلق العالم وتاريخ ظهور الإنسان على الأرض، ورواية الطوفان<sup>1</sup>. وهو ما لا نجد في القرآن بل نجد عكسه تماما، وهو ما أثبتته موريس بوكاي في كتابه. يحيلنا هذا إلى تفرد القرآن بمنهجية معرفية تفتقر جذريا عن طبيعة الكتب السماوية السابقة.

## 2- التراث الشرقي والفلسفة الإغريقية:

يذهب كثير من الحدائين إلى أن الخطاب القرآني تأثر إلى حد كبير بتراث الفلسفة الإغريقية وثقافات الشرق الأقصى، فيجعل يوسف الصديق للفلسفة اليونانية تأثيرا في محمد وفي الخطاب القرآني تحديدا، وأنه كان لعالم القدسية الهلينية وللثقافة واللغة اليونانية جذور متأصلة ومترامية في

1 - المرجع نفسه، ص 42-43.

المحيط الذي شهد نشوء القول القرآني وانتشاره، ويستند يوسف الصديق إلى رؤيا آمنة في اللحظة التي وضعت فيها النبي محمدا<sup>1</sup>، حيث تذكر المصادر أنها رأت نورا مشعا لمحت من خلاله قصور بصرى في بلاد الشام<sup>2</sup>، حيث أنها كانت تحت سيادة الثقافة اليونانية، ويستنتج من ذلك أن أهل مكة عرفوها جيدا<sup>3</sup>.

ويذهب يوسف الصديق كذلك إلى أن الذي جاء به النبي محمد وما تضمنه القرآن ليس فكرا دينيا، بل هو فكر محض<sup>4</sup>. لذلك فهو يزعم أنه يسعى في قراءته إلى استخراج الخلفية القيمية التي حجبها خطابات المؤسسة التفسيرية الاجترارية والمتكررة وراء هول دغمائية الترتيل المقنن، باعتمادها على قواعد في النحو والمعاني قد فرضت لدراسة الجمل والإيقاعات والبناء اللغوي داخل الخطاب القرآني في فترة متأخرة عن الحدث القرآني، وذلك بغرض وضعها في مركز الثقافة العالمية السائدة آنذاك، لذلك فهو يتحدث عن القرآن ويعرض قراءته على أساس أنه إلهي لمن آمن بكونه كذلك فقط<sup>5</sup>. وكذلك يذهب طيب تيزيني إلى أن القرآن أتى يحمل وثما عالميا في حينه وأن للتأثير الشامي حافظا كبيرا في تكوين الإسلام عقيدة وتنظيما.

ولكن رؤيا آمنة في الحقيقة لا تدل على أكثر من مجرد معرفة أسماء البلدان، فقد كانت أماكن مشهورة بحكم حضورها التاريخي، ولا تعني أبدا معرفة العرب بفلسفتها والعلوم التي أنتجتها، فنحن الآن نعرف جامعة كامبريدج وأكسفورد وهارفارد ونعرف وكالة نازا، ورغم التطور العلمي ووسائل الاتصال المتاحة للجميع، مع شغفنا بالعلم والمعرفة، لا نكاد نعلم عن علومها وإنجازاتها إلا النزر اليسير، فكيف بتلكم الفترات التي كان أغلب الناس فيها لا يحسنون القراءة ولا الكتابة، أضف إلى

1 - يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن، ص 167.

2 - رؤيا آمنة، رواها ابن إسحاق بصيغة التمريض ولم يذكر لها سندا، قال: "ويزعمون -فيما يتحدث الناس والله أعلم- أن آمنة ابنة وهب أم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كانت تحدث: أنها أُتِيَتْ حين حملت برسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقيل لها إنك قد حملت بسيد هذه الأمة، فإذا وقع إلى الأرض، فقولي أعينه بالواحد من شر كل حاسد، ثم سميه محمدا. ورأت حين حملت به أنه خرج منها نور رأت به قصور بصرى من أرض الشام". سيرة ابن هشام، ص 180-181.

3 - يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن، ص 167.

4 - المرجع نفسه، ص 19.

5 - المرجع نفسه، ص 15.

ذلك عدم اهتمام الناس بهذه الأمور، فلا نجد في قصيدة عربية واحدة، ولا في خطبة، ولا في أخبار العرب، ولا في ما يتناقلونه من قصص وحكايا وأحجيات ما يشي بذلك، مع حرص العرب على وصف كل ما يحيط بهم من أحداث ووقائع، ثم هل يعقل أن تكون العلوم والفلسات منتشرة في بلاد العرب ثم لا يعثر على كتاب عربي واحد أو مخطوط يتضمن فلسفة أو علما!

وقد اشتط هذا الفريق من الحدائين حين أرجعوا كثيرا من لغة القرآن إلى أصول غير عربية، وهي في الحقيقة لم تكن لتطرح يوما على أنها غير عربية، فهي كلمات لها جذورها العميقة في لغة العرب، مع ذلك نجد تيزيني مثلا يحيل كلمة "الجن" إلى الكلمة اللاتينية<sup>1</sup> Genius. مع أن الجيم والنون أصل واحد في اللغة العربية يدل على الخفاء، فنقول جنّ الليل إذا أخفى وغطى كل شيء، ونقول جنّ الرجل إذا غاب عنه عقله، والجنين هو المخفي في بطن أمه، والجنّ هو ما يختفي خلفه الحارب، والجنان هو القلب لأنه يخفي مشاعر الإنسان بداخله، والجنة هي البستان الكثيف الأشجار الذي لا يرى سطح الأرض من خلاله، وكذلك الجنّ هي مخلوقات مخفية غائبة عن أعين الناس ولا نراها، فكثرة اشتقاقها العربية تدل على أصالتها، فما هو الدافع الذي يجعلنا نرجعها إلى أصل يوناني إذا كانت معروفة عند العرب باشتقاقها منذ قدم الزمان؟ ومثله كلمة "إبليس" حيث زعم أنها مأخوذة من "ديابولوس" اليونانية، مع أن جذرها اللغوي متوفر في العربية، وهي من الإبلان، وهو اليأس من الرحمة ومنه قوله تعالى:

﴿ فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمَ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ﴾ [ الأنعام: 44 ].

أما يوسف الصديق فقد أكثر من ردّ كلمات القرآن إلى أصول يونانية في كتابه "هل قرأنا القرآن" حتى كاد يجعل القرآن كله كلاما يونانيا، حتى ردّ كلمة الله والرحمان وغيرها إلى اليونانية.

وقد ذهب يوسف الصديق إلى أن العنكبوت الذي نزلت سورة قرآنية تحمل اسمه لا يعني أبدا ذلك الحيوان الصغير، ولم يكن ذلك إلا مثلا ضربه القرآن، أما حقيقته فيرجع بها إلى الآلهة الحماة

1 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 687.

التي اتخذها الوثنيون أولياء يحمونهم من الإله الأوحده ويعدونهم عنه، ويتسبون إلى جبل العنكبوت أحد جبال الأرغوليا حيث يوجد هيكل الإله زيوس وصاحبته حراء<sup>1</sup>.

ثم يتلقف يوسف الصديق هذه العبارة الأخيرة "حراء" ليرجع بها إلى الغار الذي كان يتحنت فيه النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة، وكأنه يريد أن النبي كان يرتاد غار حراء ولكن ليس الذي بمكة، وإنما الذي كان باليونان التي أخذ منها معظم القرآن. وحجته في ذلك أن القرآن لم يذكر أبداً غار حراء، وقد أشار إلى غار غير محدد كان يرتاده الله<sup>2</sup> نفسه: ﴿ثَانِيًا أَتَيْنَ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ۗ﴾ [التوبة:40]. فقد أخذ العبارة مبتورة من سياقها ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ لينتهي إلى أنها تعني هيكل الإله زيوس، ولم يهتم بالمعنى المعروف الذي يدل على معية الله بنصره وتوفيقه، بدليل قوله في الآية نفسها: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [التوبة:40]. وختم الآية بقوله: ﴿فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة:40]. وهو ما أوقعه في خطأ منهجي جعله يتر العبارة من سياقها ليلبسها المعنى الذي أراده، ثم ينتهي إلى نتائج بعيدة عن مقصود الآية ولكنها قريبة من مقصوده هو.

وتفسير العنكبوت بيت الآلهة هو تشخيص لم يقصده القرآن، لأن القرآن لم يتخذ التشخيص منهجا، بل منهجه العام هو ضرب الأمثال، لأنه يطرح نفسه صالحا لكل زمان ومكان، ولا يوجد أي مبرر لكي يقصد جبل العنكبوت والأذهان تنصرف إلى المعنى المعروف، والقرآن يخاطب الناس أجمعين، أما جبل العنكبوت فحتى أهل اليونان لا يكادون يعرفونه.

أما الجبت والطاغوت التي وردت في بعض الآيات منها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا﴾ [النساء:51]. فيزعم يوسف الصديق أنها تعرضت

1 - يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن، ص 169-170.

2 - المرجع نفسه، ص 170.

للتحريف والتزوير من طرف الأخبار والتفاسير، ويرجع بالطاغوت إلى توت إله الحكمة عند الفراعنة، ويستند إلى ما ذكره ابن النديم من أن التراث الميثولوجي العالمي هو مصر واليونان وبلاد العرب القدمى، ويزعم أن الطاغوت هو السميّ الفعلي لتوت، ويستند أيضا إلى أن أسطورة توت-هرمس اليونانية المصرية تجعل منه إلهما ذا طبيعتين أنثوية وذكرية، ثم يقرن ذلك بما ورد من اتصال الطاغوت بضمير متصل مؤنث في القرآن: ﴿ وَالَّذِينَ أَجْتَنَبُوا الطَّغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴾ [الزمر: 17]<sup>1</sup>.

وبما أن الجبت قد اقترن بالطاغوت في القرآن الكريم: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا ﴾ [النساء: 51]. فإن يوسف الصديق يعود بها كذلك إلى "جب" (Geb) أو كرونوس اليوناني والد أوزيريس الذي منح توت أرضا ليحكم البشر فيها، ويستند في ذلك استنادا غربيا حيث يقرن صفة الزيادة في الكفر التي وردت لمنسئي الأشهر الحرم بما فعله توت في مسعى منه لتعجيل ولادة هوروس، حين ابتدع خمسة أيام إضافية<sup>2</sup>.

وهذا الربط لا يستقيم أبدا، لأن طبيعة الكفر بالطاغوت ليس من طبيعة الزيادة في الكفر بإنساء الأشهر الحرم، فالكفران ليسا من النوع نفسه، لأن الزيادة في الكفر تعني المبالغة في تغطية الحقيقة، ولم يقصد الكفر العقدي بل قصد الكفر اللغوي، والذي يعني هنا هو التديس في الأشهر الحرم مما يفسد عملية الحساب ويجعلها فوضى، وهو ما من شأنه أن ينعكس سلبا على حياة الناس وتعاملاتهم في العقود والآجال وغيرها، وهو ما يؤدي إلى الخلاف الذي يقود إلى الصراعات والحروب، وهو ما من شأنه أن يفرض حالة من الفوضى في المجتمع، ومن مقاصد الدين أن يحفظ المجتمع توازنه وتماسكه ولا يكون عرضة لعبث العابثين. أما الإيمان بالجبت والطاغوت فهو كفر عقدي يتعلق بصرف العبادة لغير الله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الإنساء في الأشهر الذي

1 - المرجع نفسه، ص 176.

2 - المرجع نفسه، ص 178.

كان يفعله العرب هو تأخير في الأشهر، أما "توت" كما تروي الأسطورة فلم يقيم بإنساء وإنما قام بزيادة خمسة أيام، ولا يوجد أي شبه بين الأمرين، ولا يوجد أبدا ما يدعو إلى الربط بين القضيتين.

لقد قفز يوسف الصديق على جملة كبيرة من القضايا ليمرر فكرته، أولى هذه القضايا هي جعل الرسالة المحمدية تواجه تحديات لم تكن موجودة في أرض العرب، وكأن النبي محمدا قد بُعث في اليونان أو في مصر أو في بابل، فقد جعله يتصدى لعبادة آلهة تُنوسيت حتى ممن كان يعبدها، ففي حين تنصرت هذه البلدان ولم يعد ذكر لهذه الآلهة إلا في رواية الأساطير، فكيف يتخذها محمد هدفا لحره ضد الكفر ويضمّن قرآنه ويغفل عن واقعه ومحيطه؟

أما القضية الأخرى فهي قضية اللغة، حيث لم يسأل نفسه عن دلالاتها اللغوية واشتقاقاتها، فهذه الأسماء ذات دلالات معلومة عند العرب، ولم يعترض عليها أحد، بل لها اشتقاقها اللغوية، وإرجاع "الطاغوت" إلى "توت" يجعله اسم علم، بما يسلبه معانيه، وليس من عادة القرآن التشخيص أو التركيز على أسماء العلم في مثل هذه القضايا، فهو إما أن يتعاطى الصفة ومقتضياتها أو الاسم المحمول وما يحتوي عليه من المعاني، والطاغوت وصف مأخوذ من الطغيان، وهو مجاوزة الحد والقدر، والارتفاع عن طبيعة الشيء، وقد فسره الطبري بأنه كل ذي طغيان على الله فعبد من دونه، إما بقهر منه لمن عبده، وإما بطاعة ممن عبده له، إنسانا كان ذلك المعبود أو شيطانا، أو وثنا أو صنما، أو كائنا من كان من شيء<sup>1</sup>. فالمقصود بالطاغوت على هذا هو كل من تجاوز حده وارتفع فوق قدره بأن نصب نفسه إلها يُعبد من دون الله، وبهذا التفسير يتحقق مقصد القرآن، ويتهافت التفسير الذي ذهب إليه يوسف الصديق الذي يُقرّم من معاني القرآن في أسماء العلم التي لا فائدة من ذكرها.

ونحن بالطبع لا ننكر أن يكون القرآن قد احتوى كلمات غير عربية وأدخلها إلى معجميته، ولكنها كلمات معروفة كان العرب أنفسهم يعرفونها ويفسرونها على حسب لغتها، وهي مبسطة في كتب علوم القرآن، ولكن القرآن تعامل معها بصورة تجعل القرآن هو المهيم عليها، وهو الذي يضيف عليها معناه الذي يريده، وليست هي التي تفرض هيمنتها على القرآن، ذلك أن القرآن يحتوي منهجية معرفية تهيمن على كل تراث البشرية تستوعبه ثم تتجاوزه.

1 - تفسير الطبري، ج2، ص481.

## 3- الفكر العربي الجاهلي:

على عكس ما قدمنا، يخالف بعض الحدائين - في صورة حسن حنفي مثلاً - الطروحات السابقة وينفي أن يكون النبي قد تبني ثقافة جديدة بخلاف ثقافته العربية الأصلية، فيرى في النبي أصيلاً في شخصيته، لم يتبن ثقافة وافدة من الشرق كالجوسية أو من الغرب كالنصرانية أو من الشمال كاليهودية أو دين الصابئة أو من الجنوب من عقائد اليمن، فلم ينزع نفسه عن بيئته ولا عن ثقافته<sup>1</sup>، وقد عدد حنفي عادات العرب التي كان يمارسها النبي من منطلق عروبه، لينتهي إلى تأكيد التواصل بين الجاهلية والإسلام، وليس التقابل الوعظي بينهما<sup>2</sup>.

وقد حاول طيب تيزيني أن يربط بين النص القرآني والنص الجاهلي بطريقته الماركسية، فزعم أن النص القرآني ما هو إلا امتداد للنص الجاهلي، ومن ثم زعم أن الإسلام استمرار للجاهلية وقطيعة معها في إطار ما يسمى جدلية السابق واللاحق، ومن هنا فهو لا يدرس الإسلام ولا يتعرف على خصائصه وسماته إلا حين يوضع في سياقه من السابق وراهنه آنذاك في القرن السابع<sup>3</sup>.

وقد أبعد تيزيني كثيراً في استشهاده على ما يذهب إليه، فهو يختار بعض الأحاديث التي تتكلم عن الجاهلية والإسلام ويعطيها من المعاني ما لا يخطر على بال أحد، من ذلك استشهاده بحديث في صحيح البخاري: "خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام"<sup>4</sup>، والخيار هنا متجه إلى معادن الناس وليس إلى شيء آخر، إذ إن المعدن الأصيل يكون خياراً في كل الظروف، وقد ورد شرحه في الحديث نفسه، قيل للنبي - ﷺ - : من أكرم الناس؟ قال: أكرمهم أتقاهم. قالوا: يا نبي الله ليس عن هذا نسألك. قال: فأكرم الناس يوسف نبي الله ابن نبي الله ابن خليل الله قالوا: ليس عن هذا

1 - حسن حنفي، علوم السيرة، ص 197.

2 - المرجع نفسه، ص 177.

3 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 45.

4 - المرجع نفسه، ص 47. والحديث أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله: "لقد كان في يوسف وإخوته آيات للسائلين"، رقم 4689، ج 6/ص 76.

نسألك. قال: أفعن معادن العرب تسألونني؟ قالوا: نعم. قال: فخيرهم في الجاهلية خيرهم في الإسلام إذا فقهوا"<sup>1</sup>.

أما الحديث الآخر الذي يبيّن عليه الكثير في علاقة الإسلام بالجاهلية هو حديث: "الإسلام يُجِبُّ ما قبله"<sup>2</sup>، ويستند تيزيني إلى شرح لجواد علي في كتابه المفصل مفاده أن الحديث لا يعني بالضرورة نفيًا كليًا لما سبق من عصر جاهلي<sup>3</sup>، ولكي يجعل تيزيني عملية الأخذ هذه بطريقة لا تثير الانتباه فقد أدرجها في ما يسمى جدلية التواصل والتفاصيل التي استعملها الإسلام في أخذ واستلها من الكثير مما سبقه<sup>4</sup>.

ولسنا ندري بالضبط ما الذي حدا بتيزيني أن يستشهد بهذا الحديث في هذا الموضوع، وليس هذا المقام له بموضع استشهاد، فالحديث لا يتكلم عن علاقة الإسلام بالجاهلية وأمورها، وإنما يتكلم عن حقيقة التوبة باعتناق الإسلام، فهو يُجِبُّ ما قبله، أي ما قبل الدخول فيه من الآثام والجرائم والسيئات، وذلك ترغيبًا للناس للدخول فيه وتبiana لحقيقة التوبة، وهذا المعنى هو الذي ذهب إليه جل العلماء، وهو واضح من سياق الحديث، فعن عَمْرُو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: لَمَّا جَعَلَ اللَّهُ الْإِسْلَامَ فِي قَلْبِي أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ، فَقُلْتُ: ابْسُطْ يَمِينَكَ فَلَأُبَايِعَكَ. فَبَسَطَ يَمِينَهُ، قَالَ: فَقَبَضْتُ يَدِي. قَالَ: مَا لَكَ يَا عَمْرُو؟ قَالَ: قُلْتُ: أَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِطَ. قَالَ: تَشْتَرِطُ بِمَاذَا؟ قُلْتُ: أَنْ يُعْفَرَ لِي. قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ، لَوْ جِئْتَنِي بِمَلَأِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ خَطَايَا غَفَرْتَهَا لَكَ وَلَا أَبَالِي، وَأَنْ الْمَجْرَةَ تَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهَا، وَأَنْ الْحِجَّ يَهْدِمُ مَا كَانَ قَبْلَهُ"<sup>5</sup>.

1 - البخاري، المعطيات السابقة.

2 - مسلم بلفظ: "أما علمت أن الإسلام يهدم ما قبله"، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج، رقم 192، ج 1/ص 66.

3 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 47.

4 - المرجع نفسه، ص 226-227.

5 - صحيح مسلم، المعطيات السابقة.

أما كون الإسلام لا ينفي كليا أمور الجاهلية كما يذهب جواد علي فهو أمر متفق عليه بين علماء المسلمين، وثانيا كونه لا ينفي كل أمور الجاهلية فإنه لا يعني أيضا أنه استلهم منها أحكامه وعقائده.

وفي محاولة شبيهة بتلك التي فعلها يوسف الصديق، يحاول بعض الحدائين أن يرجع بمضامين الخطاب النبوي ومفاهيمه إلى الفكر العربي قبل الإسلام، وينسبون للنبي ﷺ براعة الاقتباس والنقل، حيث لا يكون الاقتباس - في نظر تيزيني - بطريقة ميكانيكية تفسد إدراك جدلية الداخل والخارج والتواصل والتفصيل<sup>1</sup>، ولكنه تم عن طريق محمد النافذ ببصيرته لمجموعة من العمليات (استلهاً وتبناً وعزلاً) أدت مجتمعة إلى ذلك النسيج، ويزعم تيزيني أنها كانت إعادة نظر بنيوية تمت بموجبها هذه العمليات<sup>2</sup>.

ومن هذه العمليات، يدعي تيزيني أن الاعتقاد بيوم الحساب (أو يوم الدينونة) كان معروفا عند العرب وكانوا يعتقدون أن الأموات كانوا يواصلون نوعا من الحياة الناقصة في القبر، ولم يأت تيزيني على هذه الدعوة بما يؤكدتها إلا نقلا عن المستشرق ماكدونالد، ثم يزعم أن تصور يوم الدينونة قد برز في المنظومة الاعتقادية الإسلامية استجابةً للاحتياجات البنيوية الوظيفية لتلك الدعوة، ولكنه لما أحس أن هذا الطرح القائل بمعرفة العرب ليوم الحساب يتناقى مع الوثنية العربية، استدرك على ذلك بأن الوثنية العربية لم تكن شاملة بل كانت مختزقة من قبل تصورات لاهوتية توحيدية. أما الإضافة الإسلامية في نظر تيزيني فتتمثل في اعتبار حساب القبر مرحلة تمهيدية انتقالية إلى يوم الحساب الأخير الذي يحاسب فيه الناس على نحو عام وعلى نحو فردي<sup>3</sup>.

لم يتبين الفكر الحدائى أو لم يرد أن يتبين أن هذه العقائد ليست من إنتاج العقلية العربية، وأن الإسلام لم يستعملها لأغراض وظيفية كما يدعي تيزيني، فما هو واضح للجميع أن العرب ينتسبون إلى إسماعيل بن إبراهيم، وقد جاء إبراهيم بديانة التوحيد وما يتبعها من عقائد كالיום

1 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 588.

2 - المرجع نفسه، ص 227.

3 - المرجع نفسه، ص 591.

الآخر، ومعلوم أن العرب قد انحرفوا عن هذه العقائد لما دخلت الوثنية ديارهم. أما الإسلام فقد أراد إرجاع العرب إلى ملة إبراهيم، ولم يستعمل العقائد وظيفيا بالتبني والعزل والإضافة، وإنما صححها وأرجعها إلى مفاهيمها الصحيحة، وهو ما جعلها تجد جذورها عند العرب وتختلف معها في الوقت نفسه.

أما على صعيد الشرائع، فتأخذ منحى آخر على اعتبار أن الشرائع تختلف نوعيا عن العقائد، فالعقائد ثابتة في كل زمان ومكان، أما الشرائع فتختلف من ملة لأخرى، بل من قوم لآخرين، وهو ما عبر عنه القرآن بقوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ [المائدة: 48]. أي أن الشريعة راجعة إلى خصائص تكوين كل أمة، وقد جاء الإسلام بشرائع تختلف عن الشرائع السابقة.

ويعتبر بعض الحدائين أن كثيرا من الشرائع يعبر عن تواصل مع عادات العرب القديمة، وما كان سائدا في منطقة الحجاز، وأن الإسلام قد أضاف إليها أبعادا توحيدية، فيذهب عبد المجيد الشرفي إلى أن الإسلام قد تبنى الحج وأضفى عليه معنى جديدا ينسجم مع التوحيد، ومع ذلك بقيت مناسك الحج تحتوي على رواسب من الذهنية الميثية الضاربة جذورها في القدم كرجم الشياطين ونحر الهدي وغيرها<sup>1</sup>. ويذهب تيزيني إلى أن الإسلام قام بعمليات الدمج والتبني والعزل في بوتقة وظيفية جديدة، ويزعم أن النبي قد أقر الأخذ بالتأثر، ويزعم أنه سمي في الإسلام بالقسامة، وكذلك فعل مع كثير من المسائل التي أقرها القرآن والسنة بعد منحه إياها دلالة ووظيفة إسلاميتين، مثل الحج والصلاة والزكاة والزواج والختان والوضوء وحلق الشعر والعانة إلخ<sup>2</sup>.

وهنا أيضا وقع الفكر الحدائ في فخ تشابه المواضيع ليرجع بشرائع الإسلام إلى عادات العرب والفكر الجاهلي، فالمواضيع وإن كانت واحدة إلا أنها لا تدل على الامتداد، فالصلاة موجودة في كل الأديان، ووجودها في كل الأديان لا يعني وجود امتداد لها من هذا الدين إلى ذاك، فكل دين له صلاته، وصلاة الإسلام على النحو المعروف لم تكن قبل الإسلام وإن كانت الصلاة معروفة

1 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 65.

2 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 227.

كموضوع، وكذلك الزكاة وجميع الشرائع. فهل يتصور الفكر الحدائ أنه حتى يكون الإسلام أصيلا يجب أن يأتي بما لم يكن معروفا من قبل ذاتا وموضوعا؟

ويعتبر طه حسين من أوائل الذين طرحوا مسألة العلاقة بين الفكر الجاهلي والقرآن، ففي فكرته المشهورة في الشعر الجاهلي والتي أثارت الكثير من ردود الأفعال وأسالت الكثير من الحبر، يحاول طه حسين أن يثبت للعرب قبل الإسلام واقعا وصورة غير تلك التي عرفها الناس طوال تاريخهم، وذلك انطلاقا من القرآن الكريم ذاته، يقول طه حسين: "فالقرآن إذن أصدق تمثيلا للحياة الدينية عند العرب من هذا الشعر الذي يسمونه الجاهلي، ولكن القرآن لا يمثل الحياة الدينية وحدها، وإنما... يمثل حياة عقلية قوية"<sup>1</sup>.

ويحاول طه حسين كغيره من الحدائين أيضا أن يثبت اتصال العرب بغيرهم من الأمم والشعوب اتصالا وثيقا، ويستند في ذلك إلى بعض الآيات القرآنية مثل سورة قريش التي تتحدث عن رحلي الشتاء والصيف، ويستند أيضا إلى بدايات سورة الروم: ﴿الْمَرِّ ۝ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۝ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِ ۝ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝ بَنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝﴾ [الروم: 1-5]. ويستنتج منها أن العرب لم يكونوا منعزلين في الصحراء<sup>2</sup>، ومع أن الرحلتين كانتا للتجارة باتفاق الجميع، وآيات سورة الروم تتحدث عن نبوءات للنبي ولا تذكر أية علاقة بينهم وبين العرب إلا أن طه حسين يستنتج منها اتصالا وثيقا بين العرب وبين هاتين الحضارتين.

لا نريد أن نناقش الجزئيات والقضايا التي استند إليها طه حسين في إثبات واقع علمي وفلسفي للعرب، وإنما سنناقشه من ناحية منهجية بالأساس، فقد وقع في المصادرة على المطلوب من حيث لا يدري، ذلك حين يستند إلى القرآن في تقرير واقع العرب، والقرآن جاء بالأساس ليخلق واقعا جديدا للعرب أولا وللناس ثانيا، فإذا اتفقنا على هذا الأساس فأمامنا إحدى النتيجتين: إما أن

1 - طه حسين، في الشعر الجاهلي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2007، ص83.

2 - المرجع نفسه، ص85.

القرآن قد نجح في خلق الواقع الجديد الذي أراده، وإما أنه فشل، والواقع أن القرآن قد خلق أمة جديدة بمواصفات جديدة غيرت مجرى التاريخ، وهذا أمر لا ينكره أحد، فمعنى ذلك أنه قد نجح ولم يفشل، وما دام أنه قد نجح فإن تأثيره واضح على مختلف المجالات بما فيها الشعر والأدب، ومن هذا المنطلق يختلف الشعر الجاهلي عن الذي جاء بعد الإسلام، وهذا الاختلاف يجب أن يكون نوعياً بالدرجة الأولى مثل اختلاف المرحلتين ما قبل الإسلام وما بعده، وهو ما يطرح أمامنا تاريخان مختلفان للعرب، ما قبل القرآن وما بعده، فأما إذا أردنا دراسة موضوعية فيجب أن نستبعد القرآن أساساً من دراسة ما قبله باعتباره حدثاً موضوعاً للدراسة.

أما إذا افترضنا الافتراض العكسي وقلنا إن القرآن قد فشل في خلق الواقع الجديد الذي أراده للعرب وللناس، فمعنى ذلك أن سلطات معرفية أو خطابية أخرى كانت أقوى منه جعلته يفشل في مهمته، والسؤال الذي يطرح نفسه ما هي هذه القوة وأين هي هذه السلطة، بل أين آثارها، إننا لا نجد لها أثراً. ومن هذا المنطلق أعني انعدام أثر قوة أو سلطة موازية للقرآن لجأ طه حسين للبحث عن تاريخ العرب في القرآن، وهو إقرار ضمني بأنه لم توجد أي قوة معرفية أو سلطة خطابية يمكنها أن تحد من نجاح المشروع القرآني الإسلامي، وهو إقرار آخر بعدم وجود أي معارف أو فلسفات أو علوم للعرب قبل الإسلام، لأنها لو وجدت لوجدنا أثرها في مواجهة القرآن الكريم.

إن المتأمل حتى في الوثنية العربية يلحظ أن هناك اختلافاً كبيراً بينها وبين وثنية الإغريق والرومان شكلاً ومضموناً، فمن حيث الشكل كانت وثنية العرب -على الرغم من أنها وفدت إلى بلاد العرب من بلاد البلقان أيام الإسكندر الأكبر- عبارة عن عبادة الحجر من غير شكل فني، أي من غير صورة يخلعها العربي على هذا الحجر نحتاً أو تصويراً، فهو فقط يكتفي من الحجر بعبادته فحسب. أما من حيث المضمون فالوثنية العربية كانت تتسم بالسذاجة وليس لها أي مضمون فكري<sup>1</sup>، بخلاف الوثنية الإغريقية والرومانية التي خلدت آثارها شكلاً من حيث التماثيل المنحوتة في غاية الدقة والجمال، ومضموناً من خلال الكتب والمؤلفات والفلسفات التي لم نشهد ما يماثلها أو ما يقرب منها عند العرب، بما يدل على أن العرب لم يكونوا على أي علم ولا أي فلسفة، وننتهي

1 - محمد إبراهيم الفيومي، تاريخ الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط4، 1994، ص8-9.

بذلك إلى أن كل الذين حاولوا إلباس العرب هذا الثوب فإنهم لم يأتوا عليه بدليل واحد لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون.

إن نظرنا للقرآن وتعاملنا معه إنما يكون على أساس علمي حيث يُدرّس القرآن كظاهرة في ذاتها ومن داخلها، ودراستنا للعرب تتخذ الشكل نفسه، أي أن ندرس العرب وحياتهم وعقليتهم بعيدا عن القرآن، وذلك حتى تكون المقارنة سليمة من الناحية المنهجية، وعلى هذا الأساس يجب أن تأخذ الدراسة مجرى آخر، لأن أي دراسة شبيهة بدراسة طه حسين تقرأ حياة العرب من خلال القرآن ستنتهي إلى نتائج إسقاطية أبعد ما تكون عن المنهجية العلمية، لأنه لو اعتبرنا أن العرب كما وصفهم طه حسين بأنهم كانوا أمة متحضرة راقية فإننا لن نعدم أثرا من آثارهم يدل على تحضرهم، فأين هي مساكنهم وقصورهم وطرقاتهم، وأين هي علومهم وفلسفاتهم وكتبهم؟ وأين هي أسماء علمائهم وفلاسفتهم؟ وهل يكون التحضر في مثل ذلك الشتات والتشردم القبلي الذي كان يعيشه العرب من غير سياسة ولا مَلِكٍ يسوس البلاد ولا قانون؟ وهل يكون التحضر ولم يوجد تاريخ يؤرخ به العرب لأنفسهم؟ بل حتى إن أعمارهم كان يُؤرّخ لها بالأحداث، ولم يعرف العرب التأريخ إلا في عهد عمر بن الخطاب، فهل قوم بهذه الصفات يمكن أن نقول إنهم كانوا على علم وفلسفة وحضارة؟

## المبحث الثاني: بلاغة الخطاب النبوي.

تعتبر دراسات طه حسين عن الشعر الجاهلي بداية العهد الجديد حول القول في بلاغة القرآن الكريم، ولكنها سرعان ما تطورت مع تطور الدراسات اللغوية وظهور اللسانيات الحديثة وفلسفة اللغة وظهور الهرمينوطيقا كآلية لقراءة النصوص، هذه الأخيرة التي فتحت المجال لإدخال القرآن ضمن النصوص الممتازة، والفارق الوحيد بين القرآن وبين نصوص الشعر - كما يذهب نصر حامد أبو زيد - يكمن في عامل الزمن، حيث يرى أن القرآن تشكل في مدة زمنية أطول منه في الشعر، وأن هناك تشابهاً بينه وبين نصوص الثقافة عامة، وبينه وبين نصوص الشعر خاصة<sup>1</sup>. وقد اعتمد الفكر الحدائي على بعض النقاط المهمة وأولها بالدراسة كي يثبت أن الخطاب النبوي هو خطاب لغوي يعتمد على اللغة في إثارة المواضيع وليس على الحقيقة والمعرفة، وقد تلخصت مقولاتهم في ثلاث نقاط مهمة هي كما يلي:

## 1- القرآن والنصوص الممتازة:

يذهب الحدائيون إلى أن القرآن هو نص من النصوص الكبرى التي لا تكف عن الإشعاع والوميض على مرّ الزمان، فيجعلونه ساحة التقاء بين التاريخي بتحديداته الجزئية وبين المتجاوز بشموله وكليته، على أنهم لا يقصدون بالمتجاوز هنا "الماورائي"، وإنما ما يحيل إلى عالم القيم والمعاني الإنسانية الكبرى<sup>2</sup>، وهو ما يعبر عنه بكون العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، الذي يرى فيه نصر حامد أبو زيد آلية من آليات اللغة، وليست خاصة بالقرآن<sup>3</sup>، فيرجع العموم هنا إلى طبيعة اللغة ذاتها وليس للقرآن، أي أن كل نص يمكنه أن يحوز على خاصية التعميم انطلاقاً من طبيعة اللغة ذاتها، وعلى هذا فالقرآن يتساوى مع النصوص البشرية الأخرى، وليست له خصوصية عليها.

