

نموذج ترخيص

أنا الطالب : هروة بوينو أغري أُمْنَح الجامعة الأردنية
و/ أو من نفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو استغلال و
/ أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونية أو
غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

الاغترافات العقديّة المتعلّقة بالوحي والمحرّرة

عند المحرّرين (عرض ونقض)

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليمية والجامعات و / أو لأي غاية
أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميع أو بعض ما
رخصته لي.

اسم الطالب: هروة بوينو أغري

التوقيع: M. B. Agri

التاريخ: 08/08/2017

الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي والمعجزة عند الحدائين
(عرض ونقض)

إعداد
مروة بونينو أغري

المشرف
الدكتور محمد نبيل طاهر العمري

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في
العقيدة

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية
تموز / ٢٠١٧

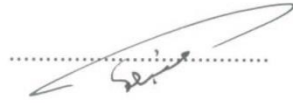
تمتد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع: ٢٠١٧/١٤/١٤

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي والمعجزة عند
الحدثين عرض ونقض) واجيزت بتاريخ 19 / 07 / 2017.

أعضاء لجنة المناقشة

التوقيع



الدكتور محمد نبيل طاهر العمري، مشرفاً
أستاذ مشارك - العقيدة والفلسفة



الأستاذ الدكتور محمد أحمد الخطيب، عضواً
أستاذ - العقيدة والمذاهب المعاصرة



الدكتور إبراهيم محمد خالد عبد الفتاح برقان، عضواً
أستاذ مشارك - العقيدة



الدكتور الليث العتوم، عضواً
أستاذ مساعد - العقيدة والفلسفة الإسلامية - جامعة العلوم الإسلامية العالمية

تمتد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التوقيع: 18/16

الإهداء

إلى من اتبع الهدى...



شكر وتقدير

أُتقدم بـخالص الشكر وعظيم الامتنان والتقدير وأوفره إلى مشرفي الدكتور محمد نبيل طاهر العمري الذي علّمني بعلمه العميق وبخبرته العالية فله مني جزيل الشكر لجميل صبره، وسعة صدره، وعميق علمه. كما أشكر الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على تفضلهم بقبول مناقشة هذه الرسالة، ولما زودوني به من المعلومات والملاحظات القيّمة، فجزاهم الله كل خير. وأتوجه بالشكر والتقدير إلى كل من وقف بجانبني من الأحباء، والأصدقاء على مساعداتهم التي لا تنسى، وأسأل الله تعالى أن يجزيهم جميعاً خير الجزاء.

فهرس المحتويات

أ.....	قرار لجنة المناقشة
ج.....	الإهداء
ج.....	شكر وتقدير
ز.....	ملخص
1.....	المقدمة
7.....	الفصل التمهيدي: الحادثة والحداثيون والانحراف
8.....	المبحث الأول: تعريف الحادثة والانحراف
9.....	المطلب الأول: تعريف الحادثة لغة واصطلاحاً
13.....	المطلب الثاني: تعريف الانحراف لغة واصطلاحاً
14.....	المبحث الثاني: نشأة الحادثة وآثارها في العالم الإسلامي
15.....	المطلب الأول: نشأة الحادثة في العالم الإسلامي
24.....	المطلب الثاني: آثار الحادثة في العالم الإسلامي
28.....	المبحث الثاني: الحداثيون المسلمون ومصادر فكرهم
29.....	المطلب الأول: الحداثيون المسلمون
34.....	المطلب الثاني: مصادر فكرهم وأهم هذه الأفكار
41.....	الفصل الأول: الوحي والمعجزة في الإسلام
42.....	المبحث الأول: تعريف الوحي والمعجزة في الإسلام
43.....	المطلب الأول: تعريف الوحي لغة واصطلاحاً
45.....	المطلب الثاني: تعريف المعجزة لغة واصطلاحاً
47.....	المبحث الثاني: إثبات الوحي والمعجزة
48.....	المطلب الأول: إثبات الوحي
54.....	المطلب الثاني: إثبات المعجزة
59.....	المبحث الثالث: شبهات المفكرين القدامى حول الوحي والمعجزة والرد عليها
60.....	المطلب الأول: شبهات المفكرين القدامى حول الوحي والرد عليها
73.....	المطلب الثاني: شبهات المفكرين القدامى حول المعجزة والرد عليها
78.....	الفصل الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي عند الحداثيين والرد عليها
79.....	المبحث الأول: الانحرافات العقدية المتعلقة بمفهوم الوحي والرد عليها

المطلب الأول: مفهوم الوحي عند الحداثيين	80
المطلب الثاني: طبيعة الوحي ومصدره عند الحداثيين	84
المبحث الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بمضمون الوحي والرد عليها	104
المطلب الأول: قراءة تاريخية لمضمون الوحي	105
المطلب الثاني: قراءة عقلية لمضمون الوحي	123
الفصل الثالث: الانحرافات العقدية المتعلقة بالمعجزة عند الحداثيين والرد عليها	139
المبحث الأول: الانحرافات العقدية المتعلقة بمفهوم المعجزة والرد عليها	140
المطلب الأول: معنى المعجزة عند الحداثيين	141
المطلب الثاني: دلالة المعجزة على صدق النبي عند الحداثيين	147
المبحث الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بمضمون المعجزة والرد عليها	150
المطلب الأول: انحرافاتهم في المعجزات الحسية رفضاً أو تأويلًا	151
المطلب الثاني: شبهاتهم في إعجاز القرآن الكريم	158
الخاتمة وأهم النتائج	168
قائمة المصادر والمراجع	171
ABSTRACT	182

الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي والمعجزة

(عرض ونقض)

إعداد

مروة بوينو أغري

المشرف

الأستاذ الدكتور محمد نبيل طاهر العمري

ملخص

هدفت هذه الدراسة إلى عرض انحرافات الحداثيين المسلمين في مسألة الوحي والمعجزة، وتوضيح آرائهم فيهما، وتثبيت مصادر فكرهم، والرد على تلك الانحرافات. وبناءً عليها فقد عرضت تعريف الحادثة والانحراف، كما عرضت جذور الحادثة ونشأتها في العالم الإسلامي، وعرفت بالحداثيين مصادر فكرهم أيضاً. وقدمت الوحي والمعجزة في الإسلام، معناهما، وإثباتهما، والشبهات القديمة التي تدور حولهما. وقدمت عرضاً للانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي عند الحداثيين، وقامت الدراسة بعرض مفهوم الوحي عندهم وطبيعته ومصدره، وانحرافاتهم المتعلقة به والرد عليها. كما عرضت انحرافاتهم العقدية المتعلقة بالمعجزة، وذلك بعرض مفهوم المعجزة، ودلالاتها على صدق النبي، وانحرافاتهم المتعلقة بالمعجزة، وآرائهم الفاسدة في إعجاز القرآن الكريم والرد عليها. كما قدمت ما يتفقون عليه وما يختلفون فيه من أمري الوحي والمعجزة، وختمت بأهم النتائج.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه
أجمعينو علمننتبعهم بإحسانإلىيومالدين،

أما بعد؛

فقد منّ الله علينا بنعمة الإسلام، وجعل معجزة نبينا خاتم الأنبياء والمرسلين عليه
الصلاة والسلام معجزة تتعلّق بالوحي، فكان القرآن الكريم الموحى به من عند الله عز وجل
هو المعجزة الخالدة الباقية إلى آخر الزمان، والصالحة لكل مكان.

وقد حاول أعداء الإسلام إثارة شبهات عديدة حول الإسلام، وكان من أهم شبهاتهم ما
تعلّق بالوحي والمعجزة لما في هدمهما من هدم لأساس الدين الإسلامي، وعلى مر عصور
التاريخ الإسلامي وجدنا من يثير هذه الشبهات من كفار ومشركين ومبشرين ومستشرقين
وغيرهم، وكان أصحاب أحدث الشبهات الحداثيين فأردت أن أتناول هذا الموضوع في رسالة
بعنوان: (الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي والمعجزة عند الحداثيين) عرض ونقض.

وأسأل الله أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، وأن يقبل خدمتي لديننا الإسلام الحقا لمبين، والله ولي
التوفيق.

مشكلة الدراسة وأهميتها وأهدافها وحدودها:

مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة الرئيسية الآتية:

- ما تعريف الحادثة والحداثيين وما أهم مبادئهم وأفكارهم؟
- ما مفهوم الوحي والمعجزة في الإسلام وعلاقتهما بالنبوة؟ وما الشبهات التي أثّرت
حولهما؟

- ما الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي عند الحداثيين؟ وما الرد عليها؟
- ما الانحرافات العقدية المتعلقة بالمعجزة عند الحداثيين؟ وما الرد عليها؟

- هل يدافع الحداثيون عن الإسلام أم يقفون ضده ؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في كونها تحاول الكشف عن الانحرافات العقيدية المتعلقة بالوحي والمعجزة عند الحداثيين، حيث إن العلاقة وثيقة بين الوحي والمعجزة والنبوة في الإسلام فأى إنكار لواحدة منهما يؤدي إلى إبطال النبوة، ولما كانت المعجزة الكبرى لنبيينا محمد صلى الله عليه وسلم القرآن الكريم؛ نجد أنّ المستشرقين والملحدين قد توجّهوا لإثارة الشبهات حول الوحي والمعجزة، لهدم الإسلام من أساسه. حتى إن بعض المسلمين قد تأثروا بهذه الأفكار. فجاءت هذه الدراسة لبيان الانحرافات العقيدية المتعلقة بالوحي والمعجزة عند أبرز الشخصيات الحداثية كالجابري، وحسن حنفي، ومحمد أركون ونصر حامد أبو زيد والرد عليها.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

- كشف اتجاهات الحداثيين المثارة حول الوحي والمعجزة.
- كشف تأثير الشبهات الواردة على الوحي والمعجزة على عقيدة المسلم.
- بيان الردود على انحرافات الحداثيين العقيدية المتعلقة بالوحي والمعجزة.

محدّدات الدراسة:

على الرغم من أنّ الحداثيين كثيرون في العدد إلا أنّهم يتفقون على الأفكار باستثناء اختلافات صغيرة، والدراسة القصيرة هذه لا يمكن أن تستوعبهم كلهم، ولهذا السبب تجدر الإشارة إلى أن هذه الدراسة تتناول الحداثيين المسلمين الذين اشتهروا بأفكارهم الفاسدة وتقف عند أبرزهم دون أن تحصيهم جميعاً، وترتكز على أبرز الأفكار التي عرضوها فيما يتعلق بموضوع الوحي والمعجزة، لتحليلها ومناقشتها والإسهام في إنجاز هذه الدراسة.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات حول "الحادثة" و"الوحي" و"المعجزة" إلا أنني لم أجد أية دراسة تتناول المعجزة والوحي عند الحداثيين من ناحية الانحرافات العقدية. وأبرز هذه الدراسات هي:

- 1- الوحي بين اليهودية والنصرانية والإسلام دراسة تحليلية مقارنة، فائق علي سعيد بني ارشيد، بإشراف أ.د. سعدون محمود الساموك، رسالة دكتوراه، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، 2011. تناولت الدراسة الوحي بشكل عام بين الإسلام والمسيحية واليهودية. وتناول الباحث المستشرقين وموقفهم من الوحي بفصل صغير.
- 2- المعجزة دراسة عقائدية، سند فضيل أحمد أبو الرب، بإشراف أ.د. فاضل عبد الواحد عبد الرحمن عثمان، رسالة ماجستير، جامعة آل البيت، 2009. تخصص الباحث في موضوع المعجزة، وتناول بعض الشبهات حول المعجزة بفصل صغير.
- 3- الحداثيون العرب وموقفهم من القصص القرآني عرض ونقد، بسام محمد محمود عبيدات، بإشراف أ.د. شحادة العمري، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، 2010. أخذ الباحث تعريف الحداثيين وموقفهم من القصص القرآني.
- 4- مصدر القرآن دراسة لشبهات المسشرقين والمبشرين حول الوحي المحمدي، د. إبراهيم عوض، (أصله رسالة الدكتوراه) مكتبة زهراء الشرق، القاهرة- 1997. تناولت الدراسة شبهات ثلاثة تدور حول ادعاءات الكذب والمرض العصبي والوهم على النبي صلى الله عليه وسلم؛ وتقارن بين القرآن الكريم والأديان الأخرى في مسألة الوحي.
- 5- إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحادثة دراسة تحليلية نقدية، جاد الله بسام صالح صالح، بإشراف أ.د. أحمد إسماعيل نوفل، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، 2012. فهذه الدراسة تتحدث عن إعجاز القرآن الكريم مفصلاً، ورد الباحث على حسن حنفي والجابري في مفهوم المعجزة في إعجاز القرآن.

وأما دراستي فتنمى عن الدراسات السابقة في أنها متخصصة بدراسة الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي والمعجزة عند أشهر الحداثيين المسلمين والرد عليها.

منهج البحث:

سيتم في هذه الدراسة اتباع المناهج الآتية:

- **المنهج الاستقرائي الناقص:** حيث تقوم الدراسة على استقراء مقولات بعض الحداثيين من خلال مؤلفاتهم والدراسات التي كُتبت عنهم حول موضوع الوحي والمعجزة.
- **المنهج الاستنباطي:** من خلال محاولة استنتاج النصوص للكشف عن الدلالات المضمره داخلها.
- **المنهج النقدي:** من خلال نقد آراء الحداثيين الخطيرة في موضوعي الوحي والمعجزة والرد على انحرافاتهم العقديّة.

خطة الدراسة

الإهداء

المقدمة

الفصل التمهيدي: الحادثة والحدثيون والانحراف

المبحث الأول: تعريف الحادثة والانحراف

المطلب الأول: تعريف الحادثة لغةً واصطلاحاً

المطلب الثاني: تعريف الانحراف لغةً واصطلاحاً

المبحث الثاني: نشأة الحادثة وآثارها في العالم الإسلامي

المطلب الأول: نشأة الحادثة

المطلب الثاني: آثار الحادثة في العالم الإسلامي

المبحث الثالث: الحدثيون والمسلمون ومصادر فكرهم

المطلب الأول: الحدثيون المسلمون

المطلب الثاني: مصادر فكرهم وأهم هذه الأفكار

الفصل الأول: الوحي والمعجزة في الإسلام

المبحث الأول: تعريف الوحي والمعجزة

المطلب الأول: تعريف الوحي لغةً واصطلاحاً

المطلب الثاني: تعريف المعجزة لغةً واصطلاحاً

المبحث الثاني: إثبات الوحي والمعجزة

المطلب الأول: إثبات الوحي

المطلب الثاني: إثبات المعجزة

المبحث الثالث: شبهات المفكرين القدامى حول الوحي والمعجزة

المطلب الأول: شبهات المفكرين القدامى حول الوحي

المطلب الثاني: شبهات المفكرين القدامى حول المعجزة

الفصل الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي عند الحداثيين المسلمين والرد عليها

المبحث الأول: الانحرافات العقدية المتعلقة بمفهوم الوحي والرد عليها

المطلب الأول: مفهوم الوحي عند الحداثيين

المطلب الثاني: طبيعة الوحي ومصدره عند الحداثيين

المبحث الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بمضمون الوحي والرد عليها

المطلب الأول: قراءة تاريخية لمضمون الوحي

المطلب الثاني: قراءة عقلية لمضمون الوحي

الفصل الثالث: الانحرافات العقدية المتعلقة بالمعجزة عند الحداثيين المسلمين والرد عليها

المبحث الأول: الانحرافات العقدية المتعلقة بمفهوم المعجزة والرد عليها

المطلب الأول: معنى المعجزة عند الحداثيين

المطلب الثاني: دلالة المعجزة على صدق النبي عند الحداثيين

المبحث الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بمضمون المعجزة والرد عليها

المطلب الأول: انحرافاتهم في المعجزات الحسية رفضاً أو تأويلًا

المطلب الثاني: شبهاتهم في إعجاز القرآن الكريم

الخاتمة وأهم النتائج

المصادر والمراجع

الفصل التمهيدي: الحادثة والحدثيون والانحراف

وفيه ثلاثة مباحث؛

المبحث الأول: تعريف الحادثة والانحراف

المبحث الثاني: نشأة الحادثة وآثارها في العالم الإسلامي

المبحث الثالث: الحدثيون المسلمون ومصادر فكرهم

المبحث الأول: تعريف الحادثة والانحراف

سأقوم في هذا المبحث بتعريف الحادثة والانحراف، وذلك ليكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهماً للمراد به عند الحديث فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين، هما:

المطلب الأول: تعريف الحادثة لغةً واصطلاحاً

المطلب الثاني: تعريف الانحراف لغةً واصطلاحاً

المطلب الأول: تعريف الحادثة لغة واصطلاحاً

الحادثة لغة مصدر من الفعل {حَدَّثَ}، يَعْرِفُهَا صاحب لسان العرب فيقول: "(حدث) الحديث: نقيض القديم. والحدوث: نقيض القُدْمة. حدث الشيء يحدث حدوثاً وحادثةً، وأحدثه هو، فهو محدثٌ وحديث، وكذلك استحدثه".⁽¹⁾ والحدوث كون شيء لم يكن. وأحدثه الله فحدث... ومحدثات الأمور: ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان السلف الصالح على غيرها"،⁽²⁾ فيستدل ابن منظور بالحديث: "...ألا وإياكم ومحدثات الأمور، فإنَّ شرَّ الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة..."⁽³⁾

ويعرّفها الفيروزآبادي بأنها: "نقيض قَدَم، تُضَمُّ داله إذا ذكر مع قَدَم. وحدثان الأمر، بالكسر: أوّله وابتدأؤه، كحدثته".⁽⁴⁾

وتجدر الإشارة إلى أن مصطلح الحادثة مصطلح جديد ومعاصر، له جذور في المعاجم القديمة ولكن دون أن يكون للمعنى اللغوي علاقة مباشرة بالمعنى الاصطلاحي.

والحادثة اصطلاحاً تيار فلسفي يبرز في المجالات الثقافية والفكرية والتاريخية؛ ليدل على مرحلة التطور التي عاشتها أوروبا بشكل خاص في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، وفي بدايات القرن العشرين الميلادي. فترفض الحادثة الاعتقادات الدينية وتهدف إلى التخلص من

⁽¹⁾ ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين (ت 711هـ/1311م)، لسان العرب، د.ط، ج

2، دار صادر، بيروت، د.ت، ص 131.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ج 2، ص 131.

⁽³⁾ ابن ماجه، الحافظ، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت. 273هـ)، سنن ابن ماجه، كتاب: في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب: اجتناب البدع والجدل، الرقم: 46، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء الكتب العربية، ج 1، ص 18. والحديث ضعيف: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، (د.ت)، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، د.ط، المكتب الإسلامي، ج 1، ص 299، برقم: 2063.

⁽⁴⁾ الفيروزآبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ/1415م)، القاموس المحيط، ط 8، (التحقيق: مكتب تحقيق التراث) مؤسسة الرسالة، بيروت، 1426هـ - 2005م، ص 167.

كل قديم.⁽⁵⁾ يقول أحمد العلي إن الغرب يتفق على فهم الحداثة أنها "منهج تغييرى ومذهب انقلابى فى المفاهيم والأفكار، يختفى تحت شعار التطور والتقدم، ويقع أحياناً تحت ستار الأدب والفن".⁽⁶⁾ والحداثة عند الغربيين هي: "حتمية الصراع مع القديم - كل قديم ما عدا الظواهر الفلسفية والباطنية والثورية-، وبالتالي رفضه ونفيه مع ضرورة التحول والتطور إلى فكر جديد يقوم على أنقاض القديم، يختلف معه فى المضمون، ثم تأتى المرحلة الزمنية التى بعد هذه المرحلة، فتتغير وتتطور المفاهيم والأفكار لتناسب العصر الجديد، وهكذا فالمبادئ والعقائد والقيم فى تطور مستمر ولكل زمن وعصر حداثته".⁽⁷⁾

والحداثة "هى مذهب فكرى أدبى علمانى، أسس على أفكار وعقائد غربية خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينية، وتأثر بالمذاهب الفلسفية والأدبية التى سبقته مثل السريالية والرمزية... وغيرها، وهدف مذهب الحداثة إلغاء مصادر الدين، وما صدر عنها من عقيدة وشريعة وتحطيم كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، بحجة أنها قديمة وموروثة، لتبنى الحياة على الإباحية والفوضى والغموض، وعدم المنطق، والغرائز الحيوانية، ذلك باسم الحرية، والنفاد إلى أعماق الحياة".⁽⁸⁾

وهناك أكثر من تعريف عند العرب للحداثة، فيعرفها الحداثى أدونيس - كما نقلها أحمد العلي عنه - بأنها: "موقف معرفى أدى إلى تغيير نظام الحياة، وهذا الموقف المعرفى يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم ومصدر القيم، وعلى أن المعرفة اكتشاف للمجهول الذى لا ينتهى، وعلى أن مصدر القيم ليس غيبياً، وإنما هو إنسانى، وهذا ما يتناقض مع الموقف المعرفى الإسلامى بدون تأويل جديد، أو قراءة جديدة له".⁽⁹⁾

⁽⁵⁾ انظر: <https://en.wikipedia.org/wiki/Modernism> .

⁽⁶⁾ أحمد العلي، محمد بن عبد العزيز، (1414هـ)، الحداثة فى العالم العربى دراسة نقدية، أطروحة دكتوراة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص 123.

⁽⁷⁾ أحمد العلي، المصدر السابق، ص 125.

⁽⁸⁾ حسية، مصطفى، (2012م)، المعجم الفلسفى، د.ط، دار أسامة، الأردن، ص 179 - 180.

⁽⁹⁾ أحمد العلي، المصدر السابق، ص 140 - 141.

ويعرّف أركون⁽¹⁰⁾ الحادثة أنها "عبارة عن استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدو الصلاحية."⁽¹¹⁾

ومع أنّ الحادثة تتضمن فكرة التجديد والعصرنة في بنيتها، إلا إنّها تستغرق القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، ثم تأتي فترة تسمّى بـ"ما بعد الحادثة". وعليه ترى الباحثة أنّ الحادثة ليست مجرد نظام زمني حديث، إنما هي منظومة فكرية تحتوي على فكرة التجديد والعلمنة والأنسنة والعقلنة، فهي تختلف عن معناها اللغوي وليس لها به علاقة مباشرة. ويمكن أن نعرّف الحادثة التي تظهر في العالم الإسلامي بأنّها؛ تيار فلسفي يركز على العقلانية والإنسانية والعلمانية، ويهدف إلى إنشاء تصور جديد لفهم الدين على هذه الأسس الثلاثة بإعادة تفسير التراث الديني كما يناسب العصر.

وأما الحداثيون المسلمون فإنهم لا يقدمون التعريف المباشر للحادثة، ولكن يمكن استنتاج فهمهم للحادثة من خلال فهمهم للتراث. فنجد مثلاً عند الجابري⁽¹²⁾ أنّ كلمة "التراث"

⁽¹⁰⁾ محمد أركون (ت. 2010): مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري راحل. درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون (Louis Massignon) قام بإعداد التبريز في اللغة والأدب العربية في جامعة السوربون في باريس. ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه الذي كان موضوع أطروحته. عُيّن محمد أركون أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون عام 1980 بعد حصوله على درجة دكتوراه في الفلسفة منها، وعمل كباحث مرافق في برلين عام 1986 و1987. شغل ومنذ العام 1993 منصب عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن. [محمد_أركون/wiki/https://ar.wikipedia.org]

⁽¹¹⁾ أركون، محمد، (1999م)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، (الترجمة: هاشم صالح)، ط1، دار الساقى، بيروت، ص 181.

⁽¹²⁾ محمد عابد الجابري (ت. 2010): مفكر وفيلسوف عربي من المغرب، له 30 مؤلفاً في قضايا الفكر المعاصر، أبرزها نقد العقل العربي الذي تمت ترجمته إلى عدة لغات أوروبية وشرقية. كرّمته اليونسكو (UNESCO) لكونه أحد أكبر المتخصصين في ابن رشد، إضافة إلى تميّزه بطريقة خاصة في الحوار. حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في عام 1967 ثم دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970 من كلية الآداب بالرباط. عمل كمعلم بالابتدائي (صف أول) ثم اشتغل كأستاذ للفلسفة

قد اختلفت عن معناها القديم، ويشرح العلاقة بين المعنيين القديم والحديث هكذا: "إذا كان "الإرث"، أو "الميراث"، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن "التراث" قد أصبح، بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنواناً على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر...ذلك هو المضمون الحي في النفوس الحاضر في الوعي، الذي يعطي للثقافة العربية الإسلامية عندما ينظر إليها بوصفها مقوماً من مقومات الذات العربية، وعنصراً أساسياً ورئيسياً من عناصر وحدتها. ومن هنا ينظر إلى "التراث" لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه "تمام" هذه الثقافة وكيبتها: إنه العقيدة والشرعية، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والأيدولوجي وأساسهما العقلي وبطانتهاما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية." (13)

وأما وظيفة التراث للنهضة العربية الحديثة عند الجابري فتقوم على أساسين: الأول، الرجوع إلى الأصول والجذور، وأخذ التراث كإطلاق لعملية النهضة، والارتكاز على الأصول والتراث لنقد الماضي والحاضر، وبعد ذلك القفز إلى المستقبل. والثاني، حفظ الذات والهوية من الضغوط الخارجية؛ أي الغربية (تحديات الغرب عسكرياً وصناعياً...). ولكن كيف تحققت هذه العمليات النهضة وفي أي صورة سيؤخذ التراث وسيُفهم؟ يرفض الجابري فهم المتقدمين الديني ويطعنهم بالتقليد، ويقول إنهم يفهمون التراث لأجل التراث وليس ليصل إلى غايته الحقيقية. (14) ومنهج النهضة لتجديد الفكر التراثي ثقةً ليس إلا نابعا من داخل الثقافة، وهذا أيضا لا يكون إلا "بالتعامل العقلاني النقدي"، فالشرطان الضروريان لكل نهضة هما "روح نقدية جديدة" و"عقلانية مطابقة." (15)

والفكر العربي الإسلامي في كلية الآداب بالرباط. كان عضواً بمجلس أمناء المؤسسة العربية للديمقراطية. (محمد_عابد_الجابري/ <https://ar.wikipedia.org/wiki/الجابري>).

(13) الجابري، محمد عابد، (2011م)، التراث والحدثة، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 24.

(14) انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 25- 26.

(15) انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 33.

وعليه يمكن تعريف الحادثة عند الحداثيين المسلمين؛ بأنها منهج نهضوي جديد لفهم التراث وإحيائه في ضوء العقلانية والروح النقدية والحاجات العصرية.

المطلب الثاني: تعريف الانحراف لغةً واصطلاحاً

الانحراف لغةً: العدول والميل، قال ابن منظور " الانحراف عن الشيء وهو الميل عنه ... وإذا مال الإنسان عن شيء يقال تحرّف وانحرف ... وتحريف الكلم عن مواضعه تغييره. والتحريف في القرآن الكريم والكلمة: تغيير الحرف عن معناه والكلمة عن معناها وهي قرينة الشبه كما كانت اليهود تغيّر معاني التوراة بالأشباه، فوصفهم الله بفعلهم فقال تعالى: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ﴾ [النساء: 46؛ المائدة: 13]."⁽¹⁶⁾

وقال الأصفهاني: "تحريف الشيء إمالته كتحرريف القلم، وتحريف الكلام أن تجعله على حرف من الاحتمال يمكن حمله على الوجهين."⁽¹⁷⁾ وتذكر كلمة التحريف في تاج العروس بمعنى "التغيير والتبديل" وذكر المؤلف شرح ابن منظور في كتابه.⁽¹⁸⁾

والانحراف اصطلاحاً؛ "هو الميل عن الشيء، والعدول إلى جانبه."⁽¹⁹⁾ ولم يذكر الجرجاني "الانحراف" ولكنه ذكر "التحريف" فقال "التحريف: تغيير اللفظ دون المعنى."⁽²⁰⁾

ومن خلال ما ورد من معانٍ للتحريف في اللغة والاصطلاح نجد أنها متقاربة في المعنى، بل تؤدي المعنى نفسه من تبديل وتغيير وميل عن شيء ما إلى غيره. ويمكن أن يقال الانحراف هو التغيير والتبديل بشكل غير صحيح أو الابتعاد عن الطريق الصحيح. وعليه يكون معنى الانحراف في العقيدة الابتعاد عن العقيدة الصحيحة التي جاء بها رسل الله عليهم السلام،

⁽¹⁶⁾ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 43.

⁽¹⁷⁾ الأصفهاني، أبو القاسم الحسين الراغب (ت. 502هـ / 1108م)، المفردات في غريب القرآن، د. ط.، (تحقيق محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة، بيروت، د. ط.، ص 114.

⁽¹⁸⁾ الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت. 1205هـ / 1790م)، تاج العروس، د. ط.، ج 23، (تحقيق عبد الفتاح الحلو)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1986م، ص 135.

⁽¹⁹⁾ صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 152.

⁽²⁰⁾ الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف (ت. 816هـ / 1413م)، كتاب التعريفات، د. ط.، (تحقيق محمد صديق المنشاوي)، دار الفضيلة، القاهرة، ص 48.

وضمن هذا البحث هو الابتعاد عن العقيدة الإسلامية الصحيحة التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثاني: نشأة الحادثة وآثارها في العالم الإسلامي

سأقوم في هذا المبحث بعرض نشأة الحادثة، ومصدرها، وجذورها، وآثارها على الفكر الإسلامي، وذلك ليكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهِماً للمراد به عند الحديث فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين، هما:

المطلب الأول: نشأة الحادثة في العالم الإسلامي

المطلب الثاني: آثار الحادثة في العالم الإسلامي

المطلب الأول: نشأة الحداثة في العالم الإسلامي

وقد بدأت الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي بعد القرن الثامن عشر، وفي هذه الفترة ضعفت الدولة العثمانية سياسياً، وعسكرياً، واقتصادياً، وعلمياً.. إلخ. وبدأت عمليات الإصلاح في هذه المجالات لتقوية الدولة، ولكنها لم تنجح، وتفكك العالم الإسلامي، فبدأت حركة الحداثة بمعناها الذي نفهمه اليوم. على أنه لا بدّ من بيان الفرق بين الحداثة وحركات الإصلاح التي ظهرت قبلها، فإن المسلمين لم يحتاجوا إلى إصلاح فهم الدين قبل الحداثة. أما في عصر الحداثة فيتساءل المسلمون عن فهم الدين ومصدره كما فعل الغرب في عصر النهضة²¹، وهم بذلك قد تأثروا بالمستشرقين وضعفوا في مواجهة الثقافة الأوروبية الغالبة.

وبدأت نشأة الحداثة في العالم الإسلامي أولاً بمحاولات منتسبي حركة الإصلاح الإسلامي مثل جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا... ويُرى في مؤلفاتهم حماسة لإرجاع الإسلام إلى أسس عقلية، ومن ضمن ذلك اتجهوا إلى آراء المعتزلة والفلاسفة ليثبتوا أهمية العقل في الإسلام، وأنّ المسلمين أخطؤوا بترك العقل والتمسك بالتقليد. وأما هدفهم فإجلاء الإسلام من جديد، وهو لا يمكن إلاّ بقفز المسلمين إلى المرحلة الجديدة التي فيها العقل يلعب دوراً مهماً. وهذه الحركة الإصلاحية على الرغم من توجهها إلى المعتزلة والفلاسفة، كانت انطلاقاً من الجذور الإسلامية وأخذ مفكروها العلوم الغربية فقط لأجل غايتهم هذه. وأما الحداثة فظهرت بعد هذه المرحلة ولكنها ليست منطلقاً من الجذور الإسلامية بل من الجذور الفلسفية الغربية الحديثة، وبعد ذلك اتجهت إلى الجذور الإسلامية إما من المعتزلة أو من الفلاسفة، ولم تكن غاية الحداثة إلاّ إسناد نفسها على أساس إسلامي كان ضرورياً لاجتذاب المجتمعات الإسلامية إليها، ولم تكن غاية الحداثة من أخذ العلوم الغربية -سواء كانت في اللغة والتاريخ أو في علوم الإلهيات- إعلاء الإسلام بل كانت الغاية إرجاع الإسلام إلى النظام الغربي الفكري.

هناك تيارات فلسفية معاصرة انتشرت في الغرب وأثرت على أفكار الحداثيين المسلمين. فيُرى أن الحداثيين يتبنون هذه الأفكار التي تتعارض مع حقيقة الإسلام، ويلبسون الحق بالباطل، كما كان مترجمو الآثار اليونانية في زمان الخليفة المأمون العباسي. عندما

ترجموا الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، فقد أبدلوا الكلمات والعبارات والأفكار بشكل موافق للفكر الإسلامي. ويحاول الحداثيون المسلمون أن يظهروا هذه الأفكار على أنها حقيقة الإسلام. على سبيل المثال يقول حسن حنفي⁽²²⁾ في مقالته: "الإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية. إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية بما تمثله من عقلانية وليبرالية وحرية وديموقراطية وتقدم. فالعيب فينا وليس في غيرنا، وفي تقليدنا للغير وليس في إبداعنا الذاتي." (23)

وعليه تستند جذور الحداثة في العالم الإسلامي إلى المذاهب الفكرية الغربية ولا إلى المذاهب الإسلامية، وأما زعمهم أنهم ينطلقون من الآراء الإسلامية مثل المعتزلة والفلسفة الإسلامية فليس إلا بعد تأثير تلك المذاهب الفكرية الفلسفية الغربية، وليس إلا بحاجة إلى الربط الإسلامي أيا كانت المذاهب الاعتقادية، أو من آراء الفلاسفة التي تدعم هذه الأفكار الغربية أو تشبهها ولو لم يقصد هؤلاء من المعتزلة والفلاسفة نفسه الذي يقصده الحداثيون. وأما ظهور هذه الأفكار وانتشاره في أوروبا حقّق بعصر النهضة ويمكن توضيح عصر النهضة وهذه التيارات الفلسفية باختصار فيما يأتي:

عصر النهضة (Renaissance): هو جزء من التاريخ الأوروبي يستغرق ما بين القرنين الرابع عشر والسابع عشر الميلاديين، فهو جسر بين المرحلتين: العصور الوسطى والعصر الحديث. بدأ كحركة ثقافية في إيطاليا ثم انتشر في أوروبا. وظهرت آثاره على الأدب، والفلسفة، والعلم، والفن، والموسيقى، والسياسة، والدين. وهناك عوامل تسببت في نشأة عصر النهضة، أهمها طغيان الكنائس ورجال الدين⁽²⁴⁾. ويُعرف أن اللغة اللاتينية في العصور

⁽²²⁾ حسن حنفي (1935-): هو مفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذًا جامعيًا. واحد من منظري تيار اليسار الإسلامي، وتيار علم الاستغراب، وأحد المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية. ومارس التدريس في عدد من الجامعات العربية ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. وله عدد من المؤلفات في فكر الحضارة الإسلامية. وحاز على درجة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة السربون. (حسن_حنفي/ https://ar.wikipedia.org/wiki/حسن_حنفي).

⁽²³⁾ حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 468.

⁽²⁴⁾ انظر: قطب، محمد، (1993م)، مذاهب فكرية معاصرة، ط8، دار الشروق، القاهرة، ص 9- 58.

الوسطى كانت لغة الكتاب المقدس لذا لم يكن منتشرًا بين الناس. فلغة الكتاب المقدس كان يختص بها رجال الدين فقط الذين فسروا الكتاب حسب أهوائهم ومنعوا الناس من قراءته. فسيطرت الكنائس على الناس وعلى الملوك من كل جانب: روحيا وعقليا واقتصاديا وسياسيا وعلميا.

قامت الحركة البروتستانتية داعية إلى التخلص من سيطرة الكنيسة؛ فُترجم الكتاب المقدس من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوروبية المنتشرة عند الشعوب، وهكذا فهم الناس كتابهم المقدس وكذب رجال الدين، وابتعدوا عن أديانهم. وقبل ذلك تقابلوا بالمسلمين في طريق سفرهم العلمي إلى الأندلس والتجارات بينهم واتجهوا إلى العلوم. وبلاستكشافات الجغرافية استعمروا البلاد التي اكتشفوها، ونقلوا ما سرقوا منها إلى أوروبا، وهكذا بدأ تقدم أوروبا. أما شعار عصر النهضة فمزوج بالإنسانية والعقلانية والعلمانية والواقعية ... إلخ. (25)

ويزعم الحداثيون المسلمون أنّ مذهب أهل السنة يسيطر على الآخرين كما سيطرت الكنيسة ورجال الدين في أوروبا قبل عصر التنوير، ويتهمون به بأنه مذهب التقليد وعدو العقل. (26)

ويصنّف أركون طريقة اشتغال الأذهان حسب موقفها من عصر العلم، فالذهن الأول هو ما قبل العلمية ويميل إلى قبول العجيب المدهش أو الخارق للعادة دون طرح أي سؤال ويستطيع الإيمان بالمعجزات بدون صعوبة. وأما الثاني فهو ذهن ما بعد عصر العلم الذي يعرفه أركون بأنه تركيبية العقل الحديث في الواقع فلا يقبل الإيمان بتلك الأشياء. وعند أركون في الحالة الأولى أي ما قبل العلمية أو عصر العلم لا أحد يطرح سؤالاً عن إمكانية حصول خارق للعادة ويرى أنّ العالم الإسلامي لم يخرج من الحالة الأولى بعد، (27) يقول: "ما قبل العلمية لا أحد يطرح هذا السؤال: 'كيف يمكن للشئ الخارق للعادة أن يحصل؟' وإنما نعتقد بالشئ دون طرح أي سؤال. لا أحد يطرح هذا السؤال إلا بعد الدخول في المرحلة العلمية

(25) انظر: قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 9-58؛ وانظر: حسيبة، المعجم الفلسفي، ص 312-315.

(26) انظر: أركون، محمد، (2001م)، الإسلام أوروبا الغرب، ط2، (ترجمة: هاشم صالح)، دار الساقي، بيروت،

ص 188.

(27) انظر: أركون، المصدر السابق، ص 189.

للعقل. عندئذٍ وعندئذٍ فقط نفكر من خلال مقولات التحليل العلمي ومصطلحاته...وينبغي أن نعترف هنا بأنّ المسلمين، في أغليبيتهم الساحقة، لا يزالون يعيشون في مرحلة ما قبل العلم.⁽²⁸⁾

المذهب الإنساني (Humanism): فهو "نسق من الآراء المبنية على احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته وتطوره الشامل، وخلق الظروف الملائمة للحياة الاجتماعية".⁽²⁹⁾ ويستند هذا المذهب إلى المُسلّمة التي تُقيم الإنسان على موقع خاصين كل الموجودات. فيركّز على كشف الأعمال اليونانية واللاتينية القديمة والرجوع إليها مثل أفلاطون وأرسطو، فيهدف هذا المذهب تخلص الإنسان من السلطة الدينية واللاهوتية. ويهتم اهتماماً عظيماً بالدراسة والفن والعلم والثقافة وحرية التفكير، ويدّعي أنّ من الممكن أن يعيش الناس باطمئنان كامل بدون أي حقيقة دينية أو ميتافيزيقية (غيبية).⁽³⁰⁾ فإذن المذهب الإنساني يؤكّد على حرّية الإنسان وتطوره، ويتّفق مع الحركات العلمانية على تفضيل حياة الإنسان بدون دين، وعلى الاهتمام بالعقل والعلم بدلاً عن الدين والوحي؛ وبقول آخر يضع المذهب الإنساني الإنسان في مكان الإله.⁽³¹⁾

الوجودية (Existentialism): "تيار فلسفي يعلي من قيمة الإنسان إلى مكانة تناسبه ويؤكد على تفردّه، وأنه صاحب تفكير وحرية وإرادة واختيار ولا يحتاج إلى موجه".⁽³²⁾ ظهر هذا المذهب كحركة فلسفية وأدبية في القرن العشرين فادّعى أن الإنسان هو القسطاس لكل

⁽²⁸⁾ أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 189.

⁽²⁹⁾ روزنتال، م. (M. Rosenthal) و يودوين، ب. (P. Yudin)، (2006م)، الموسوعة الفلسفية (A Dictionary of Philosophy)، (ترجمة: سمير كرم)، ط2، ج1، دار الطليعة، بيروت، ص 38.

⁽³⁰⁾ انظر: 2nd Audi, Robert, The Cambridge Dictionary of Philosophy, (1999), 2nd Edition, Cambridge University Press, USA, pp. 296.

⁽³¹⁾ انظر: حسبية، المعجم الفلسفي، ص 104؛ وانظر: والسعيد، جلال الدين، (2004م)، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ط1، دار الجنوب، تونس، ص 63- 64.

⁽³²⁾ حسبية، المصدر السابق، ص 680.

شيء ويخلق الإنسان (بنفسه) قيمته ويقرر ما هي معنى حياته. فرفض كل تأثير خارجي مثل الإله وأعطى الإنسان حرية بلا قيد، ولذلك جرّ الإنسان إلى العبثية في حياته.⁽³³⁾

وقد ظهرت آثار المذهب الإنساني والوجودية على الحداثة باعتناقها فكرة تفوّق قيمة الإنسان ومكانته على الله، وفي تأويل النصوص الدينية، يتجه الحداثيون إلى التأويل الذي يُسيّر لدعم سيطرة الإنسان على العالم وليس اللاهوت. والمذهب الإنساني ليس مذهباً -كما يزعم أكثر الناس- يسعى الإنسان فيه إلى تحقيق مكانته الكريمة، بل أكثر من ذلك، وهو بشكل ما يغيّر مكانة الإنسان بمكانة الإله، وفي هذا المذهب الإله الجديد هو الإنسان.

البنويّة (Structuralization): "منهج فكري نقدي مادي ملحد غامض، يذهب إلى أن كل ظاهرة إنسانية كانت أو أدبية تشكل بنية لا يمكن دراستها إلا بعد تحليلها إلى عناصرها المؤلفة منها، ويتم ذلك دون تدخل فكر المحلل أو عقيدته الخاصة."⁽³⁴⁾ و"البنويّة هي النظر إلى المشاكل الفلسفية من زاوية المنطق العلمي ومن وجهة نظر علم اللسان... بيّن فرديناند دي سسور أن اللغة نسق يتألف من رموز وعلامات متداخلة؛ وأنه يجب دراسة عناصر اللغة لا من حيث معناها ومحتواها فحسب بل أيضاً من حيث علاقاتها ببعضها ببعض داخل النسق اللغوي."⁽³⁵⁾ ويرى هذا المنهج عند الحداثيين المسلمين والجابري واحد منهم يقول: لا بد أن يُفهم القرآن أولاً بضوء السير وأسباب النزول؛ وثانياً بحسب وحدة المحتويات بين السور.⁽³⁶⁾ وقسّم تفسيره أولاً إلى مرحلتين العهد المكي والعهد المدني، وبعد ذلك قسمهما إلى المراحل الثلاث.⁽³⁷⁾ وتظهر البنويّة في آراء أركون بصورة المنهج التفكيكي في العلوم الإسلامية.⁽³⁸⁾

⁽³³⁾ انظر: حسبية، المعجم الفلسفي، ص 680-692؛ وانظر: روزنتال و يودوين، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص 579؛ وانظر: السعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 485.

⁽³⁴⁾ حسبية، مصطفى، المصدر السابق، ص 116.

⁽³⁵⁾ السعيد، المصدر السابق، ص 80-81.

⁽³⁶⁾ انظر: الجابري، محمد عابد، (2008م)، فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1،

ج1، دار النشر المغربية- الدار البيضاء، المغرب، ص 6-16.

⁽³⁷⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 15.

⁽³⁸⁾ انظر: أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 183.

التفسيرية أو الهرمنوتيكية (Hermeneutics): "المدرسة الفلسفية التي تشير إلى تطور دراسة نظريات التفسير ودراسة وفهم النصوص، وفي الدراسات الدينية يستخدم مصطلح هرمنوتيكية للدلالة على دراسة وتفسير النصوص الدينية."⁽³⁹⁾ وقد نصت الهرمنوتيكية على أن الرسالة الإلهية مع أنها حقيقية إلا أنها وصلت إلينا تحتوي خفاء مبهما. أما هذا الابهام الذي يظهر على الرسالة الإلهية هو غير منطقي، ويقود المخاطب إلى الجنون. فقط من يملك منهجا عقليا لغويا قادرا مع التفسير، يستطيع أن يقرر صدقها أو كذبها. وأدى التنوير العقلاني إلى فهم النص الإلهي (يقصد به الكتاب المقدس) كنص لا ديني وفسّروه تاريخيا واجتماعيا.⁽⁴⁰⁾

والهرمنوتيكية تأثر على الحداثيين المسلمين بشكل ضخم وعميق، ويوصي أغلب الحداثيين بفهم المجاز في القرآن الكريم كما فهم الغرب كتبهم المقدسة، ويرون بأن هذا هو الطريق الوحيد للتقدم، أي تعقب الغرب خطوة خطوة، وفهم القرآن الكريم كما يطابق الحقيقة (!) أي الابتعاد عن فهم العناصر المتعلقة بخوارق العادات في القرآن الكريم بشكل مجازي، وتأويلها إلى المعنى الذي قبله العقل والواقع. ويقول أركون: "ينبغي على المسلمين المعاصرين (ولكن أين هم؟) أن يفعلوا كما فعل المفكرون المسيحيون الأوروبيون. بمعنى آخر ينبغي عليهم أن يفكروا بالمجاز ويتدبروا علم الألسنيات الحديثة وكيفية تفسير النصوص القديمة واستخلاص أكبر ما يمكن استخلاصه منها. ينبغي أن يفتحوا كل الأبواب التي طال إغلاقها وكل النوافذ وأن يهدموا الجدران التاريخية التي عزلتهم عن بعضهم"⁽⁴¹⁾ ويقول في مسألة خلق القرآن عن لزوم الهرمنوتيكية: "ينبغي أن نستخدم كل مصادر فقه اللغة العربية وإدراك أسرارها البيانية من أجل فهمه وتفسيره والتوصل إلى المقاصد الإلهية المعبر عنها في نص قيل بلغة بشرية. وإذن فإن نظرية خلق القرآن لها انعكاسات مباشرة على تفسير القرآن أو ما ندعوه الآن في علم الأديان بالتأويل (L'hermeneutique)."⁽⁴²⁾ ويقول: "فمثلا لا أحد من هذه المذاهب يطرح مشكلة المجاز ودوره الكبير في عملية التأويل. وذلك لأن التفاسير الكلاسيكية من سنية وشيعية وإباضية تأخذ كلام النص على حقيقته وكأنه خال من المجاز. هذا

⁽³⁹⁾حسبية، المعجم الفلسفي، ص 144.

⁽⁴⁰⁾ انظر: <https://en.wikipedia.org/wiki/Hermeneutics>.

⁽⁴¹⁾ أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 195.

⁽⁴²⁾ أركون، المصدر السابق، ص 188.

في حين أننا نعلم أن النص الديني مليء بالمجاز، بل وينفجر بالمجازات والاستعارات الخارقة والرائعة وقد استطاع القرآن أن يسيطر على العرب بسحر بيانه. ولا يمكن أن نقرأ المجاز أو نفسره كما نقرأ الكلام العادي، وإنما له مستوى آخر في القراءة والتأويل. ويوجد في القرآن كلام عادي وبخاصة الآيات التشريعية مثلاً، ولكنه يمتلئ أيضاً بالمجاز من أوله إلى آخره.⁽⁴³⁾

العقلانية (Rationalism): مذهب فلسفي يؤوّل العقل ويقول إنّ المعرفة نتيجة المبادئ العقلية القبلية والضرورية، وليس نتيجة التجربة والإحساس. ويستدل المذهب العقلاني على أنّ العقل يقدر على إدراك الحقيقة والواقع بمطابقة قوانين العقل لقوانين الأشياء في الكون يعني "كل موجود معقول وكل معقول موجود".⁽⁴⁴⁾ يقول حسيبة: "العقلانية مذهب فكري فلسفي يزعم أن الاستدلال العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى معرفة طبيعة الكون والوجود، بدون الاستناد إلى الوحي الإلهي أو التجربة البشرية، وأنه لا مجال للإيمان بالمعجزات أو خوارق العادات".⁽⁴⁵⁾

الوضعية (Positivism): تيار فلسفي يُنسب إلى أوغست كونت (Auguste Comte) ويقول إنّ المعرفة الحقيقية هي المعرفة العلمية التي تُستنتج من العقل والتجربة العلمية. حيث يرى كونت "أن الفكر البشري لا يستطيع أن يكشف عن طبائع الأشياء، ولا أسبابها القصوى وغاياتها النهائية".⁽⁴⁶⁾ فتفرض الوضعية كل شيء لا يمكن إحساسه مادياً وظاهرياً، كالمشاكل الفلسفية، والمواضيع الدينية مثل وجود الإله، وغاية الكون، ووجود الآخرة والبعث وهكذا.⁽⁴⁷⁾

وأما العقل الذي يستلزمه العقلانية والوضعية ويدعو الحداثيون إليه فهو ليس العقل الذي يدعو القرآن إليه، وليس مألوفاً عند العلماء المسلمين، بل هو العقل الذي يطلب العقلانية.

⁽⁴³⁾ أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 192.

⁽⁴⁴⁾ انظر: السعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 291.

⁽⁴⁵⁾ حسيبة، المعجم الفلسفي، ص 324.

⁽⁴⁶⁾ صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 578.

⁽⁴⁷⁾ انظر: حسيبة، المصدر السابق، ص 692-693؛ وانظر: صليبا، المصدر السابق، ج 2، ص 578-

579؛ وانظر: السعيد، المصدر السابق، ص 487.

يقول أركون: "إذا ما قلنا لهم مثلاً بأنّ هناك فرقاً بين مفهوم العقل في القرن السابع الميلادي (أي في العصر القرآن) وبين مفهوم العقل اليوم (أو حتى في القرن الثالث أو الرابع) فإنهم لا يدركون معنى هذا القول بل ربما اعتقد البعض بأننا نتهم على الإسلام! وهذا أكبر دليل على مدى ضمور الحس التاريخي إن لم أقل انعدامه في الوعي الإسلامي المعاصر... فمثلاً عندما عندما طرحت مفهوم العجيب في القرآن/ والمفهوم النسبي للعقل في القرآن أيضاً، لم يفهم عليّ بعض المثقفين المسلمين. واعترضوا قائلين بأن مفهوم العقل هو نفسه في كل زمان ومكان. فالعقل أبدي سرمد في نظرهم، والعقل واحد. ولم يستطيعوا أن يدركوا بأن للعقل تاريخيته أيضاً: بمعنى أنه مشروط بالعصر والظروف، وأنه يتغير إذا ما تغيرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة وإمكاناتها ومصطلحاتها. ويكفي أن نلقي نظرة على النصوص الإسلامية بعد القرن الثالث أو الرابع الهجري (أي بعد دخول الفكر الإغريقي ومنطق أرسطو) لكي ندرك أن العقل الشغل فيها ليس هو العقل الشغل في القرآن." (48) دور العقل في الإسلام هو التعقل لإيصال إلى الحقيقة أي العقل آلة للمعرفة، ولكن في العقلانية هو التعقل لأجل العقل وليس آلة بل هو أساس.

العلمانية (Secularism): يقول حسيبة: "ترجمتها الصحيحة؛ اللادينية أو الدنيوية وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين... وقد اتسع المجال الدلالي للكلمة على يد جون هولويك (1817-1906م) الذي عرّف العلمانية بأنها: "الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض"، أي أن العلمانية تعني فصل الدين والمعتقدات الدينية عن السياسة والحياة العامة، وعدم إجبار الكل على اعتناق وتبني معتقد أو دين أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية." (49)

ويُربأً أغلب الحداثيين المسلمين يزعمون أن العلمانية أساس لفكرهم التجديدي في الفكر الإسلامي، ويشتهر أركون وحنفي وأبو زيد بأنهم اليسار الإسلامي، ولا يرون أن العلمانية تعارض الإسلام. وعليه، فحركة الحداثة في عالم الغرب أو في عالم الإسلام لم تكن إلا محاولة قطع الارتباط بين اللاهوت بعبارتهم أي المقدس والديني وبين أمور الدنيا.

(48) أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 190.

(49) حسيبة، المعجم الفلسفي، ص 345.

النسبوية (Relativism): رفض وجود الحقيقة العالمية تشمل كل الناس، فتنقسم النسبوية إلى قسمين؛ الأول النسبوية المعرفية والثاني النسبوية الأخلاقية.⁽⁵⁰⁾ والنسبوية؛ مذهب فلسفي يدعي أن معرفة الإنسانية نسبية وليست مطلقة فتختلف من شخص إلى شخص آخر، وهذا يندرج على كل معرفة وفلسفة وأخلاق ودين. حيث تختلف حقائق هذه الأشياء وقيمها حسب الأشخاص والأزمان والأحوال. فيمكن أن يُرى تأثير هذه الفكرة عند الحدائين على صحّة جميع الأديان حيث يؤدي الإيمان بها إلى القول بأن كل الأديان حق لمن ينتسبون إليه،⁽⁵¹⁾ ويبدو أنّ هذه الفلسفة امتداد سفسطائي؛ إذ نراها في قول بروتاغوراس (Protagoras) (مؤسس المذهب السفسطائي) في أثناء حوارهِ مع سقراط (Sokrates): "ما هو حق عندك هو حق عندي، وما هو حق عندي فهو حق عندي."⁽⁵²⁾ ويرى الحدائون المسلمون أنّ الاختلافات المذهبية ليست إلا بسبب وجود المجاز في الكتب المقدسة وفي القرآن الكريم أيضا بالطبع، ويقول أركون: "لا توجد أية سلطة روحية عليا ولا أي معيار 'موضوعي' ولا أي نص ديني قاطع يسمح لنا بأن نحدد بشكل معصوم ما هو 'الإسلام الصحيح'. كلها أجزاء من الإسلام الصحيح الكلي. ولكن لا يمكن أن أقول بأنّ الإسلام السني هو الإسلام الصحيح الوحيد، ولا الإسلام الشيعي بأنّه الإسلام الصحيح الوحيد، ولا الإسلام الإباضي... إلخ. ولهذا السبب فإنني أدعو إلى توحيد الوعي الإسلامي والخروج من عقلية الرفض والنّبذ واللعنات اللاهوتية الموروثة عن القرون الوسطى."⁽⁵³⁾

ولم تظهر آثار الحداثة التي تنطلق من هذه المذاهب الفكرية والفلسفية في مجال الفن والعلم فحسب، بل أيضا أثّرت على فهم الدين وتفسير النصوص الدينية. فأخذ الحدائون الإسلاميون قواعدهم لتجديد فهم الدين وتفسيره من جديد. كما قال هشام شرابي: "يتجسد معنى الحداثة باتجاهين مترابطين: الاتجاه العقلاني والاتجاه العلماني؛ عقلنة الحضارة وعلمنة

⁽⁵⁰⁾ Audi, The Cambridge Dictionary of Philosophy, pp. 790.

⁽⁵¹⁾ انظر: حسبية، المعجم الفلسفي، ص 623-624؛ وانظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 466.

⁽⁵²⁾ انظر: <https://en.wikipedia.org/wiki/Relativism> حيث تمت الترجمة منها.

⁽⁵³⁾ أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص 194.

المجتمع".⁽⁵⁴⁾ وعقلنة الحضارة ليست ممكنة إلا بتفسير النصوص الدينية تفسيراً مناسباً للعقل الحديث، ووظيفة الهرمنوتيكية هي إنقاذ النصوص الدينية من الأسطورة أي من فهم الخوارق بمعناها الحقيقي وتقريبها من العقل والعلم، أي تأويلها حسب ما يناسب العقلانية وبصورة لا تتناقض القوانين في الطبيعة. فمثلاً في تفسير سورة الفيل، أخذ المفسرون المتقدمون الآيات ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿١﴾ تَزِمِيهِمْ حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ ﴿٢﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ ﴿٣﴾﴾ [سورة الفيل: 3-5] بمعناها الحقيقي كدليل على معجزة النبي صلى الله عليه وسلم من نوع الإرهاسات.⁽⁵⁵⁾ وأما الحداثيون، فمثلاً محمد عبده ومحمد أسد، يفسرون "الطير" كجنس البعوض أو الذباب و"الحجارة من سجيل" كالجرائيم والميكروب.⁽⁵⁶⁾

المطلب الثاني: آثار الحداثة في العالم الإسلامي

وظهرت آثار الحداثة في العالم الإسلامي بصورة هدم التراث وإنشاء فهم الدين من جديد كما يليق العصر. وكانت أفكار محمد عبده ومعاصريه من مفكري حركة الإصلاح نواة للحداثة الإسلامية، وقد ظهرت رمزيًا عند الحداثيين الجدد، وأفكاره عن إصلاح فهم الدين تتلخص في: 1- إنقاذ المجتمع الإسلامي من مرض التقليد، 2- إرجاع الدين إلى حاله الصافي قبل الاختلافات بين المسلمين، 3- إرجاع الدين إلى مصادره الأصلية لفهمه كما فهمه السلف الصالح، 4- فهم مصادر الدين في ضوء العقل، 5- إصلاح اللغة العربية ونشرها في بلاد

⁽⁵⁴⁾ شرابي، هشام، (1990م)، معنى الحداثة، ندوة مواقف: الإسلام والحداثة، دار الساقى، لندن (London)، ص 369.

⁽⁵⁵⁾ انظر: الرازي، فخر الدين، (ت. 606هـ)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ط3، ج32، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ، ص 289، 293؛ أبو السعود، مصطفى عماد الدين، (ت. 982هـ) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دط، ج9، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 200-201؛

⁽⁵⁶⁾ انظر: عبده، محمد، (ت. 1323هـ)، تفسير جزء عم، ط3، الجمعية الخيرية الإسلامية، مصر، 1341هـ، ص 158؛ Asad, Muhammad, *The Message of the Quran*, pp.1305. (وقد أخذ من الشبكة العنكبوتية http://islamicbulletin.org/free_downloads/quran/quran_asad.pdf) كpdf، ولا

يوجد معلومات الطبع أو التاريخ).

المسلمين، 6- نشر حرية الفكر والاجتهاد، 7- تجديد فقه الإسلام حسب احتياجات العصر. (57)

ولكن الحداثيين المسلمين تأثروا أيضا بالأفكار الغربية والاستشراقية فنشروا أفكارا فاسدة كالعلمانية، والإنسانية، والواقعية، والعقلانية في العالم الإسلامي بطريقة أكاديمية. وفي بداية الأمر كان هدف حركة الإصلاح ومفكرها أن يرجع المسلمون إلى حالة الصفاء، أما الحداثة المعاصرة فترفض التراث جملة وتفصيلا أو كما يقول الجابري "الفهم التراثي للتراث" وهذا يشير إلى إعادة فهمه للتراث بشكل يتناسب مع العصر، وليس كما فهمه العلماء المسلمون المتقدمون قائلا: "فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي." (58) فما يقبله الحداثيون من التراث هو نص القرآن الكريم وحسب، أما فهمه وتفسيره فلا بد عندهم أن يكون مواكبا للتقدم الحاصل على الصعيد العالمي أي بما تستلزمه احتياجات العصر الحاضر، وما يناسب التيارات الفكرية الفلسفية المعاصرة العالمية.

وهناك نقطة محورية عند الحداثيين هي التخلي عن التقليد أو الأصالة أو التراث، لأن التقليد هو الذي سبب تأخر العالم الإسلامي، وطرد التقليد هو سبب تقدم أوروبا كما عبّر هاشم صالح مترجم كتاب **نحو نقد العقل الإسلامي** لمحمد أركون في مقدمة الكتاب قائلا: "...تفوقنا على أنفسنا وتقلصنا عقليا وفلسفيا وعلميا حتى أصبحنا عالة على العالم المعاصر بعد أن كنا قادة الحضارة والإبداع والاستكشاف. كل فتوحات الحداثة، من عملية أو فلسفية أو حتى لاهوتية دينية، تُعتبر بدعة، أو هرطقة، أو كفرا بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي الذي لا يزال يسيطر إلى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية". (59) ويستشهد على أفكاره ناقلًا من أركون بمعنى: "لقد أغلق الخلفاء منذ القرن الحادي عشر أبواب الفكر

(57) انظر: Hatiboğlu, İbrahim, (1996),

İslam`da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı,

Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, pp. 85- 92.

(58) الجابري، التراث والحداثة، ص 15- 16.

(59) أركون، محمد، (2009م)، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ط 1، (ت. هاشم صالح)، دار الطليعة، بيروت، ص

والتفكير، وابتدأت عندئذ مرحلة الأرثوذكسية الدينية الصارمة والجامدة." (60) ويفسر أركونا لأرثوذكسية هنا بأنها: "العقيدة المنغلقة على ذاتها والتي تعتبر نفسها بمثابة الحقيقة المطلقة وكذلك بمثابة التفسير الوحيد الصحيح للإسلام. وكل خروج عليها، حتى ولو كان بسيطاً، يعتبر زندقة أو كفراً. كيف يمكن للمفكر أن يتنفس في مثل هذه الحالة؟" (61)

وقسم حسن حنفي تاريخ الحضارة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام؛ المرحلة الأولى من القرن الأول إلى القرن السابع، ولكن القرن الذهبي لحضارة الإسلام هو القرن الرابع، ثم بدأ الانهيار بهجوم الغزالي على العلوم العقلية. ثم المرحلة الثانية التي هي عصر الشروح والهوامش والملخصات، تُشرح وتهمش على ما أبدع من قبل، ويمتد من العصر الثامن حتى القرن الرابع عشر الهجري. ويعد حنفي هذه المرحلة كمرحلة التدوين عندما يتوقف العقل وتعمل الذاكرة. واستمر الأمر هكذا حتى القرن الخامس عشر أي بداية العصر الحديث الذي بدأت فيه الحركة الإسلامية المعاصرة. (62) ونرى نفس الفكر عند الجابري: "أن ما يميز الثقافة العربية منذ عصر التدوين إلى اليوم هو أن الحركة داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم، وقد تطوّرت عملية الإنتاج هذه منذ القرن السابع إلى تكّلس وتوقع واجترار، فساد فيها ما سبق أن عبّرنا عنه بالفهم التراثي للتراث، وهو الفهم الذي ما زال سائداً إلى اليوم." (63)

يبدو أنّ الحداثيين يتجاهلون جهود العلماء المسلمين بعد الغزالي إلا ابن رشد، ويسمّون هذه العصور الطويلة بـ"العصور التي يتوقف فيها العقل". فأما الحقيقة، فإنّ من المستحيل أن يقال إن الشروح والهوامش ليست علماً وليس فيها عمل العقل بل هي مجرد تكرار بدون فائدة. إذ أنتج العلماء المسلمون مؤلفات كثيرة ولو كانت شروحا، فعندما شرحوا طرحوا أفكارهم إما بالتصديق على ما جاء فيها وتقويته، أو بالرد عليه وإبطاله. أليس هذا تطوُّراً في العلم والتفكير؟ ومن الواضح أنهم يقبلون الفلسفة اليونانية فقط بوصفها تطورا وإبداعا، ولو كان هكذا أليس

(60) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 17.

(61) أركون، المصدر السابق، ص 17.

(62) انظر: حنفي، حسن و الجابري، محمد عابد، (1990م)، حوار المشرق والمغرب، ط 1، المؤسسة العربية

الدراسات والنشر، بيروت، ص 23- 24.

(63) الجابري، التراث والحداثة، ط 4، ص 15.

الفلاسفة المسلمون أخذوا الفلسفة اليونانية من الغرب وترجموها وشرحوها وكرّروها؟ فكيف تكون هذه العملية تعقلاً وإبداعاً قبل الغزالي رحمه الله، وبعده توقّف التعقّل وأصبح الشرح جموداً وتكراراً؟

إن ما يصوّره الحداثيون عن أسباب تأخر العالم الإسلامي لا يعكس الحقيقة، إذ لو لم نقرأ كلمة "العالم الإسلامي" في التعبيرات، لظننا أنهم يتكلمون عن المجتمع الغربي ومشكلاته المتمثلة بسيطرة الكنيسة ورجال الدين. فنرى نصر حامد أبو زيد يقول: "ويزعمون كلهم أن الإسلام الذي ينادون به لا يعترف بالكهنوت ولا يقبله. لكن عجائب الخطاب الديني لا تنتهي، فيناقض نفسه ويحدثنا عن أسلمة العلوم والآداب والفنون! وهل فعلت كنيسة العصور الوسطى في أوروبا أكثر من ذلك؟!""(64)

ومن المسلم به أنّ العالم الإسلامي يواجه مشكلات كبيرة، ولكن هذه المشكلات ليست متعلقة بالإسلام مطلقاً، بل هي متعلقة بعدم انتساب المسلمين له بشكل كامل (كنظام) في كل مجالات حياتهم. أما المشاكل الدينية في أوروبا فكانت متعلقة بتحريف الدين وسيطرة الكنيسة ورجال الدين. إذن كيف يمكن تطبيق المنهج الأوروبي لحلّ مشاكل العالم الإسلامي؟ وكيف يمكن نقد القرآن الكريم كما فعل الغرب لكتابهم المقدس؟ والقرآن الكريم وحي منزل محفوظ، أما الكتاب المقدس محرّف باعتراف منتسبيه. ويعترف الحداثيون أن القرآن الكريم ليس مثل الكتاب المقدس، ومع ذلك فإنهم يوصون المسلمين بفهم القرآن الكريم كمنهج تطوري وتقديمي، وهذا التعامل نفسه الذي فعله الغرب للأناجيل ولأديانهم المحرفة: تاريخياً وواقعياً ودنياً وعلمياً، وهكذا، لم يكن العالم الإسلامي والغربي متساويين أبداً في الحال القائم.⁽⁶⁵⁾ فكيف يمكن أن نقيس العالم الإسلامي بأوروبا؟

⁽⁶⁴⁾ أبو زيد، نصر حامد، (2014م)، نقد الخطاب الديني، ط1، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ص 12.

⁽⁶⁵⁾ كما قال علي عزت بيغوفيتش (Alija Izebegovic) (ت. 2003م) أول رئيس لجمهورية البوسنة والهرسك: لم يكن الغرب متمدناً أبداً؛ والرفاهية التي يمتلكها بُنيت على استعماراته، ودماء الشعوب ودموعها.

المبحث الثاني: الحداثيون المسلمون ومصادر فكرهم

سأقدم في هذا المبحث تعريفاً للحداثيين المسلمين، ومصادر أفكارهم، وأهم أفكارهم التي تظهر على الفكر الإسلامي ، وذلك ليكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهِماً للمراد به عند الحديث فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين، هما؛

المطلب الأول: الحداثيون المسلمون

المطلب الثاني:مصادر فكرهم وأهم هذه الأفكار

وهذا تفصيل ذلك:

المطلب الأول: الحداثيون المسلمون

سببين هذا المطلب مفهوم الحداثيين المسلمين والقصد من هذه الكلمة، وإن البحث هنا مقصور على الذين يشتغلون بالعلوم الإسلامية خاصة -على الرغم من أنهم ليسوا مختصين فيها-، ويطرحون أفكارهم التجديدية في الإسلام بطريقة غربية.

نشأ الحداثيون المسلمون -أغلبهم من العرب- في البلاد المحتلة بعد الحرب العالمية الأولى، ودرسوا في الجامعات المشهورة بالدراسات الاستشراقية مثل (Sorbonne University) جامعة السوربون في باريس، وتأثروا بالأفكار الغربية والاستشراقية، كما تأثروا بأفكار فرقة المعتزلة وفلاسفة المسلمين، فحاولوا أن يفسروا الإسلام من جديد في ضوء أفكار هذه المدارس بشكل انتقائي. فيختارون أفكارهم من المعتزلة أو الغرب أو الفلاسفة أو المستشرقين كما يناسب نظام أفكارهم الجديدة، ويفسرون الإسلام كما يعجبهم بأدلتهم التي استدلوها بها. وعلى سبيل المثال يأخذون أولية العقل من المعتزلة ويقصدون بها عقلانية الغرب، ويفسرون القرآن الكريم مثل نص بَشَرِيٍّ عادي كما فعل الغرب بكتابهم المقدس. مع أنَّ المعتزلة قدّموا العقل على النقل ودافعوا عن خلق القرآن، وكانوا روادا في إعجاز القرآن، ولم يقصدوا هدم الدين كما نرى في أفكار الحداثيين.

الحداثيون المسلمون أولئك الذين يحاولون أن يفهموا الإسلام تحت ظل التطورات الجديدة والعقلانية (المعتزلة والفلاسفة والعقلانية الغربية)، والتيارات الحديثة التي ظهرت في أوروبا وانتشرت في أنحاء العالم كله، بادعاءات إزالة التخلف من العالم الإسلامي وتخليص المسلمين من حالة الفقر والظلم والجهالة والاستبداد والاستعمار في البلاد الإسلامية. وينبذون ترك القديم، أو يقولونه بشكل حديث، وبما يناسب احتياجات العصر. وعندما يشيرون إلى زمن الإبداع من القديم يقصدون عصر الترجمة والفلسفة. ويرون أنَّ هذا سيققق تقدم العالم الإسلامي بالرجوع إلى ذلك العصر الإبداعي كما رجع الغرب إلى فلسفتهم الإغريقية القديمة فتقدموا.

يدافع محمد أركون عن الحداثة بأنها إنقاذ الفكر من سيطرة الفكر الديني، وينقل أفكار المفكر الألماني يورغين هابرماس (Jurgen Habermas) وهو عالم الاجتماع والسياسة في ألمانيا، عن اليهودية، قوله: "يمكننا أن نجد في فكرة الميثاق المعقود بين يهوه وشعب إسرائيل

جرثومة ديكالكتيك الخيانة والقوة الجبارة المنتقمة. تقول هذه الفكرة إنّ التقيد بالميثاق المعقود مع الله هو رمز الإخلاص. أما الإخلال بهذا الميثاق فهو رمز الخيانة... ومفهوم التنوير... غير ممكن ولا معقول بدون الميثاق المعقود ضد الخيانة." (66) ويقول أركون إنّ هذه الفكرة التي طرحها هابرماس مشتركة بين الأديان السماوية الثلاثة. ومن خلال التاريخ تدخل الله في تاريخ البشر، وأما انتقال الأفكار الأساسية للوعي الديني من ساحة الدين إلى دائرة الفلسفة ليس شيئاً جديداً وقد تحقق من قبل على يد ابن رشد في الإسلام وابن ميمون في اليهودية والقديس توما الاكوييني في الكاثوليكية. فالجديد والمختلف في عصرنا هو إرجاع العقل من اللاهوت إلى الانطولوجية (هي فلسفة تربط وجود أي شيء بزمانه). (67) ويقول أركون "ففي العصور الوسطى كان العقل المستنير بواسطة القوة العاقلة العليا لا يشك أبداً بمصادره أو أسسه الانطولوجية من أجل ضمانه صلاحية أحكامه وتركيباته ومقولاته. أما العقل الحديث فيزعم أنه يستمد من ذاته نفسها ضمانات هذه الصلاحية في الوقت الذي يعرف فيه بعرضية مجرياته ومبادئه. ولهذا السبب فإنه يخضع العقل اللاهوتي وكل أشكال العقل العلمي لامتحانات الصلاحية المتجددة باستمرار." (68)

ومن الواضح أن أركون يضع مفهوم الوحي في الدين السماوي مطلقاً بمقياس واحد. مع أن الوحي في اليهودية والنصرانية في حالهما غير المحرف لا يخالف الوحي الإسلامي بل هو نفس الوحي الذي أنزل على الأنبياء كلهم عليهم السلام. وأما الآن، فلا يعني مفهوم الوحي نفس المعنى في هذه الأديان. واليهود أنفسهم يعترفون أن الكتاب المقدس الذي وصل إليهم ليس نفس الكتاب الذي أنزل على موسى عليه السلام، والنصارى يعتبرون عيسى عليه السلام كوحي مجسد والأنجيل من نوع الكتب التاريخية. وأما الوحي في الإسلام فيعني شيئاً مختلفاً تماماً. إذ يقصد أركون بكلمة الميثاق الوحي، فهو ليس متساوياً في هذه الأديان؛ فترك الكتاب المحرف قد يقود إلى التنوير، أما ترك كتاب الله المحفوظ فلا يقود إلا للضلالة. وإذا قصد هبتلك الكلمة تفاسير الكتب المقدسة، فليس حكمها ومكانتها سواء في هذه الأديان أيضاً؛ لأن الحكم في

(66) أركون، محمد، (1995م)، من فيصل التفرقة إلى الفصل المقال/ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، (الترجمة: هاشم صالح)، ط3، دار الساقى، بيروت، ص 179.

(67) انظر: أركون، المصدر السابق، ص 180.

(68) أركون، المصدر السابق، ص 180.

رفضها عند اليهود والنصارى يُعدّ كفرًا، ويستلزم حرمانًا كنسي أي طرد من يرفضها من الدين وعزله من المجتمع. وأما في الإسلام فليس الحكم في رفض التفسير مثل القرآن الكريم ولا يُعد كفرًا.

يقول أركون: "ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى (أي مع التوراة والأنجيل)... إنّ الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار. وهذا التأخر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية أو الغربية." (69) ويقول هاشم صالح (طالبه وشارحه ومترجم كتبه): "المقصود بالدراسات التوراتية والإنجيلية تطبيق منهجية النقد التاريخي على العهد القديم والعهد الجديد في أوروبا منذ ثلاثمائة سنة على الأقل. هكذا حظيت كتب المسيحيين بمسح تاريخي شامل، في حين أن تطبيق ذات المنهجية على القرآن لا يزال حديث العهد (ولولا جهود كبار المستشرقين في هذا المجال لكانت معدومة تمامًا)." (70)

والعقل الديني المعتبر عند أركون كما كان عند الحداثيين الآخرين هو العقل عند الفلاسفة المسلمين في الماضي والآن هو العقل الغربي المنير.

ويرى أركون أنّ الحداثة: "عبارة عن استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدو الصلاحية." (71) ويرى قبول قاعدة النقد العقلي الحديثي في بعض المجالات ورفضه في الباقي ليس طريقًا صحيحًا وينقد المسلمين بقوله: "عندما يريد العقل الفلسفي الذي اقترح هذا التأويل أن يطبق مبادئه في النقد الاستمولوجي على التفسير القرآني أو على المنشأ الايديولوجي للقانون الديني (أي الشريعة) أو على أسطورة القيم الدينية وأدلجتها، فإن الدوغمائية الإسلامية سرعان ما تنتفض وتتذمر وتتسلح باستراتيجية الرفض، وتمنع أي انفتاح

⁶⁹ أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 22.

⁷⁰ أركون، المصدر السابق، ص 22.

⁷¹ أركون، المصدر السابق، ص 181.

على الفكر الذي دشنته الحداثة.⁽⁷²⁾ ويرى أنّ الفكر الفلسفي أنفذ الدين المسيحي ويمكنه إنقاذ الدين الإسلامي الذي توقفت فيه رعاية العقل الفلسفي والعلمي للدين منذ عهد ابن رشد وابن خلدون والشاطبي.

وأما حنفي مع أنّه لا يعطي تعريفاً مباشراً للحداثة فيعرّف الأصولية⁽⁷³⁾ ويقسمها إلى قسمين، أحده جناح محافظ تقليدي وهو ضد الحداثة، والثاني جناح تقدّمي تحرّريهم الحداثيون،⁽⁷⁴⁾ ويعدّد عدة نقاط من خصائص الجناح المحافظ، منها:

1- الاهتمام بالله أكثر من الإنسان، يقول: "الحركة الإسلامية فيها إلهية تبدأ بالدفاع عن حقوق الله أكثر منها إنسانية تدافع عن حقوق الإنسان وكأن الله ليس غنياً عن العالمين، وكأن الدين غاية في ذاته وليس وسيلة لتحقيق مصالح البشر."⁽⁷⁵⁾

2- الاهتمام بالنصوص أكثر من المصالح الاجتماعية كما يهتمون بها أكثر من العقل، يقول: "وهي نصية تبدأ بتطبيق حرفي للنصوص الدينية دون مراعاة لظروف العصر ومقاصد الشريعة وحاجات الناس وكأن الواقع لم يكن أساساً نشأة النص كما هو معروف في "أسباب النزول". لذلك غلب عليها الاستنباط أكثر من الاستقراء."⁽⁷⁶⁾

3- اعتبار الشريعة كقانون تحتوان كان في العقوبات، يقول: "توحد بين الشريعة وقانون العقوبات، وتريد أن يقوم الناس بواجباتهم قبل أن يأخذوا حقوقهم. تريد تطبيق الإسلام بجدل الكل أو لا شيء، وهدم النظم الجاهلية كلها ليبدأ تأسيس المجتمعات الإسلامية من جديد. فلا

⁽⁷²⁾ أركون، من فيصل التفرقة إلى الفصل المقال/أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 181.

⁽⁷³⁾ يعرفها حنفي: "لفظ الأصولية بالرغم من أصله العربي من الناحية الاشتقاقية إلا أنه ترجمة لفظ أجنبي هو (Fundamentalism) ويشير به الدارسون الغربيون المحدثون إلى النهضة الإسلامية أو الصحوة الإسلامية كما مثلتها أخيراً الحركات والجماعات الإسلامية المعاصرة... فالأصولي هو العصري الذي يدافع عن مصالح الناس، والعصري هو الأصولي الذي يرى حضور التراث في وعي الجماهير." [حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 23].

⁽⁷⁴⁾ حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 26.

⁽⁷⁵⁾ حنفي والجابري، المصدر السابق، ص 26.

⁽⁷⁶⁾ حنفي والجابري، المصدر السابق، ص 26-27.

رتق ولا إصلاح ولا ترميم ولا تعديل ولا تغيير لما هو قائم، وكأن الإسلام لم يدع الناس إلى الإصلاح وعدم الإفساد في الأرض، ولم يهذب مناسك الحج في الجاهلية دون إلغائها." (77)

4- استعمال العنف وكأنه يقصد بذلك الجهاد، يقول: "ولا ضير من استعمال العنف، فالعنف في الله واجب. ولماذا تأخذنا رحمة في دين الله! وكأن الإسلام لم يدع بالحسنى ولم يطالب بالجدل بالتي هي أحسن، وكأن الدين ليس النصيحة، وليس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دون الإتيان بمنكر أعظم منه. وكأن الإسلام لم يعلن أنه لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي، فمن شاء فليؤمن، ومن شاء فليكفر." (78)

5- رفض العلمانية، يقول: "وأخيرا لا تقبل الحوار مع العلمانيين، ولا تدخل في جبهة واحدة معهم حتى ولو كان هناك اتفاق حول الموضوعات في برنامج عمل وطني موحد، فالإسلام يجب ما قبله، وكل لا يقبل الأجزاء، وكأن الإسلام لم يقبل بشريعة التوراة وبتعاليم السيد المسيح وبالتآلف مع أهل الكتاب." (79)

وأما الجناح التقدمي فيسميه حنفي بـ"الإسلام المستنير، النهضة الإسلامية، الإسلام التقدمي، اليسار الإسلامي، الثورة الإسلامية" (80) ويثني عليه لإدراجه أسس العلمانية والماركسية والشيوعية، ويقول عن منتسبيه: "فهو حتى الآن مجموعة من الأقاليم الحرة لا يجمعها تنظيم واحد، وليس له لسان حال إلا في أقل الحالات (المسلم المعاصر، اليسار الإسلامي... الخ)." (81)

ويرى الحداثيون الآخرون الاتجاه نفسه مثلاً، يثمنه ناصر حامد أبو زيد هذه المجموعة - التي يعتبرها الحداثيون الجناح المحافظ، والتقليديين، والأرثوذكسيين وإلخ- برفض العلمانية والعلوم الغربية نتيجة سوء فهمهم وجهلهم لها، ومحاولتهم السيطرة على الناس في فهم الدين

(77) حنفي والجابري، حوار المشرق والمغرب، ص 27.

(78) حنفي والجابري، المصدر السابق، ص 27.

(79) حنفي والجابري، المصدر السابق، ص 27.

(80) حنفي والجابري، المصدر السابق، ص 27.

(81) حنفي والجابري، المصدر السابق، ص 28.

وفهم النصوص الدينية كما كان رجال الدين في الغرب قبل عصر التنوير. ويتَّهمها بترك العقل والغرق في الخرافات والأساطير.⁽⁸²⁾ وأما محمد أركون فهو أيضاً يأخذ الموضوع بنفس الشكل، ويرى أن من لا يفكر بنفس الطريقة معهم فإنه من أهل التقليد، وهم جناح محافظ، ويقدمون الشريعة وكتب الحديث، ويمنعوننا التفكير في الدين مثلاً في الدراسات القرآنية. ويتأمل أن منالحدث أن تدخل المنهج النقدي التاريخي الحديث على الدراسات الإسلامية لتحرير الناس من سيطرة رجال الدين.⁽⁸³⁾

المطلب الثاني: مصادر فكرهم وأهم هذه الأفكار

يتشكّل الفكر الحدائى من عدّة آراء متداخلة تتضمّن التيارات الغربية المعاصرة، وآراء الفلاسفة المسلمين والمعتزلة والصوفية والمستشرقين. فمثلاً؛ يظهر تأثير هذه الآراء (كنموذج) عندما وصف حسن حنفي مناهج التفسير طوال التاريخ الإسلام. وقد صنف التفسير هكذا: 1- المنهج اللغوي، 2- المنهج التاريخي، 3- المنهج الفقهي، 4- المنهج الصوفي، 5- المنهج الفلسفي، 6- المنهج العقائدي، 7- المنهج العلمي، 8- المنهج الإصلاحي، 9- المنهج الاجتماعي وهو المنهج الراجح عنده. عدّد حنفي خصائص هذه المناهج وعبوبها، فاتّهم المنهج اللغوي والتاريخي والفقهي بأنها مناهج نصّية، وابتعدت عن فهم القرآن بشكل دقيق، وغير مناسبة للعصر، ولا تحلّ مشاكل المسلمين. أما المنهج العقائدي فهو منهج سياسي حاول أن يسيطر على المسلمين، واتّجه إلى النقاش بلا فائدة، وهو أيضاً بعيد عن حلّ مشاكل المسلمين.⁽⁸⁴⁾

وأما المنهج الصوفي ولا يهتم بالمعاني اللغوية أو التاريخية، فالأهم عندهم التجربة الدينية الحيّة. ونقد حنفي المنهج الصوفي بأنه بعيد عن الحياة العملية والاجتماعية والسياسية. وأثنى عليه

⁽⁸²⁾ انظر: أبو زيد، نصر حامد، (2014م)، نقد الخطاب الديني، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، ص 7-

12.

⁽⁸³⁾ انظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص 24.

⁽⁸⁴⁾ انظر: حنفي، حسن، (د.ت)، الدين والثورة في مصر 1952-1981، د.ط، ج7، مكتبة مدبولي، ص 79-

115.

باعتبار تركيز اهتمامه على الإنسان دون نظر إلى اللغة والقوم والدين وإلخ.⁽⁸⁵⁾ فبالطبع، تنسجم هذه الأفكار مع المذهب العلماني الذي حوّل الدين من الحياة الاجتماعية إلى الوجدان الشخصي؛ ويتوافق مع الرأي الحديث المسمى بـ"التعددية الدينية"،⁽⁸⁶⁾ الذي يدّعي أنّ الأديان كلها صحيحة وتقود إلى الحق.

وبالرغم من أن حنفي معجب بالمنهج الفلسفي العقلي إلا أنه يرى فيه نقصاً في تحوّل النظريات أو العقليات إلى مجال الحياة⁽⁸⁷⁾ وهو لا يمتنع عن القول في فهم التفسيرات المشار إليها وميزاتها أنها: "تجاوز منهج النص والنقل والرواية، ومحاولة التعرّف على المعاني المستقلة وإدراكها وإيجاد الأدلة على صدقها من داخل المعنى وليس من خارجه، حتى أصبح الوحي مرادفاً للفلسفة، لا فرق بين الدين والفلسفة أو بين النبوة والعقل."⁽⁸⁸⁾ وتلمس آثار الفلاسفة والمعتزلة على آراء الحداثيين من عبارات حسن حنفي.

وأما المنهج العلمي فهو عنده جدير بالتقدير بأن يكون ناقلاً للعلم الغربي، وسبيلاً للتجديد والتحديث، واحترام العلم والعقل. وينتقده دون شعور بوصفه بالتقليد، والابتعاد عن الجذور، والعجز عن تحليل الواقع علمياً.⁽⁸⁹⁾ والمنهج الإصلاحي في التفسير منهج منتسبي الحركة الإصلاحية مثل محمد عبده ومعاصريه، ولكن لم يقدر واعي تحقيق ثورة كاملة على كل أجزاء الدين.⁽⁹⁰⁾

وأما المنهج الاجتماعي في التفسير فهو المنهج المرغوب عنده، وقد خصّه بعدة خصائص منها: هو تفسير جزئي وموضوعي، أي لا يتناول هذا تفسير القرآن الكريم بتمامه، بل يختار بعض الآيات حسب علاقتها مع احتياجات المسلمين ومشاكلهم.⁽⁹¹⁾ ويفكّك وحدة المعاني في القرآن الكريم، ويأخذ القرآن كموسوعة تحلّ الحاجات والمشاكل، إذ إنّ القرآن الكريم لا يُنفصل وهو يحيط بحياة الإنسان بكل مجالاتها.

⁽⁸⁵⁾ انظر: حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981، ج7، ص 87-88.

⁽⁸⁶⁾ انظر: [تعددية دينية](https://ar.wikipedia.org/wiki/تعددية_دينية) https://ar.wikipedia.org/wiki/تعددية_دينية.

⁽⁸⁷⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 90.

⁽⁸⁸⁾ حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 90-91.

⁽⁸⁹⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 96-97.

⁽⁹⁰⁾ انظر: حنفي المصدر السابق، ج7، ص 99-100.

⁽⁹¹⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 103-104.

وأیضا هو تفسیر زمني قادر على إعطاء صورة للقرآن لجيل بعينه وليس لكل الأجيال.⁽⁹²⁾ بتعبير آخر أنه يرى الوحي كثمرة الزمان فيقول: "فالتفسير مرتبط بالمسلمين في التاريخ ولا يبحث عن الإسلام كحقيقة أبدية خارج التاريخ... لقد نشأ الوحي نفسه في الزمان، وتطور في الزمان، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام. وتطورت الكتب المقدسة في الزمان من صحف إبراهيم ومزامير داود وتوراة موسى وإنجيل عيسى والقرآن الذي نزل على محمد. كما أن القرآن نزل منجما على ثلاثة وعشرين عاما بادئا بالعقيدة ثم الشريعة... بل إن الشريعة ذاتها بها ناسخ ومنسوخ."⁽⁹³⁾ ثم هو تفسیر واقعي بمعنى أنه ينتمي إلّواقع المسلمين وحياتهم ومشاكلهم.⁽⁹⁴⁾ ومن ضمن هذا، يوصي حنفي التوجّه إلى الطبيعة وليس إلى المنبع في التفسير لأن الطبيعة عنده هي غاية نهائية للبشر، وبنشأة الدين الطبيعي، تحرّر العالم الغربيمن الدين اللاهوتي.⁽⁹⁵⁾ وحتى إنّ الوحي نفسه كان عودا إلى الطبيعة وأسباب النزول هي دليل ذلك، ما أنزل الوحي إلا تدريجيا وكما يناسب الطبيعة، فاستلزم الواقع نزول الوحي.⁽⁹⁶⁾ فيبرز منهج حنفي، حتى بإقراره نفسه، بأن منهجه هو منهج علماني إلّاحادي ماركسي غربي.⁽⁹⁷⁾

وأما أركون فهو أيضا يرى العلمانية ضرورية لتحقيق حرية العقل من اللاهوت في العالم الإسلامي، كما فتح الغرب معركة على "مقارعة العقل الديني المسيحي" - بتعبير أركون.⁽⁹⁸⁾ ويطرح أركون منهجا نقديا لفهم الدين والقرآن ويقول: "نحن نريد للقرآن المتوسّل إليه من كل جهة، والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين (= المسلمين) مهما كان مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية

⁽⁹²⁾ حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1981، ج7، ص 106.

⁽⁹³⁾ حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 106-107.

⁽⁹⁴⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 107.

⁽⁹⁵⁾ انظر: حنفي، حسن، (1983م)، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، ط2، دار التنوير، بيروت، ص 185.

⁽⁹⁶⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ص 85.

⁽⁹⁷⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 112-115.

⁽⁹⁸⁾ انظر: أركون، محمد، (د.ت)، قضايا في نقد العقل الديني، د.ط، (ترجمة: هاشم صالح)، دار الطليعة،

بيروت، ص 317.

والتاريخية والأنثروبولوجية والتأويلية والفلسفية.⁽⁹⁹⁾ ويرى الشرط الأساسي لإنقاذ الدين من مرحلة الأثرثوذكسية الجامدة هو العقلانية الغربية والعلمنة والمنهج التاريخي.⁽¹⁰⁰⁾

ويجمع أبو زيد بين أفكار محمد عبده وأمين الخولي وطه حسين في تفسير القرآن. وينقد فهم التفسير والتأويل الذي يركز على المعنى اللغوي وروايات العلماء من قبل فحسب. ويرى أن من الضروري أن يؤوّل القرآن تحت ظل العقل كما فعل المعتزلة. ويرى أن محاولات محمد عبده التي تدور حول التفسير الجديد تدل على أنه حاول أن يجمع بين السلف والخلف، وبين أهل السنة والمعتزلة. يرى محمد عبده أن القصص القرآني جاءت للعبارة والنصيحة والأخلاق. وأما أبو زيد فيرى أنها عناصر أدبية في اللغة ولا يوجد لها حقيقة تاريخية، ويتفق في هذا الرأي مع أمين الخولي وطه حسين. ويدافع أبو زيد عن المنهج العقلي والنقدي والتاريخي الذي عمله الغرب للأنجيل وللقرآن أيضا. ويّتهم جناح المحافظين (ويقصد بهم علماء أهل السنة) باعتبار القرآن الكريم كتاب تاريخ. ومعدّل كفإنهم يعتبرون القرآن الكريم كتابا أدبيا مليئا بالخرافات والأساطير، ويجب تفهم هذه القصص كرموز في الفن الأدبي. فهذه الطريقة يرونها كتابا بشريا وليس كتاب الله أنزله على رسوله الكريم.⁽¹⁰¹⁾

ولا يتعارض كون القصص القرآني واقعا حقيقيا تاريخيا مع احتوائها على معان أخرى وحكم ونصائح ورموز. ولو فُرض أن هذه القصص ليس لها حقيقة تاريخية واقعية بل هي فن أدبي للإعلام ببعض الحقائق لوضع القرآن في مكانة كتب الحكايات والروايات التي نعرف أنها من إنتاج الخيال، و في النهاية ستكون كذبا، وليس مهما كيف تقول وماذا تقول لنا. وبالتأكيد، فإن القرآن الكريم ليس كتاب تاريخ كما أنه ليس كتاب فن وأدب. وإن لم يخبر الله سبحانه القصص بتفاصيلها فهذا لا يعني أن القصص لم تحدث في التاريخ حقيقة. وكيف يمكن عرض القرآن الكريم على التاريخ

⁽⁹⁹⁾ أركون، محمد، (1996م)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ترجمة: هاشم صالح)، ط2، المركز الأنماء القومي، بيروت، ص 246.

⁽¹⁰⁰⁾ انظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 8- 9؛ وانظر: أركون، محمد، (1990م)، "الإسلام والحدثة"، ندوة: الإسلام والحدثة، ط1، دار الساقى، لندن، ص 322- 334.