ويكشف الفكر الحدائي أيضاً عن أن قدرة النص الديني على إعادة إنتاج دلالاته إنما هي أيضاً من خصائص جميع النصوص، إذ تقوم القراءة على آيتين متكاملتين هما الإخفاء والكشف؛ تخفي ما

1 - نصر حامد أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 105.

2 - علي مبروك، نصوص حول القرآن، ص 127.

3 - نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص 197.

ليس جوهريا وتكشف عما هو جوهري بالتأويل في كل زمن وفي كل مجتمع، إذ ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة في النصوص، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي والاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص<sup>1</sup>.

وقد تأثر الفكر الحدائى في هذا الجانب بالهرمينوطيقا، خاصة تأويلية شلايرماخر، حيث يرى أنه كلما تقدم النص في الزمن صار غامضا بالنسبة إلينا، وصرنا أقرب إلى سوء الفهم لا الفهم، ولذلك أخذ يُنظَر للهرمينوطيقا بأن وضع تصورا معيناً لجانبى النص، اللغوى والنفسى، فالجانب اللغوى هو جانب موضوعى ومشارك بحيث يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتى يشير إلى فكر المؤلف، ويتجلى في استخدامه الخاص للغة، والقارئ يمكنه أن يبدأ من أى جانب شاء<sup>2</sup>. أما ديلثي فيختار البدء من "الأنا" لتغوص في "الأنت"، تبدأ التجربة من المعلوم لتغوص في المجهول، ذلك أنه يعتبر الإنسان كائنا تاريخيا، بمعنى أنه يفهم نفسه - لا من خلال التأمل العقلي - بل من خلال التجارب الموضوعية للحياة، التجارب الحية المعاشة<sup>3</sup>، وعلى هذا لا يكون للنص تأثير في الواقع بل الواقع هو الذي يؤثر في النص، فيخلع عليه المعنى الذي يريده، كما يقول نصر حامد أبو زيد: "الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره، من الواقع تكوّن النص ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولا والواقع ثانيا والواقع أخيرا... وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة"<sup>4</sup>.

لا يهمنا أن نناقش هنا صحة هذا الطرح أو خطأه فتلك دراسة تناولناها فيما سبق، وإنما غرضنا هنا أن نبين كيف تعامل الفكر الحدائى مع القرآن وبلاغته على أنه أمر تاريخى، نشأ من الواقع وفي ضوءه يُفهم ويؤول، فلا خصوصية له، وليست للنبي بلاغة خارقة كما يدعى أتباعه المسلمون. ونحن إذ نقول هذا الكلام فإننا نجد بعض الاعترافات الضمنية التي تشي بنوع من الاعتراف بخصوص القرآن في نفسية بعض الحدائيين، ذلك حين يقول نصر حامد أبو زيد: "إننا إذا

1 - نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الدينى، ص88.

2 - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص20-21.

3 - المرجع نفسه، ص28.

4 - نصر حامد أبوزيد، نقد الخطاب الدينى، ص106.

وضعنا في الحسبان طبيعة الظرف التاريخي الاجتماعي/الاقتصادي الذي تكونت فيه النصوص، لاكتشفنا أن الموقف الإسلامي موقف متقدم جدا<sup>1</sup>.

ويصنف الحدائون الذين يتبنون الهرمينوطيقا - في صورة نصر حامد أبو زيد- القرآن ضمن النصوص الممتازة، حيث تفرق الهرمينوطيقا بين النصوص الرديئة والنصوص الممتازة، فالنصوص الرديئة هي التي تكتفي بتسجيل الواقع، أما النصوص الممتازة فهي التي تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه عكسا آليا مرأويا بسيطا، وإذ يصنف الحدائون القرآن ضمن النصوص الممتازة فهو يمتلك هذه الخاصية من هذا المنطلق، وليس من كونه نصوصا متعالية لها خاصية إلهية مفارقة وظيفتها خلق واقع جديد.

والحقيقة أن هذا الصنف من الحدائين أراد مغالطة القراء بإرجاع القرآن إلى النصوص اللغوية وركز في جل دراساته على هذا المعنى، وقد صرح أركون بأن تعريفه للقرآن يتيح له دراسته من حيث كونه موضوعا لغويا<sup>2</sup>، أي إبقاء القرآن نصا لغويا، وقد لاحظ علي حرب هذه المغالطة حيث إن كون النص لغويا ما هو إلا استبعاد لكل الحمولات ذات المضامين اللاهوتية أو الأسطورية أو الغيبية مثل وحي وإلهي ومقدس أو نبوي.. والمغالطة الثانية هي أن عبارة "نص لغوي" هي عبارة في غير محلها، بل هي ملتبسة من فرط عموميتها، لأنه يمكن إطلاقها على كل النصوص والخطابات، لأنه ما من خطاب إلا وتكون اللغة جسده، وما من نص إلا ويمكن عده إنجازا لغويا بمعنى من المعاني أكان شعريا أم فلسفيا أم علميا، وكل النصوص بل كل اللغات تصلح لأن تكون مادة للدرس اللغوي بما فيها اللغات الميتة<sup>3</sup>.

وعلى هذا فالحدائون أرادوا دراسة القرآن دراسة فنية أدبية كأني نص أدبي، وكأن النبي محمدا كان أدبيا يمارس مهنة الأدب وهواية التأليف، ويسرح بخياله في عوالم الغيب ماضيا وحاضرا ومستقبلا، ولم ينتبه أو لم يشأ الحدائون أن ينتبهوا للفرق الهائل بين النبي محمد وغيره من المؤلفين،

1 - المرجع نفسه، ص 227.

2 - Mohamed Arkoun, la pensée arabe, p12.

3 - علي حرب، نقد النص، ص 207.

فأي مؤلف يسرح بخياله في هذه العوالم فإنه لا يخرج عن الذاتية ومجرد الافتراض والوهم ولا يأتي بمعارف تتجاوز التخصص الواحد إلى تخصصات مختلفة، تتداخل كيفية الحديث عنها بطريقة إبداعية مبتكرة لم تشهدها لا المؤلفات السابقة ولا اللاحقة ولا حتى الكتب السماوية السابقة، هذا التداخل الذي رأى فيه الحدائيون والمستشرقون فوضى بعيدة عن المنهجية، وهي في الحقيقة طريقة جديدة تحمل في طياتها رسالة مفادها أن هذا الكتاب ليس من جنس الكتب التي اعتادها الناس، وأن القول الذي يحملها وإن كان من جنس ما يقولونه إلا أنه ليس من نوعه، وأن اللغة التي يستعملها وإن كانت مفرداتها معلومة لهم إلا أن استعماله لها يختلف عن استعمالهم.

## 2- جدلية النص والواقع:

أما تحول الواقع إلى ألفاظ، فينحو بها نصر حامد أبو زيد منحي يحاول من خلاله تبرير تفرد النصوص القرآنية وتميزها بما يقيها ضمن النصوص البشرية، حيث يذهب إلى أن هذه الألفاظ تدخل في علاقات تركيبية بناء على قوانين خاصة هي قوانين اللغة، ومن هنا يكون للغة نوع من الاستقلال النسبي عن الثقافة التي تعبر عنها وعن الواقع الذي يفرزها، ومن هذا الاستقلال تكتسب قدرتها على إعادة بناء الواقع<sup>1</sup>، وهو الأمر الذي رفضه في مواضع أخرى حين جعل الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره ورفض أي استقلال للغة والنص عن الواقع<sup>2</sup>.

ونحن إن كنا نرى صحة هذا الطرح الذي يطرحه نصر أبو زيد في أن اللغة لها القدرة على إعادة تشكيل الواقع بخاصية الاستقلال التي تمتاز بها، إلا أن هذه الخاصية محدودة بحدود الواقع التي تعيشه، فلا يمكن أن نتصور مؤلفا يعيش في العصر الجاهلي مهما كان تحكُّمُهُ في اللغة ومهما كان بيانه وفصاحته أنه بإمكانه أن يعيد صياغة وإعادة بناء الواقع الجاهلي بمعطيات عصرنا هذا وبمستوى وعينا الآن. إن طاقة اللغة قصاراها أن تحدث نوعا من الارتقاء البسيط الذي يتصل بالواقع اتصالا وثيقا ولا ينفصل عنه إلا في حدود ما يدفعه قليلا إلى الأمام. أما القرآن فقد أحدث قفزات نوعية في الفكر على جميع المستويات لا يمكن للغة العادية أن تقوم به، وهو ما اعترف به نصر أبو زيد نفسه

1 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 69.

2 - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 106.

حين قال: "إننا إذا وضعنا في الحسبان طبيعة الظرف التاريخي الاجتماعي/الاقتصادي الذي تكونت فيه النصوص، لاكتشفنا أن الموقف الإسلامي موقف متقدم جدا"<sup>1</sup>. وما تقدّمه جدا إلا لأنه ليس من طبيعة النصوص العادية. ولكن أبو زيد وغيره من الحدائين لم يشاءوا أن يصفوه كذلك، لأن هذا الوصف سيحدث فجوة بين القرآن وبين النصوص الأخرى يستوجب مجهودات من الدراسة الخاصة بعيدا عن الآليات الموجودة في الدرس الأدبي العادي، وهو ما سيفتح عليهم أبوابا أخرى من الدراسة، وهو جهد لا قبّل لهم به، لأن قصارى مجهوداتهم لا تخرج عن نطاق النصوص الأدبية العادية بآلياتها الجاهزة المستوردة من الثقافة الغربية، ولأن التقليد والعجز سمة بارزة في كل من يدعي الحدائ، ولا قدرة لهم على الإبداع والاستقلال بالاجتهاد.

### 3- العجيب المدهش والساحر الخلاب:

يذهب أركون إلى أن العجيب المدهش والساحر الخلاب كانت أحد الأبعاد التي تغذي العبارات الشفهية للخطاب النبوي، وهذا إلى جانب أبعاد أخرى كالجن والملائكة والخارق للطبيعة، ويرى أركون في ذلك استخداما تقريبا للعقل البدائي الخاص بالحكايات الأسطورية<sup>2</sup>.

ويرى أركون أن هذا البعد قد تعرض للتشويه والاستعمال المؤدج أو الخاطيء، لذلك فهو يعتبر أننا إذا أردنا أن "نحدد المكانة المعرفية للخطاب الديني ونمط الذات الإنسانية التي يشكلها أو يصوغها، فإنه ينبغي علينا أولا نتخلص من التعاليم المعوجة للثقافة المؤسسة على الحكم المسبق للعقلانية، ولا يمكن أن نفعل ذلك إلا إذا أعدنا لثقافة العجيب المدهش أو الساحر الخلاب مكانتها ووظائفها التي كانت تمتلكها قبل أن تُسَفَّه ويُحَطَّ من قدرها"<sup>3</sup>.

وتتحدد وظيفة العجيب المدهش أو الساحر الخلاب عند أركون بعدما تتحدد حقيقته؛ حيث إن مفهوم العجيب المدهش والساحر الخلاب يتحدد من خلال معرفة طبيعة اللغة الدينية ذاتها، وقد قدمنا أن أركون يعتبر أن اللغة الدينية ذات طبيعة مجازية والخطاب النبوي هو ذو طبيعة أسطورية،

1 - المرجع نفسه، ص 227.

2 - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 220.

3 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 105.

بمعنى أن اللغة الدينية لا تنتج معارف ولا معاني حقيقية، ومن هنا فإن أركون يفرق في مسألة تلقي الخطاب الديني بين نمطين من الناس هما المؤمن واللامؤمن، ويعني باللامؤمن الذي يؤمن بالعلم وبالوضعية المادية؛ فبالنسبة للمؤمن فإن العجيب المدهش ليس إلا تجليا للعقل العلوي المتعالي الذي لا يمكن سبره، وهو ما يسميه المسلمون بالغيب، وله وظيفة معرفية قصوى وكبرى لا يمكن الإحاطة بها، ويرى أركون أن الإنسان إذ يترك نفسه تندمج وتخترق بجمال كلام الله وبغناه وبالقيمة الإعجازية للخلق الأعظم، فإنه يتمثل عندئذ بشكل عاطفي واستبطاني وجود الله الحي الخالق، وينتهي أركون إلى أن القرآن يؤسس علاقة تحسس: إدراك-وعي rapport :perception\_conscience مبنية على قبول العجيب المدهش: أي الجميل والخير واللائهائي بصفته مكانا أو فضاء لانبثاق الشخص الإلهي<sup>1</sup>.

أما بالنسبة للامؤمن أو ما يسميه أركون بالروح الوضعية فإن المسألة ستنعكس رأسا، ففي حين اعتبر العجيب المدهش عند المؤمن قضية وعي وإدراك، فإنها في حالة اللامؤمن تتعلق بتغييب وإبطال أو تعليق الوعي والإدراك مدة من الزمن لكي نتيح لأنفسنا أن ندخل في أحلام مسلية وممتعة سرعان ما ننساها مثل الحلم ثم يعود العقل لممارسة رقابته من جديد بعد اليقظة، فالوعي عند أركون يرتكز على التجربة المحسوسة والإكراهات المنطقية، أما الوحي والتجربة الدينية فلا يتعلق الإدراك بها. ثم ينتهي أركون إلى أن المعطيات الخارقة للطبيعة والقصص القرآني ويسمونها الحكايات الأسطورية القرآنية سوف تُتلقى بصفاتها تعابير أدبية مُحَوَّرة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي والبيسيكولوجي واللغوي أن يعريها ويكشفها<sup>2</sup>.

ومن خلال ما سبق ينتهي أركون إلى أن الفرق بين الدين التقليدي والدين الدنيوي المادي المحض هو أن الدين المادي الدنيوي يريد تصفية العجيب المدهش والساحر الخلاب<sup>3</sup>، وهو أيضا الفارق عنده بين نظام العقل الكتابي ونظام العقل الشفهي، حيث إن انتشار ثقافة العجيب المدهش

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 190-191.

2 - المرجع نفسه، ص 191.

3 - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 232.

أو الساحر الخلاب أو الخارق للطبيعة أو القوى الكونية حيث ينغرس ويتجذر معتقد المجتمعات التي لا كتابة لها<sup>1</sup>.

ويذهب أركون إلى أن العجيب المدهش والساحر الخلاب قد ارتبط بعلم الأخرىويات الكلاسيكية إبان المرحلة الأسطورية التاريخية الأولى للوعي الديني، أي إبان مرحلة ابن إسحاق وابن هشام، والتي يرى فيها أركون أن الوعي الديني آنذاك لم يكن تسيّس أو تأدلج بشكل مبتدل ورخيص كما هو حاصل الآن، فقد كان لا يزال مرفقاً بالقصص المثالية العذبة والمبالغات الأسطورية الجميلة كتلك التي نجدتها في كتاب ابن إسحاق عن سيرة النبي<sup>2</sup>.

نلاحظ من خلال طرح أركون لفكرة العجيب المدهش أو الساحر الخلاب، والتي لا تتعدى أن تكون ما يسميه علماءنا بالإعجاز في القرآن الكريم، أن أركون يحاول أن يقفز فوق الحقيقة القرآنية حين ينزع عن القرآن أية قيمة معرفية، فهو يرجع بحديث القرآن عن الكونيات والنفسيات والاجتماعيات وغيرها إلى مجرد ألفاظ الغرض منها سيميائي ودلالي بما يجعلها لا تستخدم لذاتها، وإنما كنوع من العلامات والرموز على أشياء أخرى تتجاوزها<sup>3</sup>. والخطاب القرآني في نظر أركون يؤسس نظرة الوعي إلى العالم الخارجي، ولكنه لا يقترح معرفة هذا العالم<sup>4</sup>.

وللقارئ هنا أن يتعجب كل العجب، فهل أركون قرأ القرآن فعلاً، ونعني بذلك قراءة منهجية معرفية، أم أنه استجلب حكمه هذا بطريقة إسقاطية لما أطلقه الغرب على الكتب السابقة فأطلقه على القرآن؟ فقد أخطأ عدة مرات في موضوع واحد، وجملة أخطائه تتحدد فيما يلي:

- أنه اعتبر اللغة الدينية لغة مجازية، بما يؤدي إلى ضياع المعاني وانتفاء المعارف الدينية، وعشية الأديان والكتب السماوية، وقد بينا فيما سبق خطأ أركون في مقارنة مفهوم المجاز بمعناه الحديث<sup>5</sup>.

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 159.

2 - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 390.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 193.

4 - Mouhamd arkoun, la pensée arab, p15.

5 - انظر المبحث الثالث في الفصل الأول من الباب الثاني.

- أنه اعتبر الخطاب النبوي ذو بنية أسطورية، وسنين في الفصل القادم خطأ هذا الزعم وافتراق القرآن عن الأسطورة في جميع الخصائص.
- أنه اعتبر العجيب المدهش تعابير أدبية مُحَوَّرة عن مطامح ورؤى وعواطف حقيقية يمكن فقط للتحليل التاريخي والبسيكولوجي واللغوي أن يعربها ويكشفها، في حين لم يدرج التحليل العلمي والفلسفي، والعلم أولى بهذا التحليل من الأدب والتاريخ.
- أنه اعتبر وعي المؤمن غير علمي ووعي الوضعي هو العلمي، وقد تحمس للعلم أكثر من حامله مع أنه لم يدخل مختبرا علميا في حياته، وتجاهل نسبة العلم وحتى تحيزه في بعض الأحيان، وتجاهل أن أهل العلم التجريبي أنفسهم أكثرهم مؤمنون.
- انتهى أركون إلى أن رابطة الإدراك-الوعي مرتكزة على التجربة المحسوسة والإكراهات المنطقية، وهذا حصر للإدراك والوعي غير مبرر، بل إن العلم الحديث يعيد للتجربة الدينية مكانتها ويوسع من مجال الوعي والإدراك ولا يحصره في مجرد التجارب المحسوسة.
- انتهى أركون إلى تناقض العلم والدين وعدم اتفاهما، مع أن العلماء التجريبيين يقرون بالتواؤم وليس بالتناقض، من ذلك ما انتهى إليه موريس بوكاي وهو طبيب تشريح وباحث في الأديان من أن القرآن والعلم يتواءمان وليس يتنافران<sup>1</sup>.
- زعم أن القرآن يشيد نظرة الشعور إلى العالم الخارجي، ولكنه لا يقترح معرفة هذا العالم، وهذا ادعاء واضح البطلان لا ندري كيف ورط أركون فيه نفسه، فيكفي أن تقرأ القرآن قراءة عابرة فتدرك أن القرآن يعطي تفسيره ورؤيته للعالم ودعوته للسير في الأرض لمعرفة كيف بدأ الخلق، وقراءة كتاب واحد ككتاب موريس بوكاي يكفي لتعلم ولتدرك أن القرآن ليس كلام بشر وليس من جنس الأساطير ولا المجازات، وأنه لا يقترح فقط معرفة هذا العالم، بل إنه يفسره فعلا ويعطي منهجية معرفية لفهمه.

1 - موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص 141.

وبذلك نتبين أن دراسة أركون للعجيب المدهش والساحر الخلاب ومحاولة إعادة فهمه وتعريفه هي في الحقيقة محاولة لضرب الإعجاز القرآني في الصميم، ومحاولة لنفي أي معرفة عنه، بل وجعل المواضيع التي يطرحها القرآن غير ذات جدوى، وأنها من قبيل المجاز والرمز والأسطورة، مما يجعل القرآن كله عبثا والدين أكذوبة وفرية افتراها الرسول على البشرية.

## المبحث الثالث: التناس في القرآن الكريم.

بما أن الحدائىن يذهبون إلى أن الخطاب النبوي هو نتاج مجموعة كبيرة من الثقافات فإن المسألة التي تطرح نفسها هنا هي مسألة التناس في القرآن الكريم، وبما أن الفكر الحدائى يطرح القرآن نصا مثل بقية النصوص فإنه وفقا لقاعدة التناس لا بد أن يكون نتاجا لمجموعة من النصوص بجهد معين، وهو ما صرح به أركون حين اعتبر أن الخطاب القرآنى قد صيغ أو زكّب بصفته جهدا ذاتيا مبذولا لرفع نفسه إلى كلمة الله الموحى بها، وسلطته مشابهة لسلطة العديد من الأقوال الأخرى السابقة التي شهدتها منطقة الشرق الأدنى<sup>1</sup>.

وقد تأثر الفكر الحدائى بفكرة التناس التي ابتدأتها الناقدة البلغارية جوليا كريستيفا (1941م-..) في حلقة رولان بارث، ثم تطورت مع تطور النقد الأدبى الحديث، ولا يتوانى الحدائىون في التبني المطلق لهذه الفكرة وإسقاطها على النص القرآنى، ونحن إذ نقول هذا الكلام فإننا نأخذ في الاعتبار أن تعامل الفكر الحدائى مع القرآن إنما هو كتعامله مع أي نص لغوي وأدبى ولا يوجد أي فرق صغيرا كان أو كبيرا في ذلك.

## 1- مفهوم التناس:

تعود فكرة التناس "intertextualité" إلى البلغارية جوليا كريستيفا وذلك بعد اندماجها في حلقة رولان بارث البحثية في باريس، وكان ذلك سنة 1966م، ثم تم تطوير هذا المولود النقدي الأدبى الجديد على يد رولان بارث نفسه، وتوالت مؤلفات رولان بارث في هذا المجال في هذه المسألة وقد أغناها بكثير من المباحث والمصطحات الجديدة، مثل موت الكاتب، لذة النص، الكتابة في درجة الصفر، وكلها عناوين لمقالات أو كتب، ليتحول بارث من البنيوية إلى ما بعد البنيوية.

وقد تأثرت دراسات جوليا كريستيفا في هذا المجال بالماركسية، فهي تصف النص مثلا بالإنتاجية، فحيث إن للإنتاج في الماركسية علاقات وأنماط وقوى ووسائل، فكذلك النص عند كريستيفا، أما كون النص إنتاجية فترجعه كريستيفا إلى نقطتين اثنتين؛ الأولى أن علاقته باللسان

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الوروث إلى تحليل الخطاب، ص21.

الذي يتموقع داخله هي علاقة إعادة توزيع (هادمة وبناءة)، ولذلك تجعله قابلاً للتناول عبر البناء المنطقي لا عبر المقولات اللسانية الخالصة، والنقطة الثانية أنه ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتأفي ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى<sup>1</sup>.

وتميز كريستيفا بين نوعين من التناص: التناص المضموني والتناص الشكلي، حيث إن الشكل الأول يعني توظيف بعض الأفكار أو المعلومات الواردة في كتاب معين في الرواية حسب السياقات التي تقتضي ذلك التوظيف، أما الشكل الثاني، فيتجلى من خلال مجموعة من التقاليد الشكلية التي سار عليها مؤلفو العصور الوسطى وهذه التقاليد على مستوى الألفاظ المستعملة أو الدلالات المعجمية الموظفة أو العبارات أو التراكيب، تنتقل إلى كتابة المؤلف منحدره إليه من رصيده الثقافي الهائل الذي يصدر عنه أثناء ممارسته لعملية الكتابة.

وبما أن منحزات جوليا كريستيفا في هذا المجال قد جاءت إثر دراسات قامت بها على أعمال ميخائيل باختين (1895-1975م)، فإننا نجد أنفسنا مضطرين لأن نرجع إلى أعمال هذا الأديب الناقد، حيث وجدنا أن باختين قد أولى فكرة التناص اهتماماً كبيراً جداً، ذلك حين يذهب إلى أنه لا يوجد تلفظ مجرد من بعد التناص، فعنده كل خطاب يعود على الأقل إلى فاعلين، وهو ما يسميه الحوار؛ والحوارية عند باختين تتعلق بالخطاب ويعني بها حضور الغير في الخطاب، يقول باختين: "الأسلوب هو الرجل، ولكن باستطاعتنا القول: إن الأسلوب هو رجلان على الأقل، أو بدقة أكثر، الرجل ومجموعته الاجتماعية مجسدين عبر الممثل المفوض، المستمع الذي يشارك بفعالية في الكلام الداخلي والخارجي للمجموعة"<sup>2</sup>.

1 - جوليا كريستيفا، علم النص، ص 21.

2 - تزفيتان تودوروف، ميخائيل باختين المبدأ الحوارية، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص 124.

وكذلك يذهب رولان بارث إلى أن "التناص قدر كل نص مهما كان نوعه وجنسه، ولا يقتصر حتما على مسألة المنبع، أو التأثير. والتناص مجال عام للصيغ المجهولة، التي نادرا ما يكون أصلها معلوما، والتي تأتي بصورة استجابات عفوية ولا شعورية"<sup>1</sup>.

هذا ويرجع بعضهم بمفهوم التناص إلى جذور عربية، ففي حين ظهر مفهوم التناص في الغرب في الحقل الروائي إلا أنه تجلى في الثقافة العربية من خلال الشعر، ويتجلى ذلك في بعض المصطلحات الشائعة في الثقافة العربية وخاصة الشعرية، من هذه المصطلحات ما يحمل معنى سلبيا مثل السرقة والانتحال والمعارضة والمناقضة، وبعضها يحمل معانٍ إيجابية مثل: وقع الحافر على الحافر وتوارد الخواطر والتضمين والتداول والاقْتباس، وقد تكلم عبد القاهر الجرجاني عن هذه المعاني بتفصيل وافٍ.

ويعتبر بعض النقاد أن التناص وهو يعبر عن الاستمرارية الجينية للنص يكشف أن الإبداع نصٌ واحدٌ أزيٌّ مستمرٌّ، تُعبّر الإنجازات المتتالية عن تمظهراته التي تتناسب طرديا والمواقف التي أملتتها فقط، فإذا تغيرت هذه الإقتضاءات الخارجية، تغير شكل النص ليناسبها، ويناسب حدة التوترات التي تسكنها<sup>2</sup>.

والخلاصة التي نصل إليها من خلال عرض هذه المفاهيم المتعددة للتناص هو أنه بإمكاننا أن نشبه النص بالمادة، ونشبه التناص بتحويلات المادة، على اعتبار أن المادة لا تفنى ولا تزول ولا يمكن للبشر خلقها من العدم، وإنما تتحول على حسب مقتضيات الحاجة وتشكل بالشكل الذي يريده مستخدمها، فكذلك النص لا يخلقه صاحبه من العدم ولا تفنى عباراته ومعانيه وإنما يشكلها المؤلف على حسب ما يريد.

1 - رولان بارث، نظرية النص، مجلة العرب والفكر العالمي، ترجمة محمد خير، مركز الإنماء القومي، لبنان، العدد 3، السنة 1988، ص96.

2 - حبيب مونسي، توترات الإبداع الشعري نحو رؤية داخلية للدفق الشعري وتضاريس القصيدة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1. 2001، ص67.

وتجدر الإشارة إلى أن دراسات باختين ومن بعده جوليا كريستيفا وحتى رولان بارث إنما تناولت موضوع الرواية بالتحديد، وقد نَحَتْ هي وبارث في ذلك منحى ماركسيا صرفا، وكانت النزعة الإلحادية متأصلة في دراساتهم، أما نحن الآن فأمام اختلاف نوعي في النصوص، فالقرآن ليس رواية، بل يدعي أتباعه أنه كلام الله الموحى لنبيه، وقد وجب دراسته من باب هذا الادعاء أولا، وليس كما فعل الحدائون حين أسقطوا هذه الدراسات مباشرة على النص القرآني.

## 2- مكانة المؤلف في عملية التناص:

يذهب باختين إلى أن التناص ينتسب إلى الخطاب discours وليس إلى اللغة، ويدخلونه ضمن "علم عبر اللسانيات" وليس "علم اللسانيات"، وهو ما يجعل العلاقات بين التعبيرات جميعا ليست ذات طبيعة تناصية بالضرورة، مثل العلاقات المنطقية فهي لا تتضمن علاقات تناصية<sup>1</sup>، وهذا هو المجال الذي يتحرك فيه المؤلف حيث يتمظهر إبداعه ومن هنا يعد مؤلفا.

يحيلنا هذا إلى أن التناص يعبر عن مستوى ثقافة المؤلف، كما نتبين أنه ضرورة ملحة في تكوين الوعي، وهو يشبه تراكم العلوم وتكاملها للوصول إلى ما هو أرقى في كل مرة، والمفترض في مثل هذه العمليات هو التصاعد نحو الأكمل وليس التكرار الساكن، وبذلك فالمؤلف الأكثر إماما بمختلف النصوص يكون أكثر إبداعا من غيره، ثم هو بدوره يسهم في تطوير الوعي من خلال ما ينتجه، وهكذا يرتقي الوعي ويتطور نحو الأفضل.

ويقودنا الحديث عن دور المؤلف في عملية التناص إلى دور النبي إزاء القرآن الكريم، وهو ما تعرض له الحدائون فعلا من خلال جعل النبي محمد يقوم بدور المؤلف، وبما أن التناص يتعلق بمدى ثقافة المؤلف واطلاعه، فقد رأى الحدائون في النبي محمد شخصا ذا اطلاع هائل على مختلف الثقافات، وقد أمكنه اطلاعه هذا من تأليف القرآن بتلك الصورة الرائعة<sup>2</sup>.

1 - المرجع نفسه، ص121.

2 - انظر على سبيل المثال يوسف الصديق في كتابه هل قرأنا القرآن، حيث يعزو القرآن كله إلى ثقافة محمد الواسعة والمحيطه، وبذلك ينتهي إلى اعتبار القرآن فكرا محضا وليس فكرا دينيا.

أما عن الآليات التي استعملها النبي في عملية التناص فقد اختلف الحدائون فيها كل على حسب تخصصه، فبعضهم يجعل النبي بنويا يستعمل البنوية ويعيد صياغة الأحداث بما لا يفسد جدلية الداخل والخارج وجدلية التواصل والتفاصيل كما فعل تيزيني<sup>1</sup>، وبعضهم يجعله يطمس الإحداثيات الزمانية والمكانية كما فعل أركون<sup>2</sup>.

ولما أحس تيزيني بأن هذه العمليات التي يتكلم عنها، أعني إعادة الصياغة والمحافظة على جدلية الداخل والخارج، وجدلية التواصل والتفاصيل، لا يمكن أن تكون إلا من مثقف متفرغ للعمل الأدبي متيسر الحال، جعل من النبي انطلاقا من ذلك ذا يسر اقتصادي واستنارة عقلية، هاتان السمتان من شأنهما إتاحة الإمكانيات لممارسة نشاط ذهني متفرغ ومستقل عن النشاط الجسدي<sup>3</sup>، وبغض النظر عن مناقشة هاتين السمتين، لست أدري كيف يمكن أن ينفصل النشاط الذهني عن النشاط الجسدي، وما الذي يحرك الجسد غير الذهن؟ لا يمكن تفسير ذلك إلا بإلحاقه بالمفارقات والتناقضات التي وقع فيها تيزيني لكي يملأ الفجوات في قراءته الماركسية للإسلام.

### 3- مظاهر التناص في القرآن الكريم:

يحاول الفكر الحدائ أن يسقط نظرية التناص مباشرة على القرآن الكريم، أما دوافعه في ذلك فهي واضحة في الإصرار على إلحاقه بخانة النصوص البشرية والتي يجب أن تخضع في نظره لنفس الآليات التي تدرس بها مختلف النصوص، لذلك فدراساتنا في هذا الصدد ستأخذ دائما طابع المقارنة لأنه المنهج الكفيل بإبراز مدى تميّز القرآن أو عدم تميّزه، وقد أثبتنا فيما سبق أن الحدائين لم يكونوا سوى تقنيين يطبقون المناهج الغربية بحذافيرها دون مراعاة للخصوصية أو محاولة استرجاع لهذه المناهج، أو حتى خلق مجال للخصوصية مع بعض المراجعات الضرورية، وهم في ذلك لا يختلفون أبدا عن الطريقة الدوغمائية التي طالما انتقدوها في أتباع الأديان.