⁽¹⁰¹⁾ انظر: أبو زيد، نصر حامد، إشكالية تأويل القرآن... قديما وحديثا...، مأخوذة من: www.hurriyatsudan.com/?p=11226؛ فنشر أصل هذه المقالة باسم "القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما وحديثا"، (1977م)، مجلة الكرمل، العدد 50، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله - فلسطين، ص 133- 155، فموجود في: <http://archive.sakhrit.co/newPreview.aspx?ISSUEID=2930>

للتحقيق؟ وعلم التاريخ منتج بشري، وتختلف فيه حتى نفس الواقعة الحادثة بين قومين في كتبهم التاريخية المختلفة؟

ويميل محمد عابد الجابري إلى رفض القديم على أنه من قبيل الروايات والتأويلات. ويقول إن الروايات تحتوي على إسرائيليات والتأويلات تعكس رأي المفسر المذهبي. وينقد العلماء بأخذهم القصص كأحداث تاريخية. ويهتم بأسباب النزول ويأخذ الآيات بترتيب النزول وليس بترتيب المصحف. ويشرح فكره عن فهم القرآن أولاً بتفسير الآيات ببعضها؛ وثانياً حسب ترتيب النزول. (102)

وينقد طه عبد الرحمن الحداثيين في كتابه **روح الحداثة** فيقول: إنهم يفلدون الغرب ولا يبدعون فكرة، وقد أوضح منهجهم ضمن خطط نقدية مكونة من ثلاثة مكونات هي: خطة التأسيس، وخطة التعقيل، وخطة التأريخ، نوضحها فيما يلي. (103)

1- خطة التأسيس أو خطة الأنسنة: تهدف إلى إبطال قدسية النص الإلهي فلذلك يتركبون عبارات التعظيم مثل "القرآن الكريم"، ثم يستبدلون المصطلحات بأخرى فمثلاً يستعملون "الظاهرة القرآنية" أو "الواقعة القرآنية" بدلاً من "نزول القرآن"، وبعد ذلك يسوون الكلام الإلهي بالكلام البشري، ويفرقون بين "الوحي" و"المصحف"، أو بين "الوحي في اللوح المحفوظ" و"الوحي في اللسان العربي"، ويدعون التشابه بين القرآن الكريم وعيسى عليه السلام. ويقول أيضاً إن تطبيق هذه العملية -التأسيس- يؤدي إلى تخلية القرآن عن القدسية، وينتج عنها أن: (أ) يصبح القرآن إنتاجاً لمقتضيات الثقافة، ولا يفهم معانيه إلا أصحاب هذه الثقافة. (ب) ويكون النص القرآني محتملاً لكل الاحتمالات ويقبل تأويلات غير متناهية ومتساوية في الخصوصية. (ج) ويستقل النص القرآني عن مصدره ويكون مربوطاً بحسب فهم قارئه، ويفقد مقاصده الحقيقية للمتكلم المتعالي. (د) و"يصبح النص القرآني نصاً غير مكتمل" ولا يخلو عن شبهات واردة حول تدوينه، أو عند وضع المصاحف، وإضافته إلى مصدر غير إلهي.. إلخ. (104)

(102) انظر: الجابري، محمد عابد، (2013م)، **مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن**، ط4، مركز دراسات الحدة العربية، بيروت، ص 15-16؛ 27-29.

(103) انظر: عبد الرحمن، طه، (2013م)، **روح الحداثة**، ط3، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 177-188.

(104) انظر: عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 178-181.

2- خطة التعقيل أو خطة العقلنة: وهي تبطل مواضع غيبية مثل حقيقة أن القرآن وحي منزل من عالم الغيب، والتعامل مع الآيات القرآنية بضوء العقل والنظر والمناهج الحديثة. ويتم هذا بواسطة عمليات منهجية، منها: أولاً: نقد علوم القرآن وتعرضه للعقل والعلوم العقلية، ورفض هيمنة علوم القرآن المطلقة. وثانياً: تطبيق مناهج التحليل والنقد للتوراة والإنجيل عند الغرب، واعتبار هذه الكتب في منزلة واحدة، والمساواة بين الكتب المقدسة المحرفة والقرآن الكريم المحفوظ من كل شبهات. وثالثاً: يوازن الحداثيون المقلدون القرآن الكريم بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية. ورابعاً، يستخدم الحداثيون النظريات والفلسفات الحديثة التي ظهرت في العالم الغربي وينقدون بها الإسلام. وخامساً: يطلقون سلطة العقل على النص القرآني والتفسير القديمة، وي طرحون شبهات حولها. ويؤدي تطبيق هذه العمليات إلى المساواة بين القرآن الكريم والنصوص الدينية الأخرى، وينتج عن ذلك: (أ) تحريف مفهوم الوحي وتغييره من الوحي المنزل الإلهي إلى الموهبة / العبقرية/ تصور القوة المخيلة ..إلخ. (ب) انتفاء أفضلية القرآن الكريم على التوراة والإنجيل الحاليين. (ج) رفض الاتساق في القرآن الكريم بين الآيات والسور. (د) رفض المعجزات والقصص في القرآن الكريم بادعاء أنها استعارة. (هـ) إنكار الآيات المصادمة للعقل (أي التي لا يفهم العقل حقيقتها بالتجربة مثل الغيبيات) أو تأويلها بما يوافق العقل.⁽¹⁰⁵⁾

3- خطة التأريخ أو خطة الأرخنة: يظهر تأثير هذا المنهج بمحاولة رفع اعتقاد ثبوت وأزلية القرآن الكريم بأحكامه. ويقرر الحداثيون تجديد فهم الآيات بما يتناسب مع الظروف البيئية؛ فإذا عارضت الآيات مقتضيات العصر يدعون أن هذه الآيات أو الأحكام منسوخة، ويقولون لا بد أن نأخذ أسباب النزول ونفهم لماذا وردت الآية، ونأخذ هذا السبب كقاعدة ليصح التعامل معها في هذا العصر.⁽¹⁰⁶⁾

ويتلخص منهجهم حسب مقولات عبد الرحمن فيما يلي: أولاً، يختارون بعض المواضع من علوم القرآن مثل الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، والمحكم والمتشابه، ومسألة المكي والمدني. ثانياً، يشككون في القيمة التشريعية لآيات الأحكام. وثالثاً، يقللون من عدد آيات الأحكام، ويقولون إن هذه الآيات منسوخة أو أنزلت لأحوال خاصة في ذلك الوقت. رابعاً، يبنون معنى الآية على أسباب النزول، وبهذا يرفضون معناها الأصلي أو يبطلون حكمها. خامساً، يحصرّون آيات العبادات

⁽¹⁰⁵⁾ انظر: عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 181- 184.

⁽¹⁰⁶⁾ انظر: عبد الرحمن، المصدر السابق، ص 184- 188.

بظروفها الثقافية ووعي المجتمع الذي أنزلت عليه، واختلاف مفهومها باختلاف ثقافة المجتمع ومشاغله. ويؤدي هذا المنهج إلى النتائج الآتية: (أ) رفض أنّ القرآن فيه بيان كل شيء، ويستدل الحداثيون بقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3] دليلاً على تمام التنزيل وليس على احتوائه كل شيء ظاهراً أو إشارة. (ب) تحويل آيات الأحكام من طبيعتها الإلزامية إلى التوصيات والنصائح. (ج) الدعوة إلى تحديث التدين العصري الموافق للعقلانية والعلمانية والماركسية والحرية الشخصية المطلقة.



الفصل الأول: الوحي والمعجزة في الإسلام

وفيه ثلاثة مباحث؛

المبحث الأول: تعريف الوحي والمعجزة

المبحث الثاني: إثبات الوحي والمعجزة

المبحث الثالث: شبهات المفكرين القدامى حول الوحي والمعجزة

المبحث الأول: تعريف الوحي والمعجزة في الإسلام

أعرّف في هذا المبحث الوحي والمعجزة في الإسلام، وذلك ليكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهماً للمراد به عند الحديث فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الوحي لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: تعريف المعجزة لغة واصطلاحاً

وهذا تفصيل ذلك:

المطلب الأول: تعريف الوحي لغة واصطلاحاً

الوحي لغة: "الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي."⁽¹⁰⁷⁾ و"أصل الوحي الإشارة السريعة"⁽¹⁰⁸⁾، والوحي يحمل معنى الكتابة. قال ابن منظور: "قال علقمة: قرأت القرآن في سنتين، فقال الحرث: القرآن هين، الوحي أشد منه؛ أراد بالقرآن القراءة وبالوحي الكتابة والخط... ووحي إليه وأوحى: كلمه بكلام يخفيه من غيره."⁽¹⁰⁹⁾

وجاء في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ﴾ [النحل: 68] المعنى: أمرها، وفي قوله سبحانه: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰ إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: 11] المعنى إشارة، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ﴾ [القصص: 7] المعنى إلقاء الله في القلب والإلهام، وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [الشورى: 51] المعنى إعلام.⁽¹¹⁰⁾ ويقول ابن منظور: "معناه إلا أن يوحى إليه وحياً فيعلمه بما يعلم البشر أنه أعلمه إما إلهاماً أو رؤياً، وإما أن ينزل عليه كتاباً كما أنزل على موسى، أو قرأنا يتلى عليه كما أنزله على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم."⁽¹¹¹⁾

ويجمع فضل حسن عباس معنى الوحي اللغوي بقوله: "الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه، بحيث يخفى على غيره، ومنه الإلهام الغريزي كالوحي إلى النحل، وإلهام

⁽¹⁰⁷⁾ انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج15، ص 379.

وانظر: الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر، (ت. بعد 666هـ)، مختار الصحاح، (تحقيق: أحمد إبراهيم

زهوة)، دط، دار الكتاب العربي، بيروت، 2014م، ص 343.

وانظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1342.

⁽¹⁰⁸⁾ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 515.

⁽¹⁰⁹⁾ ابن منظور، المصدر السابق، ج15، ص 380.

⁽¹¹⁰⁾ انظر: ابن منظور، المصدر السابق، ج15، ص 380-381.

⁽¹¹¹⁾ ابن منظور، المصدر السابق، ج15، ص 381.

الخواطر بما يلقى الله في روع الإنسان السليم الفطرة الطاهر الروح، كالوحي إلى أم موسى، ومنه ضده وهو وسوسة الشيطان." (112)

والوحي اصطلاحاً: "إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه." (113)
والوحي: كلام الله الملقى إلى شخص اصطفاه الله وباركه، بواسطة وحي أو من وراء حجاب أو إرسال رسول، باستثناء موسى عليه السلام الذي كلمه الله بدون واسطة ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى﴾ [النساء: 164]. (114)

ويقول أبو البقاء الكفوي: إنّ الوحي "هو الكلام الخفي يدرك بسرعة... وهو كما نصّ الله عليه على ثلاثة بلا واسطة، بل يخلق الله في قلب الموحى إليه علماً ضرورياً يدرك ما شاء الله تعالى إدراكه من الكلام النفسي القديم القائم بذاته تعالى، وهذه حالة محمدية ليلة الإسراء على مذهب طائفة. أو بواسطة خلق أصوات في بعض الأجسام كحال موسى عليه السلام، أو بإرسال ملك، وما يدركه الملك من النوع الأول، وهذا غالب أحوال الأنبياء. وإلى الأول الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾، وإلى الثاني: ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾، وإلى الثالث: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾." (115) ومع أنّ كل واحد من هذه الأنواع الثلاثة المذكورة وحي، إلا أنه تعالى قد خصّ القسم الأول باسم الوحي؛ لأنّه يقع في القلب دفعة على سبيل الإلهام. (116)

(112) عباس، فضل حسن، (2015م)، إتقان البرهان في علوم القرآن، ط2، ج1، دار النفائس، الأردن، ص 67.

(113) عباس، المصدر السابق، ج1، ص 67.

(114) انظر: ياسين، عبد السلام، (2000م)، الإسلام والحدأة، ط1، دار الآفاق، ص 183.

(115) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، (ت. 1094هـ)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998، ص 936.

(116) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب- التفسير الكبير، ج27، ص 611.

المطلب الثاني: تعريف المعجزة لغة واصطلاحًا

المعجزة لغة: أصلها من العجز، ويُذكر في لسان العرب: "يعجز عن الأمر إذا قصر عنه... والمعجزة واحدة معجزات الأنبياء عليهم السلام." (117) والعجز له عدة معانٍ، منها: التأخر عن الشيء، والقصور عن فعل الشيء وهو ضد القدرة. (118) والمعجزة اصطلاحًا: "أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة" (119) و"أمر خارق للعادة داعية إلى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول من الله." (120) وهي "أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المستمرة، وظاهرها على حسب دعوى النبوة: هو تحديه ويعجز عن الإتيان بأمثالها." (121) ويعرّف أبو المعين النسفي المعجز الذي هو نقيض القدرة. (122) والمعجزة: "أمر خارق للعادة يدل على تصديق الله تعالى للمدعي في دعواه الرسالة." (123) "وحقيقة الإعجاز إثبات العجز، استعير لإظهاره، ثم أُسند

(117) ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص 370.

(118) انظر: الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 325.

(119) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، (ت. 791هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام، ط2، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، ج5، عالم الكتب، بيروت، 1998، ص 11؛ وانظر: الرازي، الإشارة في علم الكلام، ص 304؛ وانظر: ابن خلدون، ولي الدين القاضي أبو زيد عبد الرحمن، (ت. 808هـ)، لباب المحصل في أصول الدين، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص 345، [والكتاب ملحق بكتاب نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني].

(120) الجرجاني، التعريفات، ص 184.

(121) الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، (ت. 478هـ)، لمع الأدلة، ط1، (تحقيق: فوقيّة حسين محمود)، دار المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، 1965، ص 110.

(122) النسفي، أبو المعين، (ت. 508هـ)، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ط1، ج1، (تحقيق: كلود سلامة)،

المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1990، ص 468.

(123) عباس، إتيقان البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 236.

مجازاً إلى ما هو سبب العجز، وجعل اسماً له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية، كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة⁽¹²⁴⁾.

فإذن المعجزة أمر خارق للعادة صدر على يد مدعي النبوة ليكون مصدقاً له أنه نبي مرسل. ولكن المعجزة ليستهي الدليل الوحيد على صدق النبي، فسير الأنبياء وصدقهم وعصمتهم وفطانتهم وحتى صورتهم كل واحد منها دليل على صدق الأنبياء⁽¹²⁵⁾ ولم يطلب المسلمون الأوّلون أي شيء من نوع المعجزة مثل أبي بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب وخديجة بنت خويلد وعثمان بن عفان... رضي الله عنهم أجمعين. وأسلم عبد الله بن سلام وأمثاله من أهل الكتاب بسبب أوصاف النبي صلى الله عليه وسلم التي ذكرت في كتبهم. فالذين يريدون المعجزة كانوا معاندين، ورفضوا التصديق حتى رأوا المعجزات وقالوا إنه سحر. كما أخبرنا القرآن الكريم: ﴿اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ۖ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: 1-2].

⁽¹²⁴⁾ التفقازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 5، ص 11.

⁽¹²⁵⁾ انظر: النورسي، بديع الزمان سعيد، (ت. 1960م)، المكتوبات، ط 2، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي)،

شركة rnk للنشر، اسطنبول، 2014، ص 117.

المبحث الثاني: إثبات الوحي والمعجزة

أقوم في هذا المبحث بإثبات الوحي والمعجزة في الإسلام، وذلك ليكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهِماً للمراد به عند الحديث فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين، هما:

المطلب الأول: إثبات الوحي

المطلب الثاني: إثبات المعجزة

وهذا تفصيل ذلك:

المطلب الأول: إثبات الوحي

يُثبت محمد عبده إمكانية الوحي بتفاوت العقول والأرواح والفطر، يقول: "إن درجات العقول متفاوتة يعلو بعضها بعضاً، وإن الأدنى منها لا يدرك ما عليه الأعلى إلا على وجه من الإجمال، وإن ذلك ليس لتفاوت المراتب في التعليم فقط، بل لا بد معه من التفاوت في الفطر التي لا مدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه... فمن ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها أن لا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة ما تستعد به من محض الفيض الإلهي لأن تتصل بالأفق الأعلى، وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقله أو تحسسه بعصى الدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم." (126)

ويستدل الزرقاني على وجود الوحي بستة أدلة علمية، ويهدف بذلك إلى إقناع الماديين الذين ينكرون ما وراء المادة والطبيعة والحس. والدليل الأول الذي يقدمه هو التنويم المغناطيسي (hypnotizing)، يحاول بهذا الدليل الإشارة إلى أن للإنسان بعداً روحياً وعقلاً باطنياً، ويحضر بعض الأمثلة من تجارب التنويم، ويتكلم عن تأثيرها على الأشخاص. ويقول إن هذه التجارب تقرب تجربة الوحي إلى الذهن علمياً، إذ يبين كيفية انسلاخ النبي عن حالته البشرية أثناء تلقي الوحي من الملك. (127)

والدليلان العلميان الثاني والثالث: الاختراعات الحديثة التي أمكن بها الإنسان أن يخبر ويتكلم مع من هو بعيد عنه مثل التليفون والراديو، والأجهزة التي تستطيع تسجيل الصوت أو الكلام. والدليل الرابع، الحيوانات التي يوحى إليها وتعمل أعمال رقيقة ودقيقة مثل النمل والنحل وغيرها. وبما أن الحيوانات ليست عاقلة إذن هناك من يوحى إليها. ويستدل الزرقاني بهذا على وجود الوحي في عالم الإنسان، (128) ويقول: "لا ريب أن قيوم الوجود يؤتي الكائنات علماً بما يقيمها وبما يصلحها، من غير طريق الحواس التي لا تستطيع أن تكتسبه بها. ومن

(126) انظر: عبده، محمد، (ت. 1905م)، رسالة التوحيد، د. ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت، ص 59.

(127) انظر: الزرقاني، محمد عبد العظيم، (ت. 1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، د. ط، (تحقيق: أحمد

بن علي)، ج 1، دار الحديث، القاهرة، 2001، ص 58-60.

(128) انظر: الزرقاني، المصدر السابق، ج 1، ص 61-62.

العبث وضلال الرأي أن يثبت الباحث الطبيعي إلهاما تبعثه القدرة الإلهية للأحق الحشرات، ثم ينفيه عن النوع البشري، وهو أشد ما يكون حاجة إلى هذا الوحي والإلهام في حياته الفردية والاجتماعية.⁽¹²⁹⁾ والدليل الخامس الذي يستدل به العبقرية وإلهامات الشعراء. والسادس ظهور بعض المظاهر الروحانية عند بعض الناس من نوع الخوارق وليست من الشعوذة، ولا يأتي بمثال منه.⁽¹³⁰⁾

مع حسن نيته، إلا أن الأدلة التي أتى بها ليثبت الوحي لمن ينكر غير المادة الحسية قد تفتح أبواب الشكوك عن الوحي، وخاصة الدليل الأول وهو التنويم المغناطيسي والدليل الخامس وهو عبقرية وإلهامات الشعراء، وقد هاجم منكرو نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن الكريم، بادعاءات تسلط الجن أو مرض الصرع، والعبقرية، وأنه شاعر، ومن الأفضل أن لا يدخل من هذا الباب إلى إثبات الوحي.

وإثبات الوحي من ناحية العقل عند الزرقاني هو: أن الوحي أمر ممكن وقد وقع فعلاً، ودليل وقوعه هو إخبار محمد الأمين الصادق صلى الله عليه وسلم بوقوعه، وكل ما أخبر بوقوعه حق ثابت، ودليل ذلك الأنباء التي أخبر بها في القرآن والسنة قد حَقَّقت بشهادة التاريخ. فأما دليل صدق محمد صلى الله عليه وسلم وعصمته فهو معجزاته.⁽¹³¹⁾

ومن ينكر الوحي إما أنه ينكر وجود الله سبحانه وكلما يتعلّق بما وراء المادة أو الطبيعة، أو ينكر الخبر. أما الأول، فلا يُتكلّم معه عن الوحي وهو من مسائل السمعيات، ويُثبّت له وجود الله تعالى وما يتعلّق به أولاً. وأما الثاني، فيُثبّت له أن الخبر من مصادر المعرفة ولا يمكن إنكاره عقلاً وواقعاً. إذن من يُثبّت له وجود الوحي هو من يؤمن بوجود الله ويقبل الخبر كمصدر المعرفة.

وبما أن الرسائل لا تكون إلا بالوحي، وكل نبي أوحى إليه، فإن إثبات النبوة في الوقت نفسه هو إثبات الوحي، وأتناول إثبات الوحي في هذا المطلب ضمن إثبات الرسالة، ومن عدة وجوه هي: أولاً إمكانية النبوة، وثانياً: حاجة البشر إلى الرسالة، وثالثاً: وقوع النبوة.

⁽¹²⁹⁾ الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 62.

⁽¹³⁰⁾ انظر: الزرقاني، المصدر السابق، ج1، ص 62- 63.

⁽¹³¹⁾ انظر: الزرقاني، المصدر السابق، ج1، ص 63- 64.

أولاً: إمكانية النبوة وإمكانية الوحي

لا يمكن إثبات النبوة إلا بعد إثبات وجود الله بدليل عقلي، ثم تنبني على ذلك النبوة والسمعيات.⁽¹³²⁾ وأما من أنكر ثبوت الصانع، فلا يجوز الكلام معه في موضوع النبوة بل يجب إثبات الصانع بالدلائل أولاً.⁽¹³³⁾ ولما ثبت وجود الله سبحانه ثبتت إمكانية النبوة، ولما ثبتت إمكانية النبوة ثبتت إمكانية الوحي أيضاً، لأن النبوة تستلزم وجود الوحي بذاته.

وبما أن الخالق موجود فهو العليم الحكيم المتكلم الأزلي، إذن من الممكن أن يتكلم مع بعض من خلقه المختار ليخبر عباده بمرضيته. ولا ريب أن خالق هذا الكون يتصرف فيه بحكمة دقيقة وبعلم محيط. فقطعاً من يتصرف بهذه الطريقة الحكيمة فهو يعلم، ومادام أنه يعلم فهو يتكلم. ولا بد أن يكون هذا التكلم مع أفضل خلقه وهو الإنسان، ومع أفضل الناس وهم الأنبياء عليهم السلام.⁽¹³⁴⁾

وإذن ليس من استحالة العقل أن يختار الله من اصطفاه من عباده ويوحى إليه ما يشاء من أمره ونهيه، بل هي ممكن عقلاً، يقرها الذين لم ينكروا مفهوم النبوة في ذاتها، بل أنكروا أن يكون النبي الموحى إليه بشراً وليس ملكاً، كما ذكر الله سبحانه ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: 94].

ثانياً: حاجة البشر إلى الرسالة

وأما حاجة البشر إلى الرسالة فيتفق العلماء عليها، وأوجبت المعتزلة إرسال الرسل على الله، والماتريدية يقولون إنه من مقتضيات الحكمة، وأما الأشعرية والسلفية فيتفقون على جواز إرسال الرسل. يقول الشهرستاني: "صارت البراهمة والصابئة إلى القول باستحالة النبوات عقلاً، وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة إلى القول بوجوب وجود النبوات عقلاً من جهة اللطف، وصارت الأشعرية وجماعة من أهل السنة إلى القول بجواز وجود النبوات

⁽¹³²⁾ انظر: العمري، محمد نبيل طاهر، (2015م)، النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ط1، دار الفتح، الأردن، ص 202-203.

⁽¹³³⁾ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج1، ص 448.

⁽¹³⁴⁾ انظر: النورسي، المكتوبات، ص 117.

عقلاً ووقوعها في الوجود عياناً، وتنتفي استحالتها بتحقيق وجودها كما ثبت تصورهما بنفي استحالتها." (135)

وهناك تساؤل: ماذا يقصد القائلون بالوجوب؟ وهل الوجوب هنا بمعنى الإجبار على الله أم بمعنى آخر؟ وعندما يقال واجب الوجود هل القصد إجبار أم مقتضيات ماهية وجوده؟ وهل قصدهم من كلمة الوجوب الإجبار على الله فهم يهتمون بالتنزيه إلى درجة كبيرة؟ يقول النسفي: "وذهب القائلون بأنّ العقل آلة معرفة الحسن والقبح، ووجوب شكر المنعم إلى القول بوجوبها؛ ولا يعنون بكونها واجبة أنها وجبت على الله بإيجاب أحد أو بإيجابه على نفسه، بل يريدون أنها متحققة الوجود، ويقولون إنّ الوجوب في الحقيقة لفظة يعبر بها عن فضل تأكيد لوجود المذكور، كما أنّ الامتناع لفظة يعبر بها عن تأكده لا وجوده، وهما في الحقيقة متقابلان تقابل الأضداد، وإنّما يقولون إنّها متأكدة الوجود لأنها من مقتضيات حكمة القديم جل وعلا." (136)

وقد أنكرت البراهمة النبوة وقالوا: "إن جاءت الرسل بما يُدرك عقلاً، لم يكن في إرسالهم فائدة، وكان في قضايا العقول مندوحة عن غيرها، وإن جاءت الرسل بما لا يدرك عقلاً فلا يقبل ما يخالف العقل." (137) ويمكن الرد على ذلك: أولاً: إنّ العقل لا يستطيع أن يصل إلى كل أنواع المعرفة، حتى وإن توفرت له أدوات المعرفة مثل: البصر والسمع فإنه لا يصل إلى كثير من المعارف؛ لأنّ العقل يستعين بما تمده به الحواس من المعلومات من الخارج، ثم يختبرها وينتجها للوصول إلى المعرفة الحسية. وثانياً: إنّ المخيلة أوسع قوى العقل مدى، ورغم ذلك فإنها لا تستطيع التخيل بدون المعلومات التي تعطى لها من البصر والسمع وغيرهما من أدوات المعرفة الحسية فتعطي صوراً شبيهة بالمحسوس. فكيف يصل العقل إلى المعلومات من عالم الغيب؟ وثالثاً: هل غير المدرك بالعقل يعارض العقل؟

ويردّ الجويني على شبهات البراهمة، ويقول إنّ العقل يدرك ما جاءت به الرسل، وهو بمثابة أدلة عقلية على مدلول واحد، ولا تبطل بعضها بعضاً، وإذا اكتفي بدليل واحد، فهذا لا

(135) الشهرستاني، الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت. 548هـ)، نهاية الإقدام في علم الكلام، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ص 233.

(136) النسفي، تبصرة الأدلة، ج1، ص 453.

(137) ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان، (ت. 940هـ)، مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، ط3، (شرح: سعيد عبد اللطيف فودة)، دار النخائر، بيروت، 2015، ص 109.

يجعل باقي الأدلة عبثاً، بل هو يقويها وإن أدرك بالعقل، ومثال ذلك مثل العلاقة بين الطبيب والعليل، قد يعرف العليل ما يصلح له، ولكنه لا يستطيع تعيين ما فيه شفاء له. وأما الطبيب فيدله على ما يشفيه. وإذن يعرف العقل الحسن والقبح في الأشياء بشكل عام ولكن لا يستطيع تعيينها إلا بإرسال الرسول وبما جاء به.⁽¹³⁸⁾

ويستدل النسفي على حاجة البشر إلى النبوة بأن الناس يحصلون بالوحي على المعلومات التي لا يمكن الحصول عليها بالعقل أو الحس أو التجربة في بادئ الأمر. فمن المعلوم أن بعض الأغذية مفيدة للبدن وبعضها مسمم له، ولا يمكن أن يعيش الإنسان بدون الأكل،⁽¹³⁹⁾ فمن المستبعد حصول الإنسان على هذه المعلومة على بساطتها من خلال التجربة والعقل فقط، وكذا فإن كثيراً من المعلومات لا تتوصل إليها العقول لاختلافها، فماذا عن العلوم الأخرى مثل علم الفلك وغيرها من العلوم؟ فكيف يمكن إذن الوصول إلى المعلومات الغيبية بالعقل وحده؟⁽¹⁴⁰⁾

ويرى النورسي أن الناس يحتاجون إلى الأنبياء في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية لتأسيس العدالة الكاملة في المجتمع. حيث إن لكل إنسان قواه الشهوية والغضبية والعقلية التي لا تُحد فتمنعه من العدالة ويميل إلى الظلم. فلا يمكن لأي قانون من جانب الإنسان أن يؤسس عدالة كاملة لكل الناس. فأما القانون الذي يراقب حقوق كل الناس وليس بعضهم فهو قانون الشريعة الغراء التي أنزلها الله تعالى على الأنبياء عليهم السلام.⁽¹⁴¹⁾

⁽¹³⁸⁾ انظر: الجويني، الإمام الحرمين أبو المعالي، (ت. 478هـ)، كتاب الإرشاد، ط6، (تحقيق: د. محمد يوسف

موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد)، مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص. 304.

⁽¹³⁹⁾ ولا يعلم الإنسان أيها يحتاج لإدامة حياته بطريقة الإلهام الغريزي كالحوانات كما ذكر الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل:

78]. ولو فُرض وصول الناس إلى هذه المعلومات عن طريق التجربة لماتوا كلهم قبل الحصول عليها.

⁽¹⁴⁰⁾ انظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ج1، ص. 473.

⁽¹⁴¹⁾ انظر: النورسي، بديع الزمان سعيد، (ت. 1960م)، إشارات الإعجاز، ط6، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي) شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 2011، ص 144-145.

ويستدل بديع الزمان على حاجة البشر إلى النبي بالحكمة، فيقول: "مادام الكتاب البليغ بمعانيه ومرامييه، يقتضي بالضرورة معلماً بارعاً لتدريسه. والجمال الفائق يقتضي مرآة يتراءى فيها، ويُرَى بها جماله وحسنه، والصنعة البديعة تستدعي منادياً داعياً إليها. فلا بد أنيوجد بين بني البشر الذي هو موضع خطاب كتاب الكون الكبير المتضمن مئات المعاني البليغة والحكم الدقيقة في كل حرف من حروفه... لا بد أن يوجد رائد أكمل، ومعلم أكبر، ليرشد الناس إلى ما في ذلك الكتاب الكبير من حكم مقدسة حقيقية ... وليعلم وجود الحكم الماثورة في أرجائه ويدلّ عليها." (142)

وبما أن الإنسان حمل الأمانة التي أبت أن تحملها الأرض والسموات والجال، وهو مكلف بالعمل بما يرضي الله، وما يرضي الله سبحانه لا يعلمه إلا الله، ولا يمكن معرفة مرضيات الله إلا بالرسول. وقال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ﴾ [النحل: 36]، و ﴿مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15].

ثالثاً: وقوع النبوة

وأما وقوع النبوة بما أنه واقع تاريخي ثابت، والتوراة والإنجيل -ولو كان محرفاً- والقرآن الكريم وحي بين أيدي البشر، فإن وجود هذه الكتب دليل على وجود الأنبياء عليهم السلام والوحي أنزل عليهم. وبما أن التوراة والإنجيل وقع فيهما التحريف فالشاهد على ذلك فقط نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن الكريم.

وأما محمد صلى الله عليه وسلم فهو آخر الأنبياء وادّعى النبوة وتحدى بالقرآن الكريم الذي لم يقدر أحد على الإتيان بمثله ولن يأتي، وادّعاء نبوته ونزول الوحي عليه وصل إلينا متواتراً. وأما القرآن الكريم فهو بذاته دليل على صدقه بإعجازه، وإعجازه برهان على أنه وحي منزل من الله عز وجل، وكما أنه شاهد على نبوة النبي صلى الله عليه وسلم فهو شاهد

(142) النورسي، بديع الزمان سعيد، (ت. 1960م)، **اللمعات**، ط2، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي) شركة rnk للنشر، اسطنبول، 2014، ص 487-488.

أكبر على نبوة الأنبياء عليهم السلام من قبله أيضاً، بحيث صدّقهم وأخبر عنهم. فإذا ثبت أنّ القرآن الكريم رباني المصدر والمعجزة من الله تعالى، ثبتت نبوة الأنبياء عليهم السلام من قبله كما ثبتت معجزاتهم وكتبهم.

وبما أنّ الرسالة ممكنة عقلاً، وواقعة تاريخاً، ويحتاج إليها البشر، فإنّ الوحي أيضاً الذي جاء به النبي وممكن عقلاً، ويحتاج إليه البشر، وواقع تاريخاً ودليل ذلك القرآن الكريم والتوراة والإنجيل.

المطلب الثاني: إثبات المعجزة

إنّ المعجزة والنبوة مرتبطان ارتباطاً لازماً، والتلازم بينهما مثل التلازم بين الشمس وضوئها. فكما أنّ وجود الشمس يستلزم وجود ضوئها، والضوء يدل على وجود الشمس. فإنّ هناك من يدعي النبوة ويظهر معه ما يدل على صدقه وهو المعجزة، وإذا ظهرت المعجزة كانت دليلاً على أنّه نبي مرسل من الله، والنبوة تستلزم وجود المعجزة، والمعجزة دليل على صدق النبي.

وبيّن أبو منصور الماتريدي أنّ معرفة الرسل تُضبط على وجهين: أحدهما: أحوالهم السنية وحسن خلقهم، يقول: "أحدهما ظهور أحوالهم على جهة يدفع العقول عنهم الريبة، وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبهم في الصغر والكبر فوجدوهم ظاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم، ما احتمل التسوية بينهم على ذلك... فيعلم بإحاطة أن ذلك وحفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاماً شريفاً، ويجعلهم أمناء على العيوب والأسرار."⁽¹⁴³⁾ وصفات الأنبياء الواجبة لهم العصمة والصدق والأمانة والفظانة والتبليغ تدل على أنه إنسان لا يظهر منه أي نوع من السيئات أو العيوب، وهذا دليل على نبوته وصدقه. وأما الوجه الثاني الدال على صدق النبوة فهو المعجزة إذ يظهر على يد النبي ما يؤيده من خوارق العادات كما اتّفق جمهور العلماء عليه.⁽¹⁴⁴⁾ يقول ابن خلدون عن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم: "إنه ادعى النبوة تواتراً وظهرت المعجزة عليه، ومنها القرآن المتواتر، وأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره، وإن لم يدل كل واحد منها

⁽¹⁴³⁾ الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، (ت. 333هـ)، كتاب التوحيد، ط1، (تحقيق: عاصم إبراهيم

الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006، ص 140.

⁽¹⁴⁴⁾ انظر: الماتريدي، المصدر السابق، ص 140-141.

فالمجموع.⁽¹⁴⁵⁾ ولما ثبتت رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت النبوة كاملة لأنه صدق رسالات الأنبياء بالقرآن الكريم الذي جاء به وحياً ومعجزةً.

وأما المعجزة فهي ممكنة عقلاً، واقعة في الوجود عياناً، وليست مستحيلة، ووقوعها ثابت بالتواتر. ومن ينكر المعجزة إما بسبب إنكار وجود الله أو قدرته، وإما بسبب إنكار دلالة الخبر المتواتر. يقول الشهرستاني إن وقوع المعجزة ليس من نوع الاستحالة بل من الممكنات، حيث إن الرب تعالى خالق الخلق يتصرف في خلقه كيفما يشاء، ومن الممكن أن يصطفي أحداً من عباده، ويوحى إليه أمره ونهيه لتبليغ من أرسل إليهم، ويصدق به بخوارق العادات؛ فهذا من الجائزات العقلية ولا مانع من حدوثه عقلاً. وأما احتمال الصدق والكذب فوارد تجاه الخبر أو الدعوى، فإذا صحَّ أنه صادق ودلَّ الخارق على صدقه لم يبق شيء لرفض وجود المعجزات.⁽¹⁴⁶⁾ وبما أن المعجزة ممكنة الوجود، ووصلت إلينا بخبر متواتر ثبت إمكانها عقلاً ووقوعها وجوداً. والدليل الأكبر على ذلك هو القرآن المعجز الذي ذكر معجزات الأنبياء بالإخبار عنها. ويشهد على صدق القرآن إعجازه، فهو موضوع متفق عليه حتى باعتراف أعدائه.

وهذا يضعنا أمام السؤال التالي: ما الهدف من وجود المعجزة؟ إذ ليس الهدف من المعجزات هو الإيمان بالله، فكل الخلق يدل على أن الله موجود، وأنه واحد أحد حكيم، ولكن المعجزة الظاهرة على أيدي الأنبياء عليهم السلام وظيفتها التصديق من الله تعالى إلى رسله عليهم السلام ليصمت المعاندون. وكأنها تقول للمرسل إليهم الأنبياء: "صدق عبدي فيما يبلغ عني"، إذ هي أكبر دليل على صدق مدعي النبوة، يقول القاضي عبد الجبار: "لا يجوز أن تعرف نبوة الأنبياء إلا بالمعجزات".⁽¹⁴⁷⁾ ويضرب النسفي مثلاً ليشرح دلالة المعجزة على صدق النبي فيقول: "إن ملكاً من الملوك لو كان في قصره شجرة عظيمة تقرّر عند أهل مملكته وسكان حضرته أن لا قدرة لأحد من أهل قصر الملك على تحريك تلك الشجرة إلا الملك، ثم إن رجلاً من أهل القصر خرج إلى أهل البلدة وأخبرهم أنه رسول الملك إليهم وأن الملك

⁽¹⁴⁵⁾ ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، ص 345.

⁽¹⁴⁶⁾ انظر: الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 235.

⁽¹⁴⁷⁾ القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الأسدي، (ت. 415هـ)، المغني في

يأمرهم بكذا وينهاهم عن كذا، فكذبته أهل البلدة في ادّعائه الرسالة من الملك إليهم، فنادى هذا الرجل بصوت يعلم أن الملك يسمعه لا محالة: أيها الملك: إنك أرسلتني إلى رعيتك من أهل بلدتك وأمرتني أن أبلغ إليهم رسالة كذا، فبلغت إليهم، فكذبوني في الرسالة، فإن كنت أرسلتني إليهم وكنْتُ صادقاً فيما ادّعيت من رسالتك إليهم فحرّك الشجرة التي في قصرِكَ ليكون تحركها آية لصدقي، فتحرّكت الشجرة بمرأى من أهل البلدة عقيب هذا النداء، كان ذلك دليلاً على صدق مقالة الرسول، وكان بمنزلة ما لو سمعوا من الملك أنه قال للرسول: صدقت فيما ادّعيت من رسالتي، أو قال لأهل البلدة: إنه صادق فيما بلغ إليكم من رسالتي." (148)

وفي مسألة التفريق بين النبي والمنتبي والكاهن والساحر، فقد وضع العلماء بعض الشروط للتفريق بين المعجزة وأمثالها من خوارق العادات. واتفق العلماء على عدّة أركان للمعجزة، وهي أربعة أساسية: 1- أنّ المعجزة أمر من الله لتصديق أنبيائه، ويشتمل الأمر على القول والفعل والترك. والقصد من جملة "أن تكون المعجزة من فعل الله" هو أن لا تكون المعجزة من فعل البشر. 2- أن تكون المعجزة ناقضة للعادة. 3- أن تكون المعجزة موافقة لدعوى النبي وليست مكذبة له؛ ويجب أن تكون المعجزة مقارنة لدعوى النبوة، وليست قبل ذلك ولا بعده. 4- وأن تمنع المعجزة معارض النبي عن الإتيان بمثلها. بالإضافة إلى عدة شروط وضعها العلماء، منها: أن تكون في دار التكليف، وليست في آخر الزمان، وأن يتحدّى بها. (149)

وهناك خوارق العادات غير المعجزة، وهي الكرامة، والمعونة، والإرهاص، والإهانة والاستدراج. والكرامة: "ظهور أمر خارق للعادة من قبل شخص غير مقارن لدعوى النبوة، فما لا يكون مقروناً بالإيمان والعمل الصالح يكون استدراجاً، وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزة." (150) والمعونة: "ما يظهر من قبل العوام تخليصاً لهم من المحن والبلايا." (151) والإرهاص: ما يصدر من النبي صلى الله عليه وسلم من الخوارق قبل البعثة ويدل على بعثته،

(148) النسفي، تبصرة الأدلة، ص. 470-471.

(149) انظر: العمري، النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ص 230، وللتفصيلات ص 230-254.

(150) الجرجاني، التعريفات، ص 154.

(151) الجرجاني، المصدر السابق، ص 184.

ويقال إنه من نوع الكرامات.⁽¹⁵²⁾ والاستدراج: ما يظهر من خارق للعادة من قبل شخص بدون إيمان وعمل صالح لزيادة عذابه وليقر به إليه تدريجاً.⁽¹⁵³⁾ والإهانة: هيمن نوع الاستدراج ولكن تكون بصورة الاحتقار، "كما فعل مسيلمة الكذاب من مسحه بيده على رأس غلام فانقرع، ومن تفلّه في بئر عذبة لتزداد حلاوة فصارت ملحا أجابا."⁽¹⁵⁴⁾

وبيّن ابن تيمية الفروق بين معجزات الأنبياء وبين غيرها من الخوارق في عدّة نقاط، هي مختصرة:⁽¹⁵⁵⁾ **أولاً:** إنّ النبي صادق فيما أخبر به، وأما الساحر والكاهن فكاذبان. وأن النبوة والكذب لا يجتمعان. حتى لو فرضنا أنّ النبوة تُنال بالكسب لكان بالصدق والطاعة والتوحيد. وأما طريق الكهانة والسحر فهو كذب.⁽¹⁵⁶⁾ **ثانياً:** النبي لا يأمر إلا بالعدل والبر والتقوى، وأما الآخرون فيأمرون بالشرك والظلم والإثم. **ثالثاً:** إنّ السحر والكهانة أمور معتادة ومعروفة عند أهلها وأتباعهما، فإنهم يعرفون أنّ السحر والكهانة ليسا من أنواع الخوارق للعادة. لأنّ الكهانة والسحر ينالهما الإنسان بالتعلّم والسعي والكسب، وأما المعجزات فلا. فمثلاً، لما رأى سحرة فرعون عصا موسى عليه السلام أدركوا أنه ليس سحرا بل من الله سبحانه؛ فآمنوا وسجدوا لله كما ذكر القرآن الكريم: ﴿فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سَجْدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ [طه: 70]. **رابعاً:** إنّ معجزات الأنبياء لا يمكن أن تعارض بمثلها، ولا يقدر أي من

⁽¹⁵²⁾ انظر: الجرجاني، التعريفات، ص 17.

⁽¹⁵³⁾ انظر: الجرجاني، المصدر السابق، ص 20.

⁽¹⁵⁴⁾ شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، (ت. 1188هـ)، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضوية في عقيدة الفرقة المرضية، ط2، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ج2، دمشق، 1982، ص 392.

⁽¹⁵⁵⁾ انظر: ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد، (ت. 728هـ)، كتاب النبوات، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص 188-190.

⁽¹⁵⁶⁾ كما وضّح الماتريدي بقوله: "إنّ المعجزة تخرج حقيقة تبقى بقاء الخلقة، والسحر هو شيء يأخذ البصر ثم يضمحل" (الماتريدي، كتاب التوحيد، ص 140).

الكهان أو السحرة بإتيان بما جاء به النبي من المعجزة، وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّئِنْ اجْتَمَعَتِ

الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88].



المبحث الثالث: شبهات المفكرين القدامى حول الوحي والمعجزة والرد عليها

أقوم في هذا المبحث بعرض الشبهات القديمة التي تدور حول مفهومي الوحي والمعجزة، وذلك لتكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهِمةً للمراد بها عند الحديث فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين، هما:

المطلب الأول: شبهات المفكرين القدامى حول الوحي والرد عليها

المطلب الثاني: شبهات المفكرين القدامى حول المعجزة والرد عليها

وهذا تفصيل ذلك:

المطلب الأول: شبهات المفكرين القدامى حول الوحي والرد عليها

وردت شبهات كثيرة حول الوحي إما من جانب مشركي العرب أو أعداء الإسلام وإما من جانب الفلاسفة المسلمين.

أما الشبهات من قبل المشركين، فقد شملت كثيرا من الاتهامات سواء كانت على شخصية الأنبياء، أو بما جاؤوا به، أي الوحي والمعجزة. وتصيب هذه الاتهامات أولاً شخصية النبي ثم الوحي والمعجزة. ومن أهم أسباب رفضهم أن يكون الأنبياء عليهم السلام من البشر وليسوا من الملائكة. فتزعم الصابئة -وهي فرقة تقرّ بالحاجة إلى النبي- أنّ النبي لابد أن يكون روحانياً وليس جسمانياً⁽¹⁵⁷⁾ كما لم يقبل الكفار أن يكون النبي من البشر؛ لأسباب متعددة يصعب الحديث عنها هنا. ويبدو عندهم شبهة متعلقة بتكلم الله مع نوع الإنسان، حتى وسّطوا - جهالة- الأصنام بين الله وبينهم، يشير الله سبحانه إلى هذا بقوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: 3]. وقد ذكرت هذه الشبهات في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ﴾ [الأنعام: 8]؛ وقوله عن قوم نوح وعاد وثمود: ﴿قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ [إبراهيم: 10]؛ وفي قوله: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَّا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 24]؛ وفي قوله: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 7]. فيردّ الله سبحانه هذا الاعتراض في قوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ [الفرقان: 20]؛ وفي قوله: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ﴾ [الأنعام: 9]؛ وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ

⁽¹⁵⁷⁾ انظر: الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت. 548)، الملل والنحل، ط 1، (تحقيق: عادل أحمد

إبراهيم)، مكتبة فياض، المنصورة، 2013، ص 285.

مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا ﴿٩٥﴾ [الإسراء: 95]. وتشير هذه الآيات أَنَّ النبي لا بد أن يكون من جنس أمته، إذ لو كان النبي مَلَكًا لاعترض الكفار وقالوا هو ملك ونحن بشر، ولسنا قادرين على فعل ما يفعله. ومن جهة أخرى، لو كان النبي مَلَكًا لقدر على كثير من الأشياء التي فوق طاقة البشر ولكان الناس مضطرين إلى التصديق بها. والنقطة الأخرى لا بد أن يكون الوحي بلغتهم كما كان النبي منهم، في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٩٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٩٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿٩٨﴾ بِلسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿٩٩﴾ [الشعراء: 192-194]، ولكنهم أنكروا ولم يؤمنوا، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿١٠٠﴾ فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ مُؤْمِنِينَ ﴿١٠١﴾ كَذَلِكَ سَلَكْنَاهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ ﴿١٠٢﴾ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿١٠٣﴾ [الشعراء: 198-201].

وأما السبب الآخر في رفضهم نبوة البشر هو ادعاءاتهم وافتراءاتهم أن النبي هو شاعر أو مجنون أو ساحر أو كاهن أو كاذب، وتذهب الاتهامات إلى الوحي أيضًا بأنه قد يكون سحرًا أو كذبًا أو شعرًا أو كهانة، كما ذكر في القرآن في قوله تعالى: ﴿لَا هِيَ قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ ﴿١٠٤﴾ بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوَّلُونَ ﴿١٠٥﴾ [الأنبياء: 3، 5]؛ وفي قوله: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿١٠٦﴾ قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٧﴾ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِينَ ﴿١٠٨﴾ وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿١٠٩﴾ [الشعراء: 27، 34، 153، 186]، وفي قوله: ﴿وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ ﴿١١٠﴾ [الصافات-36]؛ وفي قوله: ﴿وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ﴿١١١﴾ [ص: 4].

يقول ابن تيمية: "فإذا قالوا عن الشخص إنه مجنون فإنه يعلم هل هو من العقلاء أو من المجانين بنفس ما يقوله ويفعله، وكذلك يعرف هل هو من جنس الأنبياء أو من جنس السحرة. وكذلك لما قالوا عن محمد صلى الله عليه وسلم إنه شاعر فإن الشعراء جنس معروفون في

الناس. وقالوا إنه كاهن...⁽¹⁵⁸⁾ ويذكر الإمام أن سبب شبهاتهم هذه أن الشعر موزون والقرآن الكريم موزون؛ ويخبر الكاهن عن الغيب، ويخبر القرآن الكريم عن الغيب أيضًا. ويقول المشركون العرب: ﴿وَإِنْ يَكَاذُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ [القلم: 51] وأما الفرق بينهما، فقد بيّنه الله سبحانه في هذه الآيات: ﴿هَلْ أَنْتُمْ عَلَىٰ مَن تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ﴾ تَنْزَلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٌ ﴿يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ﴾ وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿[الشعراء: 221-226]؛ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾ [يس: 69]؛ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ﴾ [الحاقة: 41].⁽¹⁵⁹⁾

فمن الواضح أنّ المشركين العرب كانوا يعرفون أن ادعاءاتهم فاسدة، ولكنهم لم يقبلوا فلم يؤمنوا. نقل ابن هشام أنه عندما حضر الموسم الذي تزور فيها القوافل الكعبة، اجتمع رؤساء قريش وتباحثوا فيما سيقولون عن محمد صلى الله عليه وسلم ودعوته. فلم يستقروا على ادعاء واحد لأن السحر والشعر والكهانة كانت أمورًا معروفة عندهم، وكان من المعلوم أنّ محمدًا لم يكن كاهنًا أو ساحرًا أو شاعرًا. وفي النهاية استقروا على "الساحر" قائلين: "أقرب القول فيه لأن تقولوا هو ساحر، جاء بقول هو سحر، يفرق به بين المرء وأبيه، وبين المرء وأخيه، وبين المرء وزوجه، وبين المرء وعشيرته" وأنزلت في الوليد بن مغيرة، الذي أوصى لقومه الكلام السابق، الآيات من سورة المدثر 11-16.⁽¹⁶⁰⁾

وهناك شبهة أخرى يقولون فيها إنّ محمدًا يتعلّم من بشر آخر، ويسمون الوحي بأساطير الأولين. وتشير بعض الآيات إلى هذه الافتراءات؛ في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا

⁽¹⁵⁸⁾ ابن تيمية، كتاب النبوات، ص 32.

⁽¹⁵⁹⁾ انظر: ابن تيمية، المصدر السابق، ص 32.

⁽¹⁶⁰⁾ انظر: ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، (ت. 218هـ)، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ط1، (تحقيق: مجدي فتحي السيد)، ج1، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، 1995، ص 339؛ وانظر: النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، (ت. 468هـ)، أسباب النزول، ط1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1959، ص 251.

يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿[النحل: 103]﴾، فأنزلت هذه الآية في المشركين الذين قالوا إنّ محمداً يتعلّم من غلامين نصرانيين وهما كانا يقرأن كتباً لهما بلسانهما، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر بهما فيسمع قراءتهما. فينقض الله قولهم بهذه الآية.⁽¹⁶¹⁾ ومن المعلوم أنّ رسول الله كان أمياً، ولو فرضنا أنه كان يقرأ ويكتب، فستكون لغته عربية وليست غير عربية. ويصدق الله نبيه في قوله: ﴿كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ﴾ ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَا رَتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: 47-48]؛ وفي قوله ﴿كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى: 52].

والشبهة الأخرى تأتي من جانب مقولات الفلاسفة فهي أنّ النبوة تحصل نتيجة تزكية النفس وشدة الذكاء والتعقل ومجاهدة النفس. ويستند المستشرقون وثم الحداثيون المسلمون على هذه الشبهة ويقولون إنّ مصدر الوحي ليس إلهياً بل هو عمل القوة المخيلة. وفي الواقع لا يرفض الفلاسفة أنّ الوحي رباني المصدر، لكنهم يحاولون توضيح فكرة الوحي عقلاً، وهنا تبدأ المشكلة. أولاً: الوحي وكيفيته وطريقة نزوله لم يكن تجربة للناس، واقتصرت على الأنبياء عليهم السلام، ومع ذلك فالوحي لا يفهم كنهه إلا من جرّبه. وأما العقل فلا يدرك إلا جزءاً منه وهو الإلهام. وثانياً: لو فرض أنّ النبوة اتصال النفس الصافية بالعقل الفعّال (والعلاقة بينهما كالعلاقة بين البرق والمواد الموصلة للكهرباء)، فإن هذا الافتراض يفتح الطريق لإنكار أنّ النبوة فضل من الله، وهو يختار لها من يشاء. ولكن في الوحي اختيار الله تعالى وقصده وليس له علاقة بالقابلية بل هو يختار من يريد، ويهيئه بصفات لائقة لرسالته.

ويدعي الفلاسفة المسلمون أنّ مسيرة الوحي هي عبارة عن عملية الفيض من العقل الفعّال على عقل النبي، ويشرح الفارابي هذه العملية بقوله عن خصائص الرئيس الأول-وهو النبي عنده- لمدينته السعيدة فيقول: "قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده... اتصلت نفسه بالعقل الفعّال... وهذا الإنسان هو الملك في

⁽¹⁶¹⁾ انظر: النيسابوري، أسباب النزول، ص 161-162.

الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه. فإنَّ الإنسان إنّما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعّال واسطة... فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي.⁽¹⁶²⁾ ويقول أيضاً: إنّ هذا الإنسان يتصل بالعقل الفعّال، ويأخذ الوحي منه أولاً بواسطة قوته الناطقة، وهي جزءان: النظرية والعملية، وثم قوته المتخيلة. والفرق بين الحكيم والنبي هو أن ما يفيض به الله عز وجل إلى العقل المنفعل فهو للحكيم والفيلسوف؛ وبما يفيض به إلى القوة المتخيلة هو النبي. والنبي في أكمل المراتب الإنسانية، ونفسه كاملة متحدة بالعقل الفعّال.⁽¹⁶³⁾

ورغم أنّ الفارابي يفتح باب النبوة لكل من يمتلك العقل المستفاد، فإن قصده فقط الأنبياء عليهم السلام لأن العقل المستفاد مختص بالأنبياء، ويشرح الفارابي إمكان النبوة ولزومها باختلاف العقول والطبائع، ولا يمكن أن يجمع شخص ما خصائص النبي (العقل المستفاد) في نفسه. من هذه الجهة يبدو أنّه لا يشمل كل الناس بالنبوة، ولا يرى أنها مكتسبة

ولكن أقوال الفارابي عن حصول الوحي الذي يترقى من جانب عقل النبي إلى العقل الفعّال (أي جبريل) وإلى الله حيث تبطل إرادة الله واختياره، وتجعل النبوة من لوازم الطبيعة وطبائع الناس. وبهذه الجهة تعدّ النبوة عنده أمراً بدون قصد وإرادة. وهذا مناف لعقيدة النبوة والوحي في الإسلام. وأما الفرق الذي ذكره بين النبي والحكيم فيدل على اكتساب النبوة، ولكن ليس بعينها وإنّما بمقربة شديدة منها. وأما لفظ الوحي (أي القرآن الكريم) فيبدو أنّ الفارابي يرى لفظ الوحي كلفظ النبي ويقول: "ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيّل بالقول لكل ما يعلمه."⁽¹⁶⁴⁾ يدلّ كلامه هذا على أنّه يفكر أنّ الوحي الذي حصل عليه النبي بعقله المستفاد من العقل الفعّال نوع من الفيض، يشكّله النبي بالكلمات والألفاظ بقوته المتخيلة الشديدة لديه.

⁽¹⁶²⁾ أبو نصر محمد بن محمد، الفارابي، (ت. 339هـ)، كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات)، ط1، (تحقيق: فوزي ميتري نجار)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964، ص 79-80.

⁽¹⁶³⁾ انظر: أبو نصر محمد بن محمد، الفارابي، (ت. 339هـ)، آراء أهل المدينة الفاضلة، (دط)، (تحقيق: Dr. Friedrich Dieterici)، مطبعة بريل، ليدن، 1895م، ص 58-59.

⁽¹⁶⁴⁾ الفارابي، المصدر السابق، ص 59.

ويذكر الدكتور العمري نقلا عن كتاب النجاة لابن سينا: "فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريبا من دفعة ارتساما لا تقليديا، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، الأولى أن تسمى هذه القوة: قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية". (165)

ويأخذ المستشرقون هذه المقولات ويصلون من خلالها إلى نتيجة مؤسفة، ويقولون إنه فكر كثيرا لوحده، وأنتج هذا من ذهنه في النهاية، وظن أنه وحي من الله، أو يقولون عن النبي صلى الله عليه وسلم إنه كان مريضا بالصرع، وخيل إليه بعض الصور وظن أن من يحدثه ملك... إلخ.

وقد أخبر البخاري رحمه الله عن بداية الوحي في صحيحه، وهو أصح وثيقة تاريخية كما هو أصح كتاب في الحديث. وتشهد الروايات أن الوحي أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من نفسه وكسبه وإنما هو خارج عن نفسه، وليس باختياره، بل هو من عند الله قطعا. فقد حدثت عائشة رضي الله عنها عن بداية الوحي وقالت: "أول ما بدئ به رسولا 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 التعبّد - الليالي ذوات العدد قبل أن ينزع إلى أهله، يتزوّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها، حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: اقرأ، قال: «ما أنا بقارئ»... (166) إنَّ الوحي حمل عظيم، والحديث يشير إلى كيفية إعداد الله سبحانه نبيه لوظيفة النبوة. وفي إجابة النبي صلى الله عليه وسلم ملك الوحي: "ما أنا بقارئ" دليل على أنه لم يتعلّم وكان أميا. وأما باقي الحديث فقد أخبرنا كيف كان

(165) العمري، النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ص 97.

(166) البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله، (ت. 256هـ)، صحيح البخاري، ط1، كتاب: بدء الوحي، الباب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، الرقم: 3، (تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، 1422هـ، ج1، ص 7.

حال النبي بعد الوحي الأول فقال الرسول صلى الله عليه وسلم: "لقد خشيت على نفسي"، وهذا يدل على أن الوحي لم يكن من مخيلته، ولو كان هكذا لما خاف. وإن قيل أصابه مسٌّ، فأفعاله وأخلاقه تنقض ذلك كما يُرى في قول خديجة بنت خويلد (في تكملة الحديث نفسه): "كلا والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكلّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق". وثم ذهبت خديجة رضي الله عنها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ورقة بن نوفل الذي قال حين سمع مقالة الرسول: "هذا الناموس الذي نزل الله على موسى"، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم لو تعلّم الكتب المقدسة من قبل لعرف ماذا حدث، فمن الواضح أنه لم يعلم أي شيء من التوراة أو الإنجيل.

وأخبرت عائشة رضي الله عنها كيف كان يأتي الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت: "إنّ الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده عليّ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول» قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإنّ جبينه ليتفصد عرقاً.⁽¹⁶⁷⁾ مع أنّ كل الناس يملكون المخيلة على قوتها أو ضعفها، إلا أنه لا تُعرف كيفية الوحي إلا عن طريق الأنبياء، ولا تسبب قوة المخيلة ما عاشه النبي صلى الله عليه وسلم ووصفه لنا. وعلاوة على ذلك ما قوة المخيلة التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يصل إلى الحقيقة التي لم تعلم من قبل؟ وأما الوحي (القرآن الكريم) فقد أخبر عن غيب لا يعلمه إلا الله.

وأخبر سعيد بن جببر رضي الله عنه عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى: ﴿لَا

تُحَرِّكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: 16]، عن حال النبي صلى الله عليه وسلم حين إنزال الوحي

عليه فقال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدةً، وكان مما يحرك شفّتيه -

⁽¹⁶⁷⁾ البخاري، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، الباب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، الرقم: 2، ج1، ص 6. والحديث متفق عليه: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، مشكاة المصابيح، ط3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985، ج3، ص 1625، برقم: 5844.

فقال ابن عباس: فأنا أحرّكهما لكم كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرّكهما، وقال سعيد: أنا أحرّكهما كما رأيت ابن عباس يحرّكهما، فحرّك شفّتيه - فأُنزل الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿[القيامة: 16-17] قال: جمعه لك في صدرك وتقرأه: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾[القيامة: 18] قال: فاستمع له وأنصت: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾[القيامة: 19] ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا أَنْ تَقْرَاهُ، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك إذا أتاه جبريل استمع فإذا انطلق جبريل قرأه النبي صلى الله عليه وسلم كما قرأه. (168) وهذا الحديث الشريف دليل على أَنَّ الوحي أنزل عليه، ولم يكن يطلب منه، أو بهاجس من داخله. وكان العرب عابرة البلاغة والأدب والشعر، ولو التبس الوحي بأقوال النبي لعرفوا ذلك وعارضوه. وعلى الرغم من تحدّيات القرآن الكريم وتهديداته في قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿[البقرة: 23-24]، فقد اختار الكفار المحاربة بالسيوف إذ إنّ باب المعارضة بالحروف كان محالاً. (169)

وأخبر عبد الله بن عباس عن أبي سفيان بن حرب رضي الله عنهما عن هرقل وسؤاله عن النبي صلى الله عليه وسلم. وقال: "...سألتك عن نسبه فذكرت أنّه فيكم ذو نسب، فكذلك الرسل تبعث في نسب قومها. وسألتك هل قال أحد منكم هذا القول، فذكرت أنّ لا، فقلت: لو كان أحد قال هذا القول قبله، لقلترجليأتسي بقول قيل قبله. وسألتك هل كان من آبائه من ملك، فذكرت أنّ لا، قلنقلو كان من آبائه من ملك، قلت رجل يطلب ملك أبيه، وسألتك، هل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال، فذكرت أنّ لا، فقد أعرف أنّه لم يكن ليذر الكذب على الناس ويكذب على الله. وسألتك أشراف الناس اتبعوه أم ضُعفاؤهم، فذكرت أنّ

(168) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، الباب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، الرقم: 5، ج1، ص 8.

(169) انظر: النورسي، بديع الزمان سعيد ، (ت.1960م)، الكلمات، ط2، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي)، شركة rnk للنشر، اسطنبول، 2014، ص 424.

ضعفاء هم أتبعوه، وهم أتباع الرسل. وسألتك أيزيدون أم ينقصون، فذكرت أنهم يزيّدون، وكذلك أمر الإيمان حتى يتم. وسألتك أيرتد أحد سخطه لدينه بعد أن يدخل فيه، فذكرت أن لا، وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب. وسألتك هل يغدر، فذكرت أن لا، وكذلك الرسل لا تغدر. وسألتك بم يأمركم، فذكرت أنه يأمركم أن تعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً، وينهاكم عن عبادة الأوثان، ويأمركم بالصلاة والصدق والعفاف، فإن كان ما تقول حقاً فسيملك موضع قدمي هاتين...⁽¹⁷⁰⁾ ويبدو أن هرقل كان يعرف خصائص النبي صلى الله عليه وسلم، وسأل عنه وصّدق بنبوته. ولم يبتدع محمد صلى الله عليه وسلم شيئاً، وقد أرسل الله أنبياءه إلى كل قوم، والنبوة كانت معروفة عندهم، وكانوا يعرفون صفاته كما قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [البقرة: 146؛ الأنعام: 20].

وهذه الصفات التي ذكرت في محمد صلى الله عليه وسلم لم تكن لتجعله يدّعي النبوة، أو أنه ساحر، أو شاعر، أو مجنون، أو كاذب، فكُلّها صفات تشير إلى أن من اجتمعت به لا يمكن إلا أن يكون أهلاً لما هيئ له من نبوة ورفعة.

وهناك عدة شبهات حول الوحي ذكرها الزرقاني ويردّها، ومنها: لو كان الوحي ممكناً لاشتمل الناس عامة، ولم يكن خاصاً بزمرة قليلة العدد وهم بمثابة واسطة بين الله وخلقه. ويردّ هذا أولاً: باختلاف الاستعداد لدى البشر، وعامتهم لا يستطيعون تلقي الوحي لا مباشرة ولا بواسطة الملك. ثانياً: اقتضت حكمة الله أن يجعل طائفة من بني آدم مستعدة ومتميزة لتلقي الوحي ثم تبليغه إلى الناس عامة. وثالثاً، اختصاص بعض الأفراد بين الناس بالوحي والنبوة فيه الاختبار والابتلاء الذي جعله الله في هذه الحياة الدنيا.⁽¹⁷¹⁾

والشبهة الثانية ذكرها الزرقاني في الوحي متعلقة بالقرآن الكريم من جهة ترتيبه، فهو غير منظم وغير مرتب... إلخ. ويردّها: أولاً: إن مخالفة القرآن الكريم هذه لأنظمة الكتب المؤلفة لا تكون دليلاً على أن القرآن الكريم كتاب وضعي بشري بل هو مجموعة إشراقات من

⁽¹⁷⁰⁾ البخاري، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، الباب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، الرقم: 7، ج1، ص 8-9.

⁽¹⁷¹⁾ انظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص 67.

الوحي الإلهي اقتضتها الحكمة ودعت إليها المصلحة. ثانياً: هذا المزيج الطريف في القرآن الكريم له أثر في التذاذ القارئ وتشويقه وإرشاده،⁽¹⁷²⁾ يقول: "فما أشبه كل مجموعة من القرآن بروضة يانعة يتنقل الإنسان بين أفيائها متمتعاً بكل الثمرات، أو بمائدة حافلة بشتى الأطعمة يُشبع الجائع حاجته بما فيها من جميع الألوان... أن هذا الروض الرباني اليانع (القرآن الكريم) يقوم بين جملة وآيه وسوره تناسب بارع، وارتباط محكم، وانتلاف بديع، ينتهي إلى حد الإعجاز، خصوصاً إذا لاحظنا نزوله منجماً على السنين والشهور والأيام."⁽¹⁷³⁾

والشبهة الثالثة متعلقة بأن يكون الوحي ما يزعمه محمد، ولأنه كان عصبياً ومريضاً بالهستيريا، وعد هذه الحالات التي يصاب بها كوشي. ويردّ الزرقاني هذه الادعاءات الباطلة بأن صاحب الادعاء جاهل بمحمد صلى الله عليه وسلم إذ هو بشهادة التاريخ الصحيح صاحب الكمالات وحسن الخلق لا محالة. ويضيف إلى ذلك استحالة قيادة المريض بالهستيريا على القوم المضل ويسوقه إلى الكمالات وينجح فيه.⁽¹⁷⁴⁾

وأما الشبهة الأخرى المهمة التي يذكرها رشيد رضا هي الوحي النفسي، ويخبر عن هذه الشبهة اختصاراً، يقول: "خلاصة رأي هؤلاء الماديين: أن الوحي إلهام كان يفيض من نفس النبي الموحى إليه لا من الخارج، ذلك أن منازع نفسه العالية وسريرته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته وترك ما سواها من عبادة وثنية وتقاليد وراثية رديئة، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلى في ذهنه ويحدث في عقله الباطن الرؤى والأحوال الروحية، فيتصور ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهياً نازلاً عليه من السماء بدون وساطة، أو يتمثل له رجل يلقنه ذلك، يعتقد أنه ملك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك، وإنما يرى ويسمع ما يعتقد في اليقظة، كما يرى ويسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء، فكل ما يخبر به النبي كلام أُلقي في روعه، أو عن ملك ألقاه على سمعه، فهو خبر صادق عنده. يقول هؤلاء الماديون: نحن لا نشك في صدق محمد في خبره عما رأى وسمع؛ وإنما نقول: إن منبوع ذلك من نفسه، ليس فيه شيء جاء من عالم الغيب الذي يقال إنه

⁽¹⁷²⁾ انظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص 68-69.

⁽¹⁷³⁾ الزرقاني، المصدر السابق، ج1، ص 69.

⁽¹⁷⁴⁾ انظر: الزرقاني، المصدر السابق، ج1، ص 70-71.

رأى عالم المادة والطبيعة، الذي يعرفه جميع الناس؛ فإنّ هذا (الغيب) شيء لم يُثبت عندنا وجوده، كما أنّه لم يثبت عندنا ما ينفيه ويلحقه بالمحال، وإنما نفسر الظواهر غير المعتادة بما عرفنا وثبت عندنا دون ما لم يثبت.⁽¹⁷⁵⁾

ويردّ رشيد رضا هذه الشبهة ويعدّد مقدماتها: أولاً: قولهم إنّ عقل محمد الهولاني أي عقله الباطن كان يدرك الحق حقا والباطل باطلا، وهكذا لا يعبد الأصنام. ثانياً: قولهم أنّه كان زكي الفطرة وابتعد عن الربا والقمار وغير ذلك من المفاصد. ثالثاً: قولهم إنه كان فقيراً لذا لم يستطع الاستمتاع بما يستمتع به القوم من الشهوات. رابعاً: قولهم إنه يفكر كثيراً فيأوضاع المجتمع السيئة لمحاولة إنقاذهم منها. خامساً: قولهم إنه استفاد في أسفاره من النصارى عند حديثهم عن أنبياء بعثهم الله إلى بني إسرائيل. سادساً: قولهم أنّه لم يقبل المعلومات التي كان يسمعها من النصارى عن ألوهية المسيح وأمه. سابعاً: قولهم أنّه كان قد سمع عن مجيء النبي المبشر به بين العرب في الحجاز، وعلق بنفسه فتعلق رجاءه أن يكون هو ذلك النبي. ثامناً: قولهم إنّ نتيجة هذه المقدمات التي عُرضت مسبقاً عليه، أن قوّي عقله وبصره، وصِفيت نفسه ووجدانه، وفي النهاية أيقن أنه نبي منتظر، فتجلى اعتقاده هذا في منامه كملك، ثم قوّي حتى رأى تمثّل الملك يقظة، وأعلن نبوته. وأما الوحي ليس إلا تلك الينابيع المذكورة.⁽¹⁷⁶⁾

ويبطل رضا هذه الأقوال بعشرة وجوه، هي، الوجه الأول: هذه المقدمات التي جاء بها المشككون في الوحي هي آراء متخيلة وليس لها حقيقة تاريخية ثابتة. فمثلاً زعمهم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم تعلّم الأخبار عن غلبة الروم من النصارى، هذا مردود بدلائل التاريخ والعقل، فالتاريخ يقول إنّ الفرس تغلبوا على الروم في سنة 610 م، وأما رحلة محمد صلى الله عليه وسلم الأخيرة إلى الشام فكانت أربع عشر سنة قبل هذا. ثم لم يكن محتملاً غلبة الروم على الفرس حسب الروايات التاريخية. وبالعقل، لا يمكن لأحد أن يعلم ولو كان محمداً صلى الله عليه وسلم المتفق على سمو إدراكه، انتصار الروم قبل سبع أو ثماني سنوات بشكل جازم، ويخبر الله تعالى أن الغلبة تكون في بضع سنين، والبضع لفظ يُطلق على ما بين الثلاث

⁽¹⁷⁵⁾ رضا، محمدرشيد، (ت. 1354هـ)، الوحي المحمدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005، ص 59.

⁽¹⁷⁶⁾ انظر: رضا، الوحي المحمدي، ص 81-82.

والتسع، في قوله تعالى: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ﴾ في أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٥٦﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ ﴿الرُّوم: 2-4﴾. (177)

والوجه الثاني: لو كان النبي صلى الله عليه وسلم أخذ شيئاً من النصارى لنقل ذلك عن أتباعهم، وستكون هناك معلومات مدونة في كتبهم وتاريخهم، ولم توجد. والوجه الثالث: لو كان هناك دليل على ما يزعمون (أخذ النبي صلى الله عليه وسلم من النصارى) لكان المشركون يحتجون به، ولم يورد المشركون الشبهة من هذه الجهة إلا أضعفها وهي قولهم إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف أحياناً عند بعض النصارى ممن يصنعون السيوف وغيره، وأخذ منهم. ورد الله قولهم هذا في قوله: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103]. (178) وأما الشبهة السابعة فذكرت مسبقاً، وهي قولهم إنه قد سمع من النصارى أن الله سيبعث نبياً من العرب في الحجاز، وهذا الكلام ينقض زعمهم أنه صلى الله عليه وسلم ليس نبياً من عند الله، فإن كانت مصادر النصارى قد ذكرت ظهور النبي الأخير بين العرب وفي الحجاز، فإنه لم يظهر نبياً بينهم، جاء بالوحي والشرعية، وصدرت عنه المعجزات، ونجح في دعواه إلا محمد صلى الله عليه وسلم.

والوجه الرابع: نصوص القرآن صريحة في خصوص أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف شيئاً من كتب الأولين، ومثلاً في قوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾ [هود: 49]. والوجه الخامس: ولم يفكر الرسول صلى الله عليه وسلم أن يكون نبياً كما زعموا، ولم يكن أخبر عنه في سيرته، ولو كان شيء عنه لدونه المحدثون مثل الرواية عن أمية بن أبي الصلت، ويرفضه القرآن الكريم: ﴿وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيراً لِلْكَافِرِينَ﴾ [القصاص: 86]. (179)

(177) انظر: رضا، الوحي المحمدي، ص 83-84.

(178) انظر: رضا، المصدر السابق، ص 84.

(179) انظر: رضا، الوحي المحمدي، ص 84-85.

الوجه السادس: وقد أثبت الصحيحان أنه لما رأى النبي صلى الله عليه وسلم الملك أول مرة لم تجد زوجته خديجة بنت خويلد وسيلة يطمئن بها على نفسه، بل تطمئن هي عليه إلا بسؤال ورقة بن نوفل. وهذا دليل على أنّ محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن عنده معرفة بتلك الكتب صغيرا وكبيرا. وكيف يمكن أنّ لشخص يرجو النبوة أن يدهش عند حصول ما ينتظره.⁽¹⁸⁰⁾ والوجه السابع: لو كان محمد صلى الله عليه وسلم يرجو النبوة لثم استعداده في أثناء عبادته في الغار، وأما الأمر فعكس ذلك. فقد استمر الوحي منذ ثلاثة وعشرين سنة متدرجا وعلى المراحل.⁽¹⁸¹⁾ والوجه الثامن: أنزل الله تعالى آياته على ما جرى في عهد نزول الوحي، وليس أمور السابقين فقط. وكيف يمكن أن يأخذ محمد صلى الله عليه وسلم أشياء من التوراة والإنجيل فهي متعلقة بالضبط بماحصل في أثناء رسالته؟⁽¹⁸²⁾ والوجهان التاسع والعاشر: إنّ القرآن الكريم فوق كل ما يعرف هؤلاء النصارى من كتبهم. ثم قد اختلف القرآن عن كتب أهل الكتاب في كثير من المواضيع من العقائد والأحكام وأخبار السابقين، هي الأسس في اليهودية والنصرانية.⁽¹⁸³⁾

ويردّ محمود ماضي على شبهة الوحي النفسي بعدّة وجوه، منها، أولا: لو كان الوحي صدر عن نفس محمد صلى الله عليه وسلم لما فتر بعد نزوله الأول. ثانيا: العتاب الشديد للرسول صلى الله عليه وسلم يأتي في بعض الأحيان في القرآن الكريم، هو دليل على أنه ليس من نفس محمد صلى الله عليه وسلم كما زعم المستشرقون. ثالثا: افتراءاتهم على عقل النبي ليس لها حقيقة تاريخية بل ما يزعمون أكذوبة على النبي الوحي المحمدي بشهادة الوثائق التاريخية.⁽¹⁸⁴⁾ ويقول الزرقاني لو كان الوحي مصدره محمد صلى الله عليه وسلم لعرف العرب أنه كلامه وليسوحيا، وهم أعلم الناس في البيان ولغة العرب.⁽¹⁸⁵⁾ والشبهة الأخرى

⁽¹⁸⁰⁾ انظر: رضا، المصدر السابق، ص 85.

⁽¹⁸¹⁾ انظر: رضا، المصدر السابق، ص 85-86.

⁽¹⁸²⁾ انظر: رضا، المصدر السابق، ص 86-87.

⁽¹⁸³⁾ انظر: رضا، المصدر السابق، ص 87-88.

⁽¹⁸⁴⁾ انظر: ماضي، محمود، (1996م)، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دط، دار الدعوة

للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، ص 126.

⁽¹⁸⁵⁾ انظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ص 74.

المتعلقة بهذه الشبهة يذكرها عباس، يقول: "يرى بعض المستشرقين أن القرآن الكريم قد يكون من كلامه صلى الله عليه وسلم، فهم يقولون: إنّ الرجل البليغ قد يكون له ضربان من الأسلوب. أولهما: الكلام الذي يقوله على سجيته دون عناية بتهذيب القول وإمعان الفكر، والثاني: الكلام الذي يعني بتهذيبه ويمعن الفكر فيه، وعلى هذا قد يكون ما بين الحديث والقرآن هو ما بين هذين الأسلوبين، ويكون كلاهما لمتكلم واحد هو الرسول صلى الله عليه وسلم."⁽¹⁸⁶⁾ ويردّ الشبهة بردود محمد عبد الله دراز اختصاراً، وهي خمسة ردود: أولاً: أكثر الوحي لم يأت إلى النبي صلى الله عليه وسلم في أمور تفكر فيها بل جاء جواباً لسؤال أو نزل علماً حدث أو قصص عن الأمم السابقة التي لا يمكن معرفتها إلا بالخبر وليس بالتفكير. وثانياً: كثير من الوحي نزل بعد مدة من الانتظار القلقة كما في مسألة الإفك وتحويل القبلة. وثالثاً: إنّ أسلوب القرآن نسقه واحد، وأسلوب الرسول صلى الله عليه وسلم أيضاً نسقه واحد ولا يمكن الخلط بينهما. ورابعاً: الأسلوب وطريقته خاص لكل شخص ولا يتغيّر، وأما التفكير فيالشيء فهو يزيد الإحاطة به ولا يخرج عن أسلوبه. بل من حاول الخروج عن سجيته لا يستطيع الخروج عن طريقته الأسلوبية، ثم إن تفاوت الأسلوب لا يزيد فصاحة من كلامه وليس مقبولاً عند البلغاء. وخامساً: الكلام المتكلف المصنوع لم يكن عند العرب كلاماً فصيحاً مقبولاً بل كرهوه، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم أشدّ الناس كراهة للكلام المتكلف.⁽¹⁸⁷⁾

المطلب الثاني: شبهات المفكرين القدامى حول المعجزة والرد عليها

هناك عديد من الشبهات تدور حول المعجزة. الشبهة الأولى متعلقة بإمكانية المعجزة. يبيننا لأمدي أنّ القول في استحالة الخارق للعادة ليس صحيحاً، فيقول: "وأن خلق السماوات والأرض وما بينهما من الحيوانات وأنواع النباتات أعجب من كل خارق يدعى، ومع ذلك فالرب تعالى كان قادراً عليه، ومخترعاً له، فلأن يكون قادراً على ما دونه أولى، وإلا كان عاجزاً عنه، وهو محال مع قدرته على ما هو أغرب منه، كيف وأن انقطار السماوات، وانتشار الكواكب [وغير ذلك من أعظم الخوارق للعادة، وكل ذلك جائز، لأن وجود

⁽¹⁸⁶⁾ عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 96.

⁽¹⁸⁷⁾ انظر: عباس، إتقان البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 96-97.

السموات والكواكب] من الجائزات وكل ما كان جائز الوجود، فهو جائز العدم، وما كان جائزاً لا يكون ممتنعاً." (188)

والشبهة الثانية متعلقة بكيفية المعجزة، وتظهر بالتساؤل عن كيفية تمييز المعجزة عن بقية خوارق العادات من أمثالها كالحيل والسحر والشعوذة؟⁽¹⁸⁹⁾ ويبيّن النسفي رأيه عن ظهور المعجزة على يدي الكاذب مستنداً إلى امتناع ظهور المعجزة الناقضة للعادة على يدي المتنبئ من جهة أن يكون مخالفاً لحكمة الله سبحانه؛ لأنه لو ظهرت المعجزة على يدي المتنبئ (الكاذب)، لكانت المساواة بين الحق والباطل وهذا مناقض للحكمة.⁽¹⁹⁰⁾ ويشترط الشهرستاني اقتران المعجزة بدعوى النبي، وأن تظهر عند وقت ادّعاء النبوة والتحدّي بالخارق. ومع أنّ أحد الأشخاص قد يدعي النبوة، ومن الممكن أن يظهر خارق للعادة على يده فلا يُسمّى نبياً إلا إذا اجتمعت شروط المعجزة وأركانها جميعها، ولا يجتمع هذان الشرطان على يد الكاذبين؛ ولا يكونان دليلاً على الصدق ودليلاً على الكذب معاً.⁽¹⁹¹⁾ ويرد الباقلاني على هذه الشبهة بقوله: "إنّ المعجز الظاهر على أيدي الرسل، عليهم السلام، لا يتم وقوعه وحدوثه بحيلة محتال بحال من الأحوال، وإن دقت حيلته وبُعد غوره. وذلك أنا قد أخبرنا فيما سلف أن الذي نختاره نحن في معجزات الرسل أنها التي لا يصح أن يقدر عليها وعلى شيء من جنسها إلا الله عز وجل وحده. وذلك نحو إحياء الموتى واختراع الأجسام وخلق الأسماك والأبصار وإبراء الأكمه

⁽¹⁸⁸⁾ الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد بن سالم، (631هـ)، أبحار الأفكار، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص 702.

⁽¹⁸⁹⁾ انظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، (ت. 403هـ)، كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنازجات، ط1، (تحقيق: الأب رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي)، المكتبة الشرقية، بيروت، 1958، وانظر: ص 57-58؛ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 413، وانظر: الجويني، كتاب الإرشاد، ص 311-312 وانظر: النسفي، تبصرة الأدلة، ص 471.

⁽¹⁹⁰⁾ انظر: النسفي، المصدر السابق، ص 471.

⁽¹⁹¹⁾ انظر: الشهرستاني، المصدر السابق، ص 415-416.

والأبرص وإقامة الزمن، وما يجري مجرى ذلك من اختراع القدرة الكثيرة على الأفعال التي لم تجر عادة البشر بخلق القدرة على مثلها في الكثرة وعلى ذلك الوجه".⁽¹⁹²⁾

وأما الشبهة الثالثة فمتعلقة بثبوت المعجزة. ويردّ أبو الثناء اللامشي والشهرستاني على هذه الشبهة بالثقة بالنقل المتواتر. ومعجزات الأنبياء عليهم السلام ثابتة بالقرآن الكريم الذي وصل إلينا متواتراً ولا شك فيه؛ وأما النبي صلى الله عليه السلام فمعجزته الكبرى القرآن الكريم، وأما معجزاته الحسية فتأبته تواتراً بالمعنى؛ فالخبر المتواتر لا يحتمل كذباً.⁽¹⁹³⁾

رابعاً: وهناك شبهات أخرى تتلخص بأن لا تكون خوارق العادات من عند الله بل من مصادر أخرى. وعدّد فخر الدين الرازي عشر شبهات عليها، ومنها: شبهة أنّ النبي وجد بعض الأدوية التي يقدر بها على ما يقدر عليها آخرون؛ وشبهة أنّ بعض الجن أو الشياطين ساعدوه لإظهار هذه الغرائب. ويردّ الرازي على الشبهة الأولى بأن تكون المعجزة لا مثيل لها، وهي من عند الله مباشرة، ولا تُدمج الحيل أو الأدوية أو السحر في المعجزة مثل إحياء الأموات وقلب العصا ثعباناً ... إلخ.⁽¹⁹⁴⁾ وأما الشبهة الثانية فيردّ عليها بعصمة الأنبياء عليهم السلام من الخبائث بشهادة أعدائهم. وشبهة ثالثة أنّهم يقولون لا يخلو العالم عن أجسام مختصة بطبائع تقتضي تأثيرات مثل جذب المغناطيس للحديد، وعلم الطلسمات وعلوم أخرى.⁽¹⁹⁵⁾ ويردّ الرازي هذه الشبهة بكلامه: "لو جاز إسناد المعجزات إلى الخواص والطبائع لزم ألاّ يبعد العاقل أن يكون لبعض الأجسام خواص لو يمكن المرء منها لأمن من الموت، وتمكن من

⁽¹⁹²⁾الباقلائي، كتاب البيان، ص 57.

⁽¹⁹³⁾انظر: اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، (522هـ)، التمهيد لقواعد التوحيد، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص 121؛ الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 413-414.

⁽¹⁹⁴⁾انظر: ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري، (ت. 658هـ)، شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، ط1، (تحقيق: نزار حمادي)، دار الفتح، عمان، 2010، ص 519-523.

⁽¹⁹⁵⁾انظر: فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، (ت. 606هـ)، الإشارة في علم الكلام، دط، (تحقيق: أ. هاني محمد حامد محمد)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، دت، ص 322.

تسيير الجبال، وتجسيد الهباء، وتصديق تراكيب الأرض والسماء، وإنبات الحيوانات، ومن جوز ذلك كان عن المعقول خارجاً.⁽¹⁹⁶⁾

والشبهة الخامسة فمتعلقة بتعريف المعجزة: ويخبر الرازي عنها فهي: أن علم الرسول يتطلب كثيراً من المعلومات وإعادة النظر والتفكير مثل العلم بخصائص الأنبياء أو دلالة المعجزة على صدق النبي. والنظر في هذه المواضيع يتطلب وقتاً كثيراً. وأما عدم إعطاء الوقت الكافي لمن يرغب في التفكير على ذلك فهو التكليف بما لا يطاق، وأن يُعطى له الوقت فستأخذ عملية النظر زماناً يختلف بحسب قوة إدراك مخاطبه. فمن الممكن أن يقول هذا الشخص إنه في مهلة النظر وهذا يؤدي إلى إفحام الأنبياء.⁽¹⁹⁷⁾ ويردّ الشبهة بالإشارة إلى أن العالم يدل على وحدة صانعه وعلمه وقدرته عقلاً. ويقول إن العلم بذلك قطعي عند العقلاء. وبما أن الأنبياء دعوا إلى التوحيد وترك الشرك، فتُعرف دلالة معجزتهم من خلال دعوتهم. ويضرب لذلك مثلاً من دعوة إبراهيم ونوح عليهما السلام إلى التوحيد. ويأخذ قوله ﴿بِأَيِّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 21] كدليل على وجود الصانع، وبلاغة الآية دليل على النبوة.⁽¹⁹⁸⁾

وأما شبهات الفلاسفة حول المعجزة، فقد أخبر الإمام الغزالي في تهافته أن الفلاسفة ينكرون المعجزات إلا في ثلاثة أمور: أحدها في قوة المخيلة: ويدعون أنه إذ قويت القوة المخيلة وصَفَتْ من النقائص والأمراض النفسية، اطلعت على اللوح المحفوظ وأخذت منه بعض الحقائق، والنبوة هكذا عندهم. والثانية: خاصية في القوة العقلية النظرية، فيشرحها الفلاسفة بالحدس.⁽¹⁹⁹⁾ والحدس من مظاهر الذكاء، و"نفس مقدسة صافية" أي "النبي" يعقل كل شيء بأسرع وقت فهو ذكي للغاية. وأما الثالثة: فالقوة النفسية العملية التي تتأثر بالطبيعات وتتسخر، ولذلك يمكن أن يقدر الشخص الذي يمتلك هذه القوة – بحسب صفاء نفسه – على ما لا يقدر عليه الآخرون. فالنبي يمتلك هذه القوة بحددها الأقصى، وتظهر المعجزات هكذا. ومع

⁽¹⁹⁶⁾ فخر الدين الرازي، الإشارة في علم الكلام، ص 323-324.

⁽¹⁹⁷⁾ انظر: فخر الدين الرازي، المصدر السابق، ص 323.

⁽¹⁹⁸⁾ انظر: فخر الدين الرازي، المصدر السابق، ص 324-325.

⁽¹⁹⁹⁾ الحدس: سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. الجرجاني، التعريفات، ص 74.

أن الغزالي يقبل إمكانية صحة مقولات الفلاسفة، إلا أنه يحاول أن يبطل العلاقة الضرورية بين السبب والمسبب ويربط كونها بإرادة الله وقدرته.⁽²⁰⁰⁾ ولو صدرت المعجزات من قوى النبي النفسية لوجب ظهور المعجزات بإرادة الأنبياء عليهم السلام؛ ومع إصرار المشركين على طلب المعجزات من النبي صلى الله عليه وسلم ورغم حرص النبي صلى الله عليه وسلم كان إيمانهم كما أشار سبحانه: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: 128] إِلَّا أَنَّ طَلِبَاتِهِمْ لَمْ تَظْهَرْ آنَ ذَاكَ. لو كانت المعجزات من نفسه لظهرت بين يديه مباشرة كما طلب المشركون. ونذكر هنا حادثة تأخر الوحي وقلق النبي صلى الله عليه وسلم ، بسبب نسيانه أن يقول إن شاء الله، وأنزل الله تعالى عليه قوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ عَدَاً﴾ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَادْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِي رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَذَا رَشَدًا﴾ [الكهف: 23-24].

وقد ذكر الزرقاني العديد من الشبهات حول المعجزة وردّها. منها، الشبهة الأولى: قولهم إنّ شأن المعجزات من المخترعات العلمية التي فيها طرافة أو دهشة أو عجب. ويردّ هذه بجوابه أنّ المعجزة ليس لها أسباب معروفة حتى يؤتى بمثلها، وأمّا المخترعات فلها أسباب معروفة عند أهلها ويمكن المجيء بمثلها بالتعلم والمعرفة. والشبهة الثانية: زعمهم أنّ المعجزة مثلها مثل السحر والشعوذة، وليست إلا عبارة عن تخيلات. وجواب ذلك: إنّ المعجزة خارجة عن الأسباب المعتادة، وأمّا السحر فهو من الفنون الخبيثة وله قواعد، ومن يشتغل به يعلم حقيقته، ولذلك السبب آمن سحرة فرعون برب موسى عليه السلام حين رأوا معجزته بالعصا. والشبهة الثالثة: قولهم إنّ خلق خوارق العادات على أيدي الأنبياء ترك النظام العام الذي تقتضيه حكمة الله، وهذا ابتعاد عن المصلحة. ويردّها الزرقاني بأنّها لا تتعارض مع الحكمة، بل هي من مقتضيات الحكمة، ولأنّ تأييد الحق وأهل الحق من مقتضياتها. ويُفهم مراد الخالق بواسطة هذه المعجزات وهو تأييد رسله ووجوب تصديقهم واتباعهم عليهم.⁽²⁰¹⁾ وما

⁽²⁰⁰⁾ انظر: الغزالي، أبو حامد محمد، تهافت الفلاسفة، (ت. 505هـ)، ط4، دار الكتب العلمية، لبنان، 2010،

⁽²⁰¹⁾ انظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ص 66-67.

دام أنّ غاية الحكمة في الكون إيصال الناس إلى الحق، ورفع الله القوانين التي تجري في الكون لتصديق رسله فمقصد هذا الرفع الهداية. ولم يكن خارج الحكمة والمصلحة؟



الفصل الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بالوحي عند الحداثيين والرد عليها

وفيه مبحثان؛

المبحث الأول: الانحرافات العقدية المتعلقة بمفهوم الوحي والرد عليها

المبحث الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بمضمون الوحي والرد عليها

المبحث الأول: الانحرافات العقدية المتعلقة بمفهوم الوحي والرد عليها

أقوم في هذا المبحث بعرض مفهوم الحداثيين للوحي، وكيف يفهمون مسيرة إنزال الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم ، وطبيعته ومصدره. وذلك ليكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهماً للمراد به عند الحديث عنه فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم الوحي عند الحداثيين

المطلب الثاني: طبيعة الوحي ومصدره عند الحداثيين

وهذا تفصيل ذلك:

المطلب الأول: مفهوم الوحي عند الحداثيين

يظهر مفهوم الوحي عند محمد عابد الجابري من خلال تعريفات القرآن الكريم من المصادر الإسلامية، بعضها تعتني بمسألة خلق القرآن، وبعضها تهتم بمسائل أخرى مثل أن يكون القرآن متواتراً أو بلسان عربي أو المتحدى بإعجازه أو الكلام النفسي، وبهذه الطريقة تتشكل التعريفات بما يتوافق مع رأي المذهب أو الفرقة.⁽²⁰²⁾ وهو يبرر أن تعريفه للقرآن جاء من خلال فهمه للآيات القرآنية من مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٥٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿٥٨﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿٥٩﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبْرِ الْأَوَّلِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [الشعراء: 192-196]، وقوله: ﴿وَفَرَّأْنَا فَرَقْنَاهُ لَتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ [الإسراء: 106]، وقوله: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٥١﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴿٥٢﴾﴾ [آل عمران: 3-4].⁽²⁰³⁾

ويبني الجابري مفهومه للوحي على الظاهرة القرآنية، ويقول إن الظاهرة القرآنية هي عبارة عن تعريف القرآن لنفسه (الآيات ذكرت مسبقاً) وموضوعاته المتعددة (يقصد علوم القرآن) التي تطرق إليها المسلمون. ويعين للظاهرة القرآنية بدايتين يسميهما: بداية زمانية تاريخية يشير إليها قوله تعالى ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾، وبداية أزلية لازمانية يشير إليها قوله تعالى ﴿وَإِنَّهُ لَفِي زُبْرِ الْأَوَّلِينَ﴾.⁽²⁰⁴⁾ وأما الآيات ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٦﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٥٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ﴾ فتحدد ماهية الظاهرة القرآنية وتشير إلى أنه نص إلهي، وأن جبريل

⁽²⁰²⁾ انظر: الجابري، محمد عابد، (2013م)، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ط4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 17-19.

⁽²⁰³⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 19.

⁽²⁰⁴⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 23.

أنزله من عند الله للتبليغ.⁽²⁰⁵⁾ ويشير قوله بـ"بداية زمانية" إلى أنه يتفق مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن. ويمكن أن يرى رأييه هذا في تفسيره، وأثناء شرحه كيف يكلم الله الناس، من خلال قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنََّّهُ عَلَىٰ عِلِّيِّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51]، يقول: "وإما على أن يُسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجسام، من غير أن يبصر السامع من يكلمه، لأنه في ذاته غير مرئي. وفي قوله ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾، أي كما يكلم الملك المحتجب بعض خواصه وهو من وراء الحجاب، فيسمع صوته ولا يرى شخصه، وذلك كما كلم موسى ويكلم الملائكة."⁽²⁰⁶⁾ ويربط الجابري مسألة الكلام بمسألة الرؤية⁽²⁰⁷⁾. وفي مسألة الرؤية في قوله تعالى: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٥٦﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ [القيامة: 22-23] يطرح رأييه بما يوافق رأي المعتزلة ويفسر كلمة "ناضرة" بانتظار العقاب وكلمة "ناظرة" بانتظار الثواب.⁽²⁰⁸⁾

ويعرّف الجابري القرآن من خلال هذا الإطار، ويقول إنه: "وحي من الله، حملة جبريل، إلى محمد، بلغة العرب، وهو من جنس الوحي الذي في كتب الرسل الأولين. إن هذا يعني أنه، من جهة ليس جديدا كل الجدة، بل هو استمرار للخطاب الإلهي إلى البشر، يقول تعالى ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [الفاطر: 31]، أي التوراة والإنجيل، كما يعني من جهة أخرى أنه تجربة روحية تتلخص في تلقي الوحي ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿٥٧﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾، وأنه من جهة ثالثة رسالة تجعل حاملها ﴿مِّنَ الْمُنذِرِينَ﴾، المبينين للناس ما

⁽²⁰⁵⁾ انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 24.