1 - انظر طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 226-227.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 97.

3 - طيب تيزيني، مقدمات أولية في الإسلام، ص 549.

لقد اغتر الفكر الحدائى بكثرة المواضيع الموجودة في القرآن الكريم وتنوعها، ووجود بعضها في الكتب السماوية السابقة، وحتى في بعض الثقافات الأخرى كالثقافة اليونانية والمصرية وغيرها، ولم يفرّق الفكر الحدائى بين التناص وبين تشابه المواضيع، إذ أن التناص يفرض نوعاً من التأثير الواعى أو اللاواعى في المؤلف بحيث لا ينفك يردد المقولات السابقة شكلاً أو مضموناً، أما تشابه المواضيع فهو قضية بدئية أن تعالج الأديان مواضيع متشابهة لها علاقة مباشرة بحياة الإنسان ومصيره، مثل الحديث عن التشريعات التي تنظم حياة الإنسان، وقصص الأنبياء لأخذ العبرة، والحديث عن اليوم الآخر للاستعداد له وغيرها من المواضيع والتي هي أساساً موضوع الدين. من هذا المنطلق كان لزاماً علينا أن نتعرض لخصائص التناص كما تطرحها المدارس النقدية من خلال تعريفاته، ونعقبها بخصائص القرآن والتي من نفس النوع حتى نرى مدى صحة انطباق فكرة التناص على القرآن الكريم، وإن كان هناك تناص في القرآن فهل هو نفسه التناص الذي يتكلم عنه نقاد الأدب.

#### أ- خصائص التناص:

نتعرض فيما يلي لجملة من خصائص التناص والتي استقريناها من خلال التعريفات المتعددة للتناص، وهي كما يلي:

1- أن يكون المؤلف على اطلاع مسبق بمختلف النصوص التي ستتداخل أو تتحاور مع نصه، فمن غير المعقول أن تتداخل نصوص لم يسبق أن مرت على ذهن المؤلف، وقد تتعرض النصوص للنسيان ولكنها ستعمل في ذهنية المؤلف بطريقة لاشعورية عن طريق اللاوعى.

2- التناص يرجع بالنصوص إلى الماضي، لأنه نتاج لما سبقه، يؤلف بينها لكي يولد نصوصاً جديدة تحمل معاني جديدة من خلال التأليف، وهذا النص بدوره سيكون مستنداً لنصوص ستأتي من بعده تتحاور معه ليكون هو الماضي لنصوص المستقبل.

3- قيمة النص وغناه تخضع لمدى قوة التناص فيه وهو ما يتعلق بمدى اطلاع المؤلف، إلا أن المؤلف مهما كان اطلاعه وثقافته فإن اطلاعه وثقافته محدودة، مما يجعل النص محدوداً مهما كان

ممتازا. وكلما كان النص ممتازا كان التناص منه كبيرا، بقدر قيمة النص وثراء محتواه يأخذ منه الناس لأنهم يجدون فيه حاجتهم، فيكون النص ولادا بقدر قيمته.

4- يستوجب التناص تأثير النصوص في أسلوب المؤلف وطريقة طرحه، وقد يكون التأثير واضحا وقد يكون خفيا غير واضح، وهذا يخضع لمدى قوة المؤلف وقدرته على استرجاع النصوص لصالحه وصبغها بصبغته الخاصة.

### ب- خصائص النص القرآني بالنظر إلى خصائص التناص:

قد تقدم معنا أن النبي لم يكن على علم بشيء من قبل رغم ما حاوله الحدائون من إثبات تعلمه، ولكنهم استندوا إلى المناهج بطريقة إسقاطية، فاستندوا إلى التناص لإثبات تعلم النبي، لأنه لم يمكنهم إثبات تعلمه انطلاقا من الحقيقة التاريخية ذاتها، وهذا في حد ذاته خطأ منهجي ومصادرة على المطلوب، لأن الطريقة الإسقاطية تخالف المنهجية العلمية، فمدار الادعاء هو حول تعلم النبي واطلاعه على مختلف الثقافات، والقرآن هو مكنم التحدي، فكيف يترك النبي أثرا كالقرآن ثم لا يكون هناك دليل آخر على تعلمه واطلاعه إلا القرآن نفسه. ومن خلال خصائص التناص سنتطرق للقرآن نفسه بعملية قياس لننظر أصدق الحدائون أم كذبوا:

1- يفتقر القرآن الكريم عن بقية النصوص في مسألة التناص بكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن على اطلاع بما أوحى إلى الأنبياء من قبله، فلم يطلع على ما في صحف إبراهيم وموسى ولا اطلع على غيرها من الكتب: ﴿ تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَقِيبَةَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [هود:49]. وذلك بخلاف التناص في بقية النصوص فهو يفترض اطلاع المؤلف على النصوص السابقة حتى وإن نسيها لأن عملها عندئذ سيكون من خلال اللاوعي، أما النبي فقد كان في غفلة تامة عن ما حدث في الأمم السابقة: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الْغَافِلِينَ ﴾ [يوسف:03].

2- القرآن يعمل في الأزمنة الثلاث (الماضي والحاضر والمستقبل)، يرجع القرآن إلى الماضي في قصصه ليؤسس إلى الحاضر والمستقبل، ولكنه لا يرجع إلى الماضي إلا بطريقة استرجاعية، بمعنى أنه يصحح الخطأ من خلال منهجية تفرد بها القرآن وحده وهي ما يسميها القرآن نفسه بالتصديق والهيمنة. كما أن القرآن تفرد عن بقية النصوص من خلال عمله في اللازم، وهذه خاصية لا نجدها إلا في القرآن الكريم، ونقصد باللازم حين تنعدم الإحداثيات، وهي حديثه عن الغيب وعالم الأرواح بطريقة لم توجد في الكتب السابقة.

3- قيمة النص القرآني غير متناهية، فرغم أنها تنطلق من تَشْيء مفردات اللغة إلا أنها تسير باتجاه الإطلاق، وهي خاصية سنتكلم عنها في الفصل القادم، هذا بغض النظر عن تعدد التخصصات القرآنية من القصص إلى التشريع إلى علم النفس وعلم الاجتماع وفن الحروب وأخلاقها، إلى فلسفة الوجود وفلسفة الحياة والموت وفلسفة العيش وغيرها، وذلك خلافا للنصوص الأخرى التي تتسم بالحدودية والتخصص. وقد وُلد النص القرآني ملايين النصوص في مختلف التخصصات العلمية والأدبية والفلسفية، وولّد آلاف النظريات في مختلف العلوم حتى الدقيقة منها، بما يدل على لانهائية معانيه، وهو ما لم نره ولن نره في أي نص آخر سواء من الكتب السماوية أو غيرها.

4- أسلوب القرآن يختلف عن أسلوب الكتب السابقة جميعا وعن كل النصوص في كل الثقافات، وهذا أمر متفق عليه بين الجميع ولا ينكره أحد، ولا يوجد هناك أي وجه للشبه من حيث الأسلوب بين القرآن وغيره من النصوص، وهذا ما يؤكد تفرد الأسلوب القرآني عن غيره، بما يعني أنه لم يخضع لأي تأثير من نصوص أخرى.

إن كون النص باللغة العربية البشرية وكونه يعالج أحداثا أو يروي قصصا وردت في الكتب السابقة أو الثقافات السابقة لا يعني أن هناك تناسا أو تداخلا بين النصوص، لأن النص القرآني نص موحى وليس مؤلفا، والنص الموحى يُتلقى كما هو عن غير علم سابق من المتلقي، حيث يعتبر النبي وسيلة تبليغ وواسطة لا أكثر.

إذا افترضنا أن هناك تناسبا في القرآن الكريم، فيفترض أيضا أن نبحت عن النصوص الأصلية، وعندما أمعنا النظر في ذلك وجدنا أن هذه النصوص الأصلية هي في الحقيقة وحي الله لأنبيائه السابقين، فمصدرها جميعا من عند الله تعالى، ومثاله قوله تعالى: ﴿ إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ﴿١٩﴾ ﴾ [الأعلى: 18-19]. ولكن الوحي الجديد المنزل على النبي محمد قد اتخذ طريقا جديدا يصدق به ما بقي صحيحا ويصحح ما تعرض للتحريف والتبديل، وهو يعترف بهذا: ﴿ وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾ ﴾ [فاطر: 31]. أما التصحيح فهو ما يسميه بالهيمنة في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴿٤٨﴾ ﴾ [المائدة: 48].

فمفهوم التناسب في القرآن الكريم يختلف عنه في الأدب رواية أو شعرا، ذلك أن التناسب في القرآن ذو مصدر واحد من حيث النصوص الأصلية ومن حيث النص الأخير، فإذا جاز أن نسميه تناسبا فمن باب أن النصوص الأصلية قد وجدت سابقا عند بعض الأنبياء، أما إذا اعتبرنا أن التناسب هو أخذ المؤلف عن غيره فهذا لا ينطبق على القرآن الكريم، بخلاف التناسب في الرواية أو الشعر حيث يأخذ المؤلف من غيره، وقد ورد التصريح بوحادية المصدر في القرآن: ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ۗ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۗ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زُورًا ﴿١٦٣﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾ ﴾ [النساء: 163-164].

## المبحث الرابع: إعادة ترتيب القرآن الكريم.

بعدها اعتبرت قضية ترتيب آيات القرآن وسوره قضية مفروغا منها، يعيد الفكر الحدائى الآن طرح هذه القضية، ولكن بأهداف مغايرة، ويرفض أكثر الحدائىين الترتيب الحالى للقرآن، ويرون فيه تلبيسا لحقيقة القرآن على الناس، وقد وجد الحدائىون فى الروايات التى تتحدث عن اختلاف الصحابة حول المصاحف سندا للقول بعدم اتفاقهم، وأن مسألة ترتيب القرآن كانت مسألة سياسية بمبادرة من عثمان بن عفان، وقد نسبوا إلى بعض الصحابة مصاحف خاصة بهم وزعموا أنها تخالف مصحف عثمان.

أما عدم امتثال الصحابة فى طرح مصاحفهم بأمر عثمان، ففي الحقيقة أن كل صحابي قد كتب مصحفه بنفسه ولم يشأ أن يطرحه لاجتهاد غيره لأنه كان يعتبره مجهوده الخاص، ولا يعنى ذلك أبدا أنها مختلفة فيما بينها، بل العكس هو الصحيح فإن قراءات الأئمة المشهورين والتي يقرأ بها الناس اليوم كلها تنتهي إلى هؤلاء الصحابة، وإن إطلالة بسيطة على أسانيد القراءات السبع سوف تنبئنا بذلك، ففي كتاب الإقناع فى القراءات السبع لابن البادشى نجد أن عليا تنتهي إليه خمس قراءات من قراءات الأئمة السبع، وابن مسعود تنتهي إليه ثلاث قراءات، وابن عباس خمس قراءات، وأبي بن كعب ثلاث قراءات، وزيد بن ثابت قراءتان، وعثمان بن عفان قراءتان، وأبو هريرة قراءة واحدة، وأبو الدرداء قراءة واحدة<sup>1</sup>. وهذه القراءات مقروء بها إلى يومنا هذا، فكيف يقال بعد هذا إن لكل صحابي من هؤلاء الصحابة مصحفا خاصا به يختلف عن بقية المصاحف، أو أن المصاحف تختلف فيما بينها. كما أن انتهاء أسانيد القراءات المقروء بها حاليا إلى هؤلاء الصحابة يميلنا إلى شيء مهم للغاية، وهو أن الروايات التي وردت حول اختلافهم هي محل شك وريبة، ذلك أن زمن عثمان قد شهد حركة الوضع المعروفة وكثرت فيه الفتن والدسائس بما يؤكد أن تلك الروايات هي محض اختلاق وكذب لتأجيج الفتن بين المسلمين من المندسين والمنافقين، وهذه الفتن كثيرا ما يروح ضحيتها السذج من المؤمنىن الغافلىن.

1 - انظر أحمد بن علي البادشى، الإقناع فى القراءات السبع، تحقيق عبد المجيد قطامش، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403.

وبغض النظر عن اختلاف المصاحف من اتفاقها فإن مسألة ترتيب القرآن قد وردت عن النبي ﷺ وهو ما تلقته الأمة بالقبول وسار عليه المسلمون قرونا من الزمن لا يشكون في موضع آية واحدة، حيث وردت الأخبار الصحيحة بأن النبي كلما نزلت عليه آية دَلَّ الصحابة على موضعها، وأن جبريل كان يعارضه القرآن مرة كل سنة، وفي السنة التي توفي فيها عارضه مرتين كعلامة على التحاقه بالرفيق الأعلى<sup>1</sup>.

ورغم أن القضية مفصول فيها عند المسلمين وليست محل شك، فقد حاول بعضهم إعادة الترتيب على حسب النزول، أما غايتهم في ذلك فقد اختلفت على حسب رؤية كل واحد منهم، وقد رصدنا أهم الأهداف كما يلي:

### 1- ربط القرآن بأسباب النزول:

يحاول الفكر الحدائى أن يربط القرآن دائما بأسباب النزول، وذلك كما قدّمنا -من قبل- إرادة إبقائه حبيسا للأرض، ورفض أي معنى يطرح القرآن كلاما إلهيا له صفة التعالي والإطلاق، وأبرز المدافعين عن هذه الفكرة هو نصر حامد أبو زيد الذي أولاهها عناية خاصة بالدراسة في كتابه مفهوم النص، وكذلك محمد أركون في جل كتاباته. ويعتبر نصر حامد أبو زيد علم أسباب النزول من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه، واستند إلى ما قرره علماءنا من أن المفسر يجب عليه أن يكون على اطلاع بأسباب النزول حتى يفهم الآية كما ينبغي<sup>2</sup>.

ويَعْبُرُ نصر أبو زيد من خلال سبب النزول ويتبع نفس المنهج في الاتكاء على إنتاج علمائنا إلى مسألة الخصوص والعموم، ولا يجد أبو زيد حرجا في التصريح بذلك رغم استخدامه لها لأغراض مختلفة حيث يحرص على عدم انفكك النص عن الوقائع الخاصة حين يقول: "ويعلمنا هذا المنهج أن السعي لاكتشاف دلالة النص يجب أن لا يفصل بين النص وبين الوقائع التي يعبر عنها"<sup>3</sup>، ويريد

1 - انظر محمد بن محمد شهبه، مدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، الرياض، السعودية، ط3، 1407-1987، ص317-321.

2 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص97.

3 - المرجع نفسه، ص103.

نصر أبو زيد أن ينتهي إلى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، لأن خصوص السبب هو الذي يعبر عن حقيقة النص في نظره، أما عموم اللفظ فهو من طبيعة اللغة ذاتها، وليس خاصا بالقرآن وحده.

ونحن إذا تماهينا مع نصر حامد أبو زيد وسلمنا أن علم أسباب النزول هو من أهم العلوم الكاشفة عن علاقة النص بالواقع، فمعنى ذلك أن القرآن كله نزل بأسباب، ولم ينزل منه شيء ابتداءً دون سبب، وبذلك يجب أن نعرف كل أسباب النزول حتى نفهم القرآن كاملاً، وهذا شيء غير متاح، فالآيات التي عُلم سبب نزولها أقل بكثير من التي لم يعلم سبب نزولها. فإذا كان علم سبب النزول مهما لدرجة أنه لا يمكن فهم القرآن دون الرجوع إليه فلماذا غفل المسلمون عن توثيقه كما وثقوا القرآن ماداماً متلازمين في الفهم.

ويعترف نصر حامد أبوزيد وعبد المجيد الشرفي بأن الصحابة لم يحتفوا بأسباب النزول، ويقرُّ بأن الأجيال اللاحقة هي التي سعت إلى معرفتها، ولم تدون جزئياً فقط إلا في فترة متأخرة، بعد جيلين أو ثلاثة على أدنى تقدير، ومن الطبيعي إذن أن يدخلها الكثير من الوضع والاضطراب<sup>1</sup>. أفترى لو كانت لأسباب النزول كل هذه الأهمية في فهم القرآن وتفسيره أتركها الصحابة دون توثيق أو أدنى عناية؟ يدلنا ذلك على أن هذا العلم الذي أُفحم في علوم القرآن يحمل في طياته دلالات وآثاراً سلبية أكثر منها إيجابية، ومن شأن هذه الآثار أن تقلل من قيمة القرآن المتعالية وتنزل به إلى التاريخية لو انتبه لذلك المسلمون، ولذلك جنح بعض الدارسين إلى تسميته بمناسبات النزول لا أسباب النزول<sup>2</sup>.

## 2- إثبات النسخ في القرآن الكريم:

ويهدف نصر أبو زيد وغيره من إثبات النسخ في القرآن الكريم إلى إثبات تاريخية الوحي والقرآن، ذلك أن النسخ ما هو إلا إعادة النظر في بعض المواضيع التي إما أنها لم تعد مجدية ومتناسبة مع المرحلة والظروف، وإما أن الأحكام السابقة لم تكن صحيحة ودقيقة، فيضطر عندها النبي

1 - عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 48.

2 - انظر محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 98.

لتعويضها بأحكام أخرى أكثر صحة وملاءمة. وهكذا يستثمر نصر أبو زيد في هفوات العلماء ليمرر أفكاره، يقول: "تعد ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع"<sup>1</sup>.

يتكئ نصر حامد أبو زيد على إنتاج علمائنا حول علوم القرآن ويتخذها مدخلا لأغراض معاكسه، وهو الذي طالما رفض هذه المناهج واتهم أئمتها خاصة المنظرين الأوائل في صورة الشافعي وغيره من الأئمة المجتهدين، وقد كان الأولى بنصر أبو زيد أن يقوم بدراسة أصيلة يثبت من خلالها أفكاره، لا أن يقتات على إنتاج غيره ويستعمله سلاحا ضده كمن يأكل الغلة ويسب الملة!

وفي نقده لنصر حامد أبو زيد يلاحظ على حرب - كما لاحظنا - أن العلماء القدامى قد استخدموا أساليب علمية وأدوات عقلية في درسه للخطاب القرآني بالرغم من إيمانهم بقُدسية الوحي ومصدره الإلهي، ولم يمنعهم إيمانهم من قياس القرآن على كلام العرب فاعتبروا الشعر المرذول من قبل الوحي مصدرا لفهم الخطاب وتحليل النص، وجهودهم قد أثمرت علومًا صحيحة لها موضوعها وغايتها وأصولها ومسائلها ونظرياتها، فكان خطاب المفسرين هو في منطق علمي ناسوتي بالرغم من منطوقه الغيبي الإلهي، ثم ينتهي علي حرب بعد المقارنة بين خطاب العلماء وخطاب نصر أبو زيد إلى أن الأول أكثر أصالة وأقوى أداء من الثاني، وأن أبو زيد لم ينجز شيئًا في نقده للعلوم القرآنية<sup>2</sup>.

أما حقيقة قضية النسخ التي اعتمد عليها نصر أبو زيد وغيره واعتبرها ظاهرة فهي قضية محل نظر ولا تؤخذ على عواهنها، وقد وجدت أقوال ومدارس ترفضها لما فيها من تجنُّ على القرآن، وقد اعتمد الحدائون على قول واحد لا يمثل كل الإسلام ولا كل علمائنا، والقول الحق في ذلك أنه ليس هناك من ناسخ ولا منسوخ في القرآن الكريم، فإن الحق لا ينسخ بعضه بعضًا، فإذا سقطت آية أو أسقطت يسقط الحق كله، فليس في القرآن آية ساقطة أو مرفوعة التلاوة، ويرى حاج حمد أن من ابتدع الناسخ والمنسوخ فقط كان يحاول أن يحل مشكلته هو مع القرآن حين لم يتفهم منهجيته

1 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 117.

2 - علي حرب، نقد النص، ص 206-207.

الكلية الرابطة للآيات التي بدت له متضاربة أو متشابهة أو حتى متناقضة مع بعضها أحيانا، فعلم الناسخ والمنسوخ لا يعني أكثر من إقرار حالة التناقض في تركيب القرآن ومضمونه<sup>1</sup>.

هذا التناقض في الحقيقة هو الذي يلعب على وتره الفكر الحدائى ليعبر من خلاله إلى بشرية القرآن، وأن الإسلام هو مجهود فردي من محمد وبتعاون مع الفاعلين الاجتماعيين كما يذهب إلى ذلك بعضهم<sup>2</sup>، وبما أنه مجهود بشري فهو معرض إلى الخطأ وبعض المراجعات. ومع ذلك لا يزال أغلب المسلمين يعتقدون أن هناك ناسخا ومنسوخا في القرآن الكريم، بل وأن السنة تنسخ القرآن أيضا، وذلك تمسكا بما أنتجه علماءنا في السابق، ونحن في الحقيقة بحاجة أكيدة وملحة لبعض المراجعات بخصوص علوم القرآن والسنة، ولا يقدر ذلك في اجتهادات علمائنا من قبل، فقد قرروا هم أنفسهم أن كلاً يؤخذ من قوله ويرد ما دام اجتهادا بشريا.

### 3- القراءة الأنتروبولوجية للإسلام:

يهدف الحدائىون من خلال إرجاع القرآن إلى ترتيب النزول إلى محاولة قراءة الإسلام قراءة أنتروبولوجية، وذلك من خلال رصد تطور الدعوة الإسلامية والظروف المحيطة بها، ويزعم أركون أن ترتيب القرآن الحالي يتسم بضرب من الفوضى المدهشة بالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على الحاجة المنطقية، لأنه لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلاىي أو منطقي<sup>3</sup>. ولا يفعل أركون هنا شيئا إلا أن يردد ما طرحه المستشرقون في صورة نولده وبلاشير، حيث زعم هذا الأخير أنه حتى نفهم القرآن يجب أن نرجع إلى ترتيب نزول الوحي، ومن هنا قسم السور القرآنية إلى أربعة أقسام تتعلق بأربعة مراحل متتابعة لرسالة محمد<sup>4</sup>.

1 - محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص87.

2 - يرى أركون أن للصحابة دورا كبيرا في نجاح الإسلام، ويسميهـم "الفاعلين الاجتماعيين الذين يولدون النماذج العليا للفكر والممارسة العملية، وهم الذين يقررون كيفية استخدامها أو المحافظة عليها، أو تصفيها والتخلي عنها". أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص88.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامى، نقد واجتهاد، ص96.

4 - blachère, le coran, p11.

وقد اغتر الجابري كذلك بهذا الطرح أعني قراءة الإسلام قراءة أنتروبولوجية فانبرى لمحاولة تفسير القرآن على حسب ترتيب النزول ليرصد من خلاله تطور الدعوة الإسلامية. ويميز الجابري بين ستة مراحل في مسار التنزيل وتاريخ الدعوة خلال العهد المكي؛ فالمرحلة الأولى هي مرحلة تتكلم عن الربوبية والألوهية، أما الثانية فتتكلّم عن البعث والجزاء ومشاهد يوم القيامة، والثالثة في إبطال الشرك وتسفيه عبادة الأصنام<sup>1</sup>، أما المراحل الأخرى أي الرابعة والخامسة والسادسة فلم يعطها عنواناً محدداً ولا موضوعاً موحداً، رغم أنه جمع في كل مرحلة مجموعة من السور دون أن يبين وجه الجمع بينها، بما يدل على خلل في تسميتها مرحلة، لأن المرحلة تتركز في الأساس على وحدة الموضوع.

ولئن كانت هذه المراحل ضرورية في إنشاء الفرد المسلم بداية، فإنه لم يعد لها حاجة في ظل دخول الجميع إلى الإسلام واقتناعهم به ديناً من رب العالمين، وقد علل القرآن نفسه هذه المراحل بتثبيت فؤاد النبي وأصحابه بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾﴾ [النحل: 101-102].

إلا أن مجهودات الجابري قد باءت بالفشل لأنه لم يستطع أن يرصد جميع المراحل التي مرت بها الدعوة الإسلامية، فانتتهت دراساته إلى نشاز منهجي، ابتدأها بالمرحل وانتهى إلى جزئيات موضوعاتية في الأخير، خصوصاً في المرحلة المكية، فتقطعت إلى تشظيات لم يجد لها الجابري وحدة موضوعية تضعها في خانة المرحلة، ما يؤكد أن دراسة القرآن وفقاً لترتيب النزول ليست ذات جدوى.

والغاية من إرجاع القرآن إلى ترتيب النزول هو إعادة قراءة الإسلام قراءة تاريخية بعيدة عن كل مسائل الإيمان والبعد الغيبي، وهي مسألة من اختصاص علم التاريخ والأنثروبولوجيا، وهذه القضية لا تضر الإسلام في شيء، كما أنها لا تؤثر في حقيقة القرآن والإسلام، فهي إن كانت محاولة لتفهم الإسلام في مراحلها الأولى فإنها لا تطرح أية مشكلة على مستوى الإيمان، ولكن إن كانت تهدف إلى

1 - محمد عابد الجابري، فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ج1/ص15.

إرجاع الإسلام والقرآن والنبوة إلى مجرد الشروط الطبيعية الموضوعية والتاريخية فهي تَقُولُ باطل على الإسلام والقرآن، لأن القرآن الآن يطرح نفسه منهجيا من خلال إعادة الترتيب الوقفي التي تمت على يد صاحب القرآن نفسه، وهذه القضية هي التي أهملها الفكر الحدائ.

لقد بحث الحدائون كثيرا عن ترتيب النزول، وكانت أغراضهم كما سبق وأن بيَّنا، ولكن الذي لم يتساءلوا عنه هو إعادة الترتيب على الشكل الحالي، لماذا هذا الترتيب بالذات؟ وما هو المنطق الذي يحكمه؟ إن الذي أنزل عليه القرآن هو الذي أعاد ترتيبه الترتيب الأخير. لقد تساءلوا عن إعادة الترتيب ولم يتساءلوا عن حكمته، بل انصبت مجهوداتهم عن البحث على ترتيب النزول ليكتشفوا من خلاله قراءة جديدة للإسلام، في حين أنهم لم يحاولوا أن يقرؤوه وفق الترتيب الأخير الذي هو جدير بالدراسة أكثر من ترتيب النزول، لأن الإسلام قصد هذا الترتيب الأخير ولم يقصد الترتيب الأول، هذا التناقض أو الكيل بمكيالين هو الذي دعا المفكر حاج حمد إلى أن يصف هذا النوع من المفكرين بالجاحدين، الذين لم يدركوا معنى أن يرتب الرسول وفقا الآيات على غير مواضع النزول المتسلسلة زمانيا، وقد رد الله عليهم بقوله: ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٢﴾ ﴾ [النحل: 101-102]. ويذهب حاج حمد إلى أن هذه الآية تدل على إعادة الترتيب والترتيب، وردُّ على حجج الجاهلين بعلمه هو - سبحانه - في مقابل جهلهم لحكمة إعادة الترتيب: ﴿ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾. وجعل إعادة الترتيب إبدالا لمواقع الآيات من موضع إلى موضع، وذلك حتى تتم منهجية القرآن المعرفية التي لا تستخلص علميا إلا من إطار موحد عضويا<sup>1</sup>.

والحقيقة أن الفكر الحدائ لا يعنيه إلا أن يقرأ القرآن والإسلام قراءة تاريخية، ذلك أنه يعتقد أن الحدائ لا تتعلق بمسائل الإيمان، وهو يرى أن إعادة الترتيب قضية تتعلق بإيمان المسلمين وعقيدتهم، ويكون بذلك قد وقع في الأحكام المسبقة دون تمحيص أو دراسة، وقد غفل أو تغافل أن الترتيب الأخير في الحقيقة هو مثل ترتيب النزول من حيث مناط الدراسة والبحث، فكما أن ترتيب

1 - محمد أبو القاسم حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 83-84.

النزول يخضع لدراسة منهجية تاريخية وأنتروبولوجية، وحتى نفسية واجتماعية تكشف لنا عن جوانب مهمة في القرآن والإسلام وقت النزول، فكذلك الترتيب الأخير، فإنه منوط بدراسة منهجية من شأنها أن تكشف عن أشياء كثيرة في القرآن والإسلام، تبني الحاضر وتستشرف المستقبل كما تقرأ الماضي، ولكن الفكر الحدائي لا يتعامل مع منجزات الحداثة إلا بطريقة إسقاطية عمياء عاجزة عن أي نقد أو استرجاع، فضلا عن أي إسهام بمناهج جديدة تحمل وشما أو طابعا من الخصوصية.

## الفصل الثالث: بنية الخطاب النبوي.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم البنية.

المبحث الثاني: البنية الأسطورية للخطاب النبوي.

المبحث الثالث: الوحدة البنائية للخطاب النبوي.

## الفصل الثالث: بنية الخطاب النبوي.

## المبحث الأول: مفهوم البنية:

في اللغة العربية تشتق كلمة (بنية) من الفعل الثلاثي (بنى)؛ وتعني البناء أو الطريقة، وكذلك تدل على معنى التشييد والعمارة والكيفية التي يكون عليها البناء، أو الكيفية التي شيد عليها. جاء في لسان العرب: والبني نقيض الهدم، بني البناءُ بِنْيًا وبنَاءً وبنَى، مقصور، وبنينا وبنيةً وبنايةً وابتناه وبنَاه. والبنيةُ والبنيةُ: ما بنيتُهُ، وهو البني والبنَى.

وقد تكون البنية في الشرف، والفعل كالفعل؛ قال يزيد بن الحكم: والناسُ مُبَنِّيَانِ: محمودُ البِنَايةِ أو دَمِيمٌ. وقال لبيد:

فَبَنَى لَنَا بَيْتًا رَفِيعًا سَمَّكَه فَسَمَّا إِلَيْهِ كَهْلُهَا وَعُلاَمُهَا

وقال ابن الأعرابي: البني الأبنية من المدر أو الصوف، وكذلك البني من الكرم؛ وأنشد بيت الحطيئة: أولئك قوم إن بنوا أحسنوا البني. وقال غيره: يقال بنية، وهي مثل رشوة ورشاً كأن البنية الهيئة التي بُني عليها مثل المشية والرَّكبة<sup>1</sup>.

وعند ابن فارس: (الباء والنون والياء) أصل واحد، وهو بناء الشيء بضم بعضه إلى بعض، تقول بنيت البناء أبنيه<sup>2</sup>.

والذي يجمع بين كل هذه الأقوال أن البنية تعني ضم أجزاء الشيء إلى بعضها بحيث تُكوّن نسيجاً منسجماً له غاية، وقد يكون مادياً مثل البناء كالمسكن وغيره، وقد يكون معنوياً مثل الشرف، لأن الشرف هو مجموع القيم التي يحملها الإنسان، ولا يمكن أن يختزل في مجرد خصلة أو صفة واحدة.

1 - ابن منظور، لسان العرب، ج14/ ص94.

2 - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1/ ص302.

وفي النحو العربي تتأسس ثنائية المعنى والمبنى على الطريقة التي تبني بها وحدات اللغة العربية، والتحويلات التي تحدث فيها، ولذلك فالزيادة في المبنى تدل على زيادة في المعنى، فكل تحول في البنية يؤدي إلى تحول في الدلالة.

أما في الدلالات الاصطلاحية، فقد ظل لفظ " البنية " حتى القرن السابع عشر محصور الاستعمال في الإطار المعماري، وبدءاً منه استعمل اللفظ في الإطار البيولوجي بواسطة هربرت سبنسر، الذي نقل استعماله من الحيز المعماري إلى إطار علم الاجتماع في أواخر القرن التاسع عشر، دون أن يتجاوز اللفظ حدود اللغة والأدب والفلسفة. بيد أن علماء الاجتماع التقليديين أمثال كارل ماركس ودوركايم وباريتو وماكس فيبر استعملوا اللفظ بهدف تعيين الخصائص الاجتماعية. وفي أواخر القرن التاسع عشر غدا اللفظ مفهوما ملازما للدراسات الاجتماعية، وأصبحت تتواجد في تحليل العلاقات والمؤسسات الاجتماعية، وأصبحت كل رؤية للأحداث الاجتماعية متعاقبة ومترابطة تعتبر بنية. ومع أعمال ألتوسير وميشيل فوكو وجاك لاكان ورولان بارث وكلود ليفي ستراوش، تطور مفهوم البنية، واكتست إرثاً جديداً، ويعتبر عالم اللغويات السويسري فارديناند دي سوسير هو المنظر الصريح للبنىوية ومؤسس منهجها العام، وذلك في محاضراته التي ألقاها عام 1913م.

ويعتبر دي سوسير المؤسس الأول للبنىوية "structuralisme"، ولكنه لم يكن يعبر عنها بلفظ البنية "structure"، بل بلفظ النظام "système"، ويذهب إلى أن هذا النظام (أي البنية) هو علاقات خاصة داخل اللغة، والتنظيم العشوائي لا يفيد فيه، ويشبهها بلعبة الشطرنج التي تحمل نظاماً داخلياً معيناً لا يتغير بتغير مادة صنع أجزاء اللعبة ما دام يخضع لنظام اللعبة الداخلي<sup>1</sup>.

أما ليفي ستراوس فإنه يجعل البنىوية مجرد منهج أو نسق يمكن تطبيقه على أي نوع من الدراسات، وقد تجلى ذلك في إنتاجه حول الأنثروبولوجيا واللغة، إلا أنه يرجع الفضل الأول إلى

1 - DE SAUSSURE, Cours de linguistique générale, p29.

اللغة، بل ويبالغ إلى درجة أنه اعتبر علم اللغة هو الوحيد الذي يستطيع المطالبة بأن يطلق عليه اسم علم<sup>1</sup>.

وتعتبر البنيوية تيارا فكريا يهدف إلى الكشف عن بنية الفكر الذي يشكل أساس ثقافة الماضي والحاضر، وإلى تععيد الظواهر، وتحديد مستوياتها، وتحليلها للكشف عن العلاقات التي تتشكل منها، وهي رد فعل على الوضع الفكري الذي يتحدث عن تشظي المعرفة، وتفرعها إلى تخصصات دقيقة منعزلة، ولذلك دعت البنيوية إلى النظام الكلي المتكامل والمتناسق الذي يوحد ويربط العلوم بعضها ببعض<sup>2</sup>. ومن هنا ندرك سر ظهور البنيوية أول الأمر في علم الأحياء (البيولوجيا) ومع هيرت سبسر بالذات، حيث يعتبر سبسر الأب الروحي لنظرية التطور، ذلك أن نظرية التطور تعتمد بشكل أساس على التكيف، ما ينتج عنه الانتخاب الطبيعي، وعلم الأحياء متعلق منذ البداية بعلم الجيولوجيا والفلك، وهما يسيران جنباً إلى جنب، حيث لا تفسر الحياة في حقبة زمنية معينة بعيداً عن الظروف الجيولوجية والفلكية المحيطة بتلك الحقبة، فمنذ وقت قريب كان العلماء مشدودين بشكل رئيسي إلى الكيمياء والجيولوجيا في محاولتهم تفسير النشوء الإحيائي، وكانت الأرض تعامل من قبلهم على أنها نظام معزول، ولكن عبر العقود الأخيرة من السنين فقد أغرقتهم الاتجاهات الفلكية للحياة وأهميتها الحاسمة لها، وقد أكد الفلكيون من خلال ملاحظاتهم عبر المناظر الفضائية أن الذرات هي ذاتها عبر الكون كله. وقد أكد العلماء أن الترقى في الأنواع دائماً يكون مصحوباً بالتغير الجيولوجي والفلكي<sup>3</sup>، وهكذا تكون نظرية التطور قد وُحّدت بين العلوم الطبيعية، بل ويمتد طموح العلماء إلى محاولة إيجاد نظرية لكل شيء، أي نظرية واحدة تفسر الكون كله بمختلف العلوم التي تدرسه. وللارتباط الشديد بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية خاصة في الجوانب الأنثروبولوجية فقد انتقل مفهوم البنية بهذه الطريقة من العمران إلى البيولوجيا إلى علم الاجتماع ومن ثم إلى اللغة.

1 - ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، دط، 1977، ص49.

2 - وليد قصاب، مناهج النقد الأدبي الحديث، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1428، 2007، ص118.

3 - انظر بول ديفيز، أصل الحياة، ترجمة منير شريف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010، ص208-209. وهيبرت ريفز وآخرون، أجهل تاريخ للكون، مرجع سابق، ص70-71.

## المبحث الثاني: البنية الأسطورية للخطاب النبوي.

## 1- مفهوم الأسطورة.

لقد تعددت تعريفات الأسطورة واختلفت اختلافا كبيرا يصعب حصره، وهذا راجع إلى اختلاف المجالات التي تُدرس فيها الأسطورة، فمجال التاريخ مثلا يختلف عن مجال علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ومجال الدين يختلف عن مجال الفلسفة وهكذا، وقد رأينا فكرة مهمة تبناها فراس السواح وهي فكرة منهجية في التعريف؛ وهي أن دراسة أي ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية يجب أن تسير على مرحلتين، تهدف المرحلة الأولى إلى تعريف غير دقيق للظاهرة انطلاقا من تعريف مبدئي وفضفاض، من شأنه حصر جهود الباحث وتركيزه ضمن قطاع عام أو ظاهرة أشمل تحتوي الظاهرة الأصغر التي نحن بصدها، أما المرحلة الثانية فتعود إلى نقطة البداية مزودة بتعريف واضح ودقيق للموضوع<sup>1</sup>. وهذا هو السر في تقديري في وجود بعض التعريفات ساذجة وبسيطة، وبعضها الآخر معقد ومُرَكَّب. ذلك أن المرحلة الأولى ليس غرضها التعريف بقدر ما تحدد للباحث مجال بحثه، وهو ما من شأنه أن يضعه في الطريق الصحيح نحو التعريف الدقيق.

يقترح فراس السواح تعريفا بدائيا للأسطورة فيقول: "إن الأسطورة هي حكاية تقليدية تلعب الكائنات الماورائية أدوارها الرئيسية"<sup>2</sup>. وبعد جولة في تحليل الأسطورة وما نالها من التحريف عند بعض المؤلفين المعاصرين الذين تدخلوا في الأسطورة بأسلوبهم يخلص السواح إلى خصائص الأسطورة، ونلخصها في سبع نقاط كما يلي:

- من حيث الشكل؛ الأسطورة هي قصة، وتحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات، وغالبا ما تجري صياغتها في قالب شعري حتى تكون سهلة التكرار في الطقوس ويكون لها سلطان أكثر على النفوس.

1 - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط2، 2001، ص7.

2 - المرجع نفسه، ص8.

- يحافظ النص الأسطوري على ثباته لفترة طويلة من الزمن، وتناقله الأجيال طالما حافظ على طاقته الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة. وأحيانا يُتخلَّى عن الأساطير التي فقدت طاقتها وتُخلق أساطير جديدة.

- لا يُعرف للأسطورة مؤلف معين لأنها ليست نتاج خيال فردي، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأمُّلاتها، وقد تؤثر فيها شخصيات ذات تفوق روحي فتطبعها بطابعها.

- يلعب الآلهة وأنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة، فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مُكمِّلاً لا رئيسياً.

- تتميز الموضوعات التي تتناولها الأسطورة بالجدية والشمولية، وذلك مثل التكوين والأصول والموت والعالم الآخر، فهُمُّ الأسطورة والفلسفة واحد ولكنهما اختلفتا في التعبير.

- تجري أحداث الأسطورة في زمن مقدس هو غير الزمن الحالي، ومع ذلك فإن مضامينها هي أكثر صدقا وحقيقية بالنسبة للمؤمن من الأحداث التاريخية، ويستتبع ذلك أن رسالة الأسطورة لا تاريخية، فهي حية ماثلة أبداً.

- ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين، وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه، فإذا انهار هذا النظام الديني فإنها تفقد كل مقوماتها كأسطورة، وتتحول إلى حكاية دنيوية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الشبيهة بالأسطورة.

ثم يخلص فراس السواح إلى التعريف النهائي والذي يراه دقيقاً وهو: "إن الأسطورة هي حكاية مقدسة، ذات مضمون عميق، يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان"<sup>1</sup>.

والملاحظ أن فراس السواح لم يخرج عن كون الأسطورة حكاية، فقد ابتدأ التعريف الأول بكونها حكاية، وانتهى إلى كونها حكاية، والكائنات الماورائية موجودة في كلا التعريفين، بالإضافة

الوحيدة التي أضافها هي أنها ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان، وهذه العبارات التي أضافها في حد ذاتها فضفاضة، لأنها لا تعطي تعريفا جامعاً مانعاً، فكل الحكايات - بما فيها الروايات والأحجيات والقصص البشرية - قد تحتوي مضمونا عميقا ذو صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان.. إلخ. والحقيقة أننا كنا ننتظر تعريفا أعمق من هذا، خاصة بعدما عرض لنا السواح خصائص الأسطورة، ولكنه لم يفعل.

بعد هذا التعريف الوصفي، وهو في الحقيقة تعريف غير مُرضٍ، نتقل إلى تعريف آخر، هو تعريف فرانسوا جاكوب، وقد كان أبعد في الرؤية من السابق، حيث يمثّل بين عمل الأسطورة وعمل العلم، ويجعل الأسطورة والعلم يعملان وفق المبدأ نفسه، فلها نفس عمل النظريات العلمية، وهي تفسير العالم المرئي بالقوى اللامرئية، وتوضيح المشاهد بالمتخيل، والعمل على ملء الفراغ وإيجاد نظام للعالم بدل الفوضى<sup>1</sup>.

لم يتحدث فرانسوا جاكوب عن القداسة ولا عن الحكاية، فتلك أمور شكلية، وإنما جعل للأسطورة محددات مهمة، وهي: (منظومة، ذات مبدأ، ولها غاية)، أما جوهر الأسطورة فهو كونها منظومة تعمل وفق مبدأ معين. هنا لا يهم شكل هذه المنظومة هل هي قصة أو حكاية أو قصيدة شعرية.. إلخ، ولا تهم أحداثها بقدر ما يهم المبدأ الذي تسير عليه، والغاية التي تتوخاها، فالمبدأ هو تفسير المرئي باللامرئي، والغاية التي تقصدها هي تفسير العالم وفهمه.

ويذهب الأنثروبولوجي الشهير كلود ليفي ستراوس إلى ربط الأسطورة بالوعي فقد ارتبطت بالإنسان البدائي - وهي عبارة يرفضها ليفي ستراوس ويفضل استبدالها بالشعوب ما دون الكتابة، لأنها هي الفرق والفاصل بيننا وبينهم - وذلك حتى يجد مكانا للأسطورة، وتفسيرا صحيحا لها في البنيوية التي كان يؤسس لها، وتوصّل ليفي ستراوس إلى أن الأساطير كلها تحكمها العلاقات الداخلية نفسها، أي أن الأفكار الأسطورية وإن كانت تبدو منعزلة فإن لها طريقة تركيب واحدة، بما يؤكد أن لها بنية واحدة، وإن اختلفت رموزها ومظاهرها، فهي تتكرر بالخصائص ذاتها أحيانا في مناطق مختلفة

1- François Jakob, Le jeu des possibles, essai sur la diversité du vivant, Fayard, Paris, 1981, p29.

من العالم<sup>1</sup>. ويذهب ليفي ستراوش إلى أن هذه الشعوب ما دون الكتابة منزهة عن الهوى، وذلك بسبب أنها خاضعة دائما للحاجة إلى تجنب التضور جوعا، والاستمرار في الحياة القاسية، والحاجة هي التي تدفعهم إلى التفكير في فهم العالم المحيط بهم، ومن أجل الوصول إلى هذه الغاية فإنهم يتقدمون من خلال وسائل عقلية كما يفعل الفيلسوف أو العالم، وليس يعني كون طريقتهم في التفكير تتسم بالنزاهة أنها مماثلة للتفكير العلمي، والفرق بين هذه الطريقة وبين التفكير العلمي أنها تطمح إلى فهم كلي للعالم بأقصر الوسائل، بينما التفكير العلمي يعطي تفسيرات لمجال محدود تماما من الظواهر<sup>2</sup>.

والأسطورة في الدراسات الحدائية ترتبط ارتباطا وثيقا باللغة، ومن هنا يعتبر ماكس مولر الأسطورة شيء تشترطه وتنجزه فاعلية اللغة، وهو في الحقيقة نتاج نقيصة أساسية وضعف متجدد في اللغة فكل دلالة لغوية هي دلالة غامضة في جوهرها، وفي هذا الغموض وهذا الاشتراك في الكلمات يكمن مصدر جميع الأساطير<sup>3</sup>. يميلنا هذا إلى أن طبيعة اللغة ذاتها هي ما يخلق الأسطورة ويصنعها وليس الفكر، فاللغة لا تستطيع أن تعبر عن الفكر ولا عن الطبيعة تعبيرا دقيقا صحيحا، بما يفتح المجال على مصراعية لتأويلات لا نهائية، ومن هنا تنشأ الأسطورة.

إن الأسطورة بهذا المعنى تصبح ثابتا من ثوابت اللغة ولا يمكن التخلص منها أبدا لأنها متعلقة بطبيعة اللغة ذاتها، يقول ماكس مولر: "الميثولوجيا شيء لا مناص منه فهو طبيعي لأنه ضرورة قائمة في صلب اللغة، إذا تصورنا اللغة بصفاتها الشكل الخارجي لتجلي الفكر؛ وفي الحقيقة فهي الظل المظلم الذي تلقيه اللغة على الفكر، ولن يختفي أبدا حتى تصبح اللغة مطابقة للفكر تماما، وهذا ما لن يحدث أبدا"<sup>4</sup>.

1 - ليفي ستراوش، الأنثروبولوجيا البنوية، ج1/ص245.

2 - ليفي ستراوش، الأسطورة والمعنى، ص36.

3 - أرنست كاسرر، اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2009، ص23.

4 - المرجع نفسه، ص25.

## 2- خصائص الأسطورة.

من الجولة السابقة في مجال الأسطورة أمكننا أن نخلص إلى بعض المحددات المهمة<sup>1</sup> والتي تبناها الفكر الحدائى للقول بأن القرآن ذو بنية أسطورية، وقد ارتأينا أن نناقشها بالموازاة مع القرآن فيما بعد واحدة واحدة، لنرى هل تصدق فعلا على القرآن فتتحقق رؤية أركون، أم هو مجرد تكرار لما قاله النقاد الغربيون في إسقاطهم الأسطورة على الكتاب المقدس، وهذه النقاط هي كما لي:

- 1- تعتمد الأسطورة على القصص في تفسير الظواهر، حيث توضع الحقيقة في قالب قصصي.
- 2- وهذا القصص أبطاله عادة هم الآلهة، وإذا تدخل الإنسان فهو تدخل عارض.
- 3- الأسطورة تنتجها الجماعة وليس الفرد، فهي تنتج من الوعي المشترك، فلا يعرف لها مؤلف.
- 4- تجري أحداثها في زمن مقدس، أي في اللازم.
- 5- تتميز الموضوعات التي تتناولها الأسطورة بالجديّة والشمولية، وذلك مثل التكوين والأصول والموت والعالم الآخر.
- 6- تهدف الأسطورة لتفسير العالم وفهمه.
- 7- تفسيرها للعالم يعتمد على اللامرئى فهي تفسير للمرئى باللامرئى.
- 8- تفسيرها للعالم يمتاز بالكلية، وهي تختلف عن العلم إذ يبحث العلم في الجزئيات.
- 9- جميع الأساطير في العالم لها بنية واحدة، و تحكمها العلاقات الداخلية نفسها.
- 10- تنشأ الأسطورة من طبيعة اللغة، وذلك لخصيصة في اللغة ذاتها.

1 - انظر كلود ريفير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص100 وما بعدها.

## 3- أثر الأسطورة في الخطاب النبوي:

يذهب محمد أركون إلى أن الخطاب النبوي هو خطاب ذو بنية أسطورية، وهي بنية تستخدم الرمز والمجاز من أجل أن تخلع على العبارات القرآنية إمكانات افتراضية عديدة للمعنى والدلالة<sup>1</sup>، ويحاول محمد أركون من خلال قراءاته للنص القرآني أو للخطاب القرآني - كما يفضل أن يسميه - عبر الحفر الأركيولوجي أن يصل إلى طبقة النص الأولى، فالنص القرآني حسب أركون قد ولّد عشرات التفسيرات والأدبيات التأويلية منذ ظهوره وحتى اليوم، فالنص الأصلي مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات الجيولوجية المترابطة والتي تحجبه عن أنظارنا فلا نستطيع أن نراه إلا من خلالها، ويضخم أركون الأمور إلى درجة أننا لا نعرف النص الأصلي وإنما نعرف الصورة الإسقاطية عنه، ومن الصعب جدا التوصل إليه بالذات<sup>2</sup>.

يتمنى أركون هذا، ويناضل من أجله في حين يعلم أن منظري الأسطورة أنفسهم والذين أخذ عنهم هذا المفهوم يقولون باستحالة الوصول إلى لحظة الحقيقة الأولى، يقول كاسرر: "إن جميع النظريات التي تقترح العثور على جذور الأسطورة من طريق استكشاف عالم التجربة والموضوعات التي يفترض أنها تسببت بوجودها، ثم يُزعم أنها تنمو منها وتنتشر، يجب أن تبقى دائما نظريات أحادية الجانب وقاصرة"<sup>3</sup>. وهذا بالضبط ما وقع فيه أركون حينما أراد أن يفرق بين الأسطورة والخرافة ويجعل بينهما علاقة في الوقت نفسه، معتبرا أن الخرافة هي الصورة المشوهة للأسطورة، حيث إن الأسطورة تمثل الجانب الإبستمولوجي أي الجانب التأسيسي الذاتي للأمة أو الجماعة، والخرافة تمثل الجانب الأيديولوجي أي الجانب التأويلي والتمويهات التنكيرية التي تصيب الأساطير التأسيسية داخل السياقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية<sup>4</sup> كما مر معنا من قبل.

هذا إضافة إلى أن النصوص الأولى ليست غائبة عنا حتى نبحت عنها، فالنصوص المتولدة عن النص الأول كالتفسير والشروح والتأويلات هي في الحقيقة نصوص مستقلة عن النص الأول ولم

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 180.

2 - المرجع نفسه، ص 223.

3 - ارنست كاسرر، اللغة والأسطورة، ص 33.

4 - محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 44.

تتدخل فيه على الإطلاق، وليست جزء منه ولا حتى من طبيعته، بل بقيت تأخذ منه على حذر شديد، ولنا أن نقرأ منها قراءتين - مع احتمال قراءات أخرى - على سبيل المثال:

الأولى: صحيح أن الخطاب التاريخي الأيديولوجي أظهر نفسه على حساب الخطاب المعرفي القرآني، ويفسر أبو القاسم حاج حمد ذلك بـ "أنهم قد أخذوا من القرآن - كما قيض الله لهم - ضمن خصائص وعيهم أي فهموه كما ينبغي لهم أن يفهموه، إذ لم تكن طبيعة تلك المرحلة الرائعة منهجة الأمور التي هي طبيعة عصرنا"<sup>1</sup>، كما أن هناك نقطة أهم يُبينها محمد شحرور، ذلك أن القرآن قد حوى الحقيقة المطلقة للوجود، بحيث تفهم فهما نسبيا، حسب الأرضية المعرفية للعصر الذي يحاول فهم القرآن. فقد حوى الحقيقة المطلقة والفهم النسبي لها في آن واحد، وهذا لا يمكن لإنسان أيا كان أن يفعله، فإذا أردنا أن نعرف الأرضية المعرفية لابن كثير فما علينا إلا قراءة تفسيره، وإذا أردنا أن نعرف الأرضية المعرفية للصحابة فما علينا إلا أن نتتبع تفسيراتهم وعلى رأسهم ابن عباس، فابن كثير وغيره يحمل المعرفة النسبية لفهم القرآن لا المعرفة المطلقة، وهذا هو سر الإعجاز الأكبر في القرآن، وهو التشابه، أي دورانه في فلك ثبات النص وحركية المحتوى وفق السقف المعرفي لكل عصر<sup>2</sup>، ويضيف حاج حمد أن اختلاف قراءة القرآن يكون تبعا لمبادئها العقلية وأشكال تصورها للوجود، أما النص فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فقط ولكن على مستوى الحرف أيضا<sup>3</sup>.

الثانية: أن هذه القراءات الأيديولوجية والتي كانت من طبيعة تلك العصور، لا يمكن أن نعتبرها نقصا أو عيبا، وإنما هي تراكمات المعرفة، ولولاها لما وصلنا إلى هذه المراحل المعرفية المتطورة، وبالتالي فهي مراحل طبيعية وضرورية لا بد منها، بدليل أنها أبقّت على النص الأصلي ولم تتدخل فيه.

وحتى لو فرضنا جدلا أن هذه القراءات قد تدخلت في النص الأصلي فإن منظري الميثولوجيا أنفسهم يستبعدون إلى درجة الاستحالة إمكانية الوصول إلى جذور الأسطورة، ويعلل كاسر ذلك

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2/ص186.

2 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص 213-214.

3 - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص88.

بأن "الصياغة الأسطورية في ذاتها لا يمكن أن تُفهم وتُقدَّر بمجرد تحديد الموضوع حوله مباشرة، بل هي تظل معجزة الروح نفسها واللغز نفسه"<sup>1</sup>، ويتابع تعليله بأن "للأفكار الأسطورية قانونيتها الداخلية مهما بدت متعددة ومتنوعة ومتباينة للوهلة الأولى، إذ أنها لا تتبع من نزوات خيال لا ضابط لها، بل تتحرك في مسالك محددة للشعور والفكر الإبداعي، وهذا القانون الداخلي هو ما تريد الميثولوجيا أو النظام الأسطوري تأسيسه"<sup>2</sup>.

إن هذا القفز الذي يريده أركون فوق هذه العصور التي مرت بسقوف معرفية مختلفة تراكمت وتكاملت عبر الزمن، يعتبر قفزا فوق تراث أمة بأسرها كانت في تلكم الأزمنة رائدة للعلم والحكمة، كما يعتبر حجودا لجهود جادة وصادقة في بناء العلم والحكمة. كان الأولى بأركون أن يعطينا قراءة تتناسب مع سقوفنا المعرفي ما دام يقر بأن النص القرآني بطبيعته مولدٌ للمعاني، لا أن يعود بنا إلى نقطة البداية التي اعترف بصعوبة الوصول إليها، فأركون لم يكلف نفسه أبدا أن ينظر في القرآن ويقرأه قراءة متأنية، فجل قراءاته كانت إسقاطية، وقد وقف عاجزا تماما أمام المناهج الحديثة كاللسانيات التي أراد تطبيقها بحذافيرها.

إن عشرات القراءات للقرآن التي تحدث عنها أركون ما هي إلا إنتاجات فكرية أنتجت شروط معرفية محددة في أوقات معينة، ولم يدع أحد أنها الحقيقة المطلقة، ومن الخطأ البين أن نحاكم تلك المعارف المحددة في الزمان والمكان إلى هذا العصر بشروطه المعرفية.

يهدف أركون هنا أن يفك الارتباط بين هذه الأعمال الفكرية والمنتجات الثقافية وبين القرآن، محاولا ربطها أكثر باللحظة التي أنتجتها وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسة الثيولوجية التي تنتمي إليها<sup>3</sup>. وهذا أمر فيه كثير من المغالطات المعرفية، ذلك أن هذه المنتجات الثقافية في الحقيقة لم تتخذ البيئة منطلقا لها وأصلا، بل اتخذت القرآن منطلقها الأساسي، فهي مرتبطة بالقرآن أصلا ومنطلقا وبالبيئة تأثيرا وتأثرا، بمعنى أن للقرآن تأثيره على العقول في كل حقبة وفي كل بقعة، ولسنا هنا بصدد

1 - كاسرر، اللغة والأسطورة، ص34.

2 - المرجع نفسه، ص41.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص223.

التصحيح أو الموافقة على هذه المنتوجات الثقافية، فتلك لها زمنها وظروفها وملابساتها التي قيلت فيها سواء أصابت أو أخطأت، وقد نُهلت من القرآن بقدر ما ارتأتها صحيحا ويصلح لنفسها، أما نحن الآن فأمام لحظة أخرى وظروف وملابسات وتحديات مغايرة. والصحيح أن نقول إن القرآن قد تأثر من حيث تفسيره وتأويله وليس من حيث أصله بتلك الحقب والبيئات، ولكن ليس إلى حد أنها هي التي تضفي عليه معانيها. وقد بيّن فيلسوف الحضارة مالك بن نبي أن تناول الحضارة الإسلامية لا بد أن يدخل فيه عاملان أساسيان في تطورها، وهما الفكرة الإسلامية وهي الأساس لهذا التطور، والإنسان المسلم وهو الحامل المحسّد لهذه الفكرة<sup>1</sup>. وبذلك يتبين أن فصل تعاليم الإسلام عن ممارسات المسلمين فصل تعسفي، وهو في الحقيقة من محاكمات الماضي إلى الحاضر، أي الوقوع فيما يسمى بالقياس مع الفارق.

وفي هذا الصدد يتهم أركون الفقهاء بأنهم اشتغلوا يدا بيد مع السلطة السياسية<sup>2</sup>، وذلك حتى يثبت تأثر النصوص التأسيسية الأولى بالإكراهات السياسية، ويمتد أركون بذلك إلى مسألة فتح باب الاجتهاد وغلقه، إذ يلح على أن هذه المسألة سياسية أكثر منها علمية، وأن العلماء كانوا يعكسون الطلب الأيديولوجي لطبقة اجتماعية ومجموعة معينة أكثر مما كانوا يمارسون سلطة فكرية خالصة تساهم في توجه عام للفكر<sup>3</sup>. وهذا في الحقيقة أمر ليس من السهل إثباته تاريخيا، بل العكس هو الصحيح، أي أنه بإمكاننا أن نثبت بسهولة أن الفقهاء لم يستكينوا لأهواء الحكام سواء بالرغبة أو بالإكراه، وحتى الذين استكانوا للسلطة واشتغلوا معها فقد كانوا منبوذين من طرف الرأي العام، وحتى أقوالهم لم تلق القبول، وإذ إن أركون لم يبين لنا كيف تم هذا الاشتغال، ولكننا سنبين كيف أنهم لم يشتغلوا مع السلطة، ونحن في هذا الصدد لا ننكر أن بعض الفقهاء اشتغلوا مع السلطة، ولكنهم ليسوا قطعا من أولئك الذين انبنت عليهم أسس الفقه وأصوله كمالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم، ونحن التي تعرّضوا لها في سبيل آرائهم الفقهية والعقدية أشهر من أن تذكر، فقد تعرّض أبو

1 - Malek Bennabi, Les conditions de la renaissance, éditions ANEP, Alger, 2005, p73.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص282.

3 - Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, France, 1984, p18.

حنيفة للتعذيب من قبل ابن هبيرة والي العراق في عهد الخليفة الأموي يزيد بن الوليد، بسبب رفضه منصب القضاء، وسجن في عهد المنصور للسبب نفسه وتوفي في السجن، فلو اشتغل أبو حنيفة يدا بيد مع السلطة لما رفض منصب القضاء، ونحن نرى الآن آراء أبي حنيفة تملأ الدنيا، وتعرض مالك أيضا للتعذيب من قبل أبي جعفر المنصور حتى خلعت يده، وذلك في بيعة المكره حين رآها غير ملزمة لصاحبها، وكذلك طلاق المكره ويمين المكره، وهي من القضايا التي تتعلق بالحكم، ومذهب مالك منتشر في الآفاق ينتهجه ملايين المسلمين، ومحنة الشافعي مع هارون الرشيد معروفة كذلك، وأشهرهم على الإطلاق هي محنة أحمد بن حنبل. هؤلاء هم الأئمة المتبوعون ولا أحد منهم استكان لسلطان أو اشتغل لجهة معينة.

هنا نلاحظ أن أركان يخلط بين النظرية والممارسة، وهو يريد أن يحاكم النظرية إلى الممارسة، ذلك حين يلح على تحجيم دور الإسلام في الفكر الإسلامي، يقول: " ذلك أن في المجتمعات المدعوة إسلامية هناك أصوات سابقة وأقدم بكثير من الظاهرة الإسلامية التي لم تفرض نفسها تدريجيا بصفتها قضاء مؤسساتيا وثقافيا إلا بعد حلول عهد الأمويين في دمشق عام 661م<sup>1</sup>. وفي الحقيقة إن تملك الأمويين زمام الأمور -وبغض النظر عن الصراع القديم الأموي الهاشمي- أمر لم يوافق عليه جماهير المسلمين وحتى الموافقون يخطئون اجتهاد معاوية ويشجبون بشدة ممارسات بني أمية في حق الإسلام والمسلمين، وهذا من محاكمات النظرية إلى الممارسة في النهج الأركوني.

لقد كان للإسلام دور كبير في الفكر الإسلامي عكس ما يحاوله أركون، وهذا ما لاحظته جل الباحثين، من ذلك توصيف أبو القاسم حاج حمد حيث عقد مقارنة بين ما فعلته الدول العظمى وما فعله المسلمون عندما بسط كل فريق سيطرته على مناطق من العالم، فعندما بسطت القبائل العربية سطوتها ونفوذها على العالم وخصوصا على مواطن الحضارات التي شيدت روما وأثينا وفارس والصين، لم تفعل ما فعلته هذه العواصم من جبايات للأموال واستعباد للبشر وتسخيرهم في الترف العمراني وغيره، بل بقيت المدينة المنورة بأحياء الأوس والخزرج القديمة وبمسجد الرسول القائم على الأعمدة الطينية وعريش النخيل، كل ذلك من تأثير الإسلام ودوره الكبير في نفوس المسلمين

1 - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص186.

وفكرهم، فالشرع الإسلامي يمنع حتى نقل زكاة حمص إلى المدن الأخرى ولو كانت المدينة المنورة أي العاصمة<sup>1</sup>.

وبتحليله التاريخي؛ يُرجع ابن خلدون ذلك إلى وازع الدين حيث يقول في الفصل الثامن والعشرين، وتحت عنوان: "في أن المباني والمصانع في الملة الإسلامية قليلة بالنسبة إلى قدرتها وإلى من كان قبلها من الدول: فكان الدين أول الأمر مانعا من المغالات في البنين والإسراف فيه في غير القصد، كما عهد لهم عمر حين استأذنه في بناء الكوفة بالحجارة، وقد وقع الحريق في القصب الذي كانوا بنوا به من قبل فقال: افعلوا، ولا يزيدن أحد على ثلاثة أبيات، ولا تطاولوا في البنين، والزموا السنة تلمزمكم الدولة، وعهد إلى الوفد، وتقدم إلى الناس أن لا يرفعوا بنينا فوق القدر، قالوا وما القدر؟ قال ما يقربكم من السرف ويخرجكم عن القصد"<sup>2</sup>.

وقد تجسد ذلك فعلا في الممارسات السياسية حيث كان للإسلام الدور الفعال الذي انعكس سلوكا سياسيا، ويضرب لنا حاج حمد مثلا على ذلك بعمير بن سعد الذي استعمله عمر بن الخطاب على مدينة حمص واليا، ولما مضت السنة كتب إليه أن أقدم علينا، فلم يشعر إلا والرجل قد قدم عليه من حمص (ماشيا حافيا)، عكازته بيده وأدواته ومزوده وقصعته على ظهره فلما نظر إليه عمر، قال: يا عمير، أمرضت أم البلاد بلاد سوء؟ فقال: يا أمير المؤمنين، أما نحاك الله أن تجهر بالسوء وعن سوء الظن، قد جئت إليك بالدين أجزها بقربها، فقال له عمر: وما معك من الدنيا؟ قال عمير: عكازة أتوكأ عليها وأدفع بها عدوًا إن لقيته ومزودا أحمل فيه طعامي، وأدوات أحمل فيها ماء لشراي ولطهوري، وقصعة أتوضأ فيها، وأغسل فيها رأسي وأكل فيها طعامي. بعد ذلك جلس ابن الخطاب ليحاسب عميرا على أموال حمص وما حولها من القرى، فقال له عمير: "قد أخذت الإبل من أهل الابل، والجزية من أهل الذمة، ثم قسمتها بين الفقراء والمساكين وأبناء السبيل، فوالله يا أمير المؤمنين لو بقي عندي منها شيء لأتيتك به"<sup>3</sup>.

1 - انظر حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج2/ص117. والأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص340.

2 - ابن خلدون، المقدمة، ص394.

3 - حاج حمد، الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، ص341.

يخلص بنا حاج حمد بعد هذا إلى أن كافة مقاييس الجدل التاريخي المادي لا تنطبق على تشخيص تلکم الوضعية، فعمير بن سعد لم يأت بالجبايات إلى عاصمة ما أسموه بالإمبراطورية، فالفتح الإسلامي لم يكن توسعا فرضته ظروف القحط التي أملت على قبائل أخرى الزحف خارج حدودها<sup>1</sup>، وحتى المستشرقون يذهبون إلى تأثير الإسلام في نفوس معتنقيه، يقول غوستاف لوبون: "إن العرب لم يقدرُوا على فتح العالم إلا حينما خضعوا للشريعة الجديدة التي جاء بها "محمد" وجمع كلمتهم المتفرقة تحت لوائها"<sup>2</sup>.