⁽²⁰⁶⁾ الجابري، محمد عابد، (2008م)، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، دار النشر المغربية، ج2، المغرب، ص 122-123.

⁽²⁰⁷⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ج2، ص 123-124.

⁽²⁰⁸⁾ انظر: الجابري، محمد عابد، المصدر السابق، ج1، ص 143.

هو حقّ وما هو باطل، وتجعله بالتالي في مواجهة معهم. وهكذا تُضاف إلى التجربة الروحية (تجربة تلقي الوحي) تجربة أخرى اجتماعية إرشادية دعوية.⁽²⁰⁹⁾

ويرى حسن حنفي أنّ الوحي يأتي من الخبر، ومصدر الوحي هو الخبر، ويربط معنى النبوة مع الخبر أيضاً،⁽²¹⁰⁾ والأنبياء عنده مجرد وسائل الإبلاغ من عند الله.⁽²¹¹⁾ ويعرّف الوحي بأنه: "المبادئ العامة في المعرفة الإنسانية لا شخص النبي، وموضوعه حياة البشر وصالح الناس وليس شخص المرسل أو الرسول."⁽²¹²⁾ ويقطع حسن حنفي الوحي عن الله سبحانه والنبي صلى الله عليه وسلم وعن الناس الذين أنزل الله عليهم الوحي أي أول مخاطبي الوحي. وتهدف هذه العملية إلى قطع وفصل الوحي عن أصوله المقدسة وإعادة فهمه تحت ضوء العقلانية والهرمونيكية، ويقول: "ولا يهمننا في النبوة طريقة الإيصال، الوحي أو الرسول أو من وراء حجاب، ولا يهمننا أيضاً في النبوة الملك وأنواعه وطريقة قدومه وجرسه وصوته وشكله. ولا يهمننا ثالثاً خيال النبي، وكيف كان يأتيه الوحي نائماً أو يقظاً. لا شأن لنا بالصلة بين الله والرسول وطريقة الاتصال بينهما بالملاك أو بغيره، اسمه وشكله وصوته فذلك لا يمكن معرفته حساً أو عقلاً. ولا شأن لنا بالنبوة بين الملائكة والجن والشياطين... ما يهمننا هو الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد. والنبوة للبشر وحدهم. فطريق النبوة جزء زائد على تعريفها وخارج عن حقيقتها."⁽²¹³⁾

ويرى أنّ التوحيد هو أهم موضوع في النبوة، إذ وظيفة الأنبياء الأصلية هي التوحيد، يقول: "وتتضمن النبوة كرسالة أربعة أطراف: مرسل وهو الله، ومرسل إليه وهو النبي، ومرسل إليهم وهم العباد، ومرسل هو الشيء. فالمرسل هو الوعي الخالص، والمرسل هي الرسالة. وأهم طرف من هذه الأطراف الأربعة ليس المرسل أي الوعي الخالص، فذلك هو موضوع التوحيد، باب العقليات، الشق الأول في علم أصول الدين. وليس المرسل إليه أي

⁽²⁰⁹⁾ الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 24.

⁽²¹⁰⁾ انظر: حنفي، حسن، (د.ت)، من العقيدة إلى الثورة، د.ط، ج4، مكتبة مدبولي، د.م، ص 21.

⁽²¹¹⁾ انظر: حنفي، حسن، (1986م)، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ط2، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص 33.

⁽²¹²⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 22.

⁽²¹³⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 23-24.

شخص النبي فهو مجرد رسول لإيصال الرسالة. أهم طرف في المعادلة الرباعية هي الرسالة أي التكليف والمرسل إليهم أي نحن البشر، عباد الله في التاريخ. شخص النبي إذن ليس أحد موضوعات النبوة ومعنى زائد في تعريفها. النبي مجرد واسطة لإيصال الرسالة من المرسل إلى المرسل إليهم. وليس جزءاً من النبوة بشخصه.⁽²¹⁴⁾ علاوة على عملية انقطاع الوحي بين الله والنبي يستخدم حنفي عبارة <الوحي الخالص> للمرسل وهو الله، ولا يوضحها ولا يعلّق عليها. وقد يشير به إلى العقل الفعال، وقد ينسبه إلى الفلاسفة المسلمين. وقد يكون القصد منها ذهن النبي وقوته المخيلة، وهذا ما يقوله المستشرقون والعقلانيون، وسيأتي بحثه فيما بعد.

أما نصر حامد أبو زيد⁽²¹⁵⁾ فهو يرى أنّ اسم "الوحي" لا يدل على القرآن كما يدل اسم "الكتاب" على القرآن، بل يتسع دلالة اسم "الوحي" لتشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، ويستوعب المفهوم كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. وأما دلالة الوحي قبل القرآن في المجتمع العربي فهو كل نوع من عملية الاتصال إعلاماً.⁽²¹⁶⁾ ويعرّف أبو زيد الوحي بأنّه: "علاقة اتصال بين طرفين تتضمن إعلاماً- رسالة- خفياً سرّياً."⁽²¹⁷⁾ ولا بد أن تكون عملية الاتصال هذه من خلال شفرة خاصة معلومة عند طرفي (المرسل والمستقبل) الإعلام- الوحي، ويستدل على ذلك بتكلم زكريا ومريم مع قومهما بالإشارة، وفي حالهما، المرسل والمستقبل كانا ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة، أي أنّ كلا منهما - زكريا والناس أو مريم والناس - في مرتبة الإنسان. وأما الوحي في القرآن فهو اتصال بين طرفين لا ينتميان إلى المرتبة الوجودية نفسها، ومع ذلك هذا الشكل أيضاً كان مألوفاً عند العرب مثل اتصال البشر بالجن،⁽²¹⁸⁾ يقول: "لقد كان ارتباط ظاهرتي <الشعر والكهانة> بالجن في العقل

⁽²¹⁴⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 25.

⁽²¹⁵⁾ نصر حامد أبو زيد (ت.2010): وهو مفكر مصري وكاتب وأستاذ جامعي، وهو أحد من رواد تيار اليسار الإسلامي. واشتغل بالهرمنيوطيقا في القرآن، وزعم أنّ القرآن منتج ثقافي ولا بدّ فهمه من ضمن الثقافة. تمت ترجمة من: (https://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd).

⁽²¹⁶⁾ انظر: أبو زيد، نصر حامد، (2014م)، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ط1، الدار البيضاء، مغرب، ص 31.

⁽²¹⁷⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 31- 32.

⁽²¹⁸⁾ انظر: أبو زيد، المصدر السابق، ص 32- 33.

العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها.⁽²¹⁹⁾

ويزعم أبو زيد أنّ مفهوم الوحي كان مألوفاً عند العرب نتيجة معرفة الاتصال بالجن. ولكن ليس بطريقة الاتصال مع الجن بل بطريق علاقاتهم مع أهل الكتاب الذين افتخروا بالنبي المنتظر والوحي. وذكر الله سبحانه في قوله: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 89]، وينقل الفيروزآبادي عن ابن عباس تفسيره لهذه الآية، فيقول: "﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ﴾ موافق ﴿لِمَا مَعَهُمْ﴾ من الكتاب بالتوحيد وصفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته، وبعض الشرائع وكفروا به ﴿وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ﴾ من قبل محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن ﴿يَسْتَفْتِحُونَ﴾ يستنصرون بمحمد والقرآن ﴿عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ من عدوهم أسد وغطفان ومزينة وجهينة ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا﴾ صفته ونعته في كتابهم ﴿كَفَرُوا بِهِ﴾ جحدوا به.⁽²²⁰⁾ وأما الاتصال بالجن فهو شيء مختلف عن إعلام الله تعالى.

المطلب الثاني: طبيعة الوحي ومصدره عند الحداثيين

هناك مناقشات قديمة متعلّقة بطبيعة الوحي، إذ يتساءل العلماء كيف أخذ النبي صلى الله عليه وسلم الوحي من الله؟ فيرى بعضهم أنّ الاتصال بين مختلفي الجنس لا يكون إلا بإحدى طريقتين: إما رسول، أو مرسل انخلع من صورته إلى صورة أخرى. ويبين الزركشي تنزيل الوحي ويقول إنّ علماء أهل السنة اتفقوا على أنّ كلام الله منزل ومع ذلك اختلف في معنى الإنزال. فيكون الإنزال إما بأنّ الله أفهم كلامه لجبريل وجبريل يعلمه للنبي صلى الله عليه

⁽²¹⁹⁾ أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص 34.

⁽²²⁰⁾ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، (ت. 817)، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، دبط، دار الكتب العلمية، لبنان، دبت، ص 13.

وسلم ، أو أن يكون إعلام النبي مباشرة. والتنزيل لا يكون إلا بإحدى طريقتين إما أن ينخلع النبي صلى الله عليه وسلم من صورته البشرية إلى صورة الملائكة ويأخذ الوحي من جبريل، وإما أن الملك ينخلع من صورته الملائكية إلى البشرية حتى يأخذ النبي صلى الله عليه وسلم منه. (221)

ويقول العلماء أن الوحي من عند الله، وأما لفظ الوحي فقد ذكر السمرقندي أن فيه ثلاثة آراء؛ فأولاً: أن الوحي معنى ولفظاً من عند الله وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به. وثانياً: المعنى من عند الله واللفظ من عند جبريل، وعلمه الله جبريل، وعبر جبريل عن هذه المعاني بلغة النبي صلى الله عليه وسلم. وثالثاً: المعنى من عند الله، ألقاه إلى جبريل فألقاه على النبي صلى الله عليه وسلم، وعبر عما أنزل بهذه الألفاظ بلغة العرب. (222) ولكن جمهور علماء أهل السنة اتفقوا على أن الوحي من عند الله معنى ولفظاً.

وليس من الممكن أن يكون جبريل عليه السلام مصدر الوحي، لأن من المعروف أن رسول الله لم يوح إليه بجبريل دائماً، بل أحياناً بطريقة الرؤيا المنامية، وأحياناً بالإلهام. وقد بين القرآن هذا في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: 51]، ولذلك فجبريل ليس وسيلة الوحيدة. إذن فإما أن لفظ الوحي من عند الله أو من الرسول. وإن كان لفظه من الرسول فسيكون ذلك مبيناً وواضحاً عند العرب أرباب الأدب واللغة والبلاغة، وقول الرسول (في الأحاديث الشريفة) معروف عندهم، وبسليقتهم العربية فإنهم يميزون كلام العرب عن غيره من الكلام، ولو علموا أنه من محمد لنسبوه إليه، ولكنهم لم يفعلوا لمعرفة الدقيقة بلغتهم.

⁽²²¹⁾ انظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، (ت. 794)، البرهان في علوم القرآن، ط1، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، ج1، دار إحياء الكتب العربية، حلب، 1957، ص 229.

⁽²²²⁾ انظر: الزركشي، المصدر السابق، ج1، ص 229-230.

وإذا كان القرآن كلام الله المعجز بلفظه ومعناه، فمن اللازم أن يكون المعنى واللفظ من مصدر واحد لكي يحفظ الجزالة والسلاسة والبلاغة كما كان خلقه في الكون يرفض وجود آلهة أخرى وتدخلها وأشار الله تعالى إلى هذه الحقيقة بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: 22]. وعليه فإن لم يكن معناه ولفظه للمتكلم الواحد لفسد إعجازه وسلاسته وجزالته ... إلخ. وكما ذكرت الملائكة عدم علمها بقولها كما ورد في القرآن: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32] فلا تعلم الملائكة إلا ما علمها الله. وليس من الممكن أن يسمح الله سبحانه بأي تدخل في قرآنه المجيد، فقد حفظه من عبث العابثين، وتحريف المحرفين، بقوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] كما لا تختلط يد آخر بقدرته وخلقه وأفعاله في ملكه تعالى. (223)

أما الحداثيون المسلمون فيتوارثون آراء الفلاسفة وآراء المعتزلة في مسألة خلق القرآن، فيما يتعلق بالوحي والقرآن الكريم. وتُرى آثار الاستشراق في فهمهم للوحي والقرآن الكريم. فالوحي عند فضل الرحمن (224)، وجهان: الوحي كمصدر ومعنى من عند الله من جهة، ولفظاً من قلب النبي وعلى لسانه صلى الله عليه وسلم من جهة أخرى. (225) وهذا الرأي تظهر عليه آثار الفكر الفلسفي الإسلامي الإشرافي، وفي الواقع يبني فضل الرحمن نظام النبوة على آراء الفلاسفة ويرى النبوة كما يفهمها الفلاسفة. (226)

(223) انظر: النورسي، **الكلمات**، (الكلمة الخامسة والعشرون) ص 417-509.

(224) **فضل الرحمن (ت. 1988):** مفكر إسلامي باكستاني، أخذ على يد والده تكوينه الأول خصوصاً في تفسير القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة. وأتم دراسته في جامعة البنجاب في قسم اللغة العربية، وذهب إلى جامعة (Oxford) أكسفورد وناقش رسالته في الفلسفة عن ابن سينا، ودرس في جامعة (Durham) درهاموفي جامعة (McGill) ماكجيل، وفي جامعة (Chicago) شيكاغو.

(فضل_الرحمن/ <https://ar.wikipedia.org/wiki/>).

(225) انظر: **Fazlurrahman's Islamic Modernism**, (2005), Özkahraman, Mustafa,

Thesis of Master, Boğaziçi University, Istanbul, pp. 9- 10.

(226) انظر: **Fazlur Rahman, (1958), Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy**,

1st edition, George Allen&Unwin Ltd, London.

ويربط فضل الرحمن تعابير القرآن وكلماته بشخص النبي صلى الله عليه وسلم إذ يقول: "لم يكن محمد صلى الله عليه وسلم شخصا مزاجه غاضب أو مقتحم بل كان شخصا منعزلا ومنطويا على نفسه، وكان يفكر ويتأمل كثيرا. ولهذا السبب، فإن الوحي القرآني يتكوّن من عبارات قصيرة كأنها متقطعة، ويتكوّن من التعابير الموجزة كأنها بركان ينفجر فجأة في أول نزوله. وتكلّم ملك الوحي مباشرة من خلال قلب النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة." (227) ويؤكد قوله بهذا المعنى على الأنبياء ويقول إنّ الأنبياء هم الذين ناضلوا عقلا وروحا، ونتيجة هذا النضال تظهر الحقيقة، وهكذا يكون الأنبياء أسوة حسنة للناس... وضروري أن نقول حضر محمد صلى الله عليه وسلم نفسه للنبوّة (مع أنّه لم يقصد)، إذ كان حساسا بالطبع للمشاكل الأخلاقية في المجتمع، ربما بسبب فقدانه أبويه مبكرا. ومع ذلك يقول إنّ هذه خصائص النبي لا يخلقها النبي ومن هذه الجهة النبوة ليست بيد محمد صلى الله عليه وسلم. ويشرح فضل الرحمن هذا الوضع بأنّ المطر من حيث الطبيعة هو نتيجة الريح والغيوم، وبجهة أخرى هو من أمر الله. (228)

ويرى فضل الرحمن أن الوحي وملك الوحي ليسا شيئا خارجيا بل هما شيء داخلي، وحديث الوحي يتحقّق في داخل قلب النبي صلى الله عليه وسلم. والوحي تجربة روحية تماما عنده، وحتى يتجنب أن يسمي جبريل بـ"ملك" يستند على تسميته بـ"الروح". (229) ويأخذ الروايات التي تتحدث عن تكلّم جبريل عليه السلام مع النبي صلى الله عليه وسلم بصورة الإنسان كحكايات خيالية وأخبار موضوعية. (230) ويبدو أنّه يقصد حديث سؤال جبريل (231) عليه السلام عن الإيمان وهو حديث متفق عليه أي من أصحّ الأحاديث النبوية الشريفة.

(227) انظر: Fazlur Rahman, **Major Themes of The Qur'an**, University of Chicago Press, USA, pp 59.

(228) انظر: Fazlur Rahman, **Major Themes of The Qur'an**, pp.62- 63.

(229) انظر: Fazlur Rahman, **Major Themes of The Qur'an**, pp.62- 64.

(230) انظر: Fazlur Rahman, **Major Themes of The Qur'an**, pp.67.

(231) الحديث: "كان النبي صلى الله عليه وسلم بارزا يوما للناس، فأثاه جبريل فقال: ما الإيمان؟ قال: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته، وبقائه، ورسله وتؤمن بالبعث». قال: ما الإسلام؟ قال: «الإسلام: أن تعبد الله، ولا تشرك به شيئا، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة المفروضة، وتصوم رمضان». قال: ما الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، قال: متى الساعة؟ قال: "ما المسئول عنها بأعلم من السائل،

ويدلل فضل الرحمن على آرائه عن الوحي بقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى﴾ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ﴾ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ ﴿عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى ﴿[النجم: 5-18]؛ وقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا﴾ [الإسراء: 1]؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ﴿[التكوير: 19-24]﴾. ويقول: بما أنَّ تجارب الوحي المذكورة في هذه الآيات (مثل حادثة الوحي والإسراء والمعراج...) لا يمكن أن تكون جسمانية بل هي روحانية بطبيعة الحال، بينما تصل تجربة روحية إلى حدٍّ شديد للغاية، تُزهق المسافة بين الفاعل والمفعول، وتُسمع الأصوات، وتُشاهد الأشكال. ومع أنَّ تجربة الوحي للنبي هي مسألة قلبية، إلا أنَّ هذه التجربة تتحوَّل إلى الكلمات تلقائيًا بسبب شدِّته. (232)

وأما كيف أتى الوحي من الله، يقول فضل الرحمن إنَّ الله لا يكلم الناس مباشرة، ويستدلُّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ

وسأخبرك عن أشراتها: إذا ولدت الأمة ربها، وإذا تناول رعاة الإبل البهم في البنيان، في خمس لا يعلمهن إلا الله" ثم تلا النبي صلى الله عليه وسلم: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [لقمان: 34] الآية، ثم أدبر فقال: «ردوه» فلم يروا شيئاً، فقال: «هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم» قال أبو عبد الله: جعل ذلك كله من الإيمان. [البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، الباب: سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم، الرقم: 50، ج1، ص 19 واللفظ له. وانظر: مسلم، ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، (ت. 261هـ)، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، الباب: الإيمان ما هو ببيان خصاله، الرقم: 9، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، ج1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص 39].

رَسُولًا فَيُوحِي بِأُذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿الشورى: 51-52﴾. ويقول: أولاً: أخبرنا هذا النص أنّ الله لا يكلم الإنسان مباشرة، ولكنه نفخ روحاً إلى عقل الأنبياء، وبهذا الطريق يرى النبي الحقائق ويخبر عنها، ويسمع أصواتاً ذهنية وليس أصواتاً خارجية، والكلمات بنفس الطريقة. (233)

ويبدو أنّ فضل الرحمن يبني أفكاره على أنّ الوحي مرتبط بقلب النبي وعقله، وأما جبريل فالروح الذي ألقى إليه الوحي من الله، ولكن وجوده ليس خارجياً بالضبط. ويفهم فضل الرحمن الآيات على هذا الوجه، ويفسرها كما يوافق أفكاره، وأما الآيات التي تقول خلاف ذلك فلا يأخذها تعمداً أو بدون قصد، ويرفض الأحاديث التي تقول خلاف هذه القضية المقبولة عنده. وهذا خلاف ما يفهمه العلماء من قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: 164].

ويورد فضل الرحمن دليلاً آخر على أفكاره بقول الله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [الأنعام: 114]، يقول: "من الواضح إنّ تعجيل لسان الرسول إما لحفظ الآيات أو لتوقع الوحي بشكل مختلف عما جاء به جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وكان النبي يحرك لسانه بإرادته، وهذا ما منعه الله عنه بقوله تعالى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾. وهذا المنع يشير إلى أنّ جبريل ووعي النبي شيان مختلفان تماماً. ومع ذلك فمن الواضح أنّ الكلمات المسموعة في أثناء الوحي ذهنية وليس لها وجود خارجي؛ لأنّ الروح (جبريل) والصوت (الوحي) يصدر من باطن النبي، أي أنّ الوحي من عند الله، ومع ذلك فإنه مرتبط مع شخصية

(233) انظر: Fazlur Rahman, Major Themes of The Qur`an, pp.68- 69.

النبياالداخلية." (234) ويزعم فضل الرحمن (1) أنّ النبي يريد أن يكرّر معاني الوحي بعباراته أو كلماته قبل إتمام تلقّي الوحي من الروح (أي جبريل). (2) وتظهر تعبيرات فضل الرحمن عن الروح أنّه يجمع بين الوحي وجبريل أي يقصد الروح بكلمة الوحي بالأكثرية، وهو يزعم أنّ الروح ليس لها وجود خارجي، بل هي متعلّقة بشخص النبي صلى الله عليه وسلم. (3) وأنّ الروح والوحي وجودهما في شخصية النبي الداخلية، والأصوات والأشكال التي يراها النبي أثناء تلقّي الوحي هي عبارة عن مفاهيم معنوية أو روحية تقع في ذهن النبي. (235)

وأما حسن حنفي فهو لا يهتم مصدر الوحي ولا طبيعته وما يهتم مفهوم الرسالة. ويبنّي آراءه على فكرة الدين الطبيعي الفطري الذي أخذه من الفيلسوف الألماني فشته (236) (Johan Gottlieb Fichte) وكتب عنه باسم فشته فيلسوف المقاومة. ويوضّح حسن حنفي بأنّه -أي فشته- تأثّر بأستاذه كانط (I.Kant)، وألّف كتابه نقد الوحي، (237) وجاء فيه هذا السؤال: "هل يمكن أن يؤسس وحي ما عقليا على الإيمان بالمعجزات، وهل صورة الوحي ومادته يمكن أن تطور المعرفة بالأُمور الأخلاقية والعقائدية؟" (238)

ويثني عليه حنفي على أنّه نقد الوحي كمسألة عقلية، ويميل إلى قبول آراء فشته. ويشرح حنفي فهم فشته للوحي، بقوله: "حلّ فشته الدين من وجهة نظر الأخلاق مثل كانط، ثم بعد ذلك تؤدي الأخلاق إلى الدين، ثم لا حاجة إلى الدين مادامت هناك الأخلاق، ولا حاجة إلى الإيمان مادام هناك العقل كما يقول كانط... وعند فشته الدين هو إعلان الله لإرادته من خلال الشعور المباشر بالقانون الخلفي، إذن مفهوم الله يسبق مفهوم الدين عند كانط وفشته، الدين

(234) انظر: Fazlur Rahman, **Major Themes of The Qur`an**, pp. 69.

(235) انظر: Fazlur Rahman, **Major Themes of The Qur`an**, pp. 69.

(236) يوهان غوتليب فشته (ت. 1814): فيلسوف ألماني. واحد من أبرز مؤسسي الحركة الفلسفية المعروفة بالمثالية الألمانية، الحركة التي تطورت من الكتابات النظرية والأخلاقية لإيمانويل كانت (Immanuel Kant).
[يوهان _ غوتليب _ فشته/ <https://ar.m.wikipedia.org/wiki/فشته>].

(237) انظر: حنفي، حسن، (2002م)، فشته فيلسوف المقاومة، د.ط، المجلس الأعلى للثقافة، د.م، ص 48.

(238) حنفي، المصدر السابق، ص 49.

مؤسسة اجتماعية وصياغات سياسية بعدية، في حين أن الله مثال العقل النظري، مفهوم قبلي، لا يؤسس الواجب على الدين، بل يؤسس الدين على الواجب، الله مشروع أخلاقي للعالم، والواجب الديني هي طاعة القانون الخلفي.⁽²³⁹⁾ ويقول حنفي: "...الوحي ليس شخصاً ولا واقعة فريدة ولا تاريخاً مقدساً ولا عقائد، بل هو كلام شفاهي أو مدوّن، موضوع لتحليل الخطاب. الوحي إذن معطى من معطيات الشعور لا يمكن إنكاره بل توضيحه. هو اعتقاد له جذوره في القدرة العقلية، في الإرادة التي تتطلب شرطين: تمثل الغرض والعمل على تحقيقه، الإرادة ذات موضوعها الوحي، ويمكن تفسير الوحي بالعلل الطبيعية وبقوانين الخيال في ظروف محددة وفي إحدى لحظات الشعور كما هو الحال عند لسنج⁽²⁴⁰⁾، وقيمة الإيمان هو في أثره الخلفي في الشعور."⁽²⁴¹⁾ بما أنّ موضوعنا هنا آراء حسن حنفي عن الوحي فأتكفي بذلك، ولكن تأثير فشته على حنفي في مسألة الوحي واضح وصريح.

ويزعم حسن حنفي أنّ النبوة عبارة عن التطور، يقصد بذلك أنّ وظيفة الوحي الأصلية هي تحرير العقل تدريجياً، وعندما اكتمل الوحي وحقق ذلك الاستقلال العقلي والإرادي قام بوظيفته وانتهت حاجة البشر إليه. يعني بدأت النبوة بآدم عليه السلام وهو أول الإنس والأنبياء، وانتهت النبوة بآخر نبي وهو محمد صلى الله عليه وسلم بالتطور من مرحلة إلى مرحلة أخرى. ولما وصل إلى خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم اكتمل الوحي، والآن نقل الوحي مهمته إلى العقل، والعقل وصل إلى أكمل مرحلة، ولا يحتاج إلى الوحي بعد ذلك. ويفهم النسخ أيضاً بهذا الشكل، والنسخ عنده نسخ النبوة، وهو "ظهور وحي تابع لوحي آخر، وظهور نبوة بعد نبوة... هو النسخ العام وليس النسخ الخاص... نسخ المسيحية لليهودية، ونسخ الإسلام للمسيحية مثلاً... لا يعني النسخ إذن الإبطال والإزالة، بل يعني التطور والتقدم، وتكييف الشريعة

⁽²³⁹⁾ حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، ص 51.

⁽²⁴⁰⁾ غوتهولد إفراميلسينغ (ت. 1781)، (بالألمانية: Gotthold Ephraim Lessing): كاتب، وفيلسوف، وكاتب مسرحي، وناقد فني ألماني هو أحد أهم ممثلي عصر التنوير، مسرحياته وكتابه النظرية أثرت بصورة كبيرة على تطور الأدب الألماني. [إفراميلسينغ: <https://ar.wikipedia.org/wiki/إفراميلسينغ>]. وترجم حسن حنفي كتابه تربية الجنس البشري إلى العربي، انظر: لسنج، (ت. 1781)، تربية الجنس البشري، ط1، (ترجمة: حسن حنفي)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981.

⁽²⁴¹⁾ حنفي، المصدر السابق، ص 53.

طبقاً لدرجة تقدم الوعي البشري في الأصول والفروع، ودفعها درجة أخرى إلى الأمام، إسهاماً في عملية الإسراع في التطور، من أجل الوصول إلى تحقيق الغاية من الوحي، وهي استقلال الوعي الإنساني عقلاً وإرادةً.⁽²⁴²⁾ ويشرح حنفي هنا تطور النبوة بـ"نسخ" بعضها بعضاً حتى تصل إلى كمال الوعي الإنساني الذي لا يحتاج إلى وحي.⁽²⁴³⁾

كما يرفض حنفي التفضيل بين الأنبياء إلا برسالاتهم، يقول: "ولا يوجد تفضيل نبي على آخر أو رسول على آخر بل هناك مراحل كمية وكيفية، أساسية وفرعية، تطور مستمر وتطور منكسر، أي تطور وثورة في تاريخ النبوة ومسار الوحي. ليس التفاضل بين أشخاص الأنبياء بل بين رسالاتهم كمراحل متتالية لتطور وحي واحد. فتفاضل الرسالات ليس من حيث القيمة بل من حيث درجتها في تطور الوحي في التاريخ."⁽²⁴⁴⁾ ويشير إلى مقاييس التفضيل فيقول: "ولكن قد تكون مقاييس التفضيل الخصوص والعموم في الرسالة طبقاً لمراحل الوحي، فالمرحلة السابقة للخاصة والمرحلة اللاحقة للعامّة. قد تكون درجة الانتشار ومقدار النفع الذي تحققه النبوة في التاريخ. فكلما كان انتشارها أوسع ونفعها أكبر كانت أقرب إلى الفطرة والعقل، وبالتالي أقرب إلى خاتم النبوة واكتمال الوحي. وقد يكون المقياس هو رتبة النبوة وليس النبي، ودرجة الرسالة وليس الرسول في تطور الوحي، في البداية أم في النهاية، أبعد عن الاكتمال أو أقرب إليه. فالفضل يرجع إلى الرسالة وليس إلى شخص الرسول، وأواخر الأنبياء أقرب إلى اكتمال النبوة من أوائل الأنبياء."⁽²⁴⁵⁾ ويذكر حنفي احتمالاً آخر قد تكون الغاية من التفضيل هي تقليص عدد الأنبياء من خمسة وعشرين إلى خمسة فقط، يقول: "وهم أولو العزم من الرسل، وهم الأنبياء والرسل الذين أصبحوا قادة أمم وزعماء شعوب، وحولوا الرسالة من النظر إلى العمل، من العقيدة إلى الشريعة، وجعلوا الوحي دولة... يبدو أن أولي العزم ليسوا فقط أنبياء زعماء ورسلاً قادة بل هي مراحل أساسية في تطور النبوة: عيسى للحقيقة، ونوح وموسى للشريعة، وإبراهيم ومحمد للدين الطبيعي."⁽²⁴⁶⁾

⁽²⁴²⁾ حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 104.

⁽²⁴³⁾ انظر: حنفي، حسن، المصدر السابق، ج4، ص 106.

⁽²⁴⁴⁾ حنفي، حسن، المصدر السابق، ج4، ص 118.

⁽²⁴⁵⁾ حنفي، حسن، المصدر السابق، ج4، ص 119-120.

⁽²⁴⁶⁾ حنفي، حسن، المصدر السابق، ج4، ص 121-122.

واضح أنَّ أفكار حنفي عن النبوة والوحي تعكس أفكار فشتة وكانط - كما أشرت إليها سابقاً- بكلامه عن الدين الطبيعي، وتطور الوحي وقيادة العقل. وأما كلامه عن رفض الأفضلية بين الأنبياء فهو يعارض فيه نفسه، إذ يقارن بينهم حسب الرسائل أي وظيفتهم الأصلية، ولا يمكن أن يقارن الأنبياء بحسب نجاح دعواتهم، وليست وظيفة النبي النجاح في الدعوة فهو من الله، بل التبليغ فقط، كما ذكر سبحانه تعالى في قوله: ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [المائدة: 99]، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [العنكبوت: 18]، ولا ينقص أي شيء من قيمة الأنبياء ولا من رسالاتهم بسبب إنكار المجتمعات أو قلة المؤمنين، ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ [البقرة: 285]. وثانياً: كيف يمكن أن يُفَرَّق بين البُعد الحقيقي أو المعنوي للشرعية والعقيدة فبينهما علاقة تلازم، وكل من الأنبياء عليهم السلام مأمور على تأسيس كل ذلك. ولا يبقى جوهر التوحيد في الرسائل فقط بل جوهر الشريعة والأحكام أيضاً ثابتة ومحفوظة إلا بتغيرات بسيطة.

ويرى حنفي أنَّ الوحي واقع تاريخي، والأنبياء أشخاص تاريخيون أدوا وظيفتهم وانتهى دورهم، يقول: "ولا يعني اكتمال الوحي إلغاء الرسائل وإعدام الأنبياء، بل يعني أن العقل هو وريث الوحي، وأنَّ الوحي قد أكمله وبه استقل الشعور. فلا يقال إن الأنبياء اليوم ليسوا أنبياء، وأن الرسل ليسوا رسلاً، وأن رسول الله ليس كذلك الآن؛ لأن ذلك خلط بين مراحل التاريخ، كان الأنبياء أنبياء وكان الرسل رسلاً، وأدوا أدوارهم في التاريخ، وتحققت غاية الوحي المرحلية. وهم كذلك الآن تاريخياً. ولكن بطبيعة الحال، لا يظهرون اليوم كأنبياء وكرسل من جديد، فقد تطور الزمان وتحققت الغاية، واكتملت النبوة، وأصبح العقل قادراً على التمييز بين الحسن والقبيح، والإرادة حرة قادرة على الاختيار... وقد استطاعت الحركة الإصلاحية الحديثة إدراك تطور الوحي من خلال مفهوم التقدم، وأن مراحل الوحي الكبرى تنتهي إلى كمال الإنسانية ممثلة في استقلال العقل وحرية الإرادة، وتشبيه الإنسانية بالكائن الحي وأدواره من الطفولة إلى الصبا ثم إلى الرجولة. هناك إذن تواز بين تطور الوحي ورقي الإنسان واكتمال كليهما في آخر مرحلة فيه. أخذ الوحي طابعاً تجريبياً تعليمياً للإنسان تأكيداً

على أهمية التجربة وتكييفها للشريعة طبقاً لقدرات الإنسان وطاقته. فإذا ما تحققت غاية النبوة اكتملت. فالنبوة وسيلة لا غاية، والوحي طريق وليس نهاية.⁽²⁴⁷⁾

وإذا كان هذا رأي حنفي في المسألة، فهل يمكن أن يبرر سبب حصول الظلم والقتل وسقوط الأخلاق، وجرائم الإنسانية تزداد في كل الأزمان بعد استقلال العقل عن مبادئ الوحي؟! وهل يصل العقل المجرد إلى الفضيلة وحده دون وجدان ودون دين؟ فإن مساعدة المحتاجين عقلاً هي إنقاص من المال وتتعارض مع العقل المجرد، وكيف يصل العقل إلى الفضائل ويجتنب الرذائل بدون نور الوحي وقيادة الأنبياء؟ ويبدو أن حنفي أعلن قدسية العقل بعد إبطال كل نوع من الشرك عقلاً.⁽²⁴⁸⁾

وأما أبو زيد فهو مصرّ على ربط مسيرة الوحي مع مسيرة اتصال الكهان بالجن، ويستشهد ببعض نصوص ابن خلدون ببيان العلاقة بين الوحي والكهانة،⁽²⁴⁹⁾ يقول بعدها: "وإذا كان ما يتلقاه الكاهن من الشياطين وحيًا، فالمقصود أن الكهانة عملية اتصال تتضمن رسالة، لكن عملية الاتصال هنا تتم عبر شفرة خاصة، لأن طرفي الاتصال - المرسل والمستقبل - لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية نفسها. لكن الشفرة الخاصة التي يشير إليها ابن خلدون <سجع الكهان> تظل طريقة خاصة في الصياغة والأداء اللغوي، طريقة خاصة - أو لنقل شفرة ثانوية - داخل النظام اللغوي العام."⁽²⁵⁰⁾ وتشير الجملة الأخيرة إلى أفكاره المشهورة عن الوحي وهي أن الوحي نتاج الثقافة.

ويبدو أنه يبني نظريته عن الوحي على مفهوم الكهانة، ويزعم أنه بدون الكهانة لا يُعرف الوحي، يقول: "إن إصرار ابن خلدون على الاحتفاظ للكهانة والعرافة بمكانهما بعد النبوة يرتد إلى أمرين: الأمر الأول أن إلغاء الكهانة يستلزم إلغاء أساسها الوجودي، ومن ثم تصبح ظاهرة النبوة ذاتها في حاجة إلى تفسير جديد. والأمر الثاني أن الكهانة والعرافة كانتا معياراً لدى عرب ما قبل الإسلام لإثبات حقيقة النبوة من جهة، وكانتا وسيلة للتنبؤ بالنبي

⁽²⁴⁷⁾ حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 124.

⁽²⁴⁸⁾ انظر: حنفي، حسن، المصدر السابق، ج4، ص 125-126.

⁽²⁴⁹⁾ انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 33-40.

⁽²⁵⁰⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 38.

الجديد المرتقب من جهة أخرى.⁽²⁵¹⁾ وهذا زعمه وليس الحقيقة؛ إذ بما أن الله قد أرسل إلى كل أمة رسولا في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: 36]، وفي قوله تعالى ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ﴾ [يونس: 47]، وفي قوله ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: 15]، لا تحتاج الكهانة لمعرفة النبوة والوحي، بل الوحي معروف عند الناس وهو بريء من الكهانة وأنواعها، والخلط بينهما لا يصح أبداً. وأما مسألة الاتصال بين وجودين مختلفين، فالجن والإنس رغم اختلاف مادتهم الأصلية في النهاية هم من الخلق ممكن الوجود، وأما الله سبحانه فهو واجب الوجود وخالق كل شيء. أولاً: لو نشترط التحول بين هذين الوجودين (بين الإنسان والملك أو بين الجن والإنسان) للتكلم، كيف نشرح تكلم الله مع الملك؟ ثانياً: اتهام المشركين النبي صلى الله عليه وسلم بالكهانة لا يعني أنهم لم يعلموا مفهوم الوحي، بل أنهم كانوا يبعدون الوحي عن النبي صلى الله عليه وسلم من جهة، وطلبوا أن ينزل الله عليهم ملكا كرسول من عنده، ومن جهة أخرى هناك حاجة لتأصاف الوحي بالكهانة أو السحر أو الشعر أو غيره ليبعد الناس عنه. وأما وجه الشبه بين النبوة والكهانة فليس الاتصال بين وجودين مختلفين (كما زعم أبو زيد) بل هو من جهة الإخبار عن الغيب. وأما الإخبار من جهة الوحي ومن جهة الكهانة فلا يمكن خلطها، لأن الكهانة لا تعطي خبر الغيب في الواقع، وما تخبر به يحتمل الكذب أو التخمين، وأما الوحي فلا يخبر إلا اليقين والحقيقة.

ويتناول أبو زيد كيفية نزول الوحي على النبي عليه الصلاة والسلام بشكل واسع، ومن هو صاحب ألفاظ الوحي؟ هل الوحي من عند الله معني ولفظاً أم اللفظ من النبي أو جبريل؟ وقد أشرت لهذا من قبل. ويفرق أبو زيد بين شكلي إنزال الوحي (صلصلة الجرس وتمثل الملك) عليه الصلاة والسلام من الحديث النبوي⁽²⁵²⁾ الذي أخبر عن كيفية الإنزال، يقول إن الحالة الأولى هو انسلاخ النبي من بشريته، والحالة الثانية هو تحول الملك إلى الصورة البشرية. ويرى أبو زيد أن الحالة الأولى أي انسلاخ النبي من بشريته هي حالة الوحي بالسنة،

⁽²⁵¹⁾ أبو زيد، مفهوم النص، ص 39.

⁽²⁵²⁾ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيُقْصَمُ عَلَيَّ وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَمْتَلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ". (أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، الباب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، الرقم: 2، ج1، ص 6-7).

والحالة الثانية أي تحوّل الملك إلى الصورة البشرية هي خاصة بالوحي بالقرآن. لأنّ في الحالة الأولى اتصال من نوع الإلهام ويكون بالرمز، وأما في الحالة الثانية اتصال بالكلام.⁽²⁵³⁾

ويشرح الانسلاخ عن البشرية بأنّه ليس بشكل فيزيقي بل الانتقال من البشرية إلى الملكية، ويفهم كما يفهم الفلاسفة، يقول: "ولعل هذا هو الذي مهد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوفة مناقشة مفهوم النبوة من خلال نظرية الخيال. إنّ تفسير النبوة اعتماداً على مفهوم الخيال معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية المخيلة الإنسانية التي تكون في الأنبياء - بحكم الاصطفاء والفتوة - أقوى منها عند من سواهم من البشر. وإذا كانت فاعلية الخيال عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإن الأنبياء والشعراء والعارفين قادرين دون غيرهم على استخدام فاعلية المخيلة في اليقظة والنوم على سواء. وليس معنى ذلك بآي معنى من المعاني - التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة المخيلة وفعاليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب."⁽²⁵⁴⁾

ويفسّر أبو زيد المرحلة الأولى -أي الانسلاخ النبي عن البشرية- بحالة الرؤيا، يقول: "وإذا كانت النفس الإنسانية تتلقى من الملاء الأعلى على قدر روحانيتها وصفائها، فلا شك أن الأنبياء يصلون إلى الدرجة القصوى من الصفاء والروحانية، ولكنهم لا يتحولون إلى ذوات من التعقل المحض تجعلهم ملائكة. هل يمكن أن نقول إذن إن المرحلة الأولى من مراحل الوحي -مرحلة الشدة والغط والتحول من جانب النبي- كانت مرحلة أشبه بالرؤيا، حيث تتلقى نفس النبي -بناء على هذا التصور- من الملك رسالة ذات شفرة خاصة، يحولها النبي بعد ذلك إلى رسالة لغوية؟ وهل يمكن أن نقول إن التعود والألفة -مع توالي عملية الاتصال- جعلت الوحي ممكناً في حالة اليقظة بالكلام اللغوي العادي؟"⁽²⁵⁵⁾

⁽²⁵³⁾ انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 47- 48.

⁽²⁵⁴⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 49.

⁽²⁵⁵⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 50.

بعد محاولاته ربط الوحي بالكهانة، يحاول أبو زيد أن يعلّق الوحي بالرؤيا، ومقصده من ذلك إثبات أنّ العرب كانوا يألفون مفهوم النبوة نتيجة معرفتهم الرؤيا والكهانة، يقول: "إن فهم ظاهرة الرؤيا على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كان من شأنه أن يدعم الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعاً. وفي ظل هذا التصور لا تكون النبوة ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب. ويمكن أن يفهم الانسلاخ أو الانخلاع في ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة. ويكون التمييز بين حالتي الوحي تمييزاً بين مرحلتين لا بين حالتين." (256) ويقصد بحالتي الوحي: الحالة الأولى: انسلاخ النبي عن البشرية، والحالة الثانية: تحول الملك إلى الصورة البشرية، وقصده بمرحلتي الوحي: المرحلة الأولى: هي حالة الأنبياء غير المرسلين، والمرحلة الثانية: هي حالة الأنبياء المرسلين، وفي حالة محمد صلى الله عليه وسلم المرحلة الأولى هي مرحلة النبوة التي تبدأ بالرؤيا الصادقة، والثانية هي مرحلة الرسالة التي تبدأ بإنزال الآية هذه: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَدَّثِرُ ﴿٥٨﴾ قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ [المدثر: 1-

[2]. (257)

ولكن هل هناك حاجة إلى كل هذا الشرح والتبرير؟ فكما أشرت من قبل كان العرب يعرفون مفهوم النبوة لعلاقتهم مع أهل الكتاب، ثانيًا، المقارنة بين الكهانة والوحي والرؤيا يؤدي إلى قبول أنّ الوحي من نتاج المخيلة كالكهانة والرؤيا، (وأما رؤيا الأنبياء فهي ليست من نوع الرؤية العادية عند الناس بل هي نوع من الوحي وتكون يقظة). وأما التفريق بين حالتي الوحي ليس صحيحاً لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقل إنّ الحالة الأولى قد انتهت، ويصل أبو زيد إلى هذه النتيجة من صيغة الماضي والمضارع في الحديث النبوي: "أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلَاسَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ، فَيُفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا فَيَكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ." (258) ويستدل به إنّ الصيغة في التعبير الأول في

(256) أبو زيد، مفهوم النص، ص 51-52.

(257) انظر: أبو زيد، المصدر السابق، ص 48.

(258) البخاري، صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، الباب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، الرقم: 2،

الماضي: "وقد وعيت"، وأما في التعبير الثاني فالصيغة في الحال: "فأعي".⁽²⁵⁹⁾ ولكن ليس الصيغة الماضية ليبين أن هذه الحالة قد انتهت بل للتأكيد على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أدرك كل ما أنزل عليه، ودليل ذلك الحديث الشريف: "أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم وهو بالجعرانة، وعليه جبة وعليه أثر الخلق - أو قال: صفرة -، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ فأنزل الله على النبي صلى الله عليه وسلم فستر بثوب، ووددت أني قد رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وقد أنزل عليه الوحي، فقال عمر: تعال. أيسرك أن تنظر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أنزل الله عليه الوحي؟ قلت: نعم، فرفع طرف الثوب، فنظرت إليه له غطيط، - وأحسبه قال: كغطيط البكر - فلما سري عنه قال: «أين السائل عن العمرة؟ اخلع عنك الجبة، واغسل أثر الخلق عنك، وأنق الصفرة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حرك». "⁽²⁶⁰⁾ ثم جملة "أحياناً يأتييني" يشير أنه لا يوجد سبق زمني بينهما، ولا يشير إلى المرحلة الزمانية بل يشير إلى كيفية الإنزال على الحالتين: إما مثل صلصلة الجرس وإما تمثل الملك رجلاً. وتجدر الإشارة إلى أن حالتي الصلصلة والتمثل بالرجل هما صورتان أو حالتان ترافقان الوحي (جبريل) عند نزوله إلى الرسول ﷺ، وليستا نوعين من الوحي.

وقصد أبو زيد بالوحي ليس القرآن، بل عنده القرآن هو النص الذي يتكوّن من عناصر عديدة: شخصية النبي، والمجتمع الذي نشأ فيه النبي ومخاطره، والثقافة واللغة، يقول: "لقد كان محمد -المستقبل الأول للنص ومبلّغه- جزءاً من الواقع والمجتمع. كان ابن المجتمع ونتاجه، نشأ في مكة يتيماً، وتربى في بني سعد كما كان يتربى أترابه في البادية. تاجر كما كان يتاجر أهل مكة، سافر معهم وشاركهم حياتهم وهمومهم."⁽²⁶¹⁾ وكان دين الحنيفية مألوفاً عنده كما كان مألوفاً عند أهل مكة، ودعا إلى دين إبراهيم وليس اليهودية أو المسيحية. بما أنه كان هناك خطر اقتصادي مهم نابع من ضيق الموارد التجارية من جهة، ومن جهة أخرى الصراعات والحروب بين العرب والبلاد الأخرى، مثل: الأحباش والفرس والروم. وأما هذه المخاطر

⁽²⁵⁹⁾ انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 47.