نخلص من خلال بحثنا في هذه النقطة إلى أنه لا يوجد هناك تمايز بَيّن بين تعاليم القرآن وبين ممارسات المسلمين، وذلك من حيث المبدأ، فالمسلمون لم يستعملوا القرآن لأغراض أيديولوجية أو سياسية كما يزعم أركون، هم فقط حاولوا تمثّل القرآن والإسلام وفق متاحات عصرهم، ولا يعني هذا أن المسلمين معصومون، فهناك اجتهادات خاطئة من حيث أرادت الصواب، وهناك اجتهادات صائبة، وهناك أصحاب أهواء ومصالح، وهم موجودون في كل زمان ومكان، ولكن ليس إلى درجة أن تتلبس أهواؤهم كامل الدين، فلا نعثر بعد ذلك إلا على أشلاء منه حتى يأتينا أركون ومعه فريق كبير من الحدائين ويكشفوا لنا هذا الزيف الذي ران على الإسلام أربعة عشر قرنا، ونحن الآن ننتظر منهم أن يكشفوا لنا عن الإسلام الصحيح بالتطبيق الحرفي للمناهج الغربية، ولكنه سرعان ما يخيب أملنا حين نعلم أن أركون نفسه يستبعد إمكانية هذا الحصول، فهو يصرح في كثير من المواضع أن النص الأصلي للقرآن، أي التبليغ الشفهي الأول قد ضاع إلى الأبد<sup>3</sup>.

هنا نكون قد وصلنا إلى أن الفصل الذي يريد أركون محاولا تطبيق النظرية الأنثروبولوجية في الأسطورة بات غير ذي جدوى، حيث إن هذه القضية ظاهرة في الفكر الإسلامي ولا تحتاج لمن يجليها، فالنص الأصلي موجود، ولم تتلبسه أية خرافة، والاجتهادات ظرفية، وهي تتجاوز ذاتها في كل

1 - المرجع نفسه، ص340-341.

2 - غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1399-1979، ص723.

3 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص38.

مرة، بما يعطي تاريخية للاجتهاد مع ثبات النص القرآني، وبالتالي فإسقاط أركان هذه النظرية على القرآن غير صحيح تماما.

#### 4- مقايسة بنية الأسطورة ببنية القرآن:

والآن نعود إلى بنية الأسطورة وخصائصها كما تطرحها الدراسات الأنثروبولوجية، ونقايسها بنية القرآن لننظر مدى صدق نظرية أركون، وسناقش خصائص البنية التي استخلصناها من مفهوم الأسطورة كما تطرحها الدراسات الأنثروبولوجية، وكما يعتقد أركون، وذلك بالموازاة مع خصائص القرآن التي تسير في الاتجاه نفسه خاصة خاصة، حتى لا نترك مدخلا يُتخذ فيما بعد ذريعة:

1- تعتمد الأسطورة على القصة، فلا يمكن أن توجد أسطورة في غير قالب القصة، فالأسطورة تضع الحقيقة في شكل معان محتواة في القصة، ونحن إذا نظرنا في القرآن، وجدنا القصة متوفرة بشكل ملفت، ولكن القرآن تعامل مع القصص في إطار آخر غير الذي تعاملت معه الأسطورة؛ ذلك أن القصة في القرآن لا تهدف إلى إبراز حقائق الكون والوجود، بل لها هدف آخر، وهو أخذ العبرة، وهي قصص حقيقية وليست افتراضية، وبعضها موجود في وقت النزول أو قريبا منه، وليست كما في الأسطورة، وقد صرح القرآن بذلك: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾﴾ [يوسف:111]. فمقصودها هو العبرة، وهي حقيقية وليست بالحديث المفترى. أما الحقيقة فهي تأتي بطريقة إما مباشرة، وإما وفق منهجية معينة.

2- قصص الأسطورة أبطاله هم الآلهة أو أنصاف الآلهة، والبشر إذا دخل فهو عارض، أما قصص القرآن فكله قصص بشري، فمداره في الغالب على قصص الأنبياء، وأحيانا بعض الصالحين مثل لقمان، والخضر، ولا يوجد أي أثر للآلهة باستثناء تدخل الإله الواحد بصفته المهيمن وحده فوق عباده، وذلك بصورة واضحة لا تحتمل أي التباس، بخلاف الأسطورة فتدخل الآلهة يكون في تفاصيل الأحداث بصورة تلبس فيها الآلهة مع البشر، ويبقى الغموض دائما هو الميزة الأساسية للأسطورة،

حتى يصعب على قارئ الأسطورة أن يجد المغزى من القصة، إلا بعد لف ودوران كبير، أما القرآن فهو مبين وواضح في العقائد التي يريد إيصالها.

3- الأسطورة تنتجها الجماعة وليس الفرد، فهي تنتج من الوعي المشترك، فلا يعرف لها مؤلف، وذلك بخلاف القرآن، فهو لم ينتج من وعي الجماعة ومؤلفه هو الله مباشرة؛ والدليل على ذلك أن الجماعة التي كانت تحيط بالنبى قد كفرت به أول مرة، ولم تر فيه أبداً أنه من وعيها، فقد تعجبوا من جعل الآلهة إلهاً واحداً، ووعيهم المشترك هو تعدد الآلهة:

﴿ أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ﴿٥﴾ وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمْسُوا وَأَصْبِرُوا عَلَىٰ آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ﴿٦﴾ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا آخْتِلَاقٌ ﴿٧﴾ ﴾ [ص:5-7].

ثم لقد تنصلوا منه ونسبوه إلى أقوام غيرهم، وهم الأمم السابقة، بما يعني أنه لم يخطر لهم على بال: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا ﴿٤﴾ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴿٥﴾ ﴾ [الفرقان:4-5]. فالقرآن جاء مخالفاً لوعي العرب، والأسطورة تنشأ من وعي الجماعة، وهنا يختلفان.

4- تجرئ أحداث الأسطورة في الزمن المقدس، أو ما يسمى باللازمن، ولكن أحداث القصص القرآني تجرئ في الزمن العادي، فهي أحداث حقيقية، وقد قصها الله لأخذ العبرة: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾. ثم هي ليست من نسج الخيال، بل أحداث حقيقية: ﴿ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ ﴾ [يوسف:111]. وآثار القصص القرآني مازال بعضها إلى اليوم شاهداً عليها، فما زالت ديار ثمود كما هي، وهي معروفة عند العرب لا يختلفون فيها، وقال فيها القرآن: ﴿ فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا ﴿٥٣﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ [النمل:53]. وقد خسف الله بقوم لوط، فأصبحت قرى سدوم وعمورية هي ما يسمى الآن بالبحر الميت، وقد قال الله فيها: ﴿ وَإِنَّ لُوطًا لَّمِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ نَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ ﴾

أَجْمَعِينَ ﴿١٢٤﴾ إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَدِيرِينَ ﴿١٢٥﴾ ثُمَّ دَمَرْنَا الْأَخْرِينَ ﴿١٢٦﴾ وَإِنكُمْ لَتَمُرُونَ عَلَيْهِمْ مُّصْبِحِينَ ﴿١٢٧﴾ وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿١٢٨﴾ [الصفافات: -133-138]. وقد تركها الله قصداً لأخذ العبرة، والقرآن يبين بطريقة أخرى أنها أحداث حقيقية مع وجه من التحدي، ذلك حين يأمر بالسير في الأرض لمشاهدة ما حدث في الأزمنة الغابرة، وهو ما يترتب عنه وجودها حقيقةً، وفتح الآفاق أمام العلم لاستكناه الماضي: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا ﴿١٠﴾ ﴾ [محمد: 10]، وقال أيضاً: ﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّشْرِكِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [الروم: 42].

5- تتميز الموضوعات التي تتناولها الأسطورة الجدية والشمولية، وذلك مثل التكوين والأصول والموت والعالم الآخر. أما القرآن فقد احتوى الجدية والشمول، وكل هذا، فهذه المواضيع جزء من موضوعات القرآن، وللقرآن موضوعات كثيرة جداً، فقد تكلم عن القوانين العامة للكون وعن خلق الإنسان وموته وبعثه، وتكلم عن التشريعات التي يجب عليه اتباعها حتى تستقيم حياته، وذلك من أبسط الأمور إلى أعقدها، فتناول طريقة تعامل الإنسان مع نفسه كحملها على الصدق والإخلاص وعدم مخادعة النفس، ومن معاملة الإنسان لنفسه ينتقل إلى معاملة الإنسان مع أهل بيته، وأصحابه، وأقرب الناس إليه، ثم في معاملته لأهل مجتمعه، ثم مع دولته ونظام الحكم، ثم في العلاقات بين الدول، ثم في العلاقة الكلية مع الله، وهو ما لا يوجد في الأسطورة، كما وتضمن إشارات إلى نظريات العلم، ولم يدع شاردة ولا واردة إلا وضع لها أصلاً أو منهجاً للتعامل، بخلاف الأسطورة التي انحصرت في محاولة تفسير ما هو غير مفهوم بالماورائيات.

6- تهدف الأسطورة إلى تفسير العالم وفهمه، وهذا من بين أهداف القرآن كذلك ولكنه ليس كل أهدافه، فهدفه هو هداية الناس حتى تستقيم حياتهم وتنتظم ولا تكون فوضى: ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿١﴾ ﴾ [البقرة: 20]. فمن استقام واهتدى فله السعادة في الدنيا والآخرة: ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿١٠٩﴾ ﴾ [الإسراء: 09]. كما أن من أهدافه

الأخرى والتي لا توجد في الأسطورة، هو تصحيح العقائد الباطلة، وتقويم الفكر المنحرف، وتزكية النفس بالأخلاق وغيرها من الأهداف الكثيرة التي لا يمكن حصرها مما لم يكن هدفا يوما للأسطورة.

7- تفسير الأسطورة للعالم المرئي يعتمد على اللامرئي، أي على الكائنات الماورائية، وهو المبدأ نفسه الذي يسير عليه العلم، ذلك أننا لا نرى القوانين وعلل الأشياء بل نرى آثارها فحسب، فهذا المبدأ سليم من حيث التوصيف، أما من حيث التوقيع فهنا يختلف الأمر؛ فالقرآن يربط العلل بمعلولاتها، ويربط الأسباب بمسبباتها الحقيقية، ولا يحيل ذلك إلى اللامفهوم كما تفعل الأسطورة، فعندما تكلم القرآن عن خلق الإنسان صرّح أن أصله من طين: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَدْخَلْنَاهُ خَلْقًا ءآخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: 12-14]. وواضح أن حرف الجر "من" في هذا الموضوع ابتدائية أي أن ابتداء خلقه كان من مادة الطين، وقد تكون لجنس بما يعني أن جنسه كان من الطين، والحقيقة أنها تجمعهما معا، فجنس الإنسان من الطين، وابتداءً منه بُدئ خلقه، وحتى على نظرية التطور التي لو صحت فهي تقول أن أصل ابتداء الإنسان كان من الطين، وقد تكلم عن الأطوار الخلقية للإنسان بتفصيل علمي مفهوم ومستوعب من طرف العلم، بل ومجرب في المخابر العلمية، وذلك بخلاف الأساطير، ففي الأساطير السومرية تذكر الأسطورة أن الآلهة ضحت بإلهين اثنين لاستعمال دمهما في خلق البشر، وهذا الخلق تم بعد اجتماع الآلهة وعقد مجلس وتمت المصادقة على خلق البشر أخيرا، جاء في الأسطورة وذلك بعدما فرغوا من تشكيل دجلة والفرات ووضع نظام للكون:

"وإذ أعلن إنليل والآن ماذا سنفعل، ماذا سنضع؟ الآن أيها الأنونا، الآلهة-العظام، ماذا سنصنع الآن؟ ماذا سنخلق إذن؟ والآلهة العظام الحاضرون، مع الأنونا مقرري المصائر أجابوا إنليل مجتمعين: (في مصنع -الأجساد) في دور -إنكي، سوف نضحى بالآلئين-إلهين اثنين، بدمهما سوف نخلق البشر"<sup>1</sup>.

1 - قاسم الشواف، ديوان الأساطير، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ج2/ص92-93.

هناك اختلاف جوهري بين الأسطورة والقرآن في هذه المسألة، ليس فقط على مستوى المعلومة النهائية، فبعض الأساطير أيضا ترجع بخلق الإنسان إلى الطين، ولكن الاختلاف الواضح هو في منهجية العرض وحلفياته، فإذا تجعل الأساطير خلق الإنسان مجرد هوى من طرف الآلهة بطريقة اعتباطية، يضع القرآن هذه القضية في إطار منهجي، ويجردها عن الهوى ويسير بها إلى غاية محددة: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون: 115].

وهنا نلاحظ كيف فسر القرآن خلق الإنسان من الطين المشاهد المحسوس ثم بيّن جميع الأطوار، دون ماورائية ولا تحريف وهي مجربة في المخابر معلومة، بما يدل على ثقة القرآن بما يقول، مع أنها لم تكن معلومة في ذلك الزمن عند العرب، ورأينا كيف انطلقت الأسطورة من الماورائيات في عالم يسوده الغموض، والأمثلة على هذا أكثر من أن تحصى، فكل الظواهر التي تكلم عليها القرآن إنما دعا إلى تدبرها، والتدبر لا يكون إلا من العالم المشاهد المحسوس، وقد أكد القرآن أن معرفة كيفية الخلق أمر متاح للإنسان، وقد أمر بالسير والنظر في الأرض، وهو ما لا يوجد في الأسطورة، والآيات أكثر من أن تحصى، منها قوله تعالى: ﴿ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: 18-19]. فكيف يتطابق القرآن مع الأسطورة؟!

8- تفسير الأسطورة للعالم يمتاز بالكلية، وهي تختلف عن العلم إذ يبحث العلم في الجزئيات. والقرآن له تميزه المتفرد، فهو يجمع بين الأمرين معا؛ أي يعطي تفسيره الكلي للكون والعالم، ويعطي منهجيته وإشاراته في الجزئيات، فهو يمتاز عن الأسطورة بالتفصيلات التي تعطي التصور الكلي معناه الحقيقي، ويمتاز عن العلم بإعطاء التصور الكلي الذي تنتظم ضمنه الجزئيات، حتى لا تضيع هذه الجزئيات دون رابط يربطها، والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى، ولكننا سنضرب مثلا عن كل نوع؛ ففي المثال الكلي جمع الله بين الموجودات في قانون واحد حين قال: ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [يس: 40].

وفعل سبج يحمل معنى الجري السريع في خفة وانسيابية، والفلك يحمل معنى الاستدارة، فقد قرّر القرآن هنا قانونا وحدا يحكم كل المخلوقات في العالم المحسوس، قال تعالى: ﴿ تَسْبِجُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ <sup>٤</sup> وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ <sup>٥</sup> إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا <sup>٦</sup> ﴾ [الإسراء:44]. والسبج يحكم الكون كله من الذرة إلى المجرة، فالإلكترونات تدور حول نفسها وتدور حول النواة، والكواكب تدور حول نفسها وحول الشمس، والمجموعة الشمسية تدور حول نقطة مركزية في مجرة درب التبانة، والمجرة تدور حول نفسها، وحول نقطة مركزية في مجموعتها، وهكذا فالكل يدور، وحتى الكائنات الحية فهي تدور بدوران الأرض دورات لانهاية حول نفسها وحول الشمس وحول المجرة... إلخ، ولذلك لما جاء أينشتاين اعترض على نظرية نيوتن في الفيزياء الكلاسيكية، والتي كانت ذات مرجعية خطية، فاهتم أينشتاين بمدارات الكون وقرن ذلك بالبعد الرابع وهو الزمن، ثم صاغ كل ذلك في نظرية النسبية.

وفي مثال الجزئي يبين القرآن أن لا شيء يحدث في الوجود دون معنى، ولو بدا للناس كذلك: ﴿ وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ <sup>٥٩</sup> ﴾ [الأنعام:59]. حيث تساءل الكثيرون حول جدوى معرفة ورقة تسقط في ظلمة الليل لكي يحصيها الله ويكتبها عنده في كتاب مبين، لتأتي نظرية الفوضى (théorie du chaos) وتقرر أن كل حدث مهما بدا بسيطا في الوجود فإن له تأثيرا كبيرا بعد ذلك، وهو ما يسمى بظاهرة الفراشة (butterfly effect) فعند وجود تأثير طفيف يعني أن هناك صاعقة رعدية، وهو شيء لا يمكن رصده، وتفسير ذلك أنه بين الدقيقة والأخرى تحدث تغيرات لن يشعر بها الحاسوب، تحيد بصورة طفيفة عن المتوسط، وفي الدقيقة التالية سيكون التغير على بعد القدم التالي شيئا ملموسا، ثم سرعان ما يتضاعف الخطأ عند عشرة أقدام، وهكذا إلى مدى الكرة الأرضية<sup>1</sup>. وبذلك نكون قد تجاوزنا التفسير القديم الذي يضع هذا الأمر في مجرد الحديث عن علم الله المحيط الذي يعجز عنه

1 - جيمس غلايك، الهيولية تصنع علما جديدا، ترجمة علي يوسف علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط، 2000، ص32-33.

البشر، ونكون قد عرفنا لماذا يهتم القرآن ويخبرنا بأن الله قد وضع ذلك في كتاب مبين، أي في قانون كلي، وهذا القانون هو مناط بحث العلماء الآن.

9- تنشأ الأسطورة من طبيعة اللغة، وذلك لخصيصة في اللغة ذاتها، فاللغة تمتاز بضعف متجدد، بحيث لا يمكنها أن تعبر عن الأشياء تعبيرا دقيقا ينفي عنها الفهم الزائف، وهذا أمر مفهوم لأن البشر هم الذين عبّروا عن ذلك بلغتهم، ولكننا هنا ندعي أن القرآن لم يعبر به بشر، فهو كلام الله، وإذا جئنا إلى لغة القرآن فسنجد الأمر غير ذلك تماما، لقد أبان القرآن عن اختلاف لغته مع لغة البشر، فلغة القرآن متعالية والقرآن مطلق رغم تشيئه في مفردات اللغة، وقد حوى منهجية معرفية في التعامل مع القضايا بحيث لا يترك مجالاً للخيال لكي يسرح بعيدا عن الحقيقة، ونحن إذ نقول هذا فلسنا ننطلق من موقف إيماني بحت، وليست قراءتنا كما يصفها أركون بالإيمانية، أي الدوغمائية التي لا تتقبل النقد وتركن إلى الراحة والاطمئنان، وإنما بإعمال أدوات النقد ومناهج العلوم ونظرياته، عرفنا أن لغة القرآن تختلف عن لغة البشر، وستعرض لطرف من منجزات بعض الباحثين في التمييز بين لغة القرآن ولغة البشر ممن استعملوا المناهج الحدائية، من ذلك ما توصل إليه محمد شحرور في أوجه إعجاز القرآن، وسنكتفي بذكر وجه واحد، فيذكر شحرور أن هناك نوعين من الصياغة اللغوية هما: الصياغة العلمية الموضوعية كصياغة إسحاق نيوتن وألبرت أينشتاين وابن الهيثم لنظرياتهم، وهناك الصياغة الخطابية والشعرية الغنية بالصور الفنية كصياغة شكسبير وبوشكين والمتني، والسؤال هل يمكن صياغة نظريات نيوتن وانشتاين وابن سينا وابن الهيثم صياغة كصياغة شكسبير وبوشكين والمتني، دون أن تؤثر هذه الصياغة على الدقة العلمية ودون أن تكون على حسابها، وهكذا يتعلق الإعجاز في الوجه الثالث عند شحرور بطبيعة الصياغة وليس اللغة وحدها، فحتى لو ترجمت معاني القرآن فسيكون لها نفس الإعجاز<sup>1</sup>. وقد أدرك الناقد الفرنسي رولان بارث هذا الفرق بين اللغة والأسلوب فيما أسماه "الكتابة عند الدرجة الصفر"، حيث فرّق بارث بين اللغة والأسلوب، إذ إن اللغة تأتي أولا لكونها ثابتة وجماعية والأسلوب يأتي ثانيا لأنه متغير وفردى يتعلق بالكاتب<sup>2</sup>. وهناك اجتهادات كثيرة في هذا المجال، وأحسنها على الإطلاق هي نظرية محمد أبو القاسم حاج حمد في

1 - محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص214.

2 - Rolan Barth, Le degré zéro de l'écriture, Seuil, Paris, France, 2002, p9-10.

منهجية القرآن المعرفية، وستعرض لها فيما بعد مع بعض التطبيقات. ولا زالت الدراسات تتوالى تباعا حول لغة القرآن ومنهجيته، ولكننا لم نشهد إلى حد الساعة دراسة جدية استخلصت مناهج معرفية تنم عن إعجاز في الأسطورة، ولا حتى في الكتاب المقدس -والذي يريد أركون أن يسويه بالقرآن تماما- بما يعني اختلاف اللغتين جذريا.

10- يذهب منظرو الأسطورة من علماء الأنثروبولوجيا إلى أن جميع الأساطير في العالم لها بنية واحدة، و تحكمها العلاقات الداخلية نفسها. وإذا اعتبرنا أن القرآن ذو بنية أسطورية فمعناه أنه تحكمه العلاقات ذاتها التي تحكم الأسطورة، وقد رأينا في ما سبق أن القرآن يحتوي منهجية مضبوطة في تعاطيه مع مختلف القضايا، وهو أبعد ما يكون عن الاعتبارية التي تميز الأسطورة، والأسطورة قصص، والقصص جزء من القرآن، والقرآن احتوى على تشريعات وأخلاق ومعاملات، والأسطورة لم تفعل ذلك، والأسطورة دائما تصور صراعا ما يحدث بين الآلهة مع بعضها من جهة، وبين الآلهة والبشر من جهة أخرى، فالبنية الأساسية للأسطورة هي تعدد الآلهة واتصالها المباشر بالبشر وأحيانا الحلول والاتحاد، كما أنها تصور نقضا دائما في الآلهة من الخوف والرعب لذلك تلجأ إلى التحالف مع بعضها، وهذا ما يخالفه القرآن تماما؛ إذ ينفي أن تكون هناك آلهة أخرى غير الله، وكأنه يرد بصورة مباشرة على صراع الآلهة الذي نشأ من عقلية الشرك: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنبياء:22]. فلا وجود لصراع الآلهة مع بعضها في بنية القرآن، كما أن القرآن يصف علاقة الله بخلقة بأنها علاقة حب ورحمة ولطف: ﴿اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ ﴿١٩﴾﴾ [الشورى:19]، وقد كتب على نفسه الرحمة: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَمٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مِّنْ عَمَلٍ مِّنْكُمْ سُوءًا بِجَهْلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥٤﴾﴾ [الأنعام:54]. وهذا ينفي أي صراع مع البشر، وبنية القرآن الأساسية تنطلق من التوحيد وتنزيه الله الواحد عن كل نقص وعيب كمركزية عقديّة، فهو المهيمن على كل شيء. فعلاقات القرآن تختلف جذريا عن علاقات الأسطورة، ومن ثم اختلفت بنيتهما تماما.

ولكن أركون يُصِرُّ على جعل القرآن ذا بنية أسطورية، ولنا أن نتساءل، هل قرأ أركون القرآن، وقرأ الأسطورة بطريقة تحليلية فوجد أنهما من بنية واحدة؟ الظاهر من خلال إصراره على مَوْضَعَةِ القرآن في الإطار الأسطوري إما أنه لم يقرأ القرآن، لأن أي قراءة ولو كانت بسيطة ستبين لك من الوهلة الأولى أن هناك اختلافا كبيرا بين القرآن وبين غيره من النصوص، أو أنه لم يقرأ الأسطورة، فحتى المستشرقون أنفسهم اعترفوا بهذا الاختلاف، بل بعضهم رأى في القرآن معجزة حقيقية، مثل ما فعل روجيه دو باسكويه، حين اعترف بأن "القرآن هو المعجزة المركزية في الإسلام، وأن أحدا إلى اليوم لم يقدم تفسيراً مقبولاً لكيفية تقديم تاجر قوافل أمي -على حد تعبيره- مثل هذا النص الذي لا يضاهي في الجمال، وإثارة الانفعالات، والذي يزخر بمعرفة وحكمة يُحلّقان عالياً عن الأفكار السائدة في ذلك العصر وحتى اليوم. الدراسات التي جرت في الغرب لتحاول تحديد المصادر التي استخدمها محمد، أو لتلقي الضوء على الظاهرة النفسية التي ألهمت وعيه الباطن، أبرزت تلك الدراسات شيئاً واحداً فقط: هو تعصب الدارسين ضد الإسلام"<sup>1</sup>.

وأمام هذا الإصرار من الفكر الحدائ على موضعة القرآن في الإطار الأسطوري والتاريخ اللاهوتي للفكر، وجب علينا أن نتبين خبيثة هذا الطرح، وقد وجدنا أن ذلك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة جوهرية طالما نادى بها أركون، وزعم أنها حقيقة لا مناص منها؛ ذلك أن أركون يعتبر القرآن مساوياً للكتب السماوية السابقة تماماً ولا يختلف عنها في شيء، وبالتالي تساوي الأديان الثلاثة، يقول أركون: "لا يوجد دين متفوق بشكل مسبق على دين آخر، وخصوصاً إذا كان الأمر يتعلق بالأديان التوحيدية ذات الجذر المشترك والمثبت تاريخياً، وهذا علمتني إياه العلوم الإنسانية"<sup>2</sup>.

وإصرار أركون على التسوية بين الكتب الثلاثة هو إصرار يحكمه التحكم والهوى ولا يستند إلى أي تحليل منطقي أو منطقي علمي، بل إن كل الباحثين المنصفين يقرون بالاختلاف البين بين هذه الكتب، وتفسيرنا لموقف أركون هو في الحقيقة أن أركون قرأ القرآن من خلال إنتاج الغرب عنه، ومعروفة هي مواقف الغرب من القرآن، وقد أثبتت دراسات موريس بوكاي ذلك بما لا يدع مجالاً

1 - روجيه دو باسكويه، إظهار الإسلام، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، دط، 1994، ص73.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص332.

للك، حيث انتهى بوكاي إلى أن "الأحكام غير الصحيحة المؤسسة على مفاهيم مغلوبة، والتي صدرت ضد الإسلام هي من الكثرة بحيث يصعب جدا على المرء أن يُكَوِّن فكرة سليمة عما عليه الإسلام في الواقع"<sup>1</sup>. وقد وقع أركون في هذا الفخ المعرفي ولم يستطع التخلص من سطوة المناهج الغربية وإسقاطاتها، بل إنه وقف عاجزا على مجرد المراجعة التي تكون مفترضة في كل باحث من حجم أركون ومنصبه في السوربون. والحقيقة أن فعل أركون هذا يُعد تجنُّيا على العقلانية نفسها كما يذهب إلى ذلك العروبي، حيث اعتبر أن من أزمة المثقفين العرب القبول بالغرب كمنهج موجه ولو كان هذا الأخير يقوم بتطهير للماضي الذي لا يتوافق أبدا منذ زمن إلا مع أوروبا الحقيقية<sup>2</sup>.

كما قد أثبتنا بالدليل القاطع من خلال منهج المقارنة انفكاك العلاقة بين القرآن والأسطورة، وبمنهج المقاربة بإمكاننا أن نثبت أن القرآن الكريم هو كتاب يحمل إشارات واضحة على منهجية العلوم بمختلف أنواعها الطبيعية منها والإنسانية، وقد أقر بذلك جملة من الباحثين منهم المستشرق الفرنسي موريس بوكاي حين أقر أن الجمع بين القرآن والعلم يثير الدهشة، ويقصد بالجمع هنا التواءم بين الاثنين وليس التنافر، أما إثارته للدهشة فهو ما ألهه الناس عن غالبية العلماء الذين تشرّبوا النظريات المادية، فهم لا يكونون في غالب الأحيان إلا عدم الاكتراث أو الاحتقار للمسائل الدينية، وكثيرا ما يعتبرونها مؤسسة على الأساطير<sup>3</sup>. وهو ما وقع فيه الحدائون العرب في صورة أركون كما أسلفنا. أما الدراسات الحديثة في الغرب فهي تعيد الاعتبار للدين شيئا فشيئا، وقد كتب الفيلسوف الألماني شلاير ماخر: "إن محاولة زحزحة الإحساسات والتجارب الدينية عما تحتله من مواقع فكرية واجتماعية في حقل الوجود الإنساني أمر غير مسوغ، ومحض ازدراء رخيص"<sup>4</sup>. رغم كل هذا لا يزال إصرار الحدائين العرب على أسطورة الدين وجعله من طبيعة الأساطير وجعل القرآن في مقام المساواة مع بقية الكتب.

1 - موريس بوكاي، القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ص 141.

2 - Abdallah Laroui, la crise des intellectuels arabes, p156.

3 - موريس بوكاي، مرجع سابق، ص 141.

4 - فريديريك شلايرماخر، عن الدين خطابات لمحتفريه من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2017، ص 28.

## المبحث الثالث: الوحدة البنائية للخطاب النبوي.

مستفيدا من البنيوية والتفكيكية، ومن منجزات العلوم المعاصرة، وبإعادة صياغتها واسترجاعها نقديا، يقدم لنا حاج حمد نظرية الوحدة البنائية كواحدة من أهم خصائص القرآن الكريم؛ والقرآن عند حاج حمد مركب على منهجية ضابطة لكل الموضوعات التي يعالجها في كل واحد، وبما أنه مركب على اللغة كأداة تعبيرية، فيجب أن تكون اللغة بمستوى الانضباط المنهجي نفسه، وهذا الانضباط المنهجي له انعكاساته على مفردات اللغة القرآنية بحيث تتحول من مجرد كلام إلى مصطلحات دقيقة، وبحيث لا تعطي المفردات أكثر من معنى واحد محدد حيثما استخدمت في الكتاب، وكيفما اختلف سياق توظيفها<sup>1</sup>.

## 1- أصول نظرية الوحدة البنائية:

تعتبر نظرية حاج حمد هذه نتيجا لجهود علمائنا في مجال التفسير وعلوم القرآن، مع الاستفادة من منجزات الحضارة الأوروبية على مستوى علم اللغة، وتحديد الألسنية المعاصرة. والحقيقة أنه عندما أمعنا النظر جيدا في نظرية حاج حمد وفي ما أنتجه علماءنا عبر قرون بخصوص بنائية القرآن، تبين لي أن كل أجزاء النظرية مبثوثة في كتب علمائنا، إلا أنه كان يعوزها الرابط المنهجي الذي لم يكن من طبيعة تلكم العصور، وقد أضفى حاج حمد على منجزات علمائنا ذلك الرابط المنهجي مستفيدا من منجزات العصر الراهن، بما أخرج لنا نظرية جديدة عن وحدة القرآن وبنائته، وقد كانت لها تداعيات كبيرة على مختلف الدراسات امتدت حتى إلى الهيمنة على تراث البشرية الروحي، من عقائد وشرائع وقصص للأنبياء، وغيرها، بل وألقت بظلالها حتى على السنة النبوية، إذ أعطت هذه النظرية نظرة جديدة في التعامل مع السنة، بخلاف النظرة الإسنادية القديمة، وستتطرق لبعض النماذج فيما بعد.

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ ص 56.

والحقيقة أن علماءنا قد تطرقوا من قبل لهذه الوحدة ولكن بالأدوات المتاحة لهم آنذاك، فقد تكلموا عن مناسبات الآيات والسور، وألفوا في ذلك كتباً أشهرها كتاب برهان الدين البقاعي (ت885هـ) المسمى: "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور"، "وأول من أظهر هذا العلم ببغداد - على ما يذهب الزركشي - هو الإمام أبو بكر النيسابوري (ت324هـ) ويوصف بأنه كان غزير العلم في الشريعة والأدب، وكان يقول على الكرسي إذا قرئت عليه الآية: لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه؟ وما الحكمة في جعل هذه السورة؟ وكان يزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة"<sup>1</sup>. وقال الزركشي: "بل عند التأمل يظهر القرآن كله كالكلمة الواحدة"<sup>2</sup>.

كما تكلم علماءنا على المفردات، وكثير منهم ذهب إلى نفي الترادف والاشتراك في ألفاظ اللغة العربية؛ والألفاظ المترادفة هي الألفاظ الدالة على مسمى واحد باعتبار واحد، وقد قال ثعلب (ت291هـ) وابن فارس (ت395هـ) بعدم وقوعه مطلقاً، أما اللفظ المشترك فهو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين أو أكثر، وضعا أولاً من حيث هما كذلك، وقد قال ثعلب والأهري (ت663هـ) والبلخي (ت322هـ) بعدم وقوعه مطلقاً<sup>3</sup>. وقد ألف في ذلك أبو هلال العسكري (ت395هـ) كتاب "الفروق"، قال في بدايته: "الباب الأول في الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجبا لاختلاف المعاني في كل لغة"<sup>4</sup>.

هذا بخصوص اللغة عموماً، أما إذا خصصنا الدراسة بالقرآن الكريم، وجدنا أن علماءنا قد نظروا من قبل لما يسمى بالدلالة الشرعية مقابل الدلالة اللغوية، ويشرحها ابن تيمية "بأن الكلمة إذا جاء بها القرآن أو الحديث وعرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي لم يحتج في ذلك إلى الاستلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم"<sup>5</sup>. وبذلك فقد أدرك علماءنا خصوصية اللغة القرآنية واختلافها عن

1 - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1/ص36.

2 - المرجع نفسه، ج1/ص39.

3 - فخر الدين الرازي، المحصول من علم الأصول، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1429، 2008، ج1/ص83.

4 - أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، ص16.

5 - أحمد بن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عامر الجزائر وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ط3، 2005، ج7/ص180.

اللغة العادية، ومن هنا انطلق حاج حمد ليؤسس لدراساته حول لغة القرآن المتفردة، وما خصوصية اللغة القرآنية إلا تعبير عن الدلالة الشرعية.

## 2- أسس نظرية الوحدة البنائية:

عمل حاج حمد على جمع هذا الشتات من المعارف الإسلامية، ليضيف إليه منجزات العلوم المعاصرة، ولكن ليس بطريقة ميكانيكية، بل بعملية استرجاع نقدية، ونلاحظ ذلك جليا في استفادته من البنيوية، التي ترى أن لكل شيء بنية، ويمكن تفسير أي شيء من خلال هذه البنية ودراسة مكوناتها، ذلك أن هناك علاقات تنشأ داخل البنية، وهي التي تخضع البنية للدراسة على أساسها، لا على العناصر المفردة المكونة لهذه البنية، فهي تؤكد على الكلية، وعلى ترابط أجزاء الشيء بدلا من التركيز على ماهيته<sup>1</sup>. وهذا ما جسده أبو القاسم حاج حمد في تعامله مع القرآن الكريم، حيث اعتبر أن إعادة ترتيب القرآن من طرف النبي بأمر الله تعالى، لا على حسب أسباب النزول، إنما جاء من أجل تكريس بنية القرآن الذي لا يعتمد على تتابع الأحداث، بل على تناسق المواضيع لتشكيل وحدة عضوية، تفتح الطريق أمام القراءة المنهجية المعرفية، ذلك أن المنهجية بوصفها إطارا مرجعيا لأفكار موحدة لا تستخلص علميا إلا من إطار موحد عضويا<sup>2</sup>.

وقد استفاد حاج حمد أيضا من البنيوية في استقلالية النص عن غيره من النصوص، إذ أن البنيوية تنظر إلى النص على أنه مستقل بنفسه مكتفٍ بذاته، لا وجود ولا امتداد له خارج كيانه اللغوي، ولا إحالة له على مرجعية أخرى، فهو عالم مستقل قائم بذاته، غير محتاج إلى شيء من خارجه لفهمه والتعامل معه، مغلق ونهائي<sup>3</sup>. وكذلك فعل حاج حمد مع القرآن الكريم، حيث ينظر إليه ويتعامل معه على أنه مكتفٍ بذاته ولا يحتاج إلى شيء خارج عنه، والحقيقة أننا قد وجدنا ما يشبه ذلك في إنتاج علمائنا، مما عرف بتفسير القرآن بالقرآن، وقد ألفت في ذلك مصنفات بجياله، وأشهرها تفسير الشنقيطي، المسمى "أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن"، ولكنه لا يرقى إلى

1 - وليد قصاب، مناهج البحث الأدبي الحديث، مرجع سابق، ص 120.

2 - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 83.

3 - وليد قصاب، مناهج البحث الأدبي الحديث، ص 133.

نظرية متكاملة كالتي جاء بها حاج حمد، إذ لم يعتمد الشيخ الشنقيطي منهجا واضحا، ولأن تفسير القرآن بالقرآن عند علمائنا لا يجعل من القرآن مكتفيا بنفسه، بل يجعله نوعا من التفسير ولكنه ليس كاملا، ولا يتم التفسير عندهم إلا بالسنة النبوية، وحتى السنة النبوية عندهم غير كافية، فيلجؤون إلى أقوال الصحابة، ثم التابعين، ولهم في ذلك تفصيلات معينة.

ومستفيدا أيضا من منجزات فلسفة العلوم الطبيعية، والتي تتعامل مع القوانين الكونية في إطار النظريات المتكاملة من الفيزياء إلى الأحياء، والتي توصلت من خلال ذلك إلى الضابط المنهجي الذي أسقطته فيما بعد على العلوم الاجتماعية والإنسانية، تمكن حاج حمد من المقابلة بين القرآن ككتاب مسطور يحمل معرفة معادلة للوجود الكوني وحركته، والكون ككتاب منشور، وذلك على أساس أن الكون وهو خلق الله، يقابله القرآن وهو كلام الله الذي يعبر عن الكون بلغة تشير إلى منهجية العلوم في وحدة منهجية، وذلك انطلاقا - كأساس للتنظير - من قوله تعالى:

﴿ فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ﴿٧٥﴾ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّو تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ﴿٧٦﴾ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾ ﴾ [الواقعة: 75-80].

والقرآن الكريم يشدد في مواضع كثيرة منه على ضرورة فهم البنائية الكونية بشكل جيد، وذلك لأن الكون محكوم بنظام واحد، ولا يمكن فهم الكون إلا باكتشاف هذا النظام في علاقاته المتداخلة، ولأن اكتشاف نظام الكون يتيح لنا فهم القرآن بشكل صحيح، كما أن اكتشاف بنية القرآن ومنهجيته المعرفية يتيح لنا فهم الكون أيضا، ففي قوله تعالى: ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ﴿٣٨﴾ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿٣٩﴾ ﴾ [يس: 38]. يبين أن للشمس مستقرا وهو أنها تسير وفق نظام محكم مدبر مقدر من عزيز عليم، وليس مستقرها تحت العرش كما يذهب إلى ذلك التفسير القديم، ودليل ذلك هو ما قاله بعدها: ﴿ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ﴿٤٠﴾ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴿٤١﴾ ﴾ [يس: 40]. فكل جرم محكوم بقوانين متعلقة بالجرم الآخر، بحيث لا يتعدى أحد على أحد، فلا الشمس تجذب القمر إليها رغم جاذبيتها الهائلة، ولا القمر يستطيع أن يخرج عن مداره وعن سيطرة مجال الشمس عليه رغم بعده عنها، ولا الليل

سابق النهار، وفيه إشارة إلى الأرض والتي هي أيضا محكومة بالقوانين نفسها، وتسير وفق النظام نفسه.

لم يتكلم القرآن صراحة عن هذا النظام، وإنما اكتفى بالإشارات الدالة عليه، ويعلل حاج حمد ذلك بأن هذا التوجيه المعرفي القرآني كان مفارقاً للذهنية العربية وقتها، وعلى إثر ذلك لم تجد النصوص القرآنية الخاصة بذلك وعيها المطلوب، فزاحت تفسر هذه النصوص وفق تصور أيديولوجي عربي ذاتي، ويضرب على ذلك مثالا بالإشارة إلى الإبل؛ فكثيرون اتخذوا من هذه الإشارات دلالة على الإنتاج العربي لنصوص القرآن، فيما المعنى يختلف عن ذلك جذريا، ويحلل حاج حمد القضية كما يلي:

- لقد أشار الله إلى العرب لأن ينظروا إلى الإبل، ولكنه طلب منهم أن (ينظروا إلى كيف خلقت)، والنظر إدراك عقلي، وليس رؤية حسية بالعين.

- ثم حدد طبيعة النظرة بمماثلة كونية؛ حيث ربط بين كيفية خلق الإبل، وبين (السماء/الجبال/الأرض).

- السماء مرفوعة بعمد لا نستطيع رؤيتها، وهي عمدة تشد البناء الكوني بعضه إلى بعض بالكيفية التي تشد بها الإبل ظواهر خلقها، فالسماء هي أعمدة شد: ﴿ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴾ [النبا: 12].

- الجبال المنصوبة كأوتاد تمسك بالأرض أن تميد، كسنام الإبل يتموضع في الظهر كأنه حامل لقوة الجسم.

- الأرض المسطحة، ويقابلها تسطيح خف الإبل.

﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴾ [IV] ﴿ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ [X] ﴿ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴾ [II] ﴿ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾ [III] [الغاشية: 17-20].

وبذلك ينتهي حاج حمد إلى أن بنائية الكون المترابطة أشير إليها عبر بنائية الإبل، فالإبل لم تكن مقصودة لذاتها كما ظن الذين ربطوا بين القرآن وبين العقل العربي<sup>1</sup>.

والقرآن في بنائته الحرفية يماثل البنية الكونية بحيث إذا تفلت نجم عن موقعه اختل النظام الكوني كله، ولهذا قابل الله بين البنائية الحرفية للقرآن ومواقع النجوم، ولهذا السبب يرى -حاج حمد- أن الله أقسم بمواقع النجوم، ولم يقسم بالنجوم نفسها، فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنية على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله، فكل حرف وظيفته الألسنية النبوية في الإنشاء القرآني الذي هو ليس مجرد بلاغة فقط، وهنا ينتهي حاج حمد إلى أن الاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة<sup>2</sup>.

والحقيقة أن القرآن الكريم نفسه تكلم عن وحدته البنائية، وأكد على ضرورة الأخذ بكلية الكتاب وليس بتجزئته، ونعى على الذين يتبعون منهاجاً مجتزأً، وتوعدهم بالعذاب الأليم، ذلك حين يقول: ﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۗ فَمَا جَزَاءُ مَن يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنكُم مِّنْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۗ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾ ﴾ [البقرة: 85] ويقول: ﴿ كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ﴿٩١﴾ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ ﴿٩١﴾ ﴾ [الحجر: 90-91]. والإيمان بكل الكتاب يقتضي أن يفهم بعضه في نطاق بعض، وبعضه مشدوداً إلى بعض، بحيث يكون الأخذ به في إطار منهج متكامل يأخذ بعضه بأطراف بعض، وليس باتباع آراء مجتزأة لا يربطها رابط.

### 3- ضبط دلالات اللغة وفق بنائية القرآن:

يتصور كثير من الذين ينتقدون اجتهادات حاج حمد على مستوى دلالات الألفاظ في القرآن الكريم أنه محض تحكم منه، وقد انحالت عليه جملة من الانتقادات، حيث عقدت له ندوة خاصة في القاهرة لمناقشة بحثه عن منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، عقدها

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص 439-440.

2 - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 88.

مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي بتاريخ 11 مارس 1992م، وهي موثقة في ملحق كتابه منهجية القرآن المعرفية، ولكن حاج حمد يعزو ذلك إلى لغة القرآن نفسه، فالقرآن هو الذي يعطي مدلول الكلمة، وهو الذي يحولها من مجرد لفظ، ليرقى بها إلى جعلها مصطلحا له تداعياته المعرفية، والقرآن ممنهج لا يجدل العقل وحده مع اللغة، ولكن بالاستخدام الإلهي لمفردات اللغة العربية على مستوى الاصطلاح الدقيق، منتزلا على مستوى الحرف<sup>1</sup>.

استفاد حاج حمد من إنجازات اللسانيات المعاصرة في تقسيمها الثلاثي لعملية توصيل دلالات المفردة، فهناك الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصور العقلي المشكل عن هذا الأمر في الذهن، وذلك خلافا للتصور التقليدي لفقهاء اللغة والمعاني، وقد نشأت هذه الدراسات من تصور علاقة الدال بالمدلول، حيث وخلافا للتصور القديم الذي يربط ربطا مباشرا بين الدال والمدلول، أصبحت الدراسات اللسانية تفرق بينهما، أي تجعل العلاقة اعتبارية، وإن كان يرجع الفضل في تبيان ذلك لعالم اللغويات السويسري فرديناند دي سوسير، فإنه هو بدوره يعزو الفضل إلى وتني "whitney" الذي ألحَّ على الطبيعة الاعتبارية للإشارات، ولكن هذا الأخير - كما يرى دي سوسير - لم يكمل الطريق حتى النهاية ليرى أن اعتبارية اللغة تفصلها جذريا عن بقية النظم<sup>2</sup>. والحقيقة أن هذه الدراسات اللسانية قد سبقت بقرون عند علماء المسلمين، وقد درست في إطار ثنائية اللفظ والمعنى، وهي دراسات ثرية جدا في التراث العربي الإسلامي، ومن روادها الجاحظ وابن رشيق والجرجاني وغيرهم، وقد قَرَّرَ الجرجاني في نظرية النظم، والتي تعتمد بشكل أساسي على المعنى المراد وليس اللفظ، إذ إن الألفاظ - كما يقول الجرجاني - خدم للمعاني، فالمعنى هو المقصود وليس اللفظ، ويذهب الجرجاني إلى أن فصاحة اللفظ عائدة للمعنى، ونفى أن يكون اللفظ المفرد بذاته يملك فصاحة، إذ إنه لا يدل على شيء بذاته إلا في إطار نظم معين؛ وهو ضم الكلام بعضه إلى بعض في جملة من القول أو نص من النصوص، ومما يدل على ذلك أننا نرى اللفظة فصيحة في موضع وغير فصيحة في مواضع أخرى، ومن ثم فإن المزية التي من أجلها استحق اللفظ الوصف بأنه فصيح، هي في المعنى دون اللفظ، لأنه لو كانت بها المزية التي من أجلها يستحق الوصف بأنه فصيح

1 - المرجع نفسه، ص 89.

2 - De Saussure, cours de linguistique générale, p84.

تكون فيه دون معناه، لكان ينبغي إذا قلنا في اللفظة إنها فصيحة، أن تكون تلك الفصاحة واجبة لها في كل حال<sup>1</sup>.

ويشرح دي سوسير كيف نشأت الثلاثية، حيث إن الوحدة اللغوية هي كيان ثنائي، كيان يتألف من الربط بين عنصرين، وهذان العنصران هما من طبيعة سيكولوجية، يتحدان في دماغ الإنسان بأصرة التداعي (الإيحاء) فالعلامة<sup>2</sup> اللغوية تربط بين الفكرة والصورة الصوتية، وليس بين الشيء والتسمية، ويقصد بالصورة الصوتية الانطباع أو الأثر الذي تتركه الصورة الصوتية في الحواس، وإنما وصفها بالحسية لأنها تقابل العنصر الآخر للارتباط وهو الأكثر تجريدًا أي الفكرة، وللتبسيط أكثر والخروج من هذه التعقيدات، فإنه يقترح الإبقاء على لفظ العلامة اللغوية، واستبدال الفكرة "concept" "بالمدلول" signified-signifie ، و"الصورة الصوتية" sound-image بالدال<sup>3</sup>، فتصبح المعادلة كالآتي: العلامة اللغوية هي ارتباط الدال بالمدلول بطريقة سيكولوجية، أي الصورة الصوتية (الاسم) الموجودة في الذهن، وهي ليست الكلمة المنطوقة فعلاً، وإنما هي الأثر النفسي المتشكل نتيجة النطق الفيزيائي المتكرر، فهي الجانب المجرد من الصوت (الدال)، ارتباطها بالشيء المقصود (المدلول)<sup>4</sup>، وهكذا تتشكل اللغة عند دي سوسير.

واستعمال المفاهيم اللسانية الحديثة بإمكانه أن يحل الكثير من المشكلات التي تصارعت عليها مختلف الفرق والطوائف على مستوى العقيدة، فالتقسيم الثلاثي سيضبط كثيراً من المفاهيم الملتبسة، خاصة فيما يتعلق بتأويل الآيات القرآنية المتعلقة بصفات الله تعالى كآية الاستواء مثلاً، فأهل الحديث لهم في ذلك عبارة مشهورة: "الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة"، وهذه العبارة في الحقيقة لا تزيد الأمور إلا لبساً وتعقيداً، إذ إنها تؤول إلى التفويض في النهاية بما يعني إهدار

1 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1410، 1989، ص400-401.

2 - استعمل دي سوسير لفظ signe بعضهم يترجمها بالعلامة وبعضهم بالإشارة، وقد اخترنا ترجمتها بالعلامة لأنها أبلغ في الدلالة على المقصود؛ إذ إن الكلمات في الحقيقة هي علامة وضعت للأشياء.

3 - De Saussure, cours de linguistique générale, p74-75..

4 - أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1429 - 2008، ص346.

المعنى وعبثية اللفظ، ومن شأنها كذلك أن تفتح المجال لتصحيح جميع العقائد الفاسدة كالتثليث مثلاً؛ فعلى هذا الأساس من حق النصراني أن يقابل هذه القاعدة بالمثل فيكون: "التثليث معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة"، ولنا أن نتساءل: الاستواء معلوم عند من، وفي ذهن من، والجواب أنه واضح في ذهن المجسم والمشبه فقط، أما ذهن المنزّه فلا يقبل مثل هذا المعنى، ومن هنا وجب الاحتكام إلى التقسيم اللساني علّةً يحل بعض المشكلة، فكون الاستواء هو الجلوس، هو في الحقيقة معنى ترسخ في الذهن من كثرة سماعه، ثم أسقط على الذات الإلهية مباشرة دون مراجعة، وبالاحتكام إلى بنية النص ومقصود الكلام يتبين لنا معنى الاستواء المقصود في القرآن، حيث بعد قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [طه:5]. جاء مباشرة مقصودها: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى﴾ [طه:6]. فمقصوده من استوائه على العرش هو ملكه للسموات والأرض وما بينهما وتحكمه في كل ذلك دون منازع.

من هنا ينطلق حاج حمد في تبيان حقيقة اللغة، إذ يعتبر أن اللغة ليست مجرد كلمات دالة على مسمى دون وسيط مشكل للتصور الذهني، فالكلمة تستدعي تصورا مقيدا في دلالاته إلى بيئة تاريخية وثقافية معينة، أما القرآن فيرى حاج حمد أنه ينحو في دلالات المفاهيم إلى الضبط والمنهجية، على غير ما هو شائع وسائد<sup>1</sup>، فالقرآن ينزع نحو ضبط الدلالات المفهومية لألفاظه في إطار منهجيته المستمدة من تركيبه العضوي على مستوى البنائية الحرفية انطلاقا من معجزة إعادة الترتيب، وهذا الضبط يتيح لنا فهم وصياغة الكثير من موضوعات المعرفة الإنسانية، سواء في مجال العلوم الطبيعية أو الإنسانية، باعتبار القرآن معادلا بالوعي للوجود الكوني وحركته ممتدا عبر الزمان والمكان<sup>2</sup>.

#### 4- تطبيقات على الوحدة البنائية:

من فوائد الوحدة البنائية أنها تعيد قراءة النص في علاقاته الداخلية، بحيث لا تفهم ألفاظه إلا مقرونا بعضها ببعض، وهو ما من شأنه أن يقلص من فجوة التأويلات اللامتناهية لنصوص الكتاب، ومن شأنه أيضا أن يقرب وجهات النظر، ويعيد طرح المسائل في إطار منهجي بعيدا عن التحكم

1 - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 89.

2 - المرجع نفسه، ص 92.

والأهواء والتعصب المذهبي، وهو ما ينعكس إيجاباً على وحدة الأمة وترباطها بعد هذا التشرذم والتقطع أهواء وأحزاباً وفرقاً. كما أنه يعطي دفعا جديداً لمعنى الإعجاز القرآني بطريقة منهجية وعلمية صارمة، بعيداً عن الكلام الشعاعي الذي لم يعد يجدي في مثل هذا الزمان. وسنقف مع بعض التطبيقات ونرى بعض آثارها، بما يميلنا إلى ضرورة إعادة النظر في مناهج وطرق الاجتهاد الفقهي، وحتى إعادة النظر في التاريخ، وذلك انطلاقاً من القرآن الكريم.

#### 1.4- إعادة النظر في الاجتهادات الفقهية:

##### أ- اختلاف دلالات اللمس والمس وآثارها الفقهية:

يطابق علماؤنا بين دلالات "لمس" و"مس" فيجعلونها بمعنى واحد، وهو ما أضفى -في نظر حاج حمد- إلى اجتهادات كلها خطأ في خطأ، مثل تحريم لمس المصحف على الجنب والحائض والنفساء، ومثل استرداد نصف المهر إن طلقت المرأة قبل الدخول ولم يقع ملامسة جنسية، ففي تحريم لمس المصحف ينطلقون من تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ ﴾ [الواقعة: 77-79]. ورغم أن كثيراً من علمائنا في السابق يذهبون إلى التأويل الذي ذهب إليه حاج حمد مثل الحسين بن الفضل الذي قال: لا يعرف تفسيره وتأويله إلا من طهره الله من الشرك والنفاق. إلا أن جمهور العلماء على أنه لا يجوز لمس المصحف على غير وضوء، وقال مالك: لا يحمله غير طاهر بعلاقة ولا على وسادة. وقال أبو حنيفة: لا بأس بذلك. ولم يمنع من حمله بعلاقة أو مسّه بحائل<sup>1</sup>.

أما حاج حمد فيجيز للجنب والحائض والنفساء لمس المصحف وقراءة القرآن، ويوجب استرداد نصف المهر حتى لو لم تقع ملامسة جنسية، وذلك انطلاقاً من التفريق بين دلالات الكلمتين في الاستعمال القرآني، حيث يجعل اللمس يتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور، وهو ما دلت عليه آيات الكتاب: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَئِيفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴿٢٠١﴾ ﴾ [الأعراف: 201]. وكذلك: ﴿ إِنَّ تَمَسَّسَكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِنْ

1 - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1427-2006، ج20/ص224.

تُصَبِّكُم سَيِّئَةً يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ ﴿١٢﴾ [آل عمران: 102]. فحين قال: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [الواقعة: 79]. فقد قصد النفس الطاهرة وليس البدن، إذ إن البدن يلمس ولا يمس: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: 43]. وكذلك: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: 07]<sup>1</sup>، وحين قالت مريم العذراء: ﴿رَبِّ أَنْى يَكُونُ لى وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسَّسْنى بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [آل عمران: 47]. فالعذراء البتول غير قابلة بحكم تكوينها الفسيولوجي نفسه على تبادل المشاعر مع الذكر إذ ليست لديها قابلية الاشتهاء، فقد نذرتها أمها منذ الحمل بها، وقيدت النذر "بتحريرها" من مقتضيات ما يوجب العلاقة النفسية والبدنية بالطرف البشري الآخر، أي الذكر: ﴿إِذْ قَالَتِ أُمْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [آل عمران: 35]. ومثلها حالة يحيى بن زكريا الذي ولد حصورا. وكذلك في حكم الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا، إذ يمنع عنهم التماس من قبل تحرير رقبة أو صيام شهرين متتابعين، والتماس هنا يعني المساكنة نفسها، وليس الملامسة الجنسية، وكذلك في الطلاق غير المسبوق بالمساكنة أو الاختلاء، فلا تسترد الفريضة كاملة وإنما نصفها فقط، وهذا يمتد إلى فسخ الخطوبة الشرعية من بعد الاختلاء الذي لا يفضي إلى ملامسة يعني تحقيق المس الذي يوجبها كاملة<sup>2</sup>. وهكذا نلاحظ كيف عملت الوحدة البنائية على تغيير الكثير من الاجتهادات والآراء الفقهية، وأحيانا تكون على درجة كبيرة من الخطورة حيث تمتد إلى مسألة الطلاق والتحرير.

### ب- دلالات الأب والوالد والابن والولد وأثرها في التحريم:

اتفق العلماء قديما وحديثا على أن دائرة المحرمات لا تتعدى الأفراد المحصورين في آيات سورة النساء: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ

1 - حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 97.

2 - المرجع نفسه، ص 172.

الْأَخُ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٢٣﴾

[النساء:23].

ولكننا هنا أمام موقف جد خطير، وهو امتداد دائرة المحرمات لتشمل أفرادا آخرين كزوجة الأخ وزوجة العم، وزوجة الأخ، وزوجة ابن الأخ وزوجة ابن الأخت، وزوجة الخال، وما يكون من هذا الشكل وإن علا أو نزل، وهذا مستفاد من مفهوم الأب والفرق بينه وبين الوالد، وكذلك الابن والفرق بينه وبين الولد، واستعمالات كل من هذه المفاهيم في القرآن؛ فالأب في القرآن يشمل الوالد وأخاه أي العم، كما يشمل الجد وإن علا، أما الوالد فهو مفهوم مقتصر على الأب الصلي فحسب، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ سَجَّيْتُكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَوْبِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦﴾ [يوسف:6]. فإبراهيم هو جد أبي يوسف وإسحاق جده، وقال: ﴿ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿١٣٣﴾ [البقرة:133]. وهنا شملت الآية العم أيضا فإسماعيل هو عم يعقوب، فيكون الأب يشمل الوالد والجد وإن علا والعم كذلك، وبالجمع مع قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنْ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾ [النساء:22]. يتبين أن زوجة العم تدخل ضمن المحرمات كذلك، ومن باب أولى زوجة الأخ لأنه أقرب في النسب من العم، وكذلك زوجة ابن الأخ لأنها متساوية في الدرجة مع زوجة العم من جهة، ولأن ابن الأخ هو ابن في الحقيقة وإن كان ليس ولدا، وليست الأولى أولى بالتحريم من الثانية، والخال يتساوى مع العم في الحرمة وإن كان لا يساويه في الإرث، فزوجة العم ليست بأولى من زوجة

الخال. وهكذا تبين لنا خطورة التعامل مع القرآن مجزئاً دون الأخذ بالوحدة البنائية والعضوية التي تمكن من رؤية الأمور في كليتها وليس في جزئيتها.

#### 2.4- تصحيح الوقائع التاريخية:

وتمتد هيمنة القرآن انطلاقاً من وحدته البنائية إلى تصحيح الوقائع التاريخية، وأبرزها قصص الأنبياء الذي تعرض لكثير من التحريف والتزوير والتقول على الأنبياء بما لم يحدث، وفي هذا الصدد نتخذ مثالا واحداً من جملة الأمثلة التي تعرض لها حاج حمد بالتصحيح انطلاقاً من بنائية القرآن، ونعني بها قصة ميلاد المسيح عيسى بن مريم عليه السلام؛ حيث لا يخطر على بال إنسان أيًا كان أن ينسب ميلاد المسيح إلى غير الأرض المقدسة، وبذلك جاءت الأخبار والآثار والروايات، ولو أن شخصاً قيل له إن عيسى المسيح بن مريم قد ولد بمكة المكرمة لعد ذلك من التخريصات، ولعد القائل بذلك من المهترقين بتعبير النصرانية، ولكن أبا القاسم حاج حمد انتهى في دراسته عن طريق الوحدة البنائية للقرآن الكريم إلى أن عيسى قد ولد فعلاً بمكة المكرمة، وذلك انطلاقاً من قوله تعالى:

﴿ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ [الإسراء: 10].

فالمسجد الحرام هو في النسبة الجغرافية أقصى الكعبة المحرمة، وبالتالي تكون الكعبة المحرمة هي أقصى المسجد الأقصى، وبالجمع مع آيات سورة مريم: ﴿ وَأذْكَرٌ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴾ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿ قَالَ إِنِّي أَعوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتَ تَقِيًّا ﴿ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لِكَ غُلَامًا زَكِيًّا ﴿ قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا ﴿ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴿ فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَذَتْ بِهِ مَكَانًا قَصِيًّا ﴿ فَأَجَاءَهَا

﴿ الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَّسِيًّا ﴾ [مریم: 16-23].

فمریم انتبذت مكانا شرقيا لتخلو إلى العبادة، ولكنها بعد حملها بعيسى انتبذت به مكانا قصيًّا، فلا يكون منتبذ مریم القصبي من القدس وما حولها إلا البيت المبارك في مكة<sup>1</sup>. ولا يقف بحث حاج حمد في لفظة "قصي" فحسب، بل يتعداه إلى ما يحيط بوصف للمكان، فالقرآن ينفي أن يكون ميلاد المسيح في مذود للأبقار كما ورد في الكتاب المقدس<sup>2</sup>، بل يشير إلى إيوائه إلى مرتفع جبلي تحته ماء وواد: ﴿ وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَى رِبْوَةٍ ذاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ ﴾ [المؤمنون: 50]. فمكة هي الربوة ذات القرار وفيها الماء المعين، كما أنها ذات رطب جني: ﴿ وَهَزَيْتَ إِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسْقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا ﴾ [مریم: 25]. وليس في الأرض المقدسة أو في مصر حيث لا نخيل ولا ربوة هناك<sup>3</sup>.

#### 5- القرآن من الإطلاقيه إلى التشيؤ، ومن التشيؤ إلى الإطلاقيه:

تُطرح إشكالية الإطلاقيه في القرآن ضمن خصائص اللغة، حيث يعترض الكثير من الحدائين على صفة الإطلاقيه في القرآن من هذا المنطلق، فنصر حامد أبو زيد يعتبر القرآن تكون من واقع معين، ومن لغة ذلك الواقع وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدد دلالاته<sup>4</sup>، بما يعني أنه لا يمتاز بأية خاصية مفارقة كما يدعي المؤمنون، ويذهب عبد الكريم سروش مذهبا آخر في تحديد القرآن ولغته، فيعتبر أن القرآن تكلم عن الوقائع وعالجها باعتبار ما كان وحدث، وليس باعتبار ما سيكون وما سيحدث، فيدعي أنه لو كانت الوقائع والأحداث أقل مما

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص 537.

2 - جاء في إنجيل لوقا (1: 2-7): "وفي تلك الأيام أمر القيصر أوغسطس بإحصاء سُكَّانِ الإمبراطورية. وجرى هذا الإحصاء الأول عندما كان كيرينوس حاكما في سورية. فذهب كل واحد إلى مدينته ليكتب فيها. وصعد يوسف من الجليل من مدينة الناصرة إلى اليهودية إلى بيت لحم مدينة داود، لأنه كان من بيت داود وعشيرته، ليكتب مع مریم خطيبته، وكانت حُبلَى. وبينما هما في بيت لحم، جاء وقتها لتلد، فولدت ابنا بكر وممطته وأضجته في مذود، لأنه كان لا محلَّ لهما في الفندق".

3 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، ص 537.

4 - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 106.

حدث، أو لو أن الرسول عاش أقصر من عمره، لكان القرآن أقل مما هو عليه الآن، والعكس كذلك، لو كانت الأحداث والوقائع أكثر مما حدث وكان، لدخلت هذه الأحداث في النص فزادته طولاً، أو لو أن الرسول عاش زمناً طويلاً لكان القرآن أكثر بكثير مما هو عليه الآن<sup>1</sup>.

تطرح هذه الإشكالات أمام القرآن باعتباره كتاب الله الخالد الذي يجب أن يتصف بالإطلاقية، والإطلاق هو التعري عن الصفة والشروط والاستثناء، وإذا كان مقولاً فهو ينصرف إلى الكمال، وهو ضد المقيد<sup>2</sup>، فكيف تثبت إطلاقية القرآن مع أننا نقرؤه في لغة محدودة، وجمل وكلمات وحروف محدودة، حتى لقد عدّها العلماء حرفاً حرفاً وكلمة كلمة وآية آية. يجيبنا حاج حمد على ذلك انطلاقاً مما استفاده من مفهوم الجدل، مع القيام ببعض النقد والاسترجاع المنهجي المستفاد من القرآن ذاته، فيذهب حاج حمد إلى أن جدل المعرفة يقود الإنسان نحو الإطلاق، أي التحقق من مطلقة الإنسان، فكلما ازداد الإنسان إيغالا في المعرفة بمجديتها المترابطة ازداد توجهها نحو الإطلاق، ولكن ليس بالمعنى الماركسي<sup>3</sup>، حيث إن التفسير الماركسي يجعل نمو الحياة الإنسانية كلّها يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية، وسواء كانت هذه الحياة فردية أو اجتماعية، ويجعل نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية، فليس وجدان الناس هو الذي يعين وجودهم<sup>4</sup>، وليس أيضاً بالمعنى الهيغلي الذي يجعل الظاهرة انعكاساً للماهية، ويجعلها متلازمين، فالماهية إذا اعتبرت مبدأ فاعلاً صارت جوهرًا، والجوهر يقابله العرض، فيصير العرض جوهرًا بدوره، وبذلك نصل إلى وحدة الوجود، ونستبعد فكرة وجود إله مفارق للكون<sup>5</sup>.

ومن هنا يبدأ حاج حمد دراسة إطلاقية القرآن انطلاقاً من اكتشاف الإطلاق في الإنسان والكون معاً، وذلك من خلال التركيب أو خصائص التكوين بالذات، وبكامل شروط الوعي العلمي الذي يبدأ بالإنسان في مستواه المحدود كجسد وحواس، ليتمدد إلى قواه اللامرئية ونزوعه اللامحدود

1 - عبد الكريم سروش، بسط التجربة النبوية، ص 39.

2 - أبو البقاء الكفوي، الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1419-1998، ص 848.

3 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ ص 204.

4 - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 402.

5 - المرجع نفسه، ص 277.

أولاً، ثم على مستوى الكون الذي يبدأ بالحدود في الكون الطبيعي كظواهرات ليمتد إلى اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر، ومن هنا يصل حاج حمد إلى أن الإطلاق متحقق في أصل التركيب، وهي مسألة في تناول البحث العلمي سواء في حال العلوم الطبيعية أو العلوم الإنسانية، فهناك دائماً ما هو مشترك بين العلمين بحكم أن الكون هو رحم التولد الإنساني، وذلك انطلاقاً من سورة الشمس: ﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾ وَالْقَمَرِ إِذَا تَدَلَّهَا ﴿٢﴾ وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَدَّهَا ﴿٣﴾ وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا ﴿٤﴾ وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَدَّهَا ﴿٥﴾ وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَلَّهَا ﴿٦﴾ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ ﴾ [الشمس: 1-8]. فالنفس المريدة العاقلة متخلقة من الكون الطبيعي اللامحدود، فتكوين النفس كوني مع تشيئها في الأرض<sup>1</sup>.