⁽²⁶⁰⁾ البخاري، صحيح البخاري، كتاب: أبواب العمرة، الباب: يفعل في العمرة ما يفعل في الحج، الرقم:

1789، ج3، ص 5-6.

⁽²⁶¹⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 59.

فكانت توجب الوحدة بين القبائل، ولذلك فدين إبراهيم كان يتوافق مع هوية العرب.⁽²⁶²⁾ يقول أبو زيد: "كان البحث عن دين إبراهيم إذن بحثاً عن دينيحق للعرب هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. وكان الإسلام هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف. وليس من قبيل التأويل الأيديولوجي أن نقول إن الإسلام بهذه المثابة —ومن حيث هو دين يرد نفسه للحنيفية ملة إبراهيم— كان تجاوباً مع حاجة الواقع، وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف، وكان محمد واحداً منهم. لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له، استجاب له من خلال المتلقي الأول. وليس الحديث إذن عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثاً عن متلق سلبي، بل حديث عن إنسان تجسدت في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يمثل ذاتاً مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسدت في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل."⁽²⁶³⁾

ومن الواضح أنّ أبا زيد يمتلك نفس نظرة المستشرقين الذين يرون أن محمداً شخصية عظيمة، وهو مفكر كبير، وكانت أخلاقه وفضائله كثيرة، ولكنهم لا يرون أنه كان نبياً من عند الله، بل كان إنساناً فاضلاً، يفكر كثيراً بالمشاكل الأخلاقية والاعتقادية والعدلية في المجتمع، وهكذا حصل على الوحي. ويفسر أبو زيد ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم من سورة العلق⁽²⁶⁴⁾ بأنه متوافق مع شخصية النبي (كان يتساءل عن حقيقة الإنسان، وإحساسه اليتيم، وكان فقيراً)،⁽²⁶⁵⁾ ويعرّف النص أي القرآن بهذا الشكل، يقول: "إنّ النص هنا وإن كان يتشكل من خلال تجاوبه مع الواقع ممثلاً في شخص محمد، يتجاوز ببنائه وتركيبه وآلياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية. إن النصوص وإن تشكلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه عكسا آلياً مرآوياً بسيطاً. ونحن هنا بالطبع نقصد النصوص الممتازة في الثقافة، فالنصوص الرديئة هي التي تكتفي بتسجيل الواقع. إن

⁽²⁶²⁾ انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 61-64.

⁽²⁶³⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 65.

⁽²⁶⁴⁾ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: 1-5].

⁽²⁶⁵⁾ انظر: أبو زيد، المصدر السابق، ص 65-69.

جدلية النص والواقع ليست جدلية بسيطة، فالواقع يتحول في اللغة إلى ألفاظ تدخل في علاقات تركيبية بناء على قوانين خاصة هي قوانين اللغة. من هنا يكون للغة نوع من الاستقلال النسبي عن الثقافة التي تعبر عنها وعن الواقع الذي يفرزهما، ومن هذا الاستقلال تكتسب قدرتها على إعادة بناء الواقع. وقد رأينا هنا كيف أن النص الذي يخاطب محمدا ويستجيب لهما - التي هي هموم الواقع - يتجاوز موقف الاستجابة السلبي إلى محاولة صياغة واقع جديد، صياغة الأيديولوجية التي طال البحث عنها في دين إبراهيم.⁽²⁶⁶⁾

وافترض تأثير دين إبراهيم الحنيفي على تكوّن دين محمدي منتشرة عند الحداثيين وتُرى نفس عملية الربط بينهما عند الجابري أيضاً، ينطلق من قوله تعالى: ﴿مَلَأَ آبَاؤُكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الحج: 78] ومن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ رَبِّ إِنَّهُمْ أَضَلُّنَا كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ وَمَا يَخْفَى عَلَى اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾ [إبراهيم: 35-41] يقول: "في سورة إبراهيم كان الخطاب موجهاً إلى العرب أهل القبائل، يذكرهم بأنهم من ذرية إبراهيم الذي اختار مكة مقراً، وطلب من الله أن يجعله بلداً آمناً، وبنى فيه الكعبة... إلخ، الشيء الذي يعني أن مكة والبيت... إلخ، تراث مشترك للعرب جميعاً، وبالتالي فليس لقريش ولا لغيرها احتكاره... أما في هذه سورة (الحج) فالخطاب إلى المسلمين المهاجرين إلى يثرب، المكيين منهم وأهل القبائل، يطلب منهم أن يعوا أن هويتهم لا تتحدد فقط بكونهم من نسل إبراهيم (فاليهود كذلك من نسله)، ولكن تتحدد أكثر بكون إبراهيم هو الذي سماهم مسلمين. فالعرب إذن يجب أن يكونوا مسلمين: يجري فيهم دم النسب الإبراهيمي، وفي الوقت نفسه يتبعون ملته، فعليهم إذن

⁽²⁶⁶⁾ أبو زيد، مفهوم النص، ص 69.

أن يقوموا بشعائر هذا الدين الذي هو الدين القيم، دين الفطرة، كما أن عليهم أن يحافظوا على وحدة الأصل الذي يجمعهم إلى إبراهيم، والسبيل إلى ذلك هو التمسك بدين إبراهيم متحدين لا متفرقين... على هذا الأساس تتحدّد هوية العرب/ المسلمين." (267)

وأما محمد أركون فيجب أن نعرف أنّه يجمع الأديان تحت مظلة التوحيد والميثاق والنجاة ولا يفرّق بينها. وكل من هذه الأديان – يقصد اليهودية والمسيحية والإسلام- عبارة عن تاريخ مسلسل النجاة، وأما النجاة فإنّها عبارة عن العهد والميثاق الذي يربط بين الخالق والمخلوق منذ آدم. والميثاق هو أول سلسلة تدخّل الله في تاريخ البشر ثم استمرّ بالوحي. وأما الكتب السماوية ففيها خلط بين الحقيقة والأسطورة بسبب المؤرخين المحترفين. ويذكر القرآن هذا تاريخ النجاة مركّزاً على العلاقات مع بني إسرائيل، ثم على شخص يسوع (عيسى) ابن مريم، وأخيراً على الوحي الذي أنزل على خاتم الأنبياء،⁽²⁶⁸⁾ يقول: "وفي الحكايات الأسطورية (أو القصص كما يقول القرآن) تتجسد تلك المنهية التربوية التي استخدمها الله لكي يصبح حاضراً في وجود الإنسان، وقابلاً لأن يُعرّف من قبله. ومجمل هذه القصص هو الذي يتيح لنا تشكيل تاريخ واسع للنجاة. وهذا التاريخ هو الذي أصبح الإطار الذي يتطور فيه التاريخ الأرضي والرمزي المتسلسل والوقائيلللبشر. وضمن هذا المنظور ليس هناك من خلاف بين تيولوجيات التاريخ المستخلصة من التوراة والأنجيل والقرآن (بشرط أن تستخرج بدون أحكام مسبقة، دوغمانية أو عقائدية). والخلافات التي لا تزال تفرق حتى الآن بين هذه الطوائف التوحيدية الثلاث تعود في الواقع إلى اختلاف السياقات الثقافية والسياسية التي تشكلت فيها الأنظمة التيولوجية لغايات تبجيلية من أجل حماية كل طائفة واستبعاد الطائفتين الأخرين من النجاة والخلود الأبدي." (269) وهدف أركون "إعادة موضعة القرآن داخل المنظور المزدوج لتاريخ النجاة والتاريخ الواقعي المحسوس في آن معا" (270) وتحرر الإسلام "من كل المفاهيم التي ترسخ فكرياً وثقافياً بنية الميثاق: أي من مفهوم التراث، والوحي، والحرام (أو المقدس)،

⁽²⁶⁷⁾ الجابري، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج2، ص 378.

⁽²⁶⁸⁾ انظر: أركون، محمد، (1995م)، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال/ أين هو الفكر الإسلامي

المعاصر؟، ط2، (ترجمة: هاشم صالح)، دار الساقي، بيروت، ص 80- 83.

⁽²⁶⁹⁾ أركون، المصدر السابق، ص 83- 84.

⁽²⁷⁰⁾ أركون، المصدر السابق، ص 84.

والفرائض الدينية، ورمزية الخير والشر (بمعنى المطلق للكلمة)، والقانون الكنسي أو القانون الديني، والأستاذية العقائدية اللاهوتية⁽²⁷¹⁾ كما تخلص العالم الغربي منها.

ويسمى أركان القرآن بـ"الحادث القرآني" وبـ"النص القرآني أو النص الذي وصلنا باسم القرآن"، ويدعي أن انتقاد القرآن تاريخياً هو الضروري،⁽²⁷²⁾ يقول: "القرآن كان كلاماً من قبل أن يكون نصاً، وقد ظل إلى أيامنا كلاماً تعبدياً. وما التاريخ الانتقادي للقرآن إذن سوى إعادة بناء المجموع الصحيح لجميع النصوص التي نزلت على (محمد) باسم التنزيل، الوحي".²⁷³ لأن: "ينبغي أن ندرس الأمور من خلال الحكايات المتتالية التي استعبدت وأعدت بلورتها واستملاكها من خلال المدونات النصية المدعوة بالتوراة، والإنجيل مع الرسائل الدينية الملحقة به، وكذلك القرآن. فمع هذه الحكايات الدينية أو القصص التوراتية والإنجيلية والقرآنية راحت تتشكل المزدوجة التالية: كلام الله من جهة، والخطاب النبوي من جهة أخرى".⁽²⁷⁴⁾ والواضح عنده الشبه والشكوك عن صحة القرآن الكريم، ويعتقد أن القرآن الذي (بين أيدينا) ليس هو القرآن المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بل تكون بعده بيد المسلمين، كما نجد نفس الفكرة عند أبي زيد.

ويزعم أن هناك توترًا أو صراعًا بين الميثوس⁽²⁷⁵⁾ واللوغوس⁽²⁷⁶⁾ (mythos and logos)، كما كان التوتر بين مزدوجة الكلام الإلهي والخطاب النبوي. ويقصد بكلامه

⁽²⁷¹⁾ أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال/ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 85.

⁽²⁷²⁾ انظر: أركون، محمد، (1985م)، الفكر العربي، ط3، (ترجمة: عادل العوّا)، دار منشورات عويدات، بيروت، ص 27-29.

⁽²⁷³⁾ أركون، المصدر السابق، ص 30.

⁽²⁷⁴⁾ أركون، محمد، (2009م)، نحو نقد العقل الإسلامي، ط1، (ترجمة: هاشم صالح)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 292-293.

⁽²⁷⁵⁾ الميثوس: من كلمة ميثولوجيا (mythology): "الأساطير، حكايات تولدت من مراحل الأولى للتاريخ، لم تكن صورها الخيالية (الأبطال الأسطوريين، الأحداث الجسام... إلخ) إلا محاولات لتعميم شرح الظواهر المختلفة الطبيعية والمجتمع". [حسية، المعجم الفلسفي، ص 617].

⁽²⁷⁶⁾ اللوغوس: "وتعني حرفياً (الكلمة الإلهية)، ولكن اختلفت معانيها بين الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين وكذلك بين المدارس الفلسفية والفلسفة الدينية". [حسية، المعجم الفلسفي، ص 546].

"المزدوجة" الكلام الإلهي والخطاب النبوي، ويظهر من خلال عباراته قد يقصد بأنّ الوحي مصدره إلهي ولفظه من النبي، وحصل تدوينه وإيصاله إلينا عبر التاريخ والواقع، ولا يفرق بين القرآن والكتب المقدسة. وتبدو منحرفة عنده، يقول: "ينبغي العلم بأن كلام الله متطابق تماما مع الله في تعاليه، وكلية الوجود أو هيمنته في كل مكان، وأبديته وخلوده. ولكن الإنسان لم يتلق منه إلا قطعا متفرقة عبر رسل من البشر كموسى وعيسى ومحمد. بمعنى أن هذه المقاطع المتفرقة من الوحي الإلهي التي تجلت للبشر في أزمنة وأمكنة مختلفة عبر التاريخ لا تصل إلى البشر مباشرة، وإنما تصل إليهم عن طريق وساطة أصوات مستعارة بشرية هي أصوات الأنبياء ومن خلال لغات بشرية معروفة كاللغة العبرية، واللغة الآرامية، واللغة العربية. ثم نقلت إلينا هذه النصوص عبر ترجمات، فكانت الترجمة الأولى إلى الإغريقية فيما يخص الإنجيل ومن ثم اللاتينية وبعدهما ترجمت هذه النصوص إلى لغات العالم الحية المعروفة اليوم. فالقرآن أيضا أصبح مترجما إلى كل اللغات المهمة. هكذا نلاحظ أنه تمت عملية الانتقال من المكانة الإلهية للكلام المحفوظ في الكتاب السماوي، أي اللوح المحفوظ أو أم الكتاب بالنسبة للقرآن، إلى مكانة الخطاب النبوي الذي نقل إلينا عن طريق موسى ويسوع الناصري ومحمد (أي التوراة والإنجيل والقرآن)."⁽²⁷⁷⁾ ويعرّف أركون القرآن فيقول: "القرآن مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن 4 / 10 وإن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بأن واحد بوظيفة أثر مكتوب وكلام تعبدي."⁽²⁷⁸⁾

⁽²⁷⁷⁾ أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص 293 - 294.

⁽²⁷⁸⁾ أركون، الفكر العربي، ص 32.

المبحث الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بمضمون الوحي والرد عليها

أقوم في هذا المبحث ببيان كيفية تناول الحداثيين لمضمون الوحي، إذ يظهر أنهم يبنون أفكارهم التاريخية والعقلية في مضمون الوحي وفهمه على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، والقصص القرآني. ولهذا أتناول موقفهم من أسباب النزول والقصص القرآني والناسخ والمنسوخ في ضمن هذا الموضوع. وثانيًا كفهم قدسية الوحي أي القرآن الكريم. وذلك ليكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهِماً للمراد به عند الحديث عنه فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: قراءة تاريخية لمضمون الوحي

المطلب الثاني: قراءة عقلية لمضمون الوحي

وهذا تفصيل ذلك:

المطلب الأول: قراءة تاريخية لمضمون الوحي

أتناول في هذا المطلب منهج الحداثيين التاريخي للتعامل مع نص القرآن الكريم، وأما خطوتهم الأولى فهي إبطال قدسية القرآن وفهمه كفهم النصوص الأخرى، وثانياً ينقدونه تاريخياً ويربطون معنى الآيات بأسباب النزول، ويلغون بعضها احتكاماً لهذا العصر استناداً على مسألة النسخ.

يستخدم الحداثيون الهرمنيوطيقا (التفسيرية أو علم التأويل) لفهم القرآن الكريم كما استعمل علماء الغرب لفهم كتبهم المقدسة. وهدف هذه الحركة التأويلية الجديدة هو حلّ التعارضات بين الكتاب المقدس والعقل والعلم اللذين يتعارضان معه. والأساس في هذا التأويل تناول النص الديني كنص تاريخي آخر (بشري) بدون أي قداسة، ونقد النص تاريخياً وعقلياً. وبما أنّ الكتاب المقدس محرّف ويتناقض مع العقل، حصل الغرب على النتيجة التي تقول إن كتابهم ليس صحيحاً كما ظنّوا. وتقليداً لعلماء الغرب، بدأ الحداثيون يتعاملون مع القرآن الكريم بقواعد هذا العلم الغربي، فوصلوا إلى النتيجة الخاطئة. ولأن القرآن الكريم محفوظ بالتواتر ولا يتعارض مع العقل السليم ولا حاجة لذلك العمل التأويلي. وخصوصاً في مرحلته التاريخية وخاصة أن مسألة تاريخية الكتب المقدسة ليس منشؤها إسلامياً، بل ظهر في أوروبا، لذا فالنقاش عن التاريخية في العالم الإسلامي مصدره غربي.⁽²⁷⁹⁾ وبما أنّ التجربة الدينية لم تكن سواء بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، فإن تطبيق معالجة غربية على عالم الإسلام ليس منهجاً دقيقاً ولا علمياً، ولا يعالج مشاكل المسلمين، بل هو سُمّ قاتل والمصدر الأخطر للمشاكل.

يزعم محمد أركون أنّ المسلمين جعلوا القرآن بمثابة الإله كما جعل النصارى عيسى، يقول: "ينبغي أن نوضح مسألة لاهوتية. فالمسيحيون يرفضون المطابقة بين مكانة التوراة والإنجيل من جهة، وبين يسوع المسيح من جهة أخرى. لماذا؟ لأن يسوع المسيح هو ابن الله: ليس بالمعنى النسبي البيولوجي المدان من قبل القرآن، وإنما بمعنى الله مجسداً على الأرض في شخص بشري هو يسوع الناصري. أما المسلمون فيرفضون للسبب نفسه إقامة مطابقة بين

⁽²⁷⁹⁾ انظر: Polat, Fethi Ahmet, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar,

Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2000, pp 102.

المكانة الإلهية للقرآن وبين المكانة البشرية والنسلية لعيسى بن مريم. (ويوضح هاشم صالح في التوثيق، يقول): هنا ينبغي أن ندخل في المقارنات والتفاصيل الدقيقة شديدة الأهمية. فالذي يقابل المسيح لدى المسلمين ليس هو النبي محمد على عكس ما نتوهم، وإنما هو القرآن. لماذا؟ لأن المسيح لدى المسيحيين أكثر من نبي، على عكس محمد الذي هو نبي فقط، بل وبشر. أما يسوع المسيح فقد تجسدت فيه كلمة الله، أو الأب والروح القدس. وبالتالي، فله طبيعة فوق بشرية، أي إلهية، تماماً كالقرآن. هكذا نجد أن الله تجسّد لدى المسيحيين في شخص بشري هو عيسى بن مريم، وتجنّد لدى المسلمين في نص لغوي هو القرآن. هنا تكمن فائدة تاريخ الأديان المقارن الذي يوضّح لنا ظاهرة التقديس التي تبقى واحدة في كل الأديان على الرغم من اختلاف تجلياتها." (280)

والقرآن الكريم هو نوع من العلم من عند الله وكلامه تعالى، وليس هناك تجسّد كما يزعم أركون. وأما أن تكون لغته العربية أو يتكلم عن المسائل الجزئية المتعلقة بالمخلوقات فلا ينفي أن يعلم الله هذا بعلمه الأزلي. وعلم الله الأزلي عن مخلوقاته لا يعني أنهم أزلوا الوجود، ولا يستلزم علم الشيء في الأزل أن يكون وجوده أزلياً.

حيث إنّ أركون يرفض أنّ القرآن منزل من قبل الله من كل الجوانب كلغته ونحوه وصرفه، ويعتقد بخلق القرآن. ويعلّق طالبه وشارحه هاشم صالح (في التوثيق) بكلامه هذا: "التميز الذي يقيمه أركون بين المستوى المتعالي كلياً للوحي، وبين المستوى المتجلي تاريخياً في لغة بشرية معينة، ومن خلال حروفها وأصواتها ونحوها وصرفها، أمر بالغ الأهمية. فالمستوى الأول لا يمكن أن يصل إليه أي بشري ولا حتى الأنبياء لأنه يمثّل أم الكتاب أو اللوح المحفوظ عند الله فقط. وأما المستوى الثاني الذي تجلّى للبشر في الحياة الأرضية فهو ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه المستوى الأول، وهو يتجسد في المصحف، أو في التوراة، أو في الإنجيل. إنه يمثّل كلام الله المخلوق كما تقول المعتزلة. ولكن بما أن أطروحتهم

⁽²⁸⁰⁾ أركون، محمد، (2005م)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ط2، (ترجمة: هاشم

سقطت أو هدمت تاريخيا، فإن المسلمين راحوا يخلطون كليا بين كلا مستويي الوحي، وراح القرآن يفقد طابعه التاريخي بشكل كامل.⁽²⁸¹⁾

والإيمان بأي دين لا يستلزم صحة تاريخية لنصوص الدين في الفكر الحداثي، ما يقدم لنا هذه المعلومة ليس إلا علم التاريخ أو المنهج التاريخي.⁽²⁸²⁾ والتحريف عند أركون ليس فقط في المعنى بل لحق لفظ القرآن أيضاً، كما هو الحال في الإنجيل، يقول: "يبدو لنا حجم الصعوبة في التوصل إلى كلام المسيح الذي تحدث باللغة الآرامية، وليس بالإغريقية. كما وتبدو لنا ضخامة الصعوبة في التوصل إلى اللحظة الأولى للخطاب القرآني: أي كما لفظ لأول مرة بعبارات شفوية في مجتمع من دون كتابة أو لا يكتب إلا قليلاً."⁽²⁸³⁾ ويتهّم الخليفة الثالث عثمان رضي الله عنه بتحريف المصحف في حادثة الجمع، يقول: "راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام 656م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيا بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أُوحي إلى محمد. رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصادقيتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان."⁽²⁸⁴⁾

وبما أنّ أركون قد وثق بهذا التحريف،⁽²⁸⁵⁾ فقد اقترح نقد النص القرآني تاريخيا بإعادة كتابة قصة تشكل هذا النص، وبعد التأكد من صحته تأتي إعادة القراءة وهي كما حدث للأنجيل والتوراة إذ تتطلب إعادة قراءة سيميائية ألسنية لنص القرآني. وعليه يحزر الفكر الإسلامي من الحساسية التقليدية.⁽²⁸⁶⁾ ويتحدث عن التحريف كأن هناك دليلا على ذلك، وكأنّه ليست هناك وثائق تاريخية تضبط صحة القرآن الكريم وتواتره، ويضع القرآن بمثابة الأنجيل

⁽²⁸¹⁾ أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 22.

⁽²⁸²⁾ انظر: Polat, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, pp 74- 75.

⁽²⁸³⁾ أركون، محمد، (1996م)، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، ط3، دار الساقى، بيروت، ص 27.

⁽²⁸⁴⁾ أركون، محمد، (1996م)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ط2، (ترجمة: هاشم صالح)، مركز أنماء القومي، بيروت، ص 288.

⁽²⁸⁵⁾ انظر: أركون، المصدر السابق، ص 293.

⁽²⁸⁶⁾ انظر: أركون، المصدر السابق، ص 290- 291.

والتوراة المحرفة، ويقترح نفس عملية النقد التي فعلها الغرب لهما للقرآن الذي حفظه الله سبحانه.

ويزعم أركون أنه لا يهدف للشك بموثوقية القرآن؛ لأنّ هذه المسائل ليس لها أهمية في وجود الدين كواقعة، ولكن هدفه بذلك استدلال على أنّ كل ما نعرفه من قبيل المتعالي والأزلي هو تاريخي، بل يهدف أن يثبت أنّ كلّ ما نصفه بالمتعالي والأزلي هو تاريخي.⁽²⁸⁷⁾

وأما القراءة التاريخية التي اقترحها أركون هي القراءة التي ترى الأحكام الشرعية نتيجة التاريخ والثقافة، يقول: "من الناحية التاريخية، نلاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهي أو شريعة، مشتقان كلاهما من الخطاب القرآني، وليس جزءا منه. إنهما مرتبطان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التي اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء ثم أسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعي على النصوص القرآنية المتوسل إليها لكي تتماشى مع هذه التفسيرات."⁽²⁸⁸⁾ ويزعم أركون أنّ النص القرآني يتكوّن من مرتبتين لغويتين: المرتبة الشفهية والمرتبة الكتابية. المرتبة الشفهية -وهي أصل عند أركون- تتكون من خلال الظروف المادية المعينة، ومن خلال العلامات السيميائية الخاصة، وأدوات اللغة، وآلياتها. وأما المرتبة الكتابية فهي القرآن كنص، وتبدّت من خلال استشهادات يستعملها المسلمون في أحاديثهم اليومية أو العادية. ويزعم أركون أن هناك فروقا لغوية بينهما،⁽²⁸⁹⁾ ويقول: "ولكن هذين النمطين من الاستخدام الشفهي يختلفان لغويا عن المرة الشفهية الأولى حين نطق محمد بن عبد الله بالآيات القرآنية، أو بالمقاطع والسور على هيئة سلسلة متتابعة، أو وحدات متميزة ومنفصلة على مدار عشرين عاما. وهذا التبليغ الشفهي الأول ضاع إلى الأبد، ولا يمكن المؤرخ الحديث أن يصل إليه أو يتعرّف عليه مهما فعل ومهما أجرى من البحوث."⁽²⁹⁰⁾ ويمكن القول -من خلال هذه العبارات والعبارات اللاحقة- إنّ ما يقصده بالنمط الشفهي الذي ضاع، ترتيب الآيات المتسلسلة زمنيا (الكرونولوجي). لأنّ كل

⁽²⁸⁷⁾ انظر: Polat, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, pp 78.

⁽²⁸⁸⁾ أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 36-37.

⁽²⁸⁹⁾ انظر: أركون، المصدر السابق، ص 38.

⁽²⁹⁰⁾ أركون، المصدر السابق، ص 38.

نص تاريخي من الضروري أن يكون حسب الترتيب الزمني، وإن لم يكن هناك خطأ تاريخي أو قصد فإنه ليس نصا تاريخيا. وبما أن ترتيب القرآن الكريم لم يكن زمنياً بل رتبته النبي صلى الله عليه وسلم بأمر من الله تعالى، ولم يكن هذا الترتيب—كما يزعم أركون—أثناء جمع القرآن. أما ما يتعلّق بوجود القرآن الكريم فلم تكن من غاياته الاهتمام بالزمن أو الحوادث إلا بما يعين الناس على الحفظ وتعليمهم جيداً، ولم تكن هي في ذاتها علة لنزول آياته، فهو منذ البداية كان كتاباً كاملاً، وتمّ ترتيبه الحقيقي بعد إتمام نزوله بما يتوافق مع ترتيبه الأول في اللوح المحفوظ. وهذا بالطبع ينقض ادعاءات الحداثيين أنّ القرآن كتاب تاريخي، وتشكل من خلال الثقافة والحوادث.

وهناك بُعد تاريخي آخر عند أركون هو التداخلية النصانية⁽²⁹¹⁾ التي جرت في تدوين التوراة والأنجيل، والقرآن أيضاً. ويستدل على هذا بسورة الكهف، يقول: "إنّ سورة الكهف مثل ساطع على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني. فهناك ثلاث قصص هي: أهل كهف، وأسطورة غلغاميش، ورواية الاسكندر الأكبر، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم. وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن لكي تدعم وتجسد نقل الشيء ذاته، وهو: الرسالة الإلهية الخالدية." ⁽²⁹²⁾

وأما حسن حنفي فيتناول مسألة التحريف ابتداءً من التوراة والإنجيل ولكنه يومئ إلى القرآن أيضاً، ويشترط نقد الكتب المقدسة من حيث صحتها التاريخية والعقائدية والسلوكية

⁽²⁹¹⁾ التداخلية النصانية: "هي الترجمة العربية للمصطلح الفرنسي (intertextualite) ... وهي تعني أن نصا ما—كالنص القرآني مثلاً—قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له كالنصوص التوراتية والنص الإنجيلي، بل وحتى ما قبل التوراة والإنجيل. وهكذا تتداخل هذه النصوص—أو مقاطع منها—مع النص القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ منه. وهذا لا يعني التقليد كما يتوهم بعضهم، وإنما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاق. ولذلك نجد في سورة واحدة—هي سورة الكهف—أصداء واضحة لثلاثة قصص سابقة هي: قصة أهل الكهف المسيحية، وملحمة غلغاميش الآشورية، ورواية الإسكندر الكبير الإغريقية. هكذا نجد ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآني أو موظفة فيه." [أركون، المصدر نفسه، تعليق المترجم، ص 40].

⁽²⁹²⁾ أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 40-41.

لأجل إثبات التواتر ككتب أدبية أخرى. ويقول إن عملية النقد هذه حسب شروط التواتر استقلت عن النبوة واقتربت من تاريخ الأديان ونقد النصوص، وتحولت إلى علم يسمى بـ"النقد التاريخي للكتب المقدسة" في الحضارة الغربية الحديثة بفضل الإسلام. وأما المناهج الإسلامية عن تواتر الرسالة في أصول الدين فهي تستمد من علم أصول الفقه والمصطلح الحديث،⁽²⁹³⁾ ونتيجة ذلك، يقول: "ترفض النظريات اللاهوتية في النقد مثل رفع الله كلامه من الصحف لإنقاذه من التحريف وهو مثل حفظ الله كلامه في القرآن. فالتوراة الصحيحة والإنجيل الصحيح لم يرفعها الله بل ضاعا إما في مرحلة النقل الشفاهي أو تم تحريفهما وتبديلهما زيادة ونقصانا في مرحلة النقل الكتابي." ويحصي خطوات التحريف بقوله: "تحريف النصوص أولا ثم تحريف العقائد ثانيا، والثالثة سوء أفعال أهل الكتاب وعدم قيام النصوص بدورها الرئيسي في توجيه سلوك الأفراد والجماعات."⁽²⁹⁴⁾ ويعدّد بعض التظاهرات من تحريف التوراة والإنجيل ولكن يجمع بين المسائل التي تُذكر فيهما، والمسائل التي تُذكر في القرآن مثلا يقول: "وفي المعجزات تقوم السحرة كما تقوم الأنبياء بإجراء المعجزات"⁽²⁹⁵⁾ وهذه المسألة يذكرها القرآن الكريم أيضا في قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّمَا أَنْ تُلْقِيَ وَإِنَّا نَكُونُ أَوَّلَ مَنْ أَلْقَى﴾ قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى﴾ قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى ﴿وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى ﴿طه: 65-70﴾، ورفض ظهور الخارق للعادة إلا بيد الأنبياء هو رأي مذهب المعتزلة، وجوّز جمهور العلماء ظهورها بأيدي أناس ليسوا أنبياء أيضا، وقد انتسب حنفي إلى العقيدة المعتزلية، لأنها تقدّم العقل إلى النقل وتبني أصول العقيدة على تأويل العقل. وينقد حنفي الإنجيل في نفس المسألة ويقول: "ولا توجد تفرقة

⁽²⁹³⁾ انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 248-250.

⁽²⁹⁴⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 250.

⁽²⁹⁵⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 251.

بين السحر والمعجزة كما هي الحال في التوراة، فالأنبياء الكاذبون يقومون بإجراء المعجزات." (296)

وأما التحريف الثاني عند حنفي هو سوء فهم النصوص وتزييف العقائد، ومثال ذلك ما يراه في عقيدة التثليث في المسيحية، بأنها لغة الأبوة والبنوة، وهي لغة مجازية تدل على درجة القرب والتعاطف بين البشر، وأما الناس فقد أولوها حرفياً وهكذا حوّل المجاز إلى الحقيقة، وتحقق التحريف. (297) وكأنه يزعم ظهور نفس الشيء في الإسلام، يقول: "وقد ظهر ذلك في العقائد المتأخرة خاصة في تحديد مضمون الإيمان على أنه إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيره وشره." (298)

والتحريف الأخير هو التحريف الأخلاقي والسلوكي وحقّق في المسيحية بإقامة عقيدة الخطيئة الأولى والفداء، يقول: "فإن عقائد الخطيئة الأولى والخلّاص والفداء تعارض حرية الاختيار والمسؤولية الفردية وقانون الاستحقاق. هناك إجبار متبادل من الله على الإنسان ومن الإنسان على الله، وكل ضد العدل كما كان التجسد ضد أصل التوحيد." (299) ويبدو أنه يرى نفس الشيء في العقيدة الإسلامية، ولأنه ينقد عقيدة القضاء والقدر التي ترفض حرية الإنسان، يقول: "أما القضاء والقدر فقد دخل من قبل في الأصل الثاني، العدل، في العقليات قبل السمعيّات، فهو من الموضوعات العقلية لا السمعية. وهو إيمان بخلق الإنسان لأفعاله وليس بالسعادة والشقاء المكتوبين على الإنسان وهو مازال في بطن أمه السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه." (300) ولماذا اختيار إحدى النظريات وهي الجبر كإحدى قواعد الإيمان وليس نظرية أخرى مثل الكسب أو الاختيار أو وضع رأس الموضوع ذاته وهو خلق الأفعال مثل الله دون اختيار أحد النظريات فيه كالتأليه أو التجسيم أو التشبيه أو التنزيه؟ هل

(296) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 252.

(297) انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 252-253.

(298) حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 255.

(299) حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 254.

(300) وقد ذكر الألباني الحديث الشريف وصححه في: الألباني، أبو عبد الرحمن محمد بن ناصر الدين، صحيح

الجامع الصغير وزيادتها، ج1، المكتب الإسلامي، ص 686، برقم: 3685.

تهدف قواعد الإيمان إلى الترويج إلى نظام سياسي معين يقوم على القهر وعلى سلب حريات الناس؟ وهل يمكن أن يؤمن الإنسان بالقضاء على حرّيته، فيدمر نفسه بيده؟⁽³⁰¹⁾

في الواقع لا يهم حسن حنفي المسائل النظرية مثل الملائكة أو الآخرة⁽³⁰²⁾ ولا كيفية إنزال الوحي والمسائل التي تدور حولها، كل هذه المناقشات بالنسبة له رجم بالغيب. وأما ما يهمه نزول القرآن ووقوعه،⁽³⁰³⁾ وتبدأ الوظيفة بعد ذلك، يقول: "مهمتنا بعد وقوع الكلام وحدوثه وإنزال القرآن محسوسا لدينا نسمعه ونقرأه ونفهمه ونفسره، ونطبقه ونستفيد منه في حياتنا العملية."⁽³⁰⁴⁾ ويبني النص على أسباب النزول تماما، ويزعم أنّ الناسخ والمنسوخ مؤشر لتاريخية النص القرآني أي تشكّله كما يتناسب مع الواقعة والزمان واحتياج العصر، يقول: "لا يمكن فهم القرآن إلا باللغة وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ. فقد دون منذ لحظة الإعلان وبالتالي فليست هناك حاجة إلى تطبيق التواتر فيه كما هو الحال في الحديث،⁽³⁰⁵⁾ وتعني أسباب النزول أولوية الواقع على الفكر، وأن كل آية هي تعبير عن موقف وحل لمشكل، وبنية نظرية ممكنة لوضع اجتماعي قائم. والناسخ والمنسوخ يعني وجود التطور داخل الوحي، وتكييف الشريعة طبقا لقدرات الواقع."⁽³⁰⁶⁾

⁽³⁰¹⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 257.

⁽³⁰²⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 257، 277.

⁽³⁰³⁾ انظر: حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1971، ج7، ص 69-70.

⁽³⁰⁴⁾ حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 70.

⁽³⁰⁵⁾ ويرفض حنفي السنة كدليل، كما أنّ الحال نفس الطريقة عند الحداثيين الآخرين، ويقول عن تواتر الحديث: "وأما السنة فإنها في حاجة إلى نقل متواتر نظرا لأنها انتقلت بمرحلة شفاهية على مدى مائتي عام قبل تدوينها. فالسنة دليل بشرط تواترها كما هو معروف في شروط التواتر في نقل الرسالة، والتواتر وحده يفيد اليقين، أما الأحاد وهو ما يفقد أحد شروط التواتر فلا يورث إلا العلم الظني ولا سبيل لمعرفة صحته إلا بعدالة الراوي وضبطه وبلوغه وإسلامه، أي إلى بنية شعوره التاريخي، وكذلك المشهور الذي كان في أصله أحادا ثم أصبح متواترا في نقله. فهو واحد من حيث المبدأ متواتر من حيث الواقع لا يفيد إلا الظن. ومعظم السمعيات وأمور المعاد أخبار مشهورة. التواتر يوجب العلم والعمل في حين أن الأحاد يوجب العمل دون العلم." [حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 283].

⁽³⁰⁶⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 283.

وأما علاقة الوحي مع الواقع عند حنفي فهي أنّ الوحي بدأ بالواقع العربي أي احتياج العرب للتوحد على ملة إبراهيم حنيفاً كما أشرت إليه من قبل. وأما الآيات فنزلت منجمة وحسب الظروف وطبقاً لمقتضيات الواقع ومتطلبات العصر، وعليه فإنّ الواقع مقدّم على الفكر.⁽³⁰⁷⁾ وهكذا يشرح معنى أسباب النزول عنده، يقول: "وتعني أسباب النزول أننا نختار من الوحي في كل مناسبة ما نجد فيه حلاً لمشاكلنا ومآسينا. إن كل محاولة لتفسير الوحي ككل وأخذه جملة واحدة معارضة لطريقة نزول الوحي في البداية."⁽³⁰⁸⁾ ويرى أنّ محاولة التفسير ككل مثلها مثل حفظ القاموس دون تفريق بين ما يحتاجه منها وما لا يحتاجه. ويزعم أنّ مشكلة يومنا هي أخذ الوحي ككل وليس حسب الاحتياج.⁽³⁰⁹⁾ ولكن القضية بالعكس والمشكلة اليوم أخذ بعض الوحي وترك بعضه.

وقصد الحداثيون بقولهم الرجوع إلى عصر القرآن، أنّ فهم القرآن ليس كما فهم المخاطبون بالوحي الأول، بل هو فهم القرآن بما يطابق العصر الحاضر كما فهم السلف بما طابق عصرهم. ويرى الحداثيون أنّ أسباب النزول شرط في التفسير. وأما عند علماء المسلمين فالأمر عكس ذلك لأسباب، أولاً: لو أنّ أسباب النزول شرط لإنزال الآيات لكان سبب النزول شرطاً لكل آية، حيث إنّه لا يوجد سبب النزول إلا لقليل من الآيات. ثانياً: سبب النزول ليس شرطاً لفهم القرآن الكريم، بل هو مساعد في المعنى. ولا يُحصّر معنى الآية بسبب نزوله، ولأنّ سبب النزول ليس علة نزول الآية، بل هو من نوع التوقيت. كما أنّ علة صلاة الكسوف ليس بوقتها وليس لإظهارها من جديد، بل هي تسبيح الله سبحانه وتعظيمه في ذلك الوقت. هذا لا يمنع دلالة الآية على تلك الحادثة ولكن حصر المعنى عليها ليس فهماً صحيحاً للقرآن الكريم. وهناك قاعدة عند علماء علوم القرآن "هي العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، وتعني أنّ خصوصية السبب لا تبطل عمومية حكم الآية. وثالثاً: أليس من قبيل التناقض قبول أسباب النزول في عهد المخاطبين بالوحي الأوائل، وبناء المعاني عليها، ومع ذلك رفض أقوالهم وتفسيرهم وفهمهم للقرآن الكريم؟ ورفض السنة النبوية والأحاديث -باتهامات المستشرقين البعيدة عن الحقيقة والمنهج العلمي- مع أنّ الله سبحانه يأمر بالتبّاعه والأخذ بأقواله

⁽³⁰⁷⁾ انظر: حنفي، الدين والثورة في مصر 1952-1971، ج7، ص 70-71.

⁽³⁰⁸⁾ حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 74.

⁽³⁰⁹⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج7، ص 74-75.

وأفعاله. يقول تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: 31].

والوحي عند الحدائين مرتبط بالتاريخ والواقع، ويتخذون من مسألة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ دليلاً على ذلك. ويعتمدون أسباب النزول في فهم القرآن، ولأن القول بذلك وقبوله يشير إلى زعمهم بالقول بتاريخية القرآن، ونسجه بحسب ذلك المجتمع واحتياجاته، وهذه النظرية تبطل تعالي القرآن الكريم، وتجعله نصاً حقوقياً عادياً في تاريخ مسار البشر، وتستلزم التغيير في أحكامه.

وأما أبو زيد فبعد ذكره المناقشات في خلق القرآن ذهب إلى هذه النتيجة: "ليس مفهوم أزلية القرآن إذن جزءاً من العقيدة، وما ورد في القرآن الكريم عن اللوح المحفوظ يجب أن يفهم فهماً مجازياً - لا فهماً حرفياً- مثل الكرسي والعرش... إلخ. وليس معنى حفظ الله سبحانه للقرآن حفظه في السماء مدوناً في اللوح المحفوظ، بل المقصود حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، وقول الله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9] لا يعني التدخل الإلهي المباشر في عملية الحفظ والتدوين والتسجيل، بل هو تدخل بالإنسان المؤمن بالبشارة والحض والحث، والترغيب على أهمية هذا 'الحفظ'. وفهم الحفظ بأنه تدخل مباشر من الزاوية الإلهية فهم يدل على وعي يضاد الإسلام ذاته من حيث إنه في جوهره الدين الذي أنهى العلاقة المباشرة بين السماء والأرض إلا عن طريق التوجهات والإرشادات المضمنة في القرآن الكريم وفي سنة الوحي الثابتة عن النبي صلى الله وسلم." (310)

ولا يرى أبو زيد اللوح المحفوظ أزلياً، ويقول: "ماذا عن اللوح المحفوظ الذي ذهبت بعض التصورات إلى أن القرآن مدون فيه؟ هل هذا اللوح المحفوظ قديم أزلي أم محدث مخلوق؟ ولا بد أن يكون محدثاً مخلوقاً مثل العرش والكرسي وإلا دخلنا في تصور تعدد القدماء الذي لا يقبله أي مفكر في التراث الديني الإسلامي. إذا كان اللوح المحفوظ مخلوقاً

(310) أبو زيد، نصر حامد، (1995م)، النص السلطة الحقيقة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص 69-

محدثا فكيف يكون القرآن المسطور عليه قديماً أزلياً؟ ألا يدخلنا ذلك في سلسلة من التناقضات المنطقية تجعل المحتوى قديما بينما نعلم أنّ اللوح الذي يتضمن هذا المحتوى محدث مخلوق؟ كيف أمكن أن يتم تسجيل القديم الأزلي – الذي هو القرآن كلام الله القديم الأزلي - على سطح لا يتمتع بالصفة نفسها؟! (311)

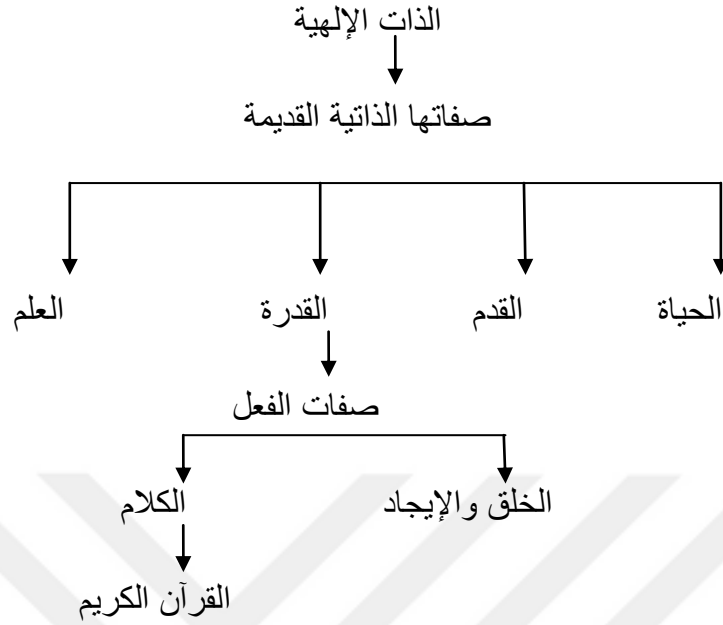
وهناك نقاط تتعلق بما يقوله أبو زيد: أولاً: هل هناك دليل في القرآن على خلق القرآن؟ وإن لم يكن هناك دليل على أزلية القرآن فلا يوجد دليل على خلقه أيضاً. ثانياً: لا يفهم العلماء حفظ القرآن بصورة حفظه في اللوح المحفوظ، بل فهموا إعجازه وبلاغته وامتناع الإتيان بمثله وحفظه من النقصان والزيادة والتغيير. (312) كل مؤمني الكتاب إما اليهود أو النصارى كانوا حريصين على كتبهم في بادئ الأمر ومع ذلك لم يستطيعوا الحفاظ عليها، فإذن رغبة الناس في حفظ الكتاب ليست كافية، أما القرآن الكريم فبقي محفوظاً ومصوناً عن التحريف كما هو في البداية، إذن تدخل الله سبحانه في حفظه إما بإعجازه وإما بتوفيقه المؤمنين على حفظ كلامه في المصحف. وأما زعمه أن القرآن محفوظ في اللوح المحفوظ فينقضه قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ [الزخرف: 3-4]. ثالثاً: اللوح المحفوظ والعرش والكرسي من متشابهات القرآن، ولا يعلمها إلا الله بمعناها الحقيقي، وتأويلها لا يعطي علماً أو حكماً قطعياً. وعلى الرغم من اتهامه المسلمين بفهم القرآن الكريم حرفياً، يبدو أنّ أبا زيد يفهم هذه العبارات المتشابهة على معناها الحرفي، فقد يشير اللوح المحفوظ إلى علم الله سبحانه المحيط، والله أعلم بالصواب.

ويأخذ أبو زيد صفة الله الكلام كفرع من صفة الله القدرة ويصل إلى النتيجة القائلة بخلق القرآن (313) ويعطينا الشكل (314) لتوضيح كلامه:

(311) أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 72.

(312) انظر: أبو السعود، إرشاد عقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج 5، ص 68-69، وانظر: فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ج 19، ص 122-123، وانظر: الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج 2، ص 572.

(313) انظر: أبو زيد، المصدر السابق، ص 73-74.



ويبني أفكاره عن تاريخية القرآن على هذه القضية، يقول: "إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال في العالم المخلوق المحدث، أي التاريخي. والقرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي."⁽³¹⁵⁾ وأما الخطوة الثانية في بناء تاريخية القرآن هي علاقة متلاصقة بين اللغة والثقافة، الثقافة تتشكل من الأنظمة اللغوية، واللغة لا تُفهم إلا بمعرفة الثقافة.⁽³¹⁶⁾ يقول عن القرآن في هذه الإطار: "النص القرآني يستمد مرجعيته من اللغة، لكنه كلام في اللغة، قادر على تغييرها. وإذا انتقلنا إلى الثقافة -مدلول اللغة- قلنا إن القرآن منتج ثقافي، لكنه منتج قادر على الإنتاج كذلك، لذلك فهو منتج يتشكل لكنه في الوقت نفسه - من خلال استثمار قوانين إنتاج الدلالة- يساهم في التغيير وإعادة التشكيل في مجال الثقافة واللغة أيضاً."⁽³¹⁷⁾

في الواقع، لم يتفق البشر على القول في قضية مصدر الكلام واللغة، أهو بالتعليم الله أم باصطلاح الناس فيما بينهم؟ الاتصال بين الأجناس طبعي ولكن وسيلة الاتصال بين الناس

⁽³¹⁴⁾ أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 74.

⁽³¹⁵⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 75.