ويجعل حاج حمد مصدر الإطلاق في الكون والإنسان أزيماً فوق الإطلاق والإطلاقية، فالأزلي يتجاوز المطلق، وكما صدر من الأزلي مطلق الكون ومطلق الإنسان، كذلك يصدر من الأزلي ذاته الوعي الإطلاقي أي القرآن، فالقرآن هو الوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته. والأزلية التي يصدر عنها الوعي المطلق مفارقة للإنسان وليست حالة فيه كما هو الشأن في المثال الهيجلي، فالأزلي لا يتدنى إلى مطلق وإلا سينجم عنه أمران؛ الأول أنه سيُحجَّم المطلق، والثاني أنه لن يصدر عنه وعي مطلق، وليس من وسيلة يصدر بها الوعي المطلق من الأزلي إلى الإنسان سوى الوحي، إذ يمتنع التجسد والحلول والاتحاد، هنا يتشياً الوعي المطلق اللامحدود المنتزل عن الأزلي في مفردات اللغة المحدودة، تماماً كما يتشياً مطلق الإنسان بقواه اللامرئية في محدود الجسد، وكما يتشياً الكون اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر بحدود الظواهر، وهكذا ينتهي حاج حمد إلى أن مطلق الوحي يشيئ في محدودية اللغة ومفرداتها: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ﴿١٩﴾ ﴾ [الكهف: 109]. وكذلك: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أُخْرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٧﴾ ﴾ [لقمان: 27]. وقد استند حاج حمد إلى مثل هذه

1 - حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، ج 1/ ص 230.

الآيات ليبين أن تشيؤ إطلاقية الوحي في مفردات اللغة هو من خصائص التركيب الداخلي للكتاب المنزل<sup>1</sup>.

وهكذا بيّنت لنا الدراسة السابقة كيف حمل القرآن خاصية الإطلاق انطلاقاً من تشيؤ الوحي في مفردات اللغة، وهذا ما نسميه بالاتجاه النازل للإطلاقية؛ ذلك أن الإطلاق يأخذ منحى تنازلياً، أي من الإطلاق إلى التشيؤ، فهو نزول من الأرقى إلى الأدنى، أما الاتجاه الآخر فهو ما نسميه الاتجاه الصاعد للإطلاقية؛ ونقصد به كيف نصل إلى الإطلاقية من خلال المفردات المتشيأة، فنحن وإن كنا نعلم أن الوحي مطلق، إلا أننا لا نراه ولا نلمسه، نحن فقط نرى ونلامس جانبه المتشيئ.

سيجيبنا حاج حمد أن ذلك يتم بمنهجية القرآن المعرفية، ويتم ذلك باكتشاف لغة القرآن التي تختلف عن لغة البشر، فمحمولات الآيات في القرآن تمتد لتتداخل مع بعضها في وحدة عضوية كتابية لتحيط بمطلق الإنسان والكون كله، أما استخدام البشر للغة فلا يرقى بها لأن تحمل المطلق فهي ترتبط بخصوصية وحدود الموضوع المطروح، كقراءة في الطب أو هندسة أو فرع من فروع الكلام، حتى تفرغ طاقتها في إطار الارتباط بالموضوع<sup>2</sup>.

لقد حاول حاج حمد أن يخرج العقل المسلم من دغمائية التفكير اللاهوتي من جهة ومن هيمنة النموذج الغربي المادي الذي سيطر على بعض النخب من جهة أخرى، ولذلك قام بعمليات نقد واسعة للطريقتين معاً، ورغم مجهوده الفردي إلا أن دراساته جد قيمة وجديرة بالدراسة والاهتمام، وقد اختلفت نتائج دراسات حاج حمد عن نتائج دراسات كل الحدائين وكل اللاهوتيين، وهو ما أنتج لنا اختلافاً يصل حد التناقض بين ما وصل إليه حاج حمد وما وصل إليه الحدائون من جهة وما درج عليه اللاهوتيون من جهة أخرى.

لقد قدّمنا أن جملة الحدائين وقفوا موقف العجز التام والإسقاط المطلق دون نقد أو استرجاع، ولم يتبين الحدائون العرب أن النماذج الحدائية لها أبعادها المعرفية، كما بيّن ذلك عبد الوهاب المسيري في دراساته عن التحيز والنموذج؛ حيث بيّن المسيري أن التحيز مرتبط ببنية عقل

1 - المرجع نفسه، ج 1/ ص 232.

2 - المرجع نفسه، ج 1/ ص 232-233.

الإنسان ذاتها، وعقل الإنسان يدرك العالم من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل ويُبقي بعضها الآخر، ويُضخّم بعض ما يتبقي ويمنحه مركزية، ويُهمّش الباقي، وهذه العملية ليست عشوائية وإنما تتبع أنماطا يمكن اكتشاف بعض جوانبها<sup>1</sup>.

وينتهي المسيري إلى أن النموذج الحضاري الغربي أصبح يشكل مكانا مركزيا في وجدان معظم المفكرين والشعوب، أما سبب ذلك فيرجعه إلى أن النموذج الحضاري الغربي له مقدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة جعلته يحقق انتصارات باهرة على المستويين المادي والمعنوي، وهذا لبساطته وماديته، ومن بين مظاهر الإغراء فيه (فتوحات وغزوات، سلع ورخاء وراحة مادية للشعوب الغربية- فنون رائعة- فلسفات عقلانية مادية بسيطة وواضحة ذات مقدرة تفسيرية مباشرة وعالية)، ونتيجة لبساطة النموذج المعرفي العقلاني الغربي وجاذبيته، ونتيجة لانتصاراته المعرفية والعسكرية في مجالات عديدة ونتيجة لانتصارات الاستعمار الغربي، أصبحت محاولة اللحاق بالغرب هي جوهر جميع المشروعات النهضوية في العالم الثالث بما في ذلك العالم الإسلامي<sup>2</sup>.

إن البساطة التي يتحدث عنها المسيري في النموذج الغربي إنما جاءت من أحادية البعد الذي يفتقر فيه عن النموذج الإسلامي أو الديني عموما؛ والذي يتحرك في عدة أبعاد أساسها عالما الغيب والشهادة، وما نجاح النموذج الغربي على بعض المستويات إلا لأنه تمثل جزءاً مهماً في أبعاد الوجود وهو الأخذ بالأسباب على وجهها الحقيقي، هذا الأخير الذي تقاعس عنه المسلمون تحت غطاء العقيدة، وفي الوقت نفسه فقد انعكست هذه البساطة على الواقع الغربي بأن تمّعت القيم وعمّت المساواة جميع الأطراف أعني القيم وعكسها، فأصبحت القيمة تساوي عكسها ولا معيار لذلك إلا ذات الشخص نفسه على حسب أهوائه ورغباته. فهل يعي المفكرون الحدائون هذه المفارقة؟

1 - عبد الوهاب المسيري، التحير للنموذج الغربي، قضايا إسلامية معاصرة، الغبيري، بيروت، لبنان، العدد الثالث، 1419-1998، ص84.

2 - المرجع نفسه، ص94-95.

خاتمة

بعد هذه الجولات المختلفة في الدراسات الحداثية التي تناولت موضوع نبوة محمد ﷺ، انتهينا إلى جملة من النتائج سنسردها فيما يلي ونعقبها بجملة من التوصيات رأيناها مهمة في تناول القضايا الحساسة خاصة ما تعلق بالدين والهوية، أما جملة النتائج فلنخصها في مستويين؛ مستوى المناهج المطبقة، ومستوى النتائج المتوصل إليها:

### 1- على مستوى المناهج المتبعة في دراسة النبوة:

- المناهج الحداثية ولدت من رحم المادية الجدلية، بمعنى أنها أحادية البعد، وهو ما يعكس اختلافا نوعيا بينها وبين المنظومة الإسلامية التي تتحرك في أبعاد مختلفة بطريقة جدلية، فهي لا تفصل بين الغيب والشهادة ولا بين الفرد والمجتمع ولا بين الدين والعلم.
- ذلك أن ميلاد هذه المناهج لم يأخذ في الاعتبار الظاهرة الدينية، بل إنها لم تولد لدراسة الدين، بل لدراسة مختلف الظواهر الدنيوية، فأوروبا كانت قد قطعت صلتها بالدين قبل قرون من ظهور هذه المناهج، ولم يعد يعينها الدين في شيء.
- انبتت المناهج الغربية على تصور التاريخ خطيا لا يعتره التغيير النوعي، وهو ما سمح لهذه المناهج أن تقوم بقياسات مع المفارقة على مختلف الحقب التاريخية، وهو ما يخالف العلم الحديث، ونظرية التطور دليل ذلك.
- لم يأخذ الحداثيون العرب في الاعتبار هذه المسألة، بل تحمسوا لدراسة الدين بمناهج لم توضع له ابتداء، دون مراعاة لخصوصية المناهج الغربية من جهة، ولخصوصية الإسلام من جهة أخرى.
- اتبع الحداثيون طريقة إسقاطية تقنية في تطبيق المناهج دون مراعاة للخصوصية والاختلاف النوعي بين الغرب والإسلام، فنقل المناهج كان يستوجب إعادة صياغتها حتى تتماشى مع الخصوصية الإسلامية وهو ما لم يفعله الحداثيون.
- أغلب المناهج الغربية أيديولوجية، والدليل أنها تدرس القضايا لا كما هي في ذاتها كما تقتضيه الإبتيمولوجيا، وإنما من خلال مركزية معينة، كالمادية الجدلية في الماركسية، ومركزية الجنس في التحليل النفسي الفرويدي.. وهو ما من شأنه أن يبتعد بالظواهر والقضايا عن مقصودها الحقيقي.

- وللابتعاد عن الريبة والشك اتبع الحداثيون أسلوب الترضيات، ونعني به تناول القضايا الإسلامية بنوع من القبول والتعاطف بادئ الأمر.
- جل الحداثيين يستعملون المناهج بطريقة خاطئة، ومثال ذلك قياس النبوة على ظواهر مستمرة مثل الشعر والكهانة والمخيلة وغيرها، مع أن النبوة ظاهرة منقطعة وشاذة في الزمان والمكان ولم يعد لها وجود، بما يعني استحالة قياسها على أية ظاهرة أخرى، بل يجب دراستها كظاهرة شاذة لا تشبهها ظاهرة أخرى إلا النبوة نفسها؛ هذا إذا أخذناها من حيث المبدأ من جانب قيم التماثل، وإلا فالنبوات نفسها تختلف فيما بينها، بما يعني أن قياس بعضها على بعض يعتبر أمرا متعذرا كذلك.
- لقد وقف الحداثيون موقف العجز التام أمام المناهج الغربية، ولم يسهموا بشيء قلَّ أو كثر في إثراء هذه المناهج أو مراجعتها بما يتماشى مع الخصوصية الثقافية والحضارية للأمة العربية والإسلامية، وهو ما يعني أنها احتوتهم ولم يستطيعوا هم احتواها، ويدل على ذلك أننا لم نر منهجا جديدا من صنع الحداثيين العرب، ولم نر منهجا غربيا واحدا تعرض للمراجعة باستثناء اجتهادات محمد أبو القاسم حاج حمد، والذي أدرجناه في الدراسات الحداثية تجوُّزا.
- استعمال الحداثيين للمناهج كان بطريقة اتكائية ولم تكن أصيلة، ومثال ذلك اتكاء نصر حامد أبو زيد على إنتاج علمائنا في علوم القرآن وأصول الفقه ليستعملها سلاحا يقوِّض به أركان العلوم الإسلامية، ولم يأت بدراسة مبتكرة. واتكاء أركون على دراسة نورثروب فراي في تطبيق نظريته في المجاز على الكتاب المقدس، وأراد تطبيقها على القرآن بخذافيرها. واتكاء حسن حنفي على نظرية اسبينوزا في النبوة وتطبيقها على نبوة الإسلام بخذافيرها.
- وأخيرا انتهينا إلى قصور المناهج الغربية في دراسة الظواهر الدينية عموما ودراسة الإسلام خصوصا، وذلك للاختلاف النوعي بين منبت هذه المناهج وأسسها والحقول التي طبقت فيها.

## 2- على مستوى النتائج المتوصل إليها:

- اتفقت نتائج الدراسات الحداثية على ضرورة حصر النبوة في بعد واحد وهو البعد الأرضي، وأي معنى متجاوز أو مفارق يقترن بالنبوة وجب أن يؤول بما يبقى النبوة حييسة للشروط الموضوعية، وهو ما يعني إنكار النبوة كما طرحها الإسلام بين بعدي الغيب والشهادة.

- اختلفت نتائج الحدائين في تحديد ماهية النبوة وطبيعتها اختلافا جذريا، بما يعني وجود خلل على أحد المستويين، إما على مستوى المناهج نفسها، أو على مستوى تطبيقها، وقد كشفنا أن الخلل قد اعترى المستويين معاً.
- إنكار الحدائين للنبوة لم يتخذ شكلا مباشرا، وإنما تحقَّى وراء المناهج المختلفة، وأخذ عبارات مدلّسة، كون المناهج الحديثة تكفي بالوصف ولا تعطي أحكاما.
- تمت زحزحة مفهوم النبوة من مجال العقائد التي ترتبط بداخلية الإنسان وشعوره تجاه الوجود والمصير، إلى مجرد مجال التاريخ والأنثروبولوجيا اللذان يكتفيان بالوصف، ويفصلان بين الإنسان وموضوع البحث. وهذه الدراسات وإن كانت مطلوبة إلا أنها قاصرة كونها أهملت المقصد الأسمى للنبوة، وهو ربط عالم الشهادة بعالم الغيب.
- انجرَّ عن هذا إنكار حدوث معجزات للأنبياء، واعتبرت المعجزات من قبيل الأساطير التي تنسج حول العظماء ولا وجود لها في حقيقة الأمر، وقد بينا أن هذا الإنكار إنما جاء من باب القياس مع المفارقة الذي وقع فيه الفكر الحدائي بين مختلف الحقب التاريخية.
- وبخصوص شخصية محمد فقد اختلفوا في مقارنتها اختلافا شديدا، وإن اتفقوا على أنها لا تخرج عن إطار الشروط الموضوعية، فبعضهم زعم أنه يلحق بالرجال العظام وإن تميز عنهم بالشحنات التقديسية التي يشحن بها أتباعه. وبعضهم اشتط كثيرا فجعله مصابا بأمراض نفسية، فهو عند تيزيني مصاب بفقدان التوازن النفسي والعضوي، وعند عفيف الأخضر مصاب بكل الأمراض النفسية كأنفصام الشخصية والتوحد وغيرها، وقد بينا أنها مجرد تخربات لا تستند إلى حقيقة موضوعية.
- أما مفهوم الوحي في الفكر الحدائي فقد اختلفوا كذلك في تشخيصه إلى حد التناقض فيما بينهم، فمن بين التناقضات، زعم حسن حنفي أن الوحي يأتي للنبي عندما يكون في قمة وعيه، ويناقضه الشرفي حين يزعم أن الوحي يأتيه عندما يغيب عنه الوعي تماما، وزعم آخرون أن الوحي ما هو إلا حدوث فضاء جديد في الفكر الإنساني بما ينفي عنه أي اتصال بعالم الغيب، وقد بيننا بطلان هذا القول لأنه يجعل الوحي متاحا لجميع الناس وليس خاصا بالأنبياء.
- اعتبر الحدائون القرآن الكريم كلام محمد لفظا ومعنى، وبعضهم قدّم بعض الترضيات فاستنجد بنظرية اسبينوزا ليطباق بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني، فهو وإن تلفظ به بشر لا ينافي كونه كلام الله. وقد بيننا أن هذا التخريج لا يعطي للنبوة ولا للقرآن أية خصوصية.

- أغلب النتائج التي توصل إليها الحداثيون كانت مبيّنة مسبقا، واستلهاما من إنتاج المستشرقين، وإنما انصبت جهود الحداثيين على تثبيتها بتطبيق المناهج الحداثية بعدما باءت مناهج المستشرقين بالفشل، وأبرز مثال على ذلك هو ترديد أركون كل ما قاله بلاشير بخصوص القرآن ولم يزد على ما قال حرفا واحدا بل عمل على تثبيت أقوال بلاشير ونولدكه، وكذلك فعل طيب تيزيني مع أقوال هنري ماسيه.

### 3- التوصيات:

- المناهج الغربية وإن كانت قاصرة في تناول القضايا الدينية، إلا أنها ذات أهمية بالغة، لذلك وجب اعتبارها وعدم طرحها كلية كونها تعكس طريقة تفكير الغرب بإزاء الدين، وهو ما من شأنه أن يسهل علينا دراسة الآخر من خلال هذه المناهج، ودراسة الآخر في حد ذاتها ذات أهمية بالغة من حيث معرفة الطريق المناسب والصحيح للوصول إليه.
- كما أن هذه المناهج لها فوائد مختلفة، لأنها مهما كانت ظروف ولادتها فإنها تعكس تطورا في الوعي البشري ولا تعكس تخلفا، فهي وإن استبعدت الدين من مجال دراستها، فهي استبعدت الدين القائم على الكهنوت، فوق أنه محرف. وهذا الأمر من شأنه أن يخدم الإسلام لو استغل بطريقة ذكية.
- طريقة استفادتنا من هذه المناهج لا تكون بطريقة إسقاطية كما فعل الحداثيون العرب، وإنما تحتاج إلى مراجعات واسعة تراعي الخصوصية الثقافية والحضارية، وتعيد الاعتبار للأبعاد التي عمل الإسلام على تكريسها، مثل الجدلية الثلاثية (الله والغيب والطبيعة).
- وهذه المراجعات تكون عن طريق عملية النقد والاسترجاع لهذه المناهج، ونعني بالنقد فرز إيجابياتها وسلبياتها، ونعني بالاسترجاع إدخالها إلى المنظومة الإسلامية بأبعادها المتعددة، بحيث تكون المنظومة الإسلامية هي المسيطرة على هذه المناهج والحاكمة عليها وليس العكس.
- وجوب دراسة الظواهر في كل الأبعاد المفترضة لها، حيث إن دراستها في بعد واحد مهمة بقية الأبعاد من شأنه أن يؤدي إلى نتائج مبتورة، ومثال ذلك دراسة الإنسان في بعده المادي فقط بعيدا عن بقية أبعاده كالبعد العاطفي والاجتماعي والسياسي والديني وغيرها، ستفضي بنا إلى تشيؤ الإنسان، وهو ما وصلت إليه بالفعل الحداثية الغربية.

- القول في ماهية النبوة وطبيعتها لا يمكن أن يأخذ مساره الصحيح إلا بدراسة ما تقوله النبوة عن نفسها لأنها خير شاهد على ذلك، وليس مما يقوله عنها غيرها، لأننا بذلك سنقع في الأحكام المسبقة والمؤدجلة، وهو الشيء الذي أهمله الحداثيون، حيث لم تتطرق دراساتهم إلى ما تقوله النبوة عن نفسها سواء عن الطريق القرآن أو السنة.

# فهرس الآيات القرآنية

فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآيات	السورة
23	275	كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ <sup>ج</sup>	البقرة
28	286	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	
54	31	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ	
79-78	78	وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يُظُنُّونَ	
99	146	الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ <sup>ط</sup>	
117	55	وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ	
129	126	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ	
137	7	خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ	
174	79	فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا <sup>ط</sup>	
247	47	يَنْبِيئِ إِسْرَائِيلَ أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ	

فهرس الآيات القرآنية

251	50	وَأِدُّ فَرفْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَخْبَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ	
271	143	وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ	
281	196	فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ	
321	97	قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ	
386	20	ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ	
399	85	أَفْتَوِّمُونَ بَعْضَ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ	
405	133	أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ	
15	167	مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	آل عمران
81	20	فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ	
81	75	وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ	

فهرس الآيات القرآنية

		يَعْلَمُونَ
107	75	وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ
129	81	وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَلَتَنْصُرُنَّهُ
161	67	مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
174	79	مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ
248	110	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ
248	104	وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ
269	34-33	إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٣٣﴾ ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
282	7	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ
403	102	إِنْ تَمَسَّكْتُمْ حَسَنَةً تَسْؤُهُمْ وَإِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا
404	47	رَبِّ أَنْيُّ يَكُونُ لِي وُلْدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ

## فهرس الآيات القرآنية

404	35	إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي	
80	124-123	مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا مُّجْزِئًا بِهِ ۖ وَلَا تَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٣٣﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ	النساء
289-223	82	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا	
332	51	أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْحِجَابِ وَالطَّيْغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَٰؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا	
359	164-163	إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ ۚ	
404	23	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ	
405	22	وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ	
81	82	وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرِي ۚ	المائدة
202	99	مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ	
207	3	الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَمَّمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي	

		وَرَضِيتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا	
338	48	لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا	
11	9-8	وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴿٨﴾ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ	الأنعام
15	79	إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ	
16	120	إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ	
99	20	الَّذِينَ ءَاتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ	
167	18-17	وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِيُخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	
270	92	وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا	
331	44	فَلَمَّا دُسُوا مَا دُكِرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ	
389	59	وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا	
391	54	وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَّمَ	

		عَلَيْكُمْ كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ	
404	7	وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالُوا الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ	
-99-82-75 119	157	الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ	الأعراف
75	158	فَقَامُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ	
117	138	﴿ وَجَنُوزَنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامِهِمْ قَالُوا يَنْمُوسَى أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ	
205	69	أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَأَذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءً مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً فَأَذْكُرُوا ءَالَآءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ	
212	143	وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ	
250	130	وَلَقَدْ أَخَذْنَا ءَالَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ	
251	134	وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَمْوَسَىٰ اأَدْعُ لَنَا رَبَّنَا بِمَا عٰهَدَ عِنْدَكَ لَئِن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنَّ لَكَ وَلَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ	
282	142	وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَا بِعَشْرِ	

## فهرس الآيات القرآنية

403	201	إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَافٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ	
23	35	وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً	الأنفال
43	63-62	وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنُصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٣﴾ وَأَلْفَ بَيْتٍ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِئْرٍ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	
44	12	إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ	
45	44-42	إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَىٰ وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لَأَخْتَلَفْتُمْ فِي الْمِيْعَدِ	
45	12	فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ	
211	68-67	مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَن يُكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُتَّخِذَ فِي الْأَرْضِ	
256	63-62	وَإِن يُرِيدُوا أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنُصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٣﴾ وَأَلْفَ بَيْتٍ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِئْرٍ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ	

فهرس الآيات القرآنية

		عزير حكيماً	
60	24-23	يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِحْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ	التوبة
332	40	ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّا نَرَى اللَّهَ مَعَنَا	
297	129-128	لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ	
63-62	16	قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ	يونس
322	39	بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ	
205	89	وَيَنْقُومُوا لَا تَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمُ لُوطٍ مِّنكُمْ بِبَعِيدٍ	هود
357-328	49	تِلْكَ مِن أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ	
73	24	وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَاهُ بُرْهَنَ رَبِّهِ	يوسف
-225-93 357	3	حَنْ نَّقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِن قَبْلِهِ لَمَنِ	

فهرس الآيات القرآنية

		الْغَفْلِينَ	
108	11	قَالُوا يَا بَنَاتَنَا مَا لَكِ لَا تَأْتِنَا عَلَىٰ يَوْسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَنْصِحُونَ	
167	40	مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَنٍ	
-223-222 384	111	لَقَدْ كَانَ فِي قَصصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ	
318	2	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	
405	6	وَكَذَلِكَ نَجْتَبِئُكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ	
14	22	وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ	إبراهيم
56	87-85	وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَأْتِيَةٌ ۖ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ ﴿٨٥﴾ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴿٨٦﴾	الحجر
197	94	فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ	
399	91-90	كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُقْتَسِمِينَ ﴿٩١﴾ الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ	
14	7-5	وَاللَّاتُ نَعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا	النحل

		تَأْكُلُونَ	
315	8	وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ	
366-365	102-101	وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَارًا آيَةً وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ	
29-28	70	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا	الإسراء
37	59	وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأُولُونَ	
-131-56 132	93	قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا	
123	60	وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ وَخُوفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا	
-128-124 406-386	9-1	سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا	
315-185	86-85	وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا	
289	89	وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا	
388	44	تَسْبِيحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ	

فهرس الآيات القرآنية

		مِن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ	
118	93-90	وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا	
-56-48-14 80	110	قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُهُ وَاحِدٌ	الكهف
409	109	قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ	
91	12	يَنبَحِيحِي خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ	مريم
406	23-16	وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا	
130	119-118	إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى ۗ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ	طه
180	66	تُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَهَّا تَسَعَىٰ	
209	114	وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا	
402	6	لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَىٰ	
211	87	وَذَا النُّونِ إِذ ذَّهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمٰتِ أَنْ لَا إِلٰهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحٰنَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّٰلِمِينَ	الأنبياء
269	107	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِينَ ﴾	
391	22	لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا	

## فهرس الآيات القرآنية

24	52	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ	الحج
28	78	وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ	
387	14-12	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ	المؤمنون
388	115	أَفَحَسِبْتُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ	
407	50	وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً	
71	11	إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ	النور
309	54	وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلْغُ الْمُبِينُ	
319	32	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً	الفرقان
385	5-4	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا	
321-320	194-192	وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٢١﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ	الشعراء
385	53	فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ بِمَا ظَلَمُوا ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ	النمل

فهرس الآيات القرآنية

37	50	وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ	
86	48	: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِآرْتَابِ الْمُبْطِلُونَ ﴾	
224	20	قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النشأةَ الآخرةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ	
339	5-1	الْم ﴿١﴾ غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ	الروم
386	42	قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلُ	
388	19-18	: ﴿ وَ لَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تَظْهَرُونَ ﴾	
44	09	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَتْكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا ؕ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ	الأحزاب
137-49	40	مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ؕ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا	
72	5-4	وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ	
74-72	37	وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ	

فهرس الآيات القرآنية

		وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ	
72	39-38	كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ	
74-73	50	يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ	
289-13	28	وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ	سبأ
6	33-32	ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴿٣٣﴾ جَنَّتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَّلُؤْلُؤًا وَّلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ ﴿٣٢﴾	فاطر
356	31	وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴿٣١﴾	
127	82	إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ	يس
225-161	6	لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أُنذِرَ ءَابَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴿٦﴾	
-388-168 397	40-38	وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ	
201	79-78	وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ۗ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظْمَ وَهِيَ رَمِيمٌ	

فهرس الآيات القرآنية

261	39	وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ	
16	99	إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّدِينَ	الصفات
16	84-83	وَإِنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لَإِبْرَاهِيمَ ؑ إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ	
385	138-133	وَإِنَّ لُوطًا لَّمِنَ الْمُرْسَلِينَ	
253	13-9	أَمْرٌ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ	ص
254	20-17	أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ ۗ إِنَّهُ أَوَّابٌ	
277	20	وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ	
278	20-18	أَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَادْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ ۗ إِنَّهُ أَوَّابٌ	
385	7-5	أَجْعَلِ الْأَهْلَ إِلَهًا إِلَهُهَا وَاحِدًا ۗ إِنَّا هُنَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ	
333	17	وَالَّذِينَ أَحْتَنِبُوا الطُّغُوتَ أَن يعبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَىٰ اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ ۗ فَبَشِّرْ	
13	37	وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ ۗ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ ۗ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ	
28	34	وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ۗ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ	

فهرس الآيات القرآنية

206	14-13	فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ	
261	37	وَمِنْ آيَاتِهِ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ	
28	43-41	وَلَمَنْ أَنْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّن سَبِيلٍ ﴿٤١﴾ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ	الشورى
-197-93 310-290	52	وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	
391	19	اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ	
-269-161 271	44	وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ	الزخرف
318	3	إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ	
318	3	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَرَّكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ	الدخان
121	24	وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا	الجاثية

## فهرس الآيات القرآنية

		يُظُنُّونَ	
157	31-26	قُلِ اللَّهُ تَحْيِيكُمُ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ	
-196 310	9	﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مَنْ أَلْسَلِ وَمَا أَدْرِى مَا يُفَعْلُ بِى وَلَا بِكُمْ إِنَّا نَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَىٰ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾	الأحقاف
313	7	وَإِذَا تَتَلَوْا عَلَيْهِمْ ءَايَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ	
45	04	فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ	محمد
49	02	وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَءَامَنُوا بِمَا نَزَّلَ عَلَىٰ مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ	
289-223	24	أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبِ أَقْفَالِهَا	
386	10	أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا	
49	29	مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ ۗ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ	الفتح
270	28	هُوَ الَّذِى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ	
277	21	قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ	الذاريات
24	20-19	أَفْرَأَيْتُمْ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿٢٠﴾ وَمَنْوَةَ الثَّالِثَةَ	النجم

## فهرس الآيات القرآنية

88	11	مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴿٨٨﴾	
88	7	وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى	
90	4-2	مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى ﴿٩٠﴾ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ أَهْوَى ﴿٩١﴾ إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى	
124	18-1	وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى	
321	5	عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى	
397	80-75	فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ	الواقعة
11	09	لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ	الممتحنة
99-49	09	وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَبْنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ	الصف
-85-82-78 -270-269 328	2	هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ	الجمعة
82	7-5	مَثَلِ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَا أَلْحَمَّارٌ تَحْمِلُ أَسْفَارًا	
137	3	فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ	المنافقون
320	18	عَلِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ	التغابن

## فهرس الآيات القرآنية

211	1	يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ	التحريم
301	6	يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُورًا أَنفُسِكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُورُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ	
321	12	فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا	
319	28	وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا	الجن
295	19-15	لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ	القيامة
398	12	وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا	النبا
210	10-1	عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ	عبس
88	19	إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ	التكوير
88	23	وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأَفْقِ الْمُبِينِ	
321	20	ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ	
107	30	وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ	المطففين
359-158	19-18	إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ﴿١٨﴾ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ	الأعلى
398-261	20-17	أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْآبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ	الغاشية
409-185	8-1	وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ﴿١﴾	الشمس
263	4-1	أَقْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ	العلق
265	8-6	كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ	

## فهرس الآيات القرآنية

318	1	إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ	القدر
101	5-1	أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ	الفيل
133	3-1	إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ	الكوثر
210	6-1	قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ	الناس

# فهرس الأءادفء النبوءة

فهرس الأحاديث النبوية

رقم الصفحة	الراوي	الحديث
14	البخاري	لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم، فإنما أنا عبد الله ورسوله...
19	الحاكم	يبعث يوم القيامة أمة وحده..
21	البخاري	ولقد خشيت على نفسي..
87-22	البخاري	كلا والله ما يجزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل...
28	ابن هشام	اذهبوا فأنتم الطلقاء..
51	البخاري	يا عباد الله انظروا كيف يصرف الله عني شتمهم ولعنهم...
60	البخاري	دعوها فإنها منتنة...
69	البخاري	تزوجني النبي ﷺ وأنا بنت ست سنين...
80	الترمذي	الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت والأحمق (أو العاجز) من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني.
189-90-89	البخاري	أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم...
100-99	البخاري	إني سألك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبي...
133	البخاري	أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشدُّه

## فهرس الأحاديث النبوية

		علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول... .
133	الحاكم	إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل أجلها ورزقها... .
163	أبو داود	يا رسول الله ائذن لي في الغزو معك أمرض مرضاكم لعل الله يرزقني الشهادة... .
189	البخاري ومسلم	الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة... .
201	الحاكم	نعم يبعث الله هذا، يميتك، ثم يحييك ثم يدخلك نار جهنم... .
247	البخاري ومسلم	كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي... .
335	البخاري	خياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام... .
336	مسلم	الإسلام يجب ما قبله... .
302	الترمذي	يا جبريل، إني أرسلت إلى أمة أمية الرجل والمرأة والغلام والجارية والشيخ الفاني... .
303-302	البخاري	إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيسر منه... .
336	مسلم	أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْإِسْلَامَ يَهْدِي مَا كَانَ قَبْلَهُ... .

# قائمة المصادر والمراجع

## قائمة المصادر والمراجع.

### قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، برواية حفص عن عاصم.  
- الكتاب المقدس.  
أبو زيد نصر حامد:
- الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.  
- نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.  
- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.  
- النص، السلطة، الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط1، 1995.  
- إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، وبيروت، لبنان، ط7، 2005.  
الأخضر عفيف:
- من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، منشورات الجمل، بغداد، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2014.  
أركون محمد:
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت لبنان، والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1996.  
- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط6، 2012.  
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999.  
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2005.  
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت، لبنان، ط1، 2001.  
- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط4، 2010.