⁽³¹⁶⁾ انظر: أبو زيد، المصدر السابق، ص 80- 87.

⁽³¹⁷⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 87.

مختلفة وهي بالتكلم باللغة والكلام، وهذه مرحلة أخرى ومستوى أعلى؟ وكيف يمكن استيعاب العقل كلام الله الأزلي؟ وما الفائدة من المناقشات في هذا المجال؟

ولا يعلم الإنسان اللغة والتكلم إلا بالتعليم أو السماع، وهذا يستلزم تعليم اللغة للإنسان من قبل الله، على الأقل في بداية الحياة وتأسيس اللغة، وقال الله سبحانه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31]، وقد تشير الآية إلى تعلم اللغة. وعلاوة على ذلك، يجب أن يكون عند الإنسان القوة الناطقة، ولا يمكن أن ينطق أي لغة بدون القوة الناطقة وتعليم اللغة. وهناك تصرف في اللغات من قبل الناس وثقافتهم أيضا. عللارغم من أن اللغات تختلف فيها الكلمات إلا أن المعاني التي تعبر عنها لا تختلف وهي ثابتة في كل اللغات، فوجود المعنى ليس ماديا. إذن ليست اللغة من نتاج البشر فحسب، بل هي تكريم الله سبحانه بني آدم بتعليمها في بادئ الأمر.

ثم، ولئن افترضت أن القرآن مخلوق لما يكون من نتاج ثقافي أو تدخل للناس فيه، فإنهم خلق الله هو لا يقبل أي تدخل لأحد في خلقه سبحانه وتعالى، إذ لا مثل له في خلقه ولا في كلامه أبداً، كما ذكر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبَ مَثَلٍ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ﴾ [الحج: 73-74]، وفي قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23-24]، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾ [البقرة: 24]، وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يَجْتَمَعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: 88].

وبعد ذلك، بما أنَّ القرآن الكريم يُنسب إلى الله بأنه كلامه،⁽³¹⁸⁾ بمعنى صفة من صفاته، لا بد أن يكون كلام الله أزلًا مثل قدرة الله، وأما تعلقه مع الناس بالأصوات والكتابة فهو مخلوق، ولكن هذا لا يعني أنه يتكون من قبل الناس بالكلمات والألفاظ،⁽³¹⁹⁾ أو بتأثير الثقافة وحسب الحوادث في المجتمع كما زعم الحداثيون. والحروف في الواقع ليس لها وجود حقيقي بل هي رموز لبيان الكلام، وأما الأصل في الكلام فهو المعنى. ويمكن القول إنَّ وجود الكلام ليس ماديا كثيفا بل هو مثل أجسام لطيفة، تكون الحروف جسده ليظهر المعنى. وعليه فإنَّ كلام الله تعالى أي الوحي يكون بطريق الإشارة الخفية بين الله ورسوله، ويمكن

⁽³¹⁸⁾ يردّ النورسي افتراض أنَّ القرآن كلام وسط وليس كلام الله ولا البشر، بقوله: "إذا وُجد مال منازع فيه، وكان المدعيان متقاربين أي قريبين بعضهما من بعض مكانا، حينئذ يوضع ذلك المال لدى شخص غيرهما. أو في مكان تناله أيديهما. فأیما الطرفين أقام الحجة على الآخر، وأثبت دعواه، أخذ المال. ولكن لو كان المدعيان متباعدين، أحدهما عن الآخر غاية البعد، كأن يكون أحدهما في المشرق والآخر في المغرب، عندئذ يُترك المال لدى ذي اليد منهما، حسب القاعدة المعروفة. ذلك لأنه لا يمكن ترك المال في موضع وسط بينهما. وهكذا فالقرآن الكريم، متاع ثمين وبضاعة سامية ومال رفيع لله والبعد بين الطرفين، بعد مطلق لا يحده حد، إذ هو البعد ما بين كلام رب العالمين وكلام بشر. ولهذا لا يمكن وضع المال وسط الطرفين، إذ لا وسط بينهما إطلاقا. لأنهما كالوجود والعدم، فلا وسط بينهما. لذا فإن صاحب اليد للقرآن هو الطرف الإلهي. ولهذا ينبغي أن يقبل الأمر هكذا وسوق الأدلة في ضوئها أي أنه بيده سبحانه. إلا إذا استطاع الطرف الآخر دحض جميع البراهين المشيرة إلى أنه كلام الله، وتفنيدها الواحد تلو الآخر، عندئذ يمكنه أن يمدّ يده إليه، وإلا فلا." [النورسي، المكتوبات، ص 388].

⁽³¹⁹⁾ ويقول النورسي: "انبرى الشيطان قائلا: إنَّ سياق الكلام في القرآن شبيه بكلام البشر، فهو يجري محاوراته في أسلوب محاوره البشر، فإنَّ هو كلام بشر! إذ لو كان كلام الله، لكان خارقا للعادة في كل جهاته، بما يليق بالله، ولا يشبه كلام البشر، مثلما لا تشبه صنعة الله صنعة بشر! قلت جوابا: إنَّ رسولنا الأعظم صلى الله عليه وسلم ظل في طور بشريته في أفعاله وأحواله كلها -فيما سوى معجزاته وخصائصه- فانقاد انقياد طاعة لسنن الله وأوامره التكوينية، كأى إنسان آخر... وذلك ليكون قدوة للأمة بأفعاله، ومرشدا لهم بأحواله، وهاديا للناس كافة بحركاته وسكناته. إذ لو كان خارقا للعادة في كل أحواله لما تسنى له أن يكون إماما للناس كافة... كذلك الأمر في القرآن الحكيم، إذ هو إمام أرباب الشعور ومرشد الجن والإنس وهادي الكاملين ومعلم أهل الحقيقة، فالضرورة أن يكون على نمط محاوره البشر وأسلوبه، لأنَّ الإنس والجن يستلهمون دعواتهم منه، ويذكرون مسائلهم بلسانه... وهكذا يتخذ كل مؤمن به، إماما له ومرجعا يرجع إليه. فلو كان القرآن على نمط الكلام الإلهي الذي سمعه سيدنا موسى عليه السلام في جبل طور لما أطاق البشر سماعه ولا قدر على الإنصات إليه." [النورسي، المكتوبات، ص 388-389].

تقريبه أكثر من الأذهان -والله منزه عن التشبيه، والوحي لا يمكن فهمه بالضبط وهو فوق فهم الناس غير الأنبياء عليهم السلام- عبر مثال التلغراف، وهو جهاز يعمل بطريق إيصال المعنى عبر الرموز التي تقابلها حروف أو أرقام معينة،⁽³²⁰⁾ ولا يبقى المعنى كما هو من جانب المرسل فقط، بل أيضا الحروف تبقى كما عُيِّنَت من قبل المرسل. وأرسل الله سبحانه كلامه الأزلي بشكل غامض ومغلق إلى رسله كما هو عنده، وليس هناك أي تدخل من جانب الملك ولا من جانب الرسل عليهم السلام.

ويرى أبو زيد أنَّ النصوص الدينية تتكوّن من خلال اللغة والثقافة، يقول: "ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. ما هو خارج اللغة وسابق عليها - أي الكلام الإلهي في إطلاقيته- لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس. لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة."⁽³²¹⁾

ويزعم أنَّ هذا التكوين للنص القرآني من خلال فترات في مكة والمدينة، وتشكلت النصوص حسب مرحلة الإسلام في مكة والمدينة. ولم يتكون النص بهذا السياق فقط، بل أثّرت هذه المراحل على الأسلوب والسياق، يقول: "من المعروف أنَّ النص القرآني نص مجزأ، أي نص تكون في فترة زمنية تربو على العشرين عاما، وارتبطت أجزاء كثيرة منه لحظة تولدها بسياق يطلق عليه في الخطاب الديني أسباب النزول. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعددت مستويات الخطاب... لقد تحول البعض على مستوى العقيدة من الوثنية إلى الإسلام، وكان من الطبيعي أن يستجيب النص لتغير أحوال المخاطبين...بالإضافة إلى ذلك انضم إلى قائمة المخاطبين من يطلق عليهم اسم أهل الكتاب...ولا تقتصر مستويات السياق الخارجي على معطيات أسباب النزول والمكي والمدني فقط، بل تمتد في بنية الخطاب القرآني ذاته إلى

⁽³²⁰⁾ انظر لجدول لغة مورس العالمي (رموز تلغرافي): شفرة_مورس https://ar.wikipedia.org/wiki/شفرة_مورس.

⁽³²¹⁾ أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 92.

مستويات أشد تركيباً. هناك على سبيل المثال سياق المخاطب الأول، محمد، وهو سياق متعدد في ذاته بين التهذئة والتثبيت، تثبيت الفؤاد بحسب التعبير القرآني، وبين اللوم والعتاب والتفريع والتهديد أحياناً.⁽³²²⁾

لا يُرفض أنّ الله سبحانه أنزل وحيه بشكل يناسب فهم المخاطبين، وهو العليم الحكيم، ولكن هل هذا يعني أنّ الظروف الزمنية والاجتماعية هي سبب تكوّن القرآن؟ وماذا عن الآيات التي تذكر فيها مريم وعيسى عليهما السلام من سورة مريم؟ وقد قرأها المهاجرون إلى بلاد الحبشة للنجاشي، وهذا من قبل الهجرة إلى المدينة ومن قبل المناسبات مع أهل الكتاب. وكيف يبني الحداثيون أفكارهم على أسباب النزول أو المكي والمدني وليس هناك إلا خبر آحاد بعدد قليل ولا يشمل كل الآيات، بينما يرفضون الأحاديث الصحيحة؟

وأما الجابري، فهو لا يقترب من المجال اللاهوتي، يقول حرب: "فإنه يستبعد خطاب الوحي والنبوة من مجال النقد، لأنه يرى أن النقد اللاهوتي لم يحن أوانه بعد في العالم العربي. ولهذا فهو يقتصر في نقده على الخطابات التي نشأت وانتظمت حول نص الوحي والحدث القرآني."⁽³²³⁾

لا يدّعي الجابري وجود التحريف في القرآن الكريم مثل أركون، أو أبي زيد أو حنفي، ولا يدخل مجال طبيعة الوحي، وينقد الروايات التي تسبب الشك في صحة القرآن الكريم، ومع ذلك فإنه أحياناً يعارض ما يقوله: فمثلاً يأخذ مسألة الناسخ والمنسوخ منتقداً الروايات عن الموضوع، ويقول إنّ الروايات في المصادر الشيعية تشكلت من خلال السياسة وعن السياسة، ولم يخض القرآن في مسائل السياسة. وأما المصادر السنية ففيها إشكال، إذ هناك تعارض مع العقل، وهناك إشكالية بين الروايات، ويصل إلى نتيجة مفادها أنّه لا يوجد نقص أو زيادة في القرآن،⁽³²⁴⁾ يقول: "وخلاصة الأمر أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في القرآن كما هو في المصحف بين أيدي الناس، منذ جمعه زمن عثمان. أما قبل ذلك فالقرآن كان مفرقا في صحف وفي صدور الصحابة. ومن المؤكد أن ما كان يتوفر عليه هذا الصحابي أو

⁽³²²⁾ أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 103.

⁽³²³⁾ انظر: حرب، نقد النص، ص 116.

⁽³²⁴⁾ انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن الكريم، ص 222-232.

ذاك من القرآن - مكتوبا أو محفوظا- كان يختلف عما كان عند غيره، كمَّا وترتيبًا.⁽³²⁵⁾ ومع ذلك يقول أيضًا: "ومن الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين، وقد وقع تدارك بعض النقص كما ذكر في مصادرنا."⁽³²⁶⁾ ويقول: هذا لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، ويستدل من الآيات على إمكانية النسيان والتبديل والحذف والنسخ، في قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى﴾ ﴿إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾ [الأعلى: 6-7]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنْزِلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 101]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [الحج: 52]، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿١﴾ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: 38-39].⁽³²⁷⁾

وعندما ننظر إلى الآيات الكريمة نرى أنَّ ما نسخ الله هو من الكتب الأخرى (الإنجيل والتوراة)، وليس من القرآن الكريم. فمثلا الآيتان المشار إليهما من سورة الرعد وما قبلها، تذكر عن أهل الكتاب عندما نزل شيء من الآيات عليه صلى الله عليه وسلم، وفي قوله: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمِنَ الْأَحْزَابِ مَنْ يُنْكِرُ بَعْضَهُ قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبٌ﴾ [الرعد: 36] وأما النسخ الذي ذكر هنا فهو نسخ بعض الأحكام من التوراة أو الإنجيل، يقول أبو السعود: "﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ﴾ هم المسلمون من أهل الكتاب كعبد الله بن سلام وكعب وأضرابهما، ومن آمن من النصارى وهم ثمانون رجلا:

⁽³²⁵⁾ الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن الكريم ، ص 232.

⁽³²⁶⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 232.

⁽³²⁷⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 232.

أربعون بنجران، وثمانية باليمن، واثنان وثلاثون بالحبشة ﴿يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾ إذهو الكتاب الموعود في التوراة والإنجيل ﴿وَمِنَ الْأَحْزَابِ﴾ أي من أحزابهم وهم كفرتهم الذين تحزبوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالعداوة نحو: كعب بن الأشرف، والسيد العاقب أسقي نجران، وأتباعهما ﴿مَنْ يُنْكِرْ بَعْضَهُ﴾ وهو الشرائع الحادثة إنشاء أو نسخا لا ما يوافق ما حرفوه، وإلا لنعى عليهم من أول الأمر أن مدار ذلك إنما هو جنائيات أيديهم، وأما ما يوافق كتبهم فلم ينكروه وإن لم يفرحوا به، وقيل يجوز أن يراد بالموصول الأول عامتهم فإنهم أيضا يفرحون به لكونه مصداقا لكتبهم في الجملة. (328)

وأما الآية التي ذكرت في سورة الحج فليست دليلا على النسخ بل دليل على حفظ الله لكتابه. والآية التي ذكرت من سورة الأعلى فقد ذكر الألوسي آراء تدل على أنّ هذا تأكيد على حفظ الله سبحانه ما أنزل وحيا على النبي صلى الله عليه وسلم، ويستدل عليه بقول البيضاوي، يقول: "إن الاستثناء على هذا الوجه لتأكيد عموم النفي لا لنقض عمومه. وقد يقال الاستثناء من أعم الأوقات فلا تنسى في وقت من الأوقات إلا وقت مشيئة الله تعالى نسيانك لكنه سبحانه لا يشاء، وهذا كما قيل في قوله تعالى في أهل الجنة: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ [هود: 107]" (329) كما يستدل بقول الفراء فيقول: وإلى هذا ذهب الفراء فقال: "إنه تعالى ما شاء أن ينسى النبي صلى الله عليه وسلم شيئا إلا أن المقصود من الاستثناء بيان أنه تعالى لو أراد أن يصيره عليه الصلاة والسلام ناسيا لذلك لقدر عليه كما قال سبحانه: ﴿وَلَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الإسراء: 86] ثم إننا نقطع بأنه تعالى ما شاء ذلك، وقال له صلى الله عليه وسلم: ﴿لَئِنْ أَشْرُكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: 65] مع أنه عليه الصلاة والسلام لم يشرك

(328) أبو السعود، إرشاد العقل السليم على مزايا الكتاب الكريم، ج5، ص25.

(329) الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، (ت. 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط1، (تحقيق: علي عبد الباري عطية)، ج15، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ، ص318.

البتة، وبالجملة ففائدة هذا الاستثناء أن يُعرِّفَهُ الله تعالى قدرته حتى يعلم صَلَّى الله عليه وسلم أن عدم النسيان من فضله تعالى وإحسانه لا من قوته، أي حتى يتقوى بذلك جدا أو ليعرف غيره ذلك، وكأن نفي أن يشاء الله تعالى نسيانه عليه صلى الله عليه وسلم معلوم من الخارج، ومنه آية: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [القيامة: 16]"(330)

ويعتبر الجابري ترتيب القرآن الكريم حسب ترتيب النزول أساساً في فهمه، ويتناول الآيات على هذا الأساس في تفسيره ويربط المعاني مع الوقائع،⁽³³¹⁾ ويرى أن هناك ارتباطاً قوياً بين مسيرة دعوة النبي صلى الله عليه وسلم ومسيرة التنزيل، يقول: "يتعلق الأمر بمصاحبة كل من الذكر الحكيم ومسيرة الدعوة مصاحبة مباشرة، منذ ابتداء نزول الوحي وطوال مراحل تكوين القرآن/ الكتاب في العهد المكّي، وقد استغرق تنزيله في هذا العهد ثلاث عشرة سنة."(332)

المطلب الثاني: قراءة عقلية لمضمون الوحي

والقراءات العقلية للقرآن الكريم تأتي بعد إثبات تاريخيته، لأن ما يكون من الله لا يؤذن للتفسير أن تأتية دون قيود، وهذا من العوائق الأساسية التي تواجه الدائيتين في إنطاق الآيات بالصورة التي تعجبهم. وليس ممكناً تطبيق العلمنة والأنسنة والأفكار الحديثة الأخرى المرفوضة على القرآن إلا بقبول تاريخيته وهذا يتضمن إنسانيته وإبطال إلهيته، وبعد هذه العملية تُتاح الفرصة للقراءة العقلية التي تجب بتلازم العصر. يقول أركون: "كان الوحي قد ترسخ على هيئة نظام معرفي مهيم تماماً. فالوحي إذ يأتي من الله فهو صحيح، كامل، لا يناقش. إنه يتطلب شيئاً واحداً وحسب: التطبيق الفوري. لقد حدث تاريخياً أن وجد أناس هضموا هذا النظام المعرفي وتمثلوه وفسروه بشكل أرثوذكسي صارم، ثم طبقوه بكل جبروت. هكذا تجمعت كل الشروط الملائمة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل، أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعداها. لكننا نعرف جيداً ماذا يعني هذا الضبط وتلك الرقابة!

⁽³³⁰⁾ الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج 15، ص 318.

⁽³³¹⁾ انظر: الجابري، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج 1، 2، 3.

⁽³³²⁾ الجابري، المصدر السابق، ج 2، ص 383.

لذا نلاحظ أن هناك حاجة مستمرة للنضال من أجل اكتساب استقلالية نسبية للفكر، وحرية نسبية بالقياس إلى العقائد الدينية.⁽³³³⁾

وأما مظاهر القراءة العقلية فتظهر في مسألتين: الأولى الأحكام الفقهية، والثانية القصص في القرآن الكريم. ونرى ذلك في قول أركون: "إنَّ القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري. إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانونا واضحا. وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس- اعتقاد الملايين- بإمكانية تحويل هذه التعبيرات المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف... ينبغي أن نشير هنا إلى كل المناخ الميثي (الأسطوري) الذي تمت فيه عملية المرور من مرحلة المجاز إلى مرحلة إنجاز القوانين الصارمة الواضحة التي هي الشريعة. ينبغي تفحص ذلك عند المسلمين والمسيحيين وشعوب أخرى."⁽³³⁴⁾

ويتناول حسن حنفي مضمون الوحي في إطار عقلي، ويقسّمه إلى قسمين: القسم الأول علم أصول الدين وهو الأكثرية، والقسم الثاني علم أصول الفقه. وأما علم أصول الدين فهو ينقسم إلى قسمين: العقلية والسمعية. والأصل الأول في العقلية وهو التوحيد في نظرية الذات والصفات، والأصل الثاني هو القضاء والقدر أي العدل في حرية الاختيار وفي الحسن والقبح. وأما السمعية فهي تنقسم إلى النبوة والمعاد. والرسول والكتب في النبوة، واليوم الآخر في المعاد. وأما الملائكة فلا يأتي ذكرها إلا في مسألة عصمة الأنبياء. وهناك مسألتان لا تدخلان ضمن قواعد الإيمان: الأولى هي مسألة الإيمان والعمل، والثانية هي مسألة الإمامة والسياسة ونظام الحاكم. ولذلك يفكر حنفي أن عقيدة المسلم تبقى مجالا نظريًا لا عمليًا، إلهيًا لا إنسانيًا،⁽³³⁵⁾ أخرويًا لا دنيويًا. ويرى أن إسقاط مسألتين (الإيمان والعمل- الإمامة والسياسة) من شروط العقيدة هو إخراج المسلم من التاريخ.⁽³³⁶⁾

⁽³³³⁾ أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 293.

⁽³³⁴⁾ أركون، المصدر السابق، ص 299.

⁽³³⁵⁾ يقول حنفي: "وإذا بان أن الله كذات وكصفات هو الإنسان الكامل، كان أول مضمون للإيمان هو الإيمان بالإنسان الكامل. وإذا كان لفظ الله في القرآن مقرونا بلفظ الأرض في "إله السماوات والأرض"، "رب السماوات والأرض"، "وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله"، كان الإيمان بالله هو في نفس الوقت إيمان

ويتناول مسألة الملائكة بشكل واسع ويرى أنّ الملائكة لا تدل على المعنى الحقيقي كما يفهمه العلماء التقليديون، بل الملائكة تدل على معان مجازية. ويزعم أنّ كلمة الملاك قد أخذت من الحكماء، وأما الملاك عندهم فهو صورة مفارقة أي موجودات بلا مادة.⁽³³⁷⁾ ويقول: "والحقيقة أنه لا يظهر إلا في العقائد المتأخرة بل حتى في الشروح على المتون المتأخرة، ولم يظهر في العقائد الأولى إلا كموضوع وافد من علوم الحكمة. وقد استقاه الشراح المتأخرون من القصص الشعبي وكتب السير والأحاديث الموضوعية لجذب انتباه العامة وتحريك خيالهم حتى ينعموا بهذه العوالم العلوية تعويضاً عن مآسِيهم السفلية وحتى ينشغلوا بالآخرة عن دنياهم.."⁽³³⁸⁾ بديهي أنه يرفض فهم الملائكة كما يفهم أهل السنة والجماعة، ويدعي أنّ الأحاديث التي تتحدث عنها موضوعية. وأما الآيات، فكيف يفهم الآيات التي تبحث عن الملائكة بالتفاصيل وبالتصريح؟ إنه يذهب إلى تأويلات عقلية(!) كالريح والكهرباء، ويخرج الملائكة من أسس العقيدة.⁽³³⁹⁾ والحقيقة إنّ الإيمان بالملائكة لم يدخل إلى العقيدة بأيدي العلماء، بل ذكره الله في قوله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ [البقرة: 285]، وفي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: 136]. ثم إن الأحاديث الشريفة التي تذكر الملائكة صحيحة وليست من نتاج خيالي البتة.

ويرى حنفي أنّ الكتب هي مضمون الرسالة الحسي العملي، بما أنّه عملي هو مسار الرسالة في التاريخ. وهنا يظهر موقفه من العقل صريحاً، لأنّه يرتّب الأدلة الأربعة، أي

بالأرض. فقد تعود الأرض تحت الأقدام بعودة الأرض إلى الله في قواعد الإيمان." [حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 256].

⁽³³⁶⁾ انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 255-256.

⁽³³⁷⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 258.

⁽³³⁸⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 258.

⁽³³⁹⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 262-278.

الكتاب والسنة والإجماع والقياس ترتيباً جديداً. أولاً يبني الأدلة الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع⁽³⁴⁰⁾ على القياس أي العقل فهو أساس النقل، ولا يُفهم الكتاب والسنة إلا به. ويكون الترتيب الأول: العقل أي الاجتهاد والقياس، والثاني: الإجماع فهو عقل جماعي، والثالث: السنة، والرابع: الكتاب، ولا خلاف بين العقل الصريح والنقل الصحيح. وينقد التركيب القديم الذي عكس ما اقترح عليه، ويدعي أن الفهم القديم إنكار لدور العقل،⁽³⁴¹⁾ يقول: "وإن الترتيب التقليدي للأدلة ابتداء من القرآن فالحديث فالإجماع فالقياس يجعل الهرم قائماً على قمته، والمخروط مرتكزاً على رأسه وكأن المعاني والأشياء كلها متضمنة في اللغة."⁽³⁴²⁾

ويرى محمد أركون أن فهم القرآن المعاصر⁽³⁴³⁾ يتطلب تطبيق المنهج التاريخي عليه، والمنهج الألسني والأدبي.⁽³⁴⁴⁾ والمنهج التاريخي كما وضحت في المطلب السابق، يزعم

⁽³⁴⁰⁾ وهذا ما يفهمه من الإجماع، يقول: "فالإجماع يرتبط بتفسير جماعة في زمان ومكان معينين. ولما كان نصه أقل عمومية وأكثر خصوصية من نصوص الكتاب فهو غير ملزم إلا للعصر الذي انعقد فيه دون العصور التالية، وإلا كان ملزماً لكل العصور، وكان ذلك عائقاً عن التقدم، ومانعاً من الإبداع، وأقرب إلى التقليد." [حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 285].

⁽³⁴¹⁾ انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 281-282، 287.

⁽³⁴²⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 282-283.

⁽³⁴³⁾ قبل شرح هذه المناهج أريد الإشارة إلى عدة تعبيرات يستعملها أركون لتوصيف أهل السنة والجماعة ومنسبها. أحدها المؤمنون الأرثوذكسيون أو الأرثوذكسيون، يقول أركون: "قلت المؤمنين الأرثوذكسيين ولم أقل المسلمين. وذلك لأن اسم المسلمين عام ويشمل أناساً عديدين آخرين غير المؤمنين الملتزمين بالشعائر والطقوس والواجبات الدينية. والناس العديدون الآخرون الذين أشير إليهم هم كل أولئك الذين سينتسبون إلى ثقافة، أو حساسية، أو روحانية، أو أخلاقية إسلامية دون أن يغلقوا فكرهم داخل السياج الدغمائي الأرثوذكسي والمذهبية الواحدة (ويقصد بذلك عقيدة أهل السنة والجماعة)" [أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 40]. ويشرح ذلك هاشم صالح، يقول: "يفرق أركون بين المسلم الحر والحديث من جهة/ وبين المسلم الأرثوذكسي من جهة أخرى. فالأول لا يسجن فكره داخل جدران مذهب واحد، وإنما يفتح على كل المذاهب، بل وعلى فكر الحداثة النقدي. إنه يأخذ العلم حيث وجده. وأما الثاني فمغلق داخل يقينياته المطلقة التي يرفض أي نقاش تاريخي حولها وينكر تاريخيتها" [المصدر نفسه، بنفس المكان، في التوثيق الثاني]. وما يقابل كلمة الأرثوذكسي في الإسلام هو أهل السنة والجماعة، لأن الكلمة تعني الاعتقاد الذي يُقبل صحيحاً بالأكثرية. وأما تعريفه عن عبارة المؤمنين الأرثوذكسيين، بسبب رفض تاريخية القرآن بالطبع، ويصفه أركون بأوصاف الجماعات الشديدة التي تشكلت في السنوات والعقود الأخيرة. ورغم أنهم يدعون التسامح والحرية في الفكر

فيه أركون أنّ هناك تحريفاً، ومن اللازم إعادة القراءة التاريخية في النص القرآني، يقول: "إليك الآن المعيار الأساسي والحاسم: إنّ موضوع البحث هو عبارة عن مجموعة من العبارات الشفهية في البداية. ولكنها دُوّنت كتابة ضمن ظروف تاريخية لم تُوضَّح حتى الآن أو لم يُكشف عنها النقاب. ثم رُفعت هذه المدونة إلى مستوى الكتاب المقدس بواسطة العمل الجبار والمتواصل لأجيال من الفاعلين التاريخيين (يقول صالح إن القصد بالفاعلين التاريخيين هم المسلمون أو المؤمنون والمقصود هنا الجماعة من المسلمين الذين أتموا عملية جمع القرآن- في التوثيق). واعتبر هذا الكتاب بمثابة الحافظ للكلام المتعالي لله الذي يشكل المرجعية المطلقة والإجبارية التي ينبغي أن تتقيد بها كل أعمال المؤمنين وتصرفاتهم وأفكارهم، هؤلاء المؤمنون المجتمعين تحت اسم الأمة المفسرة." (345)

هناك مشكلتان فيما يقوله أركون: الأولى رغم أنه يدّعي أنه مؤرّخ، إلا أنه يعتبر التواتر مصدر الخبر، وهذا تناقض صريح. والثاني ما يدّعيه عن تدوين القرآن الكريم وجمعه وتفسيره لا يظهر الحقيقة، بل إنه يزعم أن القرآن الكريم مضى على نفس المسيرة التي ذهب إليها أهل الكتاب في الأنجيل والتوراة. وهناك اتهام شئ ليس فقط على الخليفة الراشد عثمان بن عفان والهيئة من الصحابة رضي الله عنهم معه، بل يشمل هذا الاتهام كل أصحاب النبي الذين حرصوا ليس فقط على حفظ القرآن الكريم بل على حفظ أقوال النبي وأحواله حتى أصغر تفاصيلها بدقة عظيمة.

وأما المنهج الألسني والأدبي، فيزعم أركون أنّ هناك السياج الدوغمائي إذ يقول: "ينبغي على الباحث المفكر أن يدمج في حقل دراسته التحليلية كل ما يُقال ويُعاش ويُركَّب وينبثق داخل السياج الدوغمائي" (346) ويعلّق صالح: "المقصود بالسياج الدوغمائي العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلقاً يناقشولا يمس". (347) ويشترط الاستكشاف

ويتهمون المسلمين الآخرين بعدم التسامح وحرية الفكر، في الواقع، أنّ الحداثيين يفعلون ما يتهمون به الآخرين نفسه.

(344) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 39.

(345) أركون، المصدر السابق، ص 41.

(346) أركون، المصدر السابق، ص 42.

(347) أركون، المصدر السابق، ص 42 [تعليق المترجم].

الألسني المتزامن للقرآن. ويعلق صالح مبيناً قصد أركون، يقول: "يقصد أركون بهذه العبارة استكشاف معاني كلمات القرآن في وقتها لا إسقاط معانيها الحالية عليها. وهذه هي القراءة التزامنية: أي ربط كل كلمة بالمعنى الذي كانت تتخذه في القرن السابع الميلادي وفي شبه الجزيرة العربية أثناء ظهور محمد. وهذه عملية ليست سهلة على الإطلاق، لأنها تتطلب منا أن نغوص عميقاً في الزمن إلى الوراء. كما وتتطلب منا أن ننسى أنفسنا حالياً والمعاني التي نعطيهها لنفس الكلمات: ككلمة إيمان، كفر، شرك، جنة، نار، إلخ." (348)

ويزعم أركون أن اللغة القرآنية كانت مجازية في وقت ظهورها، مع ذلك فهمها المسلمون كحقيقة وهكذا بدأت النزعة الدوغمائية عند الأصوليين، (349) كما عند الحداثيين الآخرين. وهو يتفق مع أبي زيد ومحمد خلف الله في مسألة النقد الأدبي للنص القرآني، والمجاز والأسطورة، والقصص. (350) يقول صالح عن المجاز: "مسألة المجاز خطيرة ولها انعكاسات لاهوتية مهمة جداً. فإذا قلنا بأن القرآن يحتوي على المجاز فإن ذلك يعني تعطيل بعض الأحكام أو تأويلها لأنها واردة على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. وإذا قلنا بأن كل ما فيه حقيقي وينبغي أن يؤخذ على حرفيته فإن ذلك يعني تطبيقه تطبيقاً حرفياً. في الواقع أن اللغة المجازية تخترق القرآن — وكل النصوص الدينية الكبرى — من أوله إلى آخره. ولكن أناس العصور الوسطى كانوا يرفضون الاعتراف بذلك ويقولون بأن كل ما هو وارد فيه ينبغي أن ينفذ على حرفيته." (351) وهذا من مغالطات الحداثيين، فعنصر المجاز في اللغة لا يُرفض لا في النصوص الدينية ولا في النصوص الإنسانية، ومع ذلك لا يعدّ أي متن ديني وبشري في تمامه مجازاً أو تمامه حقيقة، ويحتوي كلاهما وهذا لا يخترق القرآن قطعاً، بل بطلان هذه القضية بديهي.

وفي هذا الإطار، يركز الحداثيون على مسألة القصص في القرآن التي تحتوي العديد من خوارق العادات. ويرى أركون أن منشأ هذه القصص هو اليهود وخاصة في إسلام كعب

(348) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 43 [تعليق المترجم].

(349) انظر: أركون، المصدر السابق، ص 50.

(350) انظر: أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص 87-90، وانظر: أركون، المصدر السابق، ص 59-64.

(351) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 61 [تعليق المترجم].

الأخبار ووهب بن منبه اللذين كانا منتسبين إلى دين اليهود، ثم أسلما وأحضرا القصص معهما،⁽³⁵²⁾ يقول: "هذه القصص العديدة تشكل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن (والآية هنا تعني القطعة الشفهية أو ما يدعوه علماء الألسنيات بالوحدة النصية). إن هذه القصص تبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، وبين المخيال الديني... إن المعنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية- ثقافية، منتشر في جميع هذه القصص ومنعكس (أو مسقط) على الخطاب القرآني نفسه."⁽³⁵³⁾ بما إنه يزعم أن هناك تحريفا في متن القرآن وفي معناه، وليس يمكن أن تصل إلى الوحي الشفهي في زمن النبي، والمصحف الذي بين أيدينا فيه تحريف (عند أركون). وما يقوله هنا يؤكد زعمه بوجود التحريف. فيتساءل بما أننا لا يمكن أن نصل إلى الوحي الصافي، كيف نقرأ ونفهم القرآن؟ وهنا يبحث أركون في القراءة الإيمانية⁽³⁵⁴⁾ ويرى أن هذه القراءة بعيدة عن الحقيقة لأنها تنظر إلى المسائل بعين المؤمن فلا ترى عيوبها. وهذا من مقترحات الهرمينوطيقا: الدعوة إلى تناول المتن كما هو بدون أي نسبة أو قدسية في إطار العقل والتاريخ واللغة. يقول صالح: "الوعي الإيماني التقليدي لا يستطيع أن يرى القرآن في ماديته اللغوية كأني نص آخر. وسوف يمر وقت طويل قبل أن نتحرر من المسلمات اللاهوتية الراسخة منذ مئات السنين. وعندئذ نستطيع أن نرى القرآن بعيون جديدة. عندئذ سوف نفهمه على حقيقته ونستطيع تشكيل لاهوت جديد يحل محل اللاهوت القديم الذي أصبح يشل كل شيء ويحول بين المسلمين وبين التصالح مع الحداثة والعصر. إنه لاهوت التحرير، أو لاهوت التنوير، أو لاهوت الحداثة."⁽³⁵⁵⁾

والمفتاح في فهم القرآن هو عنصر المجاز عند أركون. ويتجاوز حده ولا يتجنب وصف القرآن بالمرسح، يقول: "إذا ما أنجزنا التحليل السيميائي بشكل صحيح ودقيق، فإن ذلك لن يؤدي بالضرورة إلى إنكار دور الذات الحرة في توليد المعنى وتحديده. وإنما سوف نكتشف بوضوح كيف أن الخطاب ككل مشكّل أو مركّب لغويا طبقا لتقنية الإقناع، والاحتجاج،

⁽³⁵²⁾ انظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 30.

⁽³⁵³⁾ أركون، المصدر السابق، ص 30.

⁽³⁵⁴⁾ انظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 64- 72.

⁽³⁵⁵⁾ أركون، المصدر السابق، ص 64 [تعليق المترجم].

والتأسيس أو التعليم. وباللغة السيميائية⁽³⁵⁶⁾ يمكننا القول بأن كل وحدة نصية من وحدات الخطاب القرآني مبنية على أساس سلسلة متسلسلة من الأحداث المركبة على هيئة بنية دراماتيكية أو مسرحية مثيرة.⁽³⁵⁷⁾ ويعلق صالح على كلام أركون هذا، فيقول: "يوضح أركون هنا البنية السيميائية أو الشبكة الدلالية والمعنوية التي تخترق الخطاب القرآني من أوله إلى آخره. ويصفها بأنها بنية دراماتيكية مثيرة لأنها مسرح للصراع بين عدة أطراف، أو بالأحرى بين طرفين أساسيين: النبي ومن آمن بدعوته، والآخرين الذين رفضوا هذه الدعوة. ثم يحصل الصراع المسلح بين الطرفين حتى يحسم لصالح الدين الجديد. وبالتالي فهي بنية دراماتيكية، أي صراعية."⁽³⁵⁸⁾

والأحداث التي بُني عليها الخطاب القرآني، هي:

- 1- "الله يطلق حكماً أو يبلغ رسالة،
- 2- بعض الذين توجّه الله إليهم بالخطاب يرفضون الاستماع إلى رسالته. والبعض يستمعون إليها ولكنهم يرفضون الإيمان بها. والبعض يقبل الرسالة بصفتها معرفة، ولكنهم يرفضون اتباعها في العبادة والحياة اليومية. فقط بعض الأشخاص الملهمين جيداً يقبلون بالرسالة تماماً، وهؤلاء هم المؤمنون؛ إنهم حزب الله،
- 3- يوم الحساب سوف يجيء لا محالة. وعندئذ سوف يكافأ المؤمنون عن طريق النجاة في الدار الآخرة، ويعاقب العصاة وينبذون من قبل الله، ويكون مصيرهم جهنم وبئس المصير."⁽³⁵⁹⁾

ويقترح أركون عدّة قراءات للقرآن ويقول: "ينبغي عليّ أن أُلح هنا على أهمية الدروس المنهجية والابستمولوجية التي نتعلمها من اكتشاف البنية السيميائية أو الدلالية التي

⁽³⁵⁶⁾ هناك عديد من مصطلحات علم الألسنيات: علم السيميائيات: علم العلامات والرموز، السيمانتيك: علم المعاني، السيميولوجيا: علم الدلالات والإشارات. [انظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 36 تعليق المترجم].

⁽³⁵⁷⁾ أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 35.

⁽³⁵⁸⁾ أركون، المصدر السابق، ص 35 [تعليق المترجم].

⁽³⁵⁹⁾ أركون، المصدر السابق، ص 35.

توجّه كل أنماط الخطاب الموجودة في القرآن: النمط النبوي، والنمط الحكمي، والنمط السردى القصصي (القصص القرآني)، والنمط الترتيلي أو التسبيحي، والنمط التشريعي، والنمط الإقناعي، والنمط الجدالي أو الصراعى (مع الكفار أو الجاحدين للرسالة)، والنمط الاستهزائي (بالكفار والمعارضين).⁽³⁶⁰⁾

وحيث إنّ غاية القرآن الكريم هي الهداية، فما فائدة هذه الدراسة التفكيكية؟ تهمل القراءات التفكيكية المعنى الأصلي للقرآن وهو كتاب الهداية ليتّبع، وليس مجرد نص يحتوي بعض المواضيع أو المعلومات بترتيب اللغة والنظم. وهو كتاب الحقيقة ولا تلغى أحكامه بمرور الزمان، ويتكلم عن الحقيقة، وهذا لا يمنع أنه يحتوي معان أخرى. وهو كتاب عربي أنزله الله على المجتمع العربي، وهذا لا يمنع إعجازه ولا نسبته إلى الله.

وقد ذكر تركيب أساطير الأولين تسع مرات في القرآن، ولم يكن ذكر العبارة بعد القصص أبداً، في قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنعام: 25]، وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأنفال: 31]، وفي قوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أُنْزِلَ رُبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [النحل: 24]، وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكُ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ وقالوا أساطير الأولين اكتسبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً [الفرقان: 4-5]، وفي قوله تعالى: ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [القلم: 15]، وفي هذه الآيات الكريمة الأربعة ورد تركيب 'أساطير الأولين' عن الوحي الذي أنزله الله على النبي صلى الله وسلم، وأمّا في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بَيُّومَ الدِّينِ﴾ وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ ﴿إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المطففين: 11-13] فقد ذكرت العبارة عن الوحي أيضاً ولكن سياق

⁽³⁶⁰⁾ أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 36.

الآية عن المكذّبين بيوم الدين. وفي قوله تعالى: ﴿قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّنَا لَمَبْعُوثُونَ﴾⁽³⁶¹⁾ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [المؤمنون: 82-83]، وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاؤُنَا أَتْنَا لَمُخْرَجُونَ﴾⁽³⁶²⁾ لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [النمل: 67-68]، وفي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَالَ لِيَاذِكِهِ أَفْ لَكُمْ أَنْتَعِدَانِي أَنْ أُخْرِجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَعْجِلَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الأحقاف: 17]، وفي هذه الآيات الثلاث يظهر أنّ تركيب أساطير الأولين يصدر عن منكري البعث. وعليه كيف صدر الربط بين القصص وأساطير الأولين ولم تُذكر العبارة في هذا الباب؟ وإن فرض ارتباط بين القصص وأساطير الأولين؛ أليس من اللازم فرض الأشخاص الذين ذكروا في القصص أيضا أنّهم نوع من الأساطير؟ وبما أن القصص عن الأنبياء عليهم السلام، أليس هذا من قبيل فرض أنّ الأنبياء عليهم السلام عبارة عن أشخاص خياليين لعبوا دورهم في هذه المسرحية أو الدراما؟! وماذا عن الأسس مثل البعث في هذا المحور؟

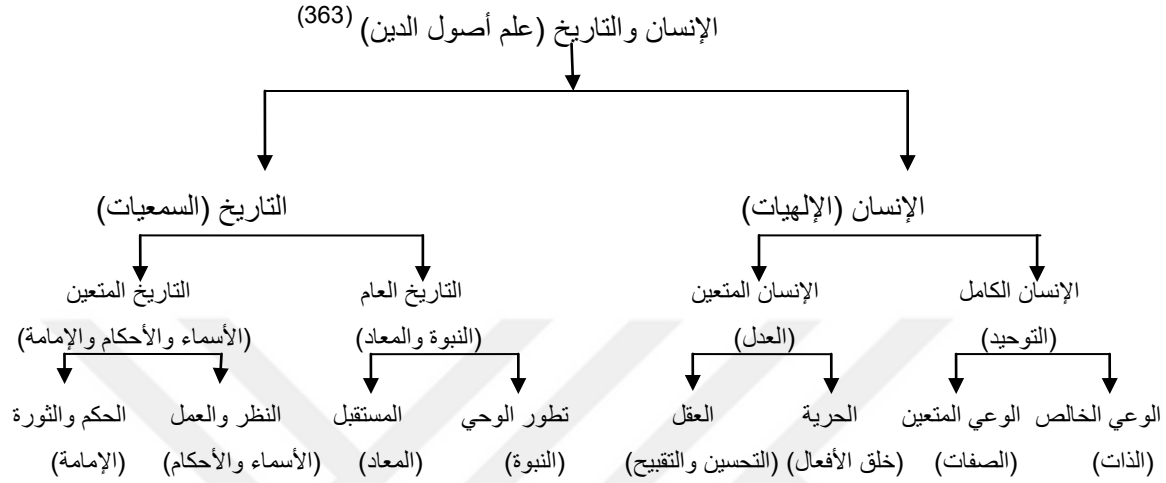
ويعتقد أبو زيد أن العقل قادر على الوصول إلى الحقيقة من خلال التأمل والتعقل في الأمور التي تجري في الكون بدون الوحي، مثل قضية التوحيد والعدل وهما من المبادئ العقلية. ويستدل على إمكانية ذلك بقصة حي بن يقظان لابن طفيل،⁽³⁶¹⁾ يقول: "هذا المبدأ العقلي الكلي يمكننا من فهم القصد الإلهي، وتأويل الكلام الإلهي انطلاقاً منه."⁽³⁶²⁾ ويمكن للعقل أن يستطيع الوصول إلى التوحيد ولكن العدل والوعد والوعيد، كيف يمكن الوصول إليها دون الوحي الإلهي؟ و لا يتحقّق العدل المطلق في حياتنا الدنيا ويموت المظلوم دون أخذ حقه، والظالم دون عقاب بالأكثرية.

ونجد تقسيماً مشابهاً لتقسيم حسن حنفي عند أبي زيد، وهو يقسم علم أصول الدين إلى الإنسان والتاريخ كما يأتي في الشكل. ويرى التوحيد والعدل من ضمن طاقة إدراك الإنسان،

⁽³⁶¹⁾ انظر: أبو زيد، النص السلطة الحقيقة، ص 265-266.

⁽³⁶²⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 266.

بمعنى أنّ الإنسان يصل إليهما بالعقل دون وحي كما هو الأمر عند حنفي، والنبوة وكل ما يتعلق بها مثل الوحي والمعاد من ضمن التاريخ. والوحي عنده واقعة تاريخية.



وأما التأويل فهو يرى أنّ تأويل القرآن عند المسلمين لم يصل إلى ما يصله الزمان من التجديد، يقول: "إنّ تاريخ تأويل القرآن، ومن ثمّ إشكاليته، تنبع من تجدد الحياة بالحركة والضرورة مع ثبات النص في منطوقه. وهي الإشكالية التي عبّر عنها علماء أصول الفقه حين قالوا بندرة النصوص مع تكاثر الوقائع وتجدها. وإذا كان علماء الأصول قد حلوا إشكاليتهم بمقولة خصوص السبب وعموم اللفظ، فجعلوا من عموم اللفظ قاعدة للفهم ومن خصوص السبب قاعدة للقياس، فإن هذا الحل العبقري لم يتجاوز حدود آيات الأحكام والشرائع التي تمثل أقل من سدس آيات القرآن كله".⁽³⁶⁴⁾ والذي يريد أبو زيد التغيير فيه، هو مجال المتشابه والمجاز، ولذلك يقَدِّم أمثلة من المعتزلة ومحمد عبده، وطه حسين، وأمين الخولي وطالبه محمد أحمد خلف الله. وتأتي هنا نقطة مهمة عن تأويل القصص، ويبدو أن هناك شبهات عن تحققها تاريخياً. بينما محمد عبده يقول إنها ليست لبيان التاريخ بل للموعظة

⁽³⁶³⁾ أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 165.

⁽³⁶⁴⁾ أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن قديماً وحديثاً، مأخوذة من: www.hurriyatsudan.com/?p=11226؛

ولا يوجد رقم الصفحة.