## قائمة المصادر والمراجع.

- نافذة على الإسلام، ترجمة صياح جهيم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، باريس، بيروت، ط3، 1985.
- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ومركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996.
- الأزرقى محمد بن عبد الله:**
- أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار، تحقيق عبد الملك بن دهيش، مكتبة الأسدى، مكة المكرمة، ط1، 2003.
- إقبال محمد:**
- تجديد الفكر الدينى، ترجمة محمد يوسف عدس، دار الكتاب المصرى، القاهرة، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، دط، 2011.
- الأمدي عبد الواحد:**
- غرر الحكم ودرر الكلم المفهرس من كلام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، ترتيب عبد الحسن دهيني، دار الهادي بيروت، لبنان، ط1، 1413-1992.
- الباذشي أحمد بن علي:**
- الإقناع في القراءات السبع، تحقيق عبد المجيد قطامش، دار الفكر، دمشق، ط1، 1403.
- بالحاج صالح سلوى:**
- دثريني... يا خديجة، دراسة تحليلية لشخصية خديجة بنت خويلد، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1999.
- البخاري محمد بن إسماعيل:**
- الجامع الصحيح، تحقيق محمد الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ط1، 1422-2001.
- بدوي عبد الرحمن:**
- دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر - القاهرة - دط، دت.
- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 1993.

## قائمة المصادر والمراجع.

برديائيف نيقولاوي:

- العزلة والمجتمع، ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، مصر، دط، 1960.

البغدادى عبد القاهر:

- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا، القاهرة، مصر، دط، دت.

البنّا جمال:

- المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، مصر، دط، 1998.

بنت الشاطي عائشة عبد الرحمن:

- تراجم سيدات بيت النبوة، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، 1404-1984.

بوكاي موريس:

- القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط2، 2004.

بياجيه جون:

- الإبتيمولوجيا التكوينية، ترجمة السيد نفادي، دار التكوين، دمشق، دار العالم الثالث، القاهرة، دط، 2004.

بيجوفيتش علي عزة:

- الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة محمد يوسف عدس، دار النشر للجامعات، مصر، ط2، 1997.

الترمذي محمد بن عيسى:

- الجامع الكبير، تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

التغلي عمرو بن كلثوم:

- ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1416 - 1996.

تودوروف تزفيتان:

## قائمة المصادر والمراجع.

- ميخائيل باختين المبدأ الحوارى، ترجمة فخري صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1996.

**تيزيني طيب:**

- مبادئ أولية في الإسلام المحمدي الباكر نشأة تأسيسا، دار دمشق، دمشق، سوريا، ط1، 1994.

**ابن تيمية أحمد:**

- مجموع الفتاوى، تحقيق عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، مصر ط3، 2005.

**الجابري محمد عابد:**

- بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9، 2009.

- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط10، 2009.

- مدخل إلى القرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2006.

- العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 2000.

- فهم القرآن الحكيم، التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008.

**الجرجاني:**

- التعريفات،

**الجرجاني عبد القاهر:**

- دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1410، 1989.

**الجزري ابن الأثير:**

- الكامل في التاريخ، تحقيق أبي الفداء القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407-1987.

- النهاية في غريب الحديث والأثر، بيت الأفكار الدولية، بيروت، لبنان، ط3، 2008.

**جعيط هشام:**

- في السيرة النبوية، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.

- في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

- الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل بمراجعة المؤلف، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط4، 2000.

**جلاليك جيمس:**

- الهيولية تصنع علما جديدا، ترجمة علي يوسف علي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، دط، 2000.

**جوت ريتشارد:**

- السفر عبر الزمن في كون أنشتاين، إمكانية السفر عبر الزمن فيزيائيا، ترجمة عاطف يوسف محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2009.

**الجويني أبو المعالي:**

- الإرشاد، تحقيق محمد موسى وعلي عبد الحميد، مكتبة الخانجي، القاهرة مصر، دط، 1950.  
- البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1418-1997.

**حاج حمد محمد أبو القاسم:**

- الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1425-2004.

- العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1416-1996.

- العالمية الإسلامية الثانية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط3، 2012.

- الحاكمة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

- حرية الإنسان في الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

- القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

- ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 1425، 2004.

- منهجية القرآن المعرفية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

- جذور المأزق الأصولي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2010.

**الحاكم أبو عبد الله النيسابوري:**

- المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1422-2002.

**حرب علي:**

- نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

## قائمة المصادر والمراجع.

- نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط4، 2005.
- ابن حزم الأندلسي:
- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد نصر و عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2، 1416-1996.
- حسين طه:
- في الشعر الجاهلي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2007.
- على هامش السيرة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط18، دت.
- حميد الله محمد:
- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط5، 1405-1985.
- الحنفي ابن أبي العز:
- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد التركي وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1411-1990.
- حنفي حسن:
- التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط4، 1992.
- من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، دت.
- الدين والثورة في مصر، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، دط، 1988.
- حصار الزمن،
- علوم السيرة، من الرسول إلى الرسالة، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ط1، 2013.
- الحلبي علي بن إبراهيم:
- السيرة الحلبية، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1427-2006.
- ابن خلدون عبد الرحمن:
- المقدمة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، دط، دت.
- خلف الله محمد أحمد:

## قائمة المصادر والمراجع.

- الفن القصصي في القرآن الكريم، سينا للنشر، مؤسسة الإنتشار العربي، القاهرة، مصر، ط4، 1999.

الخياط أبو الحسن:

- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نيرج، الدار العربية للكتاب، أوراق شرقية، بيروت، لبنان، ط2، 1413-1993.

داود عبد الأحد:

- الإنجيل والصليب، طبع بالقاهرة، 1351هـ.

دراز عبد الله:

- الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دار القلم، الكويت، دط، 1400-1980.  
دو باسكويه روجيه:

- إظهار الإسلام، مكتبة الشروق، القاهرة، مصر، دط، 1994.

دي سوسير فرديناند:

- علم اللغة العام، ترجمة يوثيل يوسف عزيز، دار آفاق عربية، بغداد، العراق، دط، 1985.  
ديفيز بول:

- أصل الحياة، ترجمة منير شريف، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2010.

ديورانت وول:

- قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، لبنان، دط، دت.

الرازي فخر الدين:

- المحصوص من علم الأصول، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1429، 2008.

- مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1، 1401-1981.

رانداو جون هرمون:

- تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، لبنان، دط، دت.

رشيد رضا محمد:

- الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين، بيروت، لبنان، ط3، 1406.

الرفاعي عبد الجبار:

## قائمة المصادر والمراجع.

- الدين والظماً الأنطولوجي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط2، 2017.
- ريفير كلود:**
- الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2015.
- ريكور بول:**
- من النص إلى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بوقرية، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، الطبعة1، 2001.
- الزركشي بدرالدين:**
- البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، مصر، ط3، 1404، 1984.
- الزمخشري أبو القاسم جار الله:**
- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 1430-2009.
- زيدان محمد فهمي:**
- في فلسفة اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، دط، 1405، 1985.
- الزين محمد شوقي:**
- تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، منشورات ضفاف، بيروت، لبنان، ط1، 1436-2015.
- السامرائي صالح فاضل:**
- معاني النحو، شركة العاتك، القاهرة، مصر، ط2، 2003.
- سبينوزا باروخ:**
- رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم حسن حنفي، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2005.
- ستراوش ليفي:**
- الأسطورة والمعنى، ترجمة شاكر عبد الحميد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط1، 1986.

## قائمة المصادر والمراجع.

- الأنتروبولوجيا النبوية، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، سوريا، دط، 1977.

السجستاني أبو داود:

- سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، سوريا، ط1، 1430-2009.

سروش عبد الكريم:

- بسط التجربة النبوية، ترجمة أحمد القباجي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

السهيلي أبو القاسم:

- الروض الأنف شرح سيرة ابن هشام، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، مصر، ط1، 1967.

السواح فراس:

- الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط2، 2001.

سورديل دومينيك:

- الإسلام: العقيدة، السياسة، الحضارة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1998.

ابن سينا أبو علي:

- تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، دار العرب، القاهرة، مصر، ط2، دت.

- الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبي الزارعي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، إيران، ط3، 1434ق، 1392ش.

السيوطي جلال الدين:

- الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، دت.

شايب لخضر:

## قائمة المصادر والمراجع.

- نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422، 2002.

**شحرور محمد:**

- القصص القرآني، قراءة معاصرة، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 2012.

- الكتاب والقرآن، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

- السنة النبوية والسنة الرسولية، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2012.

**الشرفي عبد المجيد:**

- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2008.

**شلايرماخر فريدريك:**

- عن الدين خطابات لمحتقره من المثقفين، ترجمة أسامة الشحماني، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2017.

**شبهة محمد:**

- مدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، الرياض، السعودية، ط3، 1407-1987.

**الشواف قاسم:**

- ديوان الأساطير، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

**الصديق يوسف:**

- هل قرأنا القرآن، ترجمة منذر ساسي، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، بالاشتراك مع دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

**الطبري ابن جرير:**

- تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط2، دت.

- تفسير الطبري، تحقيق بشار عواد معروف وعصام الحريستاني، مؤسسة الرسالة، ط1، 1415-1994.

**طرايشي جورج:**

- المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

**عبد الرحمن طه:**

## قائمة المصادر والمراجع.

- روح الحدائثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط1، 2006.
  - تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، ط2،
  - سؤال الحدائثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط
  - سؤال الأخلاق، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.
- عبد محمد:

- رسالة التوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1414، 1994.
- تفسير جزء عمّ، المطبوعات الجميلة، الجزائر، دط، دت.

### العسقلاني ابن حجر:

- الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق عادل عبد الموجود و علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1415-1995.

### العسكري أبو هلال:

- الفروق اللغوي، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، دط، دت.
- العقاد عباس محمود:

- طوابع البعثة المحمدية، دار نهضة مصر القاهرة، مصر، دط، دت.
- عبقرية محمد، المكتبة العصرية، بيروت، لبنان، دط، دت.

### العلي صالح أحمد:

- تاريخ العرب القديم والبعثة النبوية، شركة المطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2000.
- الغزالي أبو حامد:

- المنقذ من الضلال، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط2، 1985.

- الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق إنصاف رمضان، دار قتيبة، دمشق، سوريا، ط1، 2003.
- معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت.

### الفارابي أبو نصر:

- آراء أهل المدينة الفاضلة، قدم له وعلق عليه ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط2، 2000.

- السياسة المدنية، نشرة فوزي نجار، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، 1346.

## قائمة المصادر والمراجع.

ابن فارس أبو الحسين بن زكريا:

- معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط، 1399، 1979.

فاغليري لورا فيشيا:

- دفاع عن الإسلام، ترجمة منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 1976.

فراي نورثروب:

- المدونة الكبرى، الكتاب المقدس والأدب، ترجمة سعيد الغانمي، منشورات الجمل، بيروت، لبنان، وكلمة أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2009.

فوكو ميشال:

- جينيولوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2008.

- حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2005.  
فوكوياما فرانسيس:

- نهاية التاريخ وخاتم البشر، ترجمة حسين أحمد أمين، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ط1، 1423، 1993.

الفيومي محمد إبراهيم:

- الفكر الديني الجاهلي، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط4، 1994.

القاضي عبد الجبار:

- الأصول الخمسة، تحقيق فيصل بدير عون، جامعة الكويت، ط1، 1998.  
- المغني في أبواب العدل والتوحيد، جزء التنبؤات والمعجزات، تحقيق محمود قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مصر، دط، 1385-1965.

القاضي عياض:

- الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق عامر الجزائر، دار الحديث القاهرة، مصر، دط، 2004.  
قدور أحمد محمد:

- مبادئ اللسانيات، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط3، 1429 - 2008.

## قائمة المصادر والمراجع.

القرطبي أبو عبد الله:

- الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1427-2006.

قصاب وليد:

- مناهج البحث الأدبي الحديث، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1428، 2007.

ابن قيم الجوزية شمس الدين:

- زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1430-2009.

ابن كثير إسماعيل:

- البداية والنهاية، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، دط، دت.

- تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط2، 1420-1999.

كاسرر أرنست:

- اللغة والأسطورة، ترجمة سعيد الغانمي، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2009.

كرم يوسف:

- تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط5، دت.

كريستيفا جوليا:

- علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1997.

الكفوي أبو البقاء:

- الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط2، 1419-1998.

لالاند أندري:

- موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

لسنج إفرام:

- تربية الجنس البشري، ترجمة و تقديم وتعليق حسن حنفي، دار السائح، طرابلس، لبنان، ط2، 2006.

لوبون لوبون:

- حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1399-1979.

مبروك علي:

- نصوص حول القرآن، في السعي وراء القرآن الحي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2015.

- النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، محاولة في بناء علم العقائد، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

مجموعة مؤلفين:

- ندوة مواقف، الإسلام والحداثة، مجموعة مؤلفين، مجموع دار الساقى، لندن، ط1،

مدكور إبراهيم:

- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط3، 1986.

مرؤة حسين:

- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط2، 1979.

مسلم بن الحجاج:

- الجامع الصحيح، تحقيق نظر الفارابي، دار طيبة، الرياض، السعودية، ط1، 1427-2006.

المسيري عبد الوهاب:

- اللغة والمجاز، بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2006.

- العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 2002.

- دراسات في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر، ط1، 2006.

مونسي حبيب:

- توترات الإبداع الشعري، نحو رؤية داخلية للدفق الشعري وتضاريس القصيدة، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر، ط1، 2001.

ابن منظور:

- لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، دت.

نولدكه تيودور:

## قائمة المصادر والمراجع.

- تاريخ القرآن، ترجمة جورج تامر، كونراد-أدناور، بيروت، لبنان، ط1، 2004.  
ابن نبي مالك:
- الظاهرة القرآنية، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سورية، دط، 1985.  
النيهوم الصادق:
- إسلام ضد الإسلام، مكتبة الأسد الوطنية، بيروت، لبنان، ط3، 2000.  
ابن هشام المعافري:
- السيرة النبوية، تحقيق عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1990.  
هوسرل إدموند:
- الفلسفة علما دقيقا، ترجمة محمود رجب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2002.  
هيكلمحمد حسين:
- حياة محمد، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط14، 2001.  
هيوبرت ريفز وآخرون:
- أجمل تاريخ للكون، ترجمة موسى ديب الخوري، أكاديمية أنترناشيونال، بيروت، لبنان، 2010.  
وات موننتغومري:
- محمد في مكة، ترجمة ترجمة عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، دط، 1415.  
وجدي محمد فريد:
- الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1971.  
مجموعة مؤلفين:
- موسوعة علم النفس والتربية، ايديتوكريس، بيروت، لبنان، دط، 2000.
- المراجع الأجنبية:

### ARKOUN Mohamed:

- La pensée arabe, Presse universitaires de France, 4<sup>e</sup> édition, 1991.

– Pour une critique de la raison islamique, Maisonneuve et Larose, Paris, France, 1984.

– Lectures du coran, Maisonneuve et Larose, Paris, France, 1982.

**AROUA Ahmed:**

– L’islam et la science, Entreprise national du livre, Alger, 2<sup>e</sup> édit, 1984.

**BARTH Roland:**

– Le degré zéro de l’écriture, Seuil, Paris, France, 2002.

**BENNABI Malek:**

– Les conditions de la renaissance, éditions ANEP, Alger, 2005.

– Le phénomène coranique, The holy koran publishing, Beirut, Lebanon, 1980.

**BENVENISTE Emile:**

– problème des linguistiques générales, Gallimard, Paris, France, 1966.

**BLACHERE Régis:**

– Introduction au coran, Maisonneuve et Larose, Paris, France, 1959.

– Le coran, Presses universitaires de France, Paris, France, 1966.

**DE SAUSSURE Ferdinand:**

– Cours de linguistique générale, Arbre d’Or, Genève, Suisse, 2005.

**JAKOB François :**

- Le jeu des possibles, essai sur la diversité du vivant, Paris, 1981.

**LAROUÏ Abdallah:**

- La crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme, François Maspero, Paris, France, 1974.

**RODINSON Maxime:**

- Mahomet, édit Seuil, Paris, 1994.

- Le petit Larousse. 2017 .

- HACHETTE le dictionnaire du français, ENAG, Alger, 1993.

**المجلات والدوريات:**

- أوراق فلسفية، القاهرة، مصر، العدد 30، 2010.

- قضايا إسلامية معاصرة، الغبيري، بيروت، لبنان، العدد الثالث، 1419-1998.

- مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، العدد 3، السنة 1988.

**المواقع الإلكترونية:**

[www.islamahmadiyya.net](http://www.islamahmadiyya.net) -

[www.mominoun.com](http://www.mominoun.com) -

# فهرس الموضوعات

## فهرس الموضوعات.

### فهرس الموضوعات.

الموضوع.	الصفحة.
مقدمة.....	أ-ط.....
تمهيد.....	1.....
<b>الباب الأول:</b>	
<b>خصائص شخصية النبي ﷺ في الفكر الحدائى</b>	
الفصل الأول: مقارنة شخصية النبي ﷺ في الفكر الحدائى.....	10.....
المبحث الأول: المقاربة الاجتماعية والبيئية.....	11.....
1- أفعال الرسول ﷺ.....	11.....
2- علاقة النبي بالحنيفية.....	14.....
أ- مفهوم الحنيفية.....	15.....
ب- اتصال النبي بالحنفاء.....	19.....
المبحث الثاني: المقاربة النفسية.....	21.....
1- فقدان التوازن النفسى والعضوى والعقلى.....	21.....
2- انفصام الشخصية والتوحد.....	25.....
المبحث الثالث: مقاربات السيرة النبوية.....	33.....
1- المقاربات الأيدولوجية للسيرة النبوية.....	33.....
أ- القراءة الماركسية.....	34.....
ب- السيرة النبوية على نموذج قصص الأنبياء.....	36.....
2- القراءة التاريخية.....	40.....
أ- أساس القراءة التاريخية للسيرة النبوية.....	40.....
ب- السياق السياسى والاجتماعى والثقافى لظهور محمد.....	40.....
3- القراءة الإبتيمولوجية.....	42.....
أ- تأليف القبائل العربية.....	43.....
ب- انتصار النبي فى الغزوات.....	44.....
الفصل الثانى: الخصائص النبوية البشرية.....	49.....
المبحث الأول: خصائص النبي الذاتية.....	48.....
1- اسم النبي ﷺ.....	48.....

- 49.....أ- تسمية النبي بقتم.
- 51.....ب- التسمية بمذمم.
- 52.....ج- التسمية بمحمد.
- 53.....د- الفرق بين أحمد ومحمد.
- 56.....هـ- الدوافع وراء التشكيك في اسم النبي.
- 58.....2- نسب النبي.
- 61.....3- عمر النبي.
- 64.....المبحث الثاني: الخصائص الأسرية.
- 64.....1- زواجه من خديجة بنت خويلد.
- 69.....2- زواجه من عائشة بنت أبي بكر الصديق.
- 72.....3- زواجه من زينب بنت جحش.
- 75.....المبحث الثالث: خصائص النبي الاجتماعية.
- 75.....1- أمية النبي في الفكر الحدائثي.
- 77.....أ- الأصل والاشتقاق اللغوي للأمية.
- 79.....ب- معنى الأمية من خلال سياق الآيات القرآنية.
- 84.....ج- معرفة النبي محمد بالقراءة والكتابة.
- 87.....2- التحنث في غار حراء.
- 94.....الفصل الثالث: الخصائص النبوية الغيبية.
- 95.....المبحث الأول: إرهاصات النبوة.
- 96.....1- البشارات في الكتب السابقة.
- 101.....2- حادثة الفيل.
- 110.....المبحث الثاني: الخصائص النبوية المشتركة.
- 110.....1- العصمة.
- 112.....2- معجزات الرسول.
- 123.....المبحث الثالث: الخصائص النبوية الخاصة.
- 123.....1- الإسراء والمعراج.
- 137.....2- ختم النبوة.

الباب الثاني:

ماهية النبوة وطبيعتها في الفكر الحدائى.

- الفصل الأول: النبوة كمنتج ثقافى اجتماعى.....146
- المبحث الأول: مقام النبوة المحمدية فى المفهوم الجديد للتارىخ.....148
- المبحث الثانى: الأرضية الثقافية والاجتماعية لنبوة محمد.....155
- المبحث الثالث: الجانب الغيبى فى نبوة محمد.....166
- 1- العقلية الإحيائية.....166
- 2- الأسطورة والمجاز.....169
- أ- الأسطورة والتعالى نحو الغيب.....170
- ب- المجاز وتفسير الغيب.....174
- مفهوم المجاز.....175
- وظيفة المجاز.....176
- الفصل الثانى: النبوة كقوة للمخيلة.....179
- المبحث الأول: معنى المخيلة ومقام النبوة منها فى الفكر الحدائى.....180
- 1- معنى المخيلة.....180
- 2- أثر نظرية الفارابى وابن سينا فى النبوة على الفكر الحدائى.....181
- 3- نظرية اسبينوزا فى النبوة وأثرها.....190
- المبحث الثانى: مصدرية الدين.....197
- 1- مشكلة الاقتداء.....202
- 2- علاقة الإسلام بالديانات السابقة.....204
- 3- ختم النبوة.....206
- المبحث الثالث: ترشيد النبوة.....209
- الفصل الثالث: النبوة كمرحلة لاكتمال الوعى.....214
- المبحث الأول: معنى النبوة.....215
- 1- الاشتقاق اللغوى وتأثيره على المعنى الاصطلاحى للنبوة.....215
- 2- المجال الدلالى لفظ النبى.....220

- 222.....3- زحرة البعد المتجاوز في النبوة: من الغيب إلى المعاني الإنسانية.
- 227.....المبحث الثاني: تطور النبوات عبر التاريخ.
- 227.....1- أنواع النبوات عبر التاريخ.
- 227.....أ- نبوات النسق الميثولوجي.
- 227.....النمط الطبيعي.
- 227.....النمط الذاتي.
- 228.....ب- نبوءات النسق الديني.
- 229.....النبوة اليهودية.
- 232.....نبوة المسيح.
- 232.....نبوة الإسلام.
- 235.....2- عناصر نظرية النبوة من حيث تطوراتها.
- 237.....المبحث الثالث: أثر اسبينوزا ووحدة الوجود على هذا الاتجاه من الحدائين.
- 237.....1- النبوة عند اسبينوزا.
- 238.....2- موقع النبوة في الوجود.
- 242.....المبحث الرابع: عوامل ظهور النبوة (الأزمة).
- 242.....1- مفهوم الأزمة.
- 243.....2- علاقة النبي بالأزمة.
- 245.....الفصل الرابع: النبوة خلاصة الجدل بين عالمي الغيب والشهادة.
- 247.....المبحث الأول: البعد التاريخي للرسالة المحمدية.
- 247.....1- علاقة الرسالة المحمدية بالرسالات السماوية السابقة.
- 255.....2- علاقة الإسلام بأمة العرب.
- 255.....أ- التأليف وليس التوحيد.
- 258.....ب- الرسالة المحمدية والأمة العربية.
- 260.....ج- الوعي العربي ومعرفية القرآن.
- 262.....المبحث الثاني: البعد الغيبي في نبوة محمد.
- 263.....1- الجمع بين القراءتين.
- 264.....2- وظيفة القرآن المعرفية.

- المبحث الثالث: ما بعد نبوة محمد.....268  
1- المنهج بديل النبوات.....268  
2- العالمية الإسلامية الأولى.....270  
3- العالمية الإسلامية الثانية.....270

الباب الثالث:

الخطاب النبوي في الفكر الحدائثي.

- الفصل الأول: مفهوم الخطاب النبوي وإشكالية الشفوي والمكتوب.....277  
المبحث الأول: مفهوم الخطاب.....277  
1- تعريف الخطاب.....277  
2- تعريف النص.....280  
3- خصائص النص والخطاب والعلاقة بينهما.....286  
4- الخطاب النبوي والنص القرآني.....287  
المبحث الثاني: إشكالية الشفوي والمكتوب في القرآن.....292  
1- جذور الإشكالية.....292  
2- تأخر مرحلة الكتابة عن المرحلة الشفوية.....294  
3- إسقاط بعض القرآن الكريم.....299  
4- دور السياسة وأسطرة عملية التدوين.....303  
5- الكتاب المقدس-الكتاب العادي.....305  
المبحث الثالث: مستند الخطاب النبوي.....309  
1- مفهوم الوحي في الفكر الحدائثي.....309  
2- مستويات الوحي في الفكر الحدائثي.....314  
3- التنزيل وعلاقته بالوحي في الفكر الحدائثي.....316  
أ- مفهوم التنزيل.....316  
ب- الفرق بين الإنزال والتنزيل.....218  
ج- جبريل في الدراسات الحدائثية.....320  
الفصل الثاني: تكوينية الخطاب النبوي.....324  
المبحث الأول: مصادر الخطاب النبوي في الفكر الحدائثي.....326

- 326.....1- تراث الديانات السماوية السابقة.
- 329.....2- التراث الشرقي والفلسفة الإغريقية.
- 335.....3- الفكر العربي الجاهلي.
- 342.....المبحث الثاني: بلاغة الخطاب النبوي.
- 342.....1- القرآن والنصوص الممتازة.
- 345.....2- جدلية النص والواقع.
- 346.....3- العجيب المدهش والساحر الخلاب.
- 351.....المبحث الثالث: التناص في القرآن الكريم.
- 351.....1- مفهوم التناص.
- 354.....2- مكانة المؤلف في عملية التناص.
- 355.....3- مظاهر التناص في القرآن الكريم.
- 356.....أ- خصائص التناص.
- 357.....ب- خصائص النص القرآني بالنظر إلى خصائص التناص.
- 360.....المبحث الرابع: إعادة ترتيب القرآن الكريم.
- 361.....1- ربط القرآن بأسباب النزول.
- 362.....2- إثبات النسخ في القرآن الكريم.
- 364.....3- القراءة الأنتروبولوجية للإسلام.
- 368.....الفصل الثالث: بنية الخطاب النبوي.
- 369.....المبحث الأول: مفهوم البنية.
- 372.....المبحث الثاني: البنية الأسطورية للخطاب النبوي.
- 372.....1- مفهوم الأسطورة.
- 376.....2- خصائص الأسطورة.
- 377.....3- أثر الأسطورة في الخطاب النبوي.
- 384.....4- مقارنة بنية الأسطورة بنية القرآن.
- 394.....المبحث الثالث: الوحدة البنائية للخطاب النبوي.
- 394.....1- أصول نظرية الوحدة البنائية.
- 396.....2- أسس نظرية الوحدة البنائية.
- 399.....3- ضبط دلالات اللغة وفق بنائية القرآن.

## فهرس الموضوعات.

---

- 402..... تطبيقات على الوحدة البنائية.
- 407..... القرآن من الإطلاقية إلى التشيؤ، ومن التشيؤ إلى الإطلاقية.
- 413..... خاتمة.
- 419..... فهرس الآيات القرآنية.
- 439..... فهرس الأحاديث النبوية.
- 442..... قائمة المصادر والمراجع.
- 460..... فهرس الموضوعات.

## الملخص:

بما أن النبوة هي الظاهرة الأكثر تأثيراً في الوعي البشري، فقد تضمن هذا البحث موضوع النبوة في الدراسات الحدائرية للدين، هذه الدراسات التي أخذت منحى جديداً وأثارت إشكالات عديدة لم يألفها المسلم عن أسلافه، وقد كان لها تأثير بالغ في أوساط المثقفين، وهنا تكمن أهمية البحث في إمطة اللثام عن حقيقة المناهج الحدائرية في دراسة ظاهرة النبوة، وذلك من حيث موضوعيتها ومن حيث أهدافها وغاياتها، وقد تطلب ذلك استخدام عدة مناهج على غرار المنهج الاستقرائي والوصفي والتحليلي المقارن. وقد انقسم البحث إلى ثلاثة أبواب؛ وكان ابتداءه بالتطرق لجوانب متعددة من حياة النبي ﷺ ومعالجتها بما يقتضيه الحال، وذلك ابتداء من مقارنة شخصية النبي على عدة مستويات كالاقتصادية والنفسية ومقاربات السيرة النبوية، ثم التطرق لخصائص النبي ﷺ البشرية أي العادية وكيف قرأها الحدائريون، مثل اسمه ونسبه وعمره وزواجه وحالته الثقافية، ثم ينتهي إلى الخصائص النبوية الغيبية، وهي التي تتعلق بالنبي كني وليس كشخص مثل إرهابات النبوة والعصمة والمعجزة. وبما أن الحدائريين اعتمدوا على التاريخ كمادة لدراساتهم فقد انصب نقدنا على الروايات التي اعتمدوا عليها، وقد أثبت البحث وقوعهم في الانتقائية والذاتية. وفي الباب الثاني تم الانتقال من النبي إلى النبوة والتعرض لماهيتها وحقيقتها في الفكر الحدائري، وانحصرت بالاستقراء في أربع مقولات: النبوة كمنتج ثقافي اجتماعي والنبوة كقوة للمخيلة والنبوة كمرحلة لاكتمال الوعي البشري، وأخيراً النبوة خلاصة الجدل بين علمي الغيب والشهادة، وباستثناء المقولة الأخيرة فإن بقية المقولات تحصر النبوة في بعد واحد وهو البعد الأرضي الموضوعي، وكل تفسير ما عدا ذلك فهو مؤول بما يقيه حبيس الأرض، ولذلك فقد اهتم البحث بنقد المناهج المتبعة في ذلك ابتداءً ليأتي على نهاياتها تباعاً. وبعد الانتقال من النبي إلى النبوة يأتي الباب الثالث لينتقل إلى دراسة الخطاب النبوي وكيف أراد الحدائريون جعله -مثل النبوة- لا يخرج على الشرط التاريخي، بما يعني أن القرآن هو كلام محمد لفظاً ومعنى، وقد اتبعوا في ذلك مناهج متعددة كاللسانيات والأنثروبولوجيا، لينتهوا إلى اعتبار القرآن نصاً من النصوص لا يمتلك أية خصوصية أو تميز، وقد ارتكز البحث مثلما فعل في الباب الثاني على نقد المناهج الحدائرية المتبعة لتنتهي معها نتائجها. بعد دراسة هذه الثلاثية (النبي والنبوة والخطاب النبوي) ينتهي البحث إلى تقييم شامل للمناهج الحدائرية وللحدائريين، يؤكد من خلاله وقوع الحدائريين في عدة أخطاء منهجية، منها الانتقائية فيما يخص الروايات التاريخية، ومنها وضع المناهج في غير موضوعها وتوظيفها بطريقة إسقاطية، وكذلك عدم القدرة على التحرر من هذه المناهج.

## Résumé :

Puisque la prophétie est le phénomène le plus influent dans la conscience humaine, cette recherche a inclus le thème de la prophétie dans les études modernistes, qui ont suscité de nombreux problèmes et que le musulman ne s'est pas habitué à ce genre de pensée de la part de ses prédécesseurs. En s'inspirant de la réalité des méthodes modernistes inhérentes l'étude de la prophétologie, en termes d'objectivité et d'objectifs et de finalités, il a fallu recourir à plusieurs méthodes à savoir la méthodologie d'analyse inductive et descriptive et d'analyse comparative.

La thèse a été divisée en trois parties : Dans la première partie, on a abordé divers aspects de la vie du Prophète (s.b sur lui) et traité comme la situation le demande, à partir de l'approche de la personnalité du Prophète sur plusieurs niveaux sociologiques, psychologiques, et les approches de sa biographie. Les caractéristiques du Prophète (le nom, l'âge, le mariage, le statut culturel) ont été étudié et comment ils ont lu par les Modernistes. Ensuite on a pris les caractéristiques prophétiques de la métaphysique liés à la prophétie, comme les signes avant-coureurs de la prophétie, l'infailibilité et le miracle, les modernistes invoquaient l'histoire en tant que matériau pour leurs études, donc notre critique a porté sur ces contes historiques. Il s'est avéré que les modernistes sont capturés par la sélectivité et la subjectivité.

Dans la seconde partie, on a mobilisé la recherche du prophète vers la prophétie, on a exposé sa nature et son essence dans la pensée moderniste, elle se confine dans quatre catégories: la prophétie en tant que produit socioculturel, la prophétie en tant que force de l'imagination, la prophétie en tant que conscience complète et La prophétie en tant que dialectique dualisme universel. A l'exception de la dernière les trois autres confinent la prophétie dans les conditions objectives, c'est pour ce là la thèse porte sur la critique des méthodes modernistes.

Après la transition du prophète à la prophétie, vient la troisième partie qui a pour objet le passage à l'étude de discours prophétique et sa lecture par les modernistes. Ces derniers le considèrent au même titre que la prophétie et le confine dans les conditions historiques. La base de leurs travail s'appuie sur plusieurs méthodes telle que les linguistiques et l'anthropologie ce qui conduit à dire que le coran n'a pas de caractéristiques différentielles par rapport aux autres textes.

La thèse a été basé sur la critique des méthodes suivis par les modernistes pour en déduire la non objectivité et le non fondement de leurs approches. Après l'étude des trois parties ci-dessus il en résulte que les efforts déployés par les modernistes ne manquent pas de carences et d'insuffisance quant aux approches fournies tel que la sélectivité et l'emploi des méthodes avec une manière de projection ainsi que l'incapacité de se libérer de ses méthodes.