والعبرة، ويؤولها بتأويل عقلاني، وذهب طه حسين والخولي وخلف الله إلى إبطالها تاريخياً وفهمها مجازاً تماماً.⁽³⁶⁵⁾

ويخبر علي حرب عن محاولة أبي زيد فهم القرآن، يقول: "ويرى أبو زيد أن المعركة الفكرية الدائرة الآن، والتي هي امتداد للمعركة الفكرية التي احتدمت أيام طه حسين، إنما هي تجسيد لصراع بين موقفين من النص وبين تصورين له أو طريقتين في التعامل معه، أي بين قراءتين: قراءة طبقاً لآليات العقل الغيبي الغارق في الخرافة والأسطورة، وهي قراءة القدماء والإسلاميين المعاصرين؛ وقراءة طبقاً لآليات العقل التاريخي الإنساني، وهي قراءة المحدثين من علمانيين وتنويريين. والباحث يتبنى الخيار الثاني."⁽³⁶⁶⁾

هناك عدة أسباب لرفض اعتبار القصص واقعة تاريخية، لأنها: أولاً: تحتوي على كثير من خوارق العادات، وهذا يناقض قواعد الهرمينوطيقا التي تفسر النصوص في ضوء العقلانية، والخارق للعادات لا يتناسب مع أحكام العقل والتاريخ وحقيقة الإنسان كبشر. وثانياً: لا يذكر القرآن هذه القصص بما يناسب علم التاريخ، فهي تذكر دون مكان أو تاريخ وأحياناً دون أشخاص، ويقولون: إن ذكر هذه القصص في القرآن لا يعني أنها تحققت في التاريخ، بل ربما هناك مجاز أو غايات أخرى لجذب الناس إلى الدين الجديد.⁽³⁶⁷⁾

جاءت المحاولات الأولى من جانب السيد أحمد خان من القارة الهندية في القرن التاسع عشر الميلادي، وبدافع عدم التناقض بين قوانين الطبيعة ومضمون القرآن. ويشرح هذه الخوارق للعادات بثلاث طرق: أولاً: التلاعب المعجمي، وهنا يأتي تأويله لقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ﴾ [الشعراء: 63]، ويفسر ضرب العصا بالذهاب أو بالركض ويكون المعنى الذهاب إلى البحر مستنداً إلى عصا، ويكون معنى فانفلق كأن هناك عبوراً. ثانياً: التأويل بتأثير الخوارق على نفس الإنسان، ومثلاً في قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِعَصَاهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 73]، يشير أحمد خان إلى وجود

⁽³⁶⁵⁾ أبو زيد، إشكالية تأويل القرآن قديماً وحديثاً.

⁽³⁶⁶⁾ حرب، علي، (2005م)، نقد النص، ط4، الدار البيضاء، مغرب، ص 205.

⁽³⁶⁷⁾ انظر: أبو زيد، المصدر السابق.

القاتل بين الناس عندما اجتمعوا حول الميت، وأمر موسى بلمسهم الميت، وعندما لمس القاتل ظهر عليه آثار الخوف، وهكذا وُجد من هو. وثالثاً: تأويل مجازي للقصص، ويقول في هذا، إن آيات الجنة وجهنم جاءت بمعنى مجازي لتصويرها في الأذهان.⁽³⁶⁸⁾

ومن أبرز الأمثلة في محاولة فهم القصص في هذا المحور ما كان من محمد أحمد خلف الله من الحداثيين، الذي أعد رسالة الدكتوراة باسم الفن القصصي في القرآن الكريم في جامعة الأزهر، ولكنها رُفضت، ومُنع مشرفه أمين الخولي أيضاً.

يبين خلف الله قصده من تاريخية القصص فيقول: "ليس القصد من هذه الوقفة حصر المعاني التاريخية أو الأحداث القصصية التي وردت في قصص القرآن الكريم وإنما القصد منها البحث عن قيمة هذه الأحداث القصصية في المجالات التاريخية. فهل هي من الوقائع التاريخية أو هي من الأحداث القصصية التي لم يقصد منها إلى التاريخ؟"⁽³⁶⁹⁾ وبعد عرضه الآراء من جانب المستشرقين الذين يرون كثيراً من الأخطاء التاريخية ومن جانب المفسرين المسلمين،⁽³⁷⁰⁾ ينتقل إلى وجهة القصص الأدبية، ويقول: "أما اعتماد التاريخ على الأدب فأمر لا ينكره أحد، ذلك لأن المؤرخين يؤمنون بأن الأدب أخصب ميدان لتصوير حضارة الشعوب، ولذا نراهم يعتمدون عليه ويعدونه من أهم العناصر المكونة للتاريخ، بل لعل منهم من يراه أصدق الأشياء في هذا الجانب."⁽³⁷¹⁾ ويتناول خلف الله القصص بوجهة أدبية وفنية، ويبدو لديه توتر من رفض القصص من جانب المؤرخين الذين يدعون أن القصص ليست حقيقة، ولذا يتوجّه إلى الساحة الأدبية، لأن الأدب لا يمكن رفضه. ويقول هناك حرية في تناول هذا الفن، ويبين ميدان هذه الحرية وحدودها، وميدانها اختيار الأحداث التاريخية دون بعض أو إمكان إهمال مقومات التاريخ وهي الزمان والمكان وترتيب الأحداث. بمعنى آخر لا يهم صدق

⁽³⁶⁸⁾ انظر: J.M.S. Baljon, (1964), *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad*

Khan, 3rd Edition, Ashraf Press, Lahore- Pakistan, pp 86- 88.

⁽³⁶⁹⁾ خلف الله، محمد أحمد، (1999م)، *الفن القصصي في القرآن الكريم*، ط4، سينا للنشر- مؤسسة الانتشار

العربي، لندن- بيروت- القاهرة، ص 51.

⁽³⁷⁰⁾ انظر: خلف الله، *المصدر السابق*، ص 51- 75.

⁽³⁷¹⁾ خلف الله، *المصدر السابق*، ص 77.

الأحداث أو كذبها،⁽³⁷²⁾ يقول: "لأن الأدب يكتفي في كثير من الحالات بالمشهور المتداول من المعارف التاريخية، أو بالصور الذهنية للجماعة البشرية عن هذا الكون وأحداثه، وبخاصة حينما يقصد إلى هذه المعارف ليتخذ منها المواد التي تعينه على ضرب الأمثال وقص القصص. وإذا كان من المحدثين من يعبر عن هذه الحالة بقوله إن الأدب يتناول الأشياء لا كما هي بل كما تبدو في ظاهرها ولا كما هي كائنة في ذاتها بل كما تدركها الحواس وتؤثر في عواطفنا فإن من الأقدمين العرب من فطن إلى هذه الحقيقة الفنية وأولئك هم البلاغيون إذ ليس يخفى أنهم اكتفوا في اللزوم باللزوم الذهني الذي يقوم على العرف والعادة ولم يتطلبوا اللزوم العقلي المنطقي الذي يقوم على حقائق الأشياء في ذاتها لا كما تدركها الحواس."⁽³⁷³⁾

وأما حدود هذه الحرية فهناك خطر تحول القصة إلى الأسطورة أو إلى كتاب التاريخ، يقول: "وأما حدود هذه الحرية فقد تتسع لدى القاص حتى لتشبه قصته أن تكون أسطورة أو ضربا من ضروب الخيال، وقد تضيق حتى لتشبه القصة أن تكون كتابا من كتب التاريخ والأمر بعد متوقف على قصد الأديب؛ فإن كان تعليم التاريخ بواسطة القصة ضاقت هذه الحدود لكن لا إلى الحد الذي تقسد فيه الحقائق التاريخية على القارئ استمتاعه بالفن."⁽³⁷⁴⁾

ويزعم أن عملية تثبيت القيم التاريخية في القصص ليست سهلة حتى من خلال كتب التاريخ، وسبب ذلك، يقول: "لأن الأمر قد يكون أمر أحداث أغرقت في القدم ثم نقلت إلينا في روايات شفوية زادت عليها أو نقصت منها حتى أحوالها إلى شيء يشبه القصص أو يشبه الأساطير ووقفت الأمور عند هذا الحد حتى لم يجد أي دليل غير تلك الروايات ومن أمثال ذلك ما رواه الجاهليون عن ناقة صالح وجن سليمان، وساقه القوم فيما بعد على أنه الحقيقة والتاريخ."⁽³⁷⁵⁾ ويقرر أن في قصص القرآن الكريم كثيرا من مظاهر الحرية الفنية مثل إهمال

⁽³⁷²⁾ انظر: خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 77-78.

⁽³⁷³⁾ خلف الله، المصدر السابق، ص 78.

⁽³⁷⁴⁾ خلف الله، المصدر السابق، ص 78.

⁽³⁷⁵⁾ خلف الله، المصدر السابق، ص 80.

الزمان والمكان وترتيب الأحداث وإسنادها إلى الأشخاص المختلفين في نفس الواقعة ... إلخ. وإذن ليست القصص واقعة تاريخية، وهناك مجاز وفن أدبي لتسخير الأذهان.⁽³⁷⁶⁾

وهل هناك اختلاف حقيقي في القصص كما يزعم خلف الله؟ ومثالا على ذلك يأتي بآيتين، هما قوله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: 109]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ لِمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ﴾ [الشعراء: 34]، ويُنسب نفس الكلام مرة إلى فرعون ومرة إلى الملأ،⁽³⁷⁷⁾ فهل هذا اختلاف؟ قد يكون هناك إشارة إلى طريقة تكلم فرعون مع الناس، فهو لا يخاطبهم مباشرة، فقال فرعون أولا للملأ هذا الكلام، وأمرهم بنداء هذا القول إلى القوم، ونادى هؤلاء الناس مرددين قول فرعون، ولم يكن فرعون مناديا مباشرا في الناس بل هناك أشخاص لفعل ذلك، وربما هناك إشارة إلى استكباره، والله أعلم بالصواب.

وأما الجابري فيختلف عن الحداثيين الأخيرين في القصص، ومنهجه يشبه منهج محمد عبده وهو لا يهتم بالبعد التاريخي للقصص فالأهم العبرة. ويبين منهجه في دراسته القصص بأنه لا يعتمد على ما ورد فيها من الإسرائيليات وغيرها من النصوص الدينية اليهودية والمسيحية، أو غير ذلك لتكمل أو تفسر القصص القرآني. لأن في هذه النصوص - مع وجود العبرة - هدف البناء التاريخي، ولكن القرآن لا يهتم بالتفاصيل التاريخية ولأن هدفه العبرة لدعم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم،⁽³⁷⁸⁾ يقول: "إن نهتم هنا بتلك القضية التي شغلت وتشغل الدارسين للقصص القرآني في العصر الحديث والمعاصر. أعني بذلك مسألة العلاقة بين القصص القرآني والحقيقة التاريخية. إن القرآن، كما أنه ليس كتاب قصص بالمعنى الأدبي الفني المعاصر، فهو أيضا ليس كتاب تاريخ، بالمعنى العلمي المعاصر للتاريخ. إنه مرة أخرى كتاب دعوة دينية. وبما أن الهدف من القصص القرآني هو ضرب المثل واستخلاص العبرة فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية. إن الحقيقة التي يطرحها القصص القرآني هي العبرة، هي الدرس الذي يجب استخلاصه. نعم إن القصص القرآني ليس قصصا خياليا بل هو

⁽³⁷⁶⁾ انظر: خلف الله، الفن القصصي في القرآن الكريم، ص 80-91.

⁽³⁷⁷⁾ انظر: خلف الله، المصدر السابق، ص 82.

⁽³⁷⁸⁾ انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 258-259.

قصص يتحدث عن وقائع تاريخية تدخل ضمن معهود العرب.⁽³⁷⁹⁾ ويتناول الجابري القصص بحسب ترتيب نزولها ليثبت أنها أنزلت بحسب مراحل الرسالة: مرحلة مكة أي مرحلة الدعوة إلى الدين، ومرحلة المدينة أي مرحلة الدولة، وشكّلت بنية القصص وما تحدّث عنه خلال هاتين المرحلتين مساعدا لتحقيق غاية الرسالة.⁽³⁸⁰⁾



⁽³⁷⁹⁾ الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 259.

⁽³⁸⁰⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 259 - 425.

الفصل الثالث: الانحرافات العقدية المتعلقة بالمعجزة عند الحداثيين والرد عليها

وفيه مبحثان؛

المبحث الأول: الانحرافات العقدية المتعلقة بمفهوم المعجزة والرد عليها

المبحث الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بمضمون المعجزة والرد عليها

المبحث الأول: الانحرافات العقدية المتعلقة بمفهوم المعجزة والرد عليها

أقوم في هذا المبحث بعرض معني المعجزة عند الحداثيين، و فهم مظهر المعجزة على أيدي الأنبياء عليهم السلام، ودلالاتها على صدقهم عندهم. وذلك ليكون مفتاحا للدراسة، ومُفهما للمراد به عند الحديث عنه فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: معنى المعجزة عند الحداثيين

المطلب الثاني: دلالة المعجزة على صدق النبي عند الحداثيين

وهذا تفصيل ذلك:

المطلب الأول: معنى المعجزة عند الحداثيين

يبين صالح معنى المعجزة عند الحداثيين وأنها ليست خرق قوانين الطبيعة. بل إنها مرتبطة بمفهومهم المبني على أسسهم الخمسة، وهي: الحرية، والإنسانية، والدينية، والعقلانية والعدمية، فهذه الأسس ترفض وجود المعجزة بمعنى أنها خرق للعادة، أو خرق القوانين في الطبيعة، فهم إما يرفضونها تماماً أو يؤولونها بما يتفق مع القوانين في الطبيعة. ويعدّد صالح أسباب رفضهم المعجزة من خلال أسسهم هذه، أولاً: إنّ المعجزة تقيد حرية الإنسان لأنّ من يشاهد المعجزة ليس له حرية في الإيمان والإنكار. وثانياً: إنّ المعجزة تثبت وجود الله وتدل على صدق نبيه ولذا تلزم الناس بالإيمان والاتباع، وهكذا تتعارض مع أساس العدمية أو النسبية في الحداثة. ثالثاً: إنّ المعجزة تحدّد تصرّف الإنسان في العالم بحسب تأكيد عجزه بإثباتها، وهذا يتعارض مع أساس الإنسانية في الحداثة. رابعاً: تثبت المعجزة حقائق دينية مثل الآخرة والبعث، وهذا يعارض أساس الدينية. وخامساً: تثبت المعجزة وجود عالم الغيب أي ما وراء المحسوس والتجربة، وهذا يتعارض مع أساس العقلانية.⁽³⁸¹⁾

ويرفض حسن حنفي المعجزة بمعنى أنها خرق قوانين الطبيعة، ولا يرى خرق قوانين الطبيعة ممكناً، وي طرح سؤالاً: "هل يمكن خرق قوانين الطبيعة؟ أليست سنن الكون دائمة وثابتة حتى يمكن للإنسان إدراكها وتسخيرها؟"⁽³⁸²⁾ ويقول إنّ خرق قوانين الطبيعة ممكن عند جمهور المتكلمين، ولكنّه خلط في فهم تطور الوحي ومراحله. لأنّ المعجزة بهذا المعنى كانت أداة تصديق للنبي قبل الوحي الإسلامي ولكنّ الأمر ليس كذلك في الوحي الإسلامي، ويستدل حنفي على ما يقوله بقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ﴾ [الإسراء: 59].⁽³⁸³⁾ ويقول: "استبدل الإسلام بالمعجزة بهذا المعنى الإعجاز بمعنى تحدي القدرة البشرية على الخلق والإبداع. فهو إعجاز أدبي فكري تشريعي وليس خرقاً

⁽³⁸¹⁾ انظر: صالح، جاد الله بسام صالح، (2012م)، إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحداثة دراسة تحليلية في الجذور الفلسفية، دار النور المبين للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، ص 201-220.

⁽³⁸²⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 67.

⁽³⁸³⁾ انظر: حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج2، ص 31.

لقوانين الطبيعة⁽³⁸⁴⁾ ويظهر من أقواله أنه لا يقبل للنبي صلى الله عليه وسلم معجزة حسية كما يرى أن القيمة القرآن الكريم ليست بسبب الإعجاز فيه،⁽³⁸⁵⁾ يقول: "وقد قيل في سبب الإعجاز آراء عدة منها الإعجاز في الحروف في أوائل السور، ومنها الإعجاز العددي، ومنها الإخبار عن الغيب كما كان الحال في وظيفة النبي عند بني إسرائيل ﴿وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ﴾ [آل عمران: 49] ولكنها ليست كذلك في الوحي الإسلامي. وإذا كان القرآن أو الحديث قد تنبأ بشيء في التاريخ، فإن هذا التنبؤ يكون لمساره طبقاً لقانون التاريخ الذي يمكن للإنسان أيضاً، وليس النبي وحده، التنبؤ به. أما صرف الدواعي أي صرف الله دواعي الإنسان عن التقليد، فذلك إبطال لمعنى التحدي. فما قيمة التحدي إن كان الله قد صرف دواعي الإنسان وقيده ومنعه. وليست المعجزة أيضاً حياة النبي وصفاته الخاصة، وما عليه من أخلاق، وما يتصف به من بلاغة وخطابة وفصاحة، لأن ذلك ربط للنبوة بشخص النبي ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144]. أما باقي معجزات النبي مثل انشقاق القمر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المسمومة، فكلها أخبار غير متواترة، لعب فيها الخيال الشعبي الكثير وتعارض النقل والعقل. فالشمس والقمر آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد. كما رد القرآن بقوله: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: 93]."⁽³⁸⁶⁾

ويرى حنفي أن المعجزة ليست إلا قوانين الطبيعة التي لم يجدها الناس، يقول: "ولماذا تستغل نتائج العلم وقوانينه الحديثة مثل اللاتحدد لإثبات المعجزات وإنكار قوانين الطبيعة، وهي قوانين متغيرة تثبت اليوم ما تنفيه غدا وتنفي بالأمس ما تثبته اليوم، وتجعل الدين ملحقاً للعلم وتابعا له؟ إن وجود ظواهر شاذة في الطبيعة إنما تحدث وفقاً لقوانين أخرى أعم منها

⁽³⁸⁴⁾ حنفي، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج2، ص 31.

⁽³⁸⁵⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج2، ص 32.

⁽³⁸⁶⁾ حنفي، المصدر السابق، ج2، ص 31-32.

وأشمل. فالمعجزة حادثة طبيعية تحدث وفقاً لقانون طبيعي نجهله حتى الآن. المسألة إذن مرهونة بتقدم العلم، وتاريخ المعجزات جزء من تاريخ العلم وتقدمه.⁽³⁸⁷⁾

والمعجزة بمعناها المأخوذة من جذر 'عجز' ليست مقبولة عند حنفي، يقول: "والحقيقة أنه لماذا تكون المعجزة من العجز، عجز الإنسان وقدره الله؟ هل هذا احترام للإنسان وتعظيم الله أم أنه تعظيم الله على حساب الإنسان؟ وهل تثبت قدرة الله بإثبات عجز الإنسان؟ وهل عجز الإنسان شرط لإثبات قدرة الله؟ وهل نحتاج لإثبات قدرة الفيل إثبات عجز النملة، أو لإثبات قدرة الأسد إثبات عجز الفأر، تعالى الله عما يصفون؟ ألا يمكن إثبات قدرة الإنسان وقدره الله في نفس الوقت؟ إن إثبات قدرة الله ليس تعظيماً له مادامت على حساب قدرة الإنسان. وإن قدرة الله أعظم من أن تثبت بعجز الإنسان. فإذا كان هدف المعجزة إثبات قدرة مطلقة فوق قدرة الإنسان المحدودة فهذا ليس غاية الوحي. بل إن غاية الوحي عكس ذلك تماماً، إثبات أن لا قدرة فوق الإنسان، وإن الإنسان قادر قدرة مطلقة... فكيف يخلق الله إنساناً عاجزاً ثم يطالبه بالتكليف؟ وإذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله فالأولى أن يخلق الله القادر الإنسان قادراً. ولو كان الإنسان عاجزاً لكان الله عاجزاً مثله، تعالى الله عما يصفون.⁽³⁸⁸⁾

ومن الواضح مغالطة حنفي حيث إنه يأخذ بعضاً من الأحاديث الشريفة بمعنى يدعم أفكاره. ويكون دليلاً عليها، ويرفض الباقي. والحديث المذكور وارد في صحيح مسلم: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته»⁽³⁸⁹⁾ ولكن الضمير لا يرجع إلى الله بل يرجع إلى الشخص المضروب على وجهه والقصد الشخص المضروب على وجهه خلقه الله على صورة آدم عليه السلام. وثانياً: في الإسلام لا يوجد ما يزعمه حنفي من قدرة الإنسان، فالإنسان عاجز أمام ربه. ثم التكليف بعد إظهار المعجزة لا يمنع حرية الإنسان ولا قدرته، بل يؤيده عقلاً وحساً ليصل إلى الهداية، وليس إجباراً حيث إن كثيراً من الناس رفضوا ما شاهدوا من المعجزات.

⁽³⁸⁷⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 99.

⁽³⁸⁸⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 65-66.

⁽³⁸⁹⁾ مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: النهي عن ضرب الوجه، رقم: 2612، ج4، ص

ويتناول فضل الرحمن المعجزة من ضمن الطبيعة وهي آية أو معجزة كبرى لوجود الخالق، ولكن لا يقتنع بعض الناس بهذا الدليل، ويطلبون معجزات من قبيل خرق العادة، وفي حالة الإنكار هذه، من الممكن أن يخرق الله سننه في الطبيعة ويرسل المعجزة من قبيل النذير، مثل الزلزال الشديد، أو الصوت، أو المطر الشديد والسيول ... إلخ، وهذه المعجزة ليست من نوع الخرق للعادة. وأما المعجزات التي من قبيل الخرق للعادة فمنها: منع النار من حرق إبراهيم عليه السلام، وقلب العصا حية ... إلخ، وهي تظهر على أيدي الأنبياء بإذن الله وتصدق دعواهم.⁽³⁹⁰⁾ ويشير فضل الرحمن إلى التناسب بين الوحي القرآني والطبيعة ويقول كلاهما آيات وإشارات من الله ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: 190]، وقوله تعالى: ﴿الْمَر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوْحِينَ أَنْثِينَ يُغَشِّي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الرعد: 1-3]، يقول إن كلمة آية تُستعمل للقرآن والتصرفات الإلهية في الطبيعة لأن كليهما ليسا إلا إشارات من الخالق تعالى، والآيات القرآنية أرسلها وهو ليس إلا خالق الطبيعة.⁽³⁹¹⁾

وأما محمد أركون فيبني أفكاره في النبوة والوحي والمعجزة على فكرته ميثاق ونجاة والمخيال والأسطورة والأباطيل، ويزعم قلب التاريخ أو الواقع إلى الأسطورة أو الخرافة أي من الحقيقة إلى المخيال، لأن النقل الشفهي في ذلك الوقت كان يغلب على النقل الكتابي،⁽³⁹²⁾ يقول: "ينبغي تبين كيف أن بُعد الغريب الساحر والمدهش، أو البعد الأسطوري

⁽³⁹⁰⁾ انظر: FazlurRahman, **Major Themes of the Qur`an**, pp. 48.

⁽³⁹¹⁾ انظر: FazlurRahman, **Major Themes of the Qur`an**, pp. 49- 50.

⁽³⁹²⁾ انظر: أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص 36. وفي مكان آخر يقول: "ومن المعلوم أن هذه الأديان ذات الطموح الكوني قد أشاعت المدونات والنصوص المكتوبة على قاعدة النقل الشفهي فقط (هذه هي قاعدة التراث الإسلامي، أو المسيحي، أو اليهودي، فكلها دَوَّنت بعد فترة طويلة نسبيا من تاريخ النبوة، وبناء

والرمزي والمجازي كان يتغلب آنذاك على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في تشكيل المخيال الاجتماعي وطريقة وظائفه وممارسته لعلمه. من المعروف أنّ هذه العمليات الأخيرة (أي المقولات العقلانية) لن تنشأ ولن تتطور إلا بعد اختراع الورق، وانتشار الخط العربي وتحسنه وإتقانه التاريخي المتدرج، ثم دخول العقلانية المنطقية أو المركزية اليونانية إلى ساحة الثقافة العربية الإسلامية.⁽³⁹³⁾

ويرى أنّ من الضروري إعادة النظر إلى هذه العناصر الغريبة المدهشة وخارقة للعواديات في المجال العربي الإسلامي من ضمن علوم الإنسان والمجتمع الجديد. ولأنّ المنافسة بين العالمين تستلزم إعادة التقييم –أي بين عالمي الشفهي والكتابي، أو الأسطوري والعقلاني، أو الغريب الساحر والمحسوس الواقعي وإلخ.⁽³⁹⁴⁾ وواضح أنّ أركون مقتنع بزعمه أنّ هناك تغييراً حدث لأشياء في القرآن أثناء كتابته أي بقول آخر حدث تحريف للقرآن أثناء كتابته وجمعه، ولعبت مخيلة المجتمع دوراً مهماً فيه، وعليه ظهر الغريب الساحر والمدهش أو الأسطوري والرمزي والمجازي، فإما أنّ المجتمع لم يفهم عنصر المجاز وفهموه كالحقيقة أو أنهم زادوا أشياء أسطورية أثناء الكتابة.

ويمكن استخراج آرائه في المعجزة من خلال مقولاته عن القصص القرآني، يقول: "يوجد في التراث الإسلامي شيء يُدعى قصص الأنبياء، وهي تحتوي على العديد من القصص. ونخصّ بالذكر منها تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام وهما: كعب الأحبار ووهب بن منبه. وهذه القصص العديدة تشكّل الخلفية الأسطورية التي تُفسر لنا سبب نزول كل آية من آيات القرآن (والآية هنا تعني القطعة الشفهية أو ما يدعوه علماء اللسانيات بالوحدة

على الذاكرة الشفهية للصحابة أو للحواريين... إلخ). بمعنى أنها لم تكتب في زمن النبوة ذاته. هذا شيء ينبغي أن ننبه إليه وألا نمرره تحت ستار من الصمت كما تفعل السلطة العقائدية الرسمية أو المأذونة في الأديان الثلاثة. وفي أثناء عملية الانتقال من التراث الشفهي إلى التراث الكتابي تضع أشياء، أو تحوّر أشياء، أو تضاف بعض الأشياء، لأن كل ذلك يعتمد على الذاكرة البشرية. وهي ليست معصومة إلا في نظر المؤمنين التقليديين الذين يصدقون كل شيء. كما ويعتمد على الصراع الأيديولوجي أو التنافسات الحادة التي لا تخلو منها بدايات أي دين." [أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 232].

⁽³⁹³⁾ أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 36.

⁽³⁹⁴⁾ انظر: أركون، المصدر السابق، ص 36.

النصية). إنّ هذه القصص تُبين لنا العلاقة القوية بين تفاسير القرآن، وبين المخيال الديني الذي ساد طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى في الوسط الطائفي لمنطقة الشرق الأدنى. إن معنى العجيب المدهش أو الخارق للعادة بصفته مقولة نفسانية- ثقافية، منتشر في جميع هذه القصص ومنعكس (أو مسقط) على الخطاب القرآني نفسه. وحتى اليوم نلاحظ أن تصوّر الوحي لا يزال مهيمنا عليه من قبل هذا المعنى الخارق للعادة بصفته الأرضية الثقافية القاعدية التي تركز عليها المعرفة الأسطورية التي يدعوها المؤمنون بالحقيقة الدينية.⁽³⁹⁵⁾ ويظهر مما يقوله أنّه يرفض المعجزة أو الخارق للعادة وإن كان يبدو أنّه ينقد التفاسير على القرآن، ولكن بما أنّ خوارق العادات ليست مجرد تفاسير بل القرآن الكريم يخبر عنها، تذهب اتهاماته إلى القرآن الكريم. وعند جمع الفقرات الثلاثة السابقة: أي زعمه التحريف في القرآن الكريم، ومقولته في خارق العادة، والأسطورة يظهر أنّه يزعم أنّ القصص القرآنية التي تخبر عن خوارق العادات ليست حقيقية، فهي إما نتيجة زيادة المخيال المجتمعي في الكتابة أو نقص الفهم في المجاز.

ويشير بولات (Polat) إلى أنّ هناك عبارتي الميثي (myth) والميثولوجي (mythique) عند أركون يستخدمهما في القصص القرآني (وهذا يتضمن المعجزات أيضاً) باستخدام خاص عنده،⁽³⁹⁶⁾ وينقل عنه قوله: "أقول ميثي، لا الأسطوري لترجمة mythique، لأنني أدركت مرارا أن القراء العرب الذين لم يطلعوا على المعاني الفلسفية الغزيرة والمقصود الأنثروبولوجي الخصب المفهوم mythe يقعون في أغلاط خطيرة، وسوء التفاهم يؤدي إلى الجدل العقيم."⁽³⁹⁷⁾ الميثي عنده يقابل القصة والميثولوجي يقابل الأسطورة، وبينما الأول حقيقي فالثاني خرافة، يقول بولات: مع أنه يدعي أنّ هناك فرقا بينهما فإنه في أحيان لا يهتم بهذا التفريق، وعندما أصرّ أحد مستمعي أركون على سؤاله عن إبراهيم عليه السلام أهو شخص ميثولوجي، تردّد أركون ولم يجبه بشكل واضح. ومنطلقا من هذه النقطة يقول بولات إنّ عبارة الميثي ليس لها معنى بريئا.⁽³⁹⁸⁾

⁽³⁹⁵⁾ أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 30.

⁽³⁹⁶⁾ انظر: Polat, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, pp. 41- 42.

⁽³⁹⁷⁾ أركون، الفكر العربي، ص 13 (الهامش رقم 1).

⁽³⁹⁸⁾ انظر: Polat, Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar, pp. 41- 42.

ويبدو لي أنّ أركون يقصد بالميثي أي القصة: الواقعة الحقيقة ولكن وصلت إلينا بزيادات خيالية وبتغيرات ولكن أصلها موجود، وأمّا الميثولوجي فهي الحكايات الخرافية أي الأساطير التي ليس لها حقيقة واقعية بل كلها من نتاج الخيال، وعلى كل حال عبارة الميثي لا يمكن استعمالها للتعبير عن القرآن الكريم، وهو منزّه عن كل نوع من الخرافات والتحرّفات ولا عن الأحاديث الشريفة التي وصلت إلينا بطريقة مدققة وقوية، وقد اهتم المسلمون بحفظ الأحاديث الشريفة ونقلها ... إلهاداية من الصحابة رضي الله عنهم أجمعين.

المطلب الثاني: دلالة المعجزة على صدق النبي عند الحداثيين

ليست المعجزة عند الحداثيين دليلاً على صدق النبي، كما أنها لا تعني خرق قوانين الطبيعة. يقول حنفي بمعناها العجز هو إثبات لقدرة الله وليس تصديقاً للنبي،⁽³⁹⁹⁾ يقول: "ويكاد يجمع القدماء على أنّ البرهان خارجي وهو المعجزة سواء كانت واجبة أو ممكنة أو مستحيلة. فهل تؤدي المعجزة إلى تصديق الرسول؟ وهي برهان خارجي عن طريق القدرة وليس داخلياً عن طريق اتفاقها مع العقل، أو تطابقها مع الواقع؟ وكيف يتم التصديق بالمعجزة دون وسائل المعرفة وطرق العلم، وخارج نظرية العلم في المقدمات النظرية الأولى؟ وهل تؤدي المعجزة إلى الطاعة والانقياد دون إعمال للعقل أو التحقق من مضمون الخبر غاية ومصلحة وواقعاً؟ ولماذا لا تتكرّر المعجزة للتأكيد وللتيقن كما تكرر التجربة كأحد شروط صدقها؟ وكيف يثيب الله أو يعاقب بناء على تجربة واحدة تصديقاً أو إنكاراً؟"⁽⁴⁰⁰⁾ ويرى حنفي أنه لا بد أن يكون دليل صدق النبي داخلياً أي عقلاً وواقعاً، نظراً وعملاً، فكراً ومصلحة، يقول: "إنّ التصديق بالنبوة إنما يتم باتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس، وليس بالمعجزة. طالما لم تؤد المعجزة إلى التصديق بالنبوة، وطالما انتفت شروطها. إذ لا يكفي في صدق المعجزة سلامتها عن المعارضة، فقد تكون عدم معارضتها ناشئة من جهل مؤقت بقوانين الطبيعة التي خيل للناس

⁽³⁹⁹⁾ انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 65.

⁽⁴⁰⁰⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 71.

نقضها. والمعجزة غير الآلية. فالآلية ليست معجزة؛ لأنها دليل متسق مع الطبيعة والعقل، في حين أن المعجزة ضد الطبيعة وضد العقل." (401)

وحقيقة الأمر: فإن عبارات الخارجي والداخلي ليست بريئة بما أن التيار الفلسفي الغربي يسمى بـ (Deism) وهو اعتقاد بالله فحسب دون وحي ودون معجزة بسيادة العقل، الوحي والمعجزة في هذه الفكرة شيء خارجي وليس شرطاً، وأما العقل فهو شيء داخلي ومستمر، لذا فهو أكثر اعتباراً في الاعتقاد. ويبدو أن الحداثيين تأثروا بالتيارات الفلسفية الغربية إلى حد كبير، وبعد ذلك حاولوا أن يجدوا مرتكزات لهذه الأفكار في الفكر الإسلامي لتطبيقها في العالم الإسلامي، ونتيجة هذا الالتباس والاختلاط تُرى كثير من التناقضات أو المغالطات في آرائهم.

وأما الجابري فيرى أن دليل صدق النبوة الشريعة التي جاء به النبي، وفي فكره هذا يبدو أنه متأثر بابن رشد، وفي الإسلام فإن دليل صدق النبي صلى الله عليه وسلم القرآن الكريم فقط، فهو ينفي المعجزات الأخرى عن النبي صلى الله عليه وسلم ويقول إن برهان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن الكريم وليس خرق العادة. (402) ويستدل على ما يقوله بأقوال ابن رشد في الموضوع ومنها: قول ابن رشد: "ويتبين فضل شريعة الإسلام على الشرائع الأخرى على مستوى طريقة الإقناع أيضاً، ذلك أن دلالة القرآن على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام، ولا إحياء الموتى على نبوة عيسى عليه السلام، وإبراء الأكهم والأبرص. إن تلك وإن كانت أفعالا لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء، وهي مقنعة عند الجمهور، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت، إذ كانت ليست فعلا من أفعال الصفة التي بها سمي النبي نبيا. وأما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الإبراء على الطب. ومثال ذلك لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أنني طبيب أنني أسير على الماء، وقال الآخر الدليل على أنني طبيب أنني أبرئ المرضى. فمشى ذلك على الماء، وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب لدى الذي أبرأ المرضى

(401) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 73.

(402) انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 144.

ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب لدى الذي مشى على الماء مقنعا، ومن طريق الأولى والأخرى. (403)

وصحيح أنّ الأنبياء تلقوا شرائعهم من الله تعالى، ولم يكونوا أنبياء فقط بالمعجزات، ولكن هذا لا ينفي أنّ المعجزة دلالة على صدقهم. بما أنّ وضعية النبي ليس مثلها كوضعية الطبيب لأنّ مسيرة الوحي أي تلقي الوحي من الله تعالى نفسها أمر خرق للعادة وليس مألّوفا لعامة الناس. وأمن بعض الناس دون طلب المعجزة ومع ذلك قد يطلب بعضهم رؤية معجزة من قبيل التصديق من الله لنبيه. وصحيح أيضاً أنّ معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الكبرى القرآن الكريم ولكن هذا لا ينفي معجزاته الحسية التي تقوّي نبوته. وعلى الرغم من اجتناب الجابري بيان رأيه في هذه المسألة يبدو أنه يتفق مع أفكار ابن رشد في هذا، لأنّه يبين أفكاره في عناوين في مواضع مختلفة في كتبه عادة. وأما العنوان فهو: برهان نبوة محمد هو القرآن، وليس خرق العادة!، ثم لا يوجه أي اعتراض أو نقد إليه، ويظهر من موقفه هذا أنه يوافق ابن رشد. (404)

⁽⁴⁰³⁾ الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 145.

⁽⁴⁰⁴⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 144 - 146.

المبحث الثاني: الانحرافات العقدية المتعلقة بمضمون المعجزة والرد عليها

أقوم في هذا المبحث بعرض تأويل الحداثيين للمعجزات المذكورة في القرآن الكريم، وشبهاتهم في إعجاز القرآن الكريم. وذلك ليكون مفتاحاً للدراسة، ومُفهِماً للمراد به عند الحديث عنه فيما بعد. وقد جاء ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: انحرافاتهم في المعجزات الحسية رفضاً أو تأويلاً

المطلب الثاني: شبهاتهم في إعجاز القرآن الكريم

وهذا تفصيل ذلك:

المطلب الأول: انحرافاتهم في المعجزات الحسية رفضاً أو تأويلًا

يرفض الحداثيون المعجزات الحسية للنبي صلى الله عليه وسلم ويؤولونها بمعنى غير خرق العادة أي بمعنى نقيض للقوانين الطبيعية والعقلانية.⁽⁴⁰⁵⁾ وإذا كان وجود المعجزات الحسية متعلقاً بالأحاديث الشريفة مال الحداثيون إلى رفضها، ودليلهم في هذا أن الحكم لا يُبنى على الآحاد. وأما المعجزات التي ذكرها الله في القرآن الكريم فيؤولونها بما يتناسب مع ادعاءاتهم.

ويرى الجابري أن القرآن الكريم معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الوحيدة، ولا ضرورة للمعجزات الأخرى مثل انشقاق القمر والإسراء والمعراج ... إلخ. ويرى أن القرآن لا يحتاج إلى معجزة خارجية ليثبت أنه منزل من الله، ويحمل في بنيته المعجز لصدقه في نفسه،⁽⁴⁰⁶⁾ يقول: "نحن نؤكد فعلاً أن الشيء الوحيد، الذي يفهم من القرآن الكريم بأكمله أنه معجزة خاصة بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن لا غير، فالقرآن يكفي ذاته بذاته في هذا الشأن. والدليل على ذلك أن كفار قريش قد أكثروا من مطالبة الرسول صلى الله عليه وسلم بالإتيان بآية (معجزة) تخرق نظام الكون واستقرار سننه كدليل على صدق نبوته، فكان جواب القرآن أن مهمة محمد بن عبد الله هو أن يبلغ أهل مكة (أم القرى) ومن حولها رسالة الله إليهم (القرآن)، وليس من اختصاصه الإتيان بآيات معجزات خارقة للعادة."⁽⁴⁰⁷⁾ ويستدل على ذلك⁽⁴⁰⁸⁾ بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ ۖ أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُنلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: 50-51]، ويقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من الأنبياء من نبي إلا قد

⁽⁴⁰⁵⁾ العقلانية وليس العقل، لأن العقلانية عارض مع حقيقة أن الله قد يرفع سننه في الطبيعة ليصدق نبيه، وأما العقلانية فتفرض عالم الغيب والأشياء المتعلقة به، وتقبل سيطرة العقل المادي فقط.

⁽⁴⁰⁶⁾ انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 187.

⁽⁴⁰⁷⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 187.

⁽⁴⁰⁸⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 188.

أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيا أوحى الله إلي، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة." (409)

ويفهم الجابري قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ سَعَوْا فِي آيَاتِنَا مُعَاجِزِينَ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾

[الحج: 51] بهذا الصدد فيقول إن من طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم المعجزات مثل معجزات موسى وعيسى عليهما السلام وهم ﴿أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾. وأما أن يتمنى الأنبياء عليهم السلام حصول هذه المعجزات لإسكات الخصم فهو ليس إلا وسوسة الشيطان، (410) ويقول فيه: "فتتدخل الإرادة الإلهية لمنع ذلك ونسخه، وتبقى الآيات المحكمات، أي المعجزات، التي هي من عند الله فعلاً. ونحن نعتقد أن في هذا إشارة إلى ما نسب إلى الرسول عليه السلام من معجزات لا أساس لها من القرآن، فالقرآن لا يشير إلا لشيء واحد يمكن أن يعتبر معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم وهو القرآن نفسه، أما غير ذلك فلا أصل له،" (411) ويقول إن الروايات عن معجزات النبي صلى الله عليه وسلم الحسية كلها أحاديث آحاد، ومعظمها من نوع الترغيب والترهيب، ولا يُبنى عليها الحكم. (412) ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: 17] ويقول: "إن هزيمة قريش يوم بدر لم تكن معجزة لك من خلال ما رميت من الحصى، بل كانت هزيمتهم بتدخل الإرادة الإلهية." (413)

وأما تفسير الآيات في انشقاق القمر والإسراء والمعراج فيتجه الجابري إلى تأويلها على صورة يبدو فيها رفض خرق العادة. (414) ويرد الاعتراض الذي يرى أن هناك أخباراً مروية عن بعض الصحابة من قبيل المعجزات الخارقة للعادة، وانشقاق القمر والإسراء

(409) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب: وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد، الرقم: 152، ج1، ص 134.

(410) انظر: الجابري، فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج2، ص 376.

(411) الجابري، المصدر السابق، ج2، ص 376.

(412) انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 190.

(413) الجابري، فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج2، ص 377.

(414) انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 189.

والمعراج منها،⁽⁴¹⁵⁾ يقول: "هذه أمور ناقشها القدماء من العلماء والمفسرين، والآراء فيها مختلفة، وهي كلها تراث لنا، ومن حقنا، بل من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا."⁽⁴¹⁶⁾

وبيّن رأيه في انشقاق القمر، يقول: "إن عدم نزول آيات أخرى تؤكد انشقاق القمر دليل على أن ما حدث لم يكن من قبيل خرق العادة. فلو كان الأمر استجابة لطلب قريش، كما ذكرت الروايات، لكان في القرآن ما يفيد ذلك، هذا في حين أن مطالب قريش التي من هذا القبيل قد قبلت في القرآن بالرفض الصريح، بينما تكرر التصريح بالآيات (المعجزات) التي خصّ الله بها الأنبياء السابقين، وتكررت دعوة قريش إلى أخذ العبرة منها! كل هذا قد رجح لدينا أن ما حدث كان خسوفاً."⁽⁴¹⁷⁾ ويستدل على ذلك بالحديث الشريف: "كسف القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: سحر القمر فنزلت: ﴿اَفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ﴾ [القمر: 1]".⁽⁴¹⁸⁾

وأما مسألة الإسراء والمعراج، فيرى الجابري أنّ المعراج لم يذكره القرآن الكريم بل يذكر الإسراء فحسب، والروايات عن الإسراء، وقد اختلفت الرواة في كيفية حدوثه، وذهب بعضهم أنه حدث في المنام (رؤيا)، وذهب البعض أنه حدث يقظة، كما اختلفوا في حدوثه جسمانياً أو روحانياً. ويذهب الجابري أنّه حادث روحاني وحدث في المنام من قبيل الرؤيا،⁽⁴¹⁹⁾ يقول: "وتذكر الروايات أن النبي لما أخبر الناس بما حدث ليلة الإسراء لم يصدقوه، فارتدّ ناس كثير بعد ما أسلموا. قالوا وإلى ذلك يشير قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي

⁽⁴¹⁵⁾ انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 188.

⁽⁴¹⁶⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 188.

⁽⁴¹⁷⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 189.

⁽⁴¹⁸⁾ الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت. 360هـ)، المعجم الكبير، (باب العين) باب: عكرمة عن ابن عباس، الرقم: 11642، ط2، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، ج11، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1994، ص250.

⁽⁴¹⁹⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 189.

أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ ﴿[الإسراء: 60]، وفي هذه الآية ما يشعر أن الإسراء حدث في المنام ﴿الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ﴾. وقد قال بهذا الرأي كل من عائشة ومعاوية والحسن البصري وابن إسحاق، قالوا كان الإسراء بروحه في المنام، ورؤيا الأنبياء وحي. ويمكن أن نعزز هذا الترجيح بكون القرآن تعرض في سورة الإسراء نفسها إلى جملة من تحديات قريش، منها قولهم في الآية السابقة: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾ ﴿أَوْ تَرُقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُّؤْمِنَ لِزُرْقِكَ حَتَّى تُنْزِلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾ وكان جواب القرآن: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: 90، 93]، بمعنى أن طبيعتي البشرية لا تسمح لي بالرقى إلى السماء. (420)

وأما المعراج، فيرى الجابري أن الروايات فيه مختلفة: هل هي بالروح أم بالجسد؟ ويرى أنه لو كان المعراج جسدياً للزم رؤية الله بصرياً، وهذا ليس ممكناً، والله منزّه عن الجسمية، (421) يقول: "الإسراء والمعراج إذا حدثا على صورة رؤيا منامية. ذلك هو الرأي الذي نختاره من آراء العلماء السابقين. ونحن لا نناقش ما يتم للأنبياء أثناء الرؤيا، إذ هو لهم وحي ... وهو خاص بهم وليس خرقاً لنظام الكون ولا مساً بسننه." (422) وأما معجزات الأنبياء عليهم السلام الحسية الواردة في القرآن الكريم فيقبلها الجابري بمعناها الحقيقي (423) بينما يرفض ما ورد منها عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأحاديث.

وأما فضل الرحمن فهو أيضاً يميل إلى رفض المعجزات الحسية للنبي صلى الله عليه وسلم مع قبولها للأنبياء السابقين عليهم السلام، ويضرب أمثلة من طلبات مشركي مكة واليهود للمعجزة مثل معجزات الأنبياء السابقين ورفض القرآن هذا الطلب ومنها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا أَلَّا نُؤْمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّى يَأْتِيَنَا بِقُرْبَانٍ تَأْكُلُهُ النَّارُ قُلْ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِي بِالْبَيِّنَاتِ

(420) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 189-190.

(421) انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 190.

(422) الجابري، المصدر السابق، ص 190.

(423) انظر: الجابري، فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ج2، ص134، 136، 191،

وَبِالَّذِي قُلْتُمْ فَلِمَ قَتَلْتُمُوهُمْ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿[آل عمران: 183]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: 59]، وقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ فَعَفَوْنَا عَنْ ذَلِكَ وَآتَيْنَا مُوسَى سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: 153] والخ.⁽⁴²⁴⁾

ويقول إنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يظهر المعجزات الحسية كأمثاله من الأنبياء وسبب ذلك أنَّ المعجزة من هذا النوع قد انتهت، ومع ذلك كان النبي يرغب في ذلك ليتحقق إيمان الكفار، ولكن الرد كان شديداً، في قوله تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَحْحَدُونَ﴾ ﴿وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبِيِّ الْمُرْسَلِينَ﴾ ﴿وَإِنْ كَانَ كِبَرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأنعام: 33-35].⁽⁴²⁵⁾

ويرى حسن حنفي أنَّ المعجزة بمعناها القديم ليست موجودة في آخر مرحلة الوحي، يقول: "إذا كانت المعجزة بالمعنى القديم وفي المراحل السابقة على ختم النبوة هي خرق قوانين الطبيعة والجريان على غير المألوف، فإن هذا المعنى لا يكون سارياً في آخر مرحلة من مراحل النبوة عندما يكتمل الوحي وتتحقق غايته، وهو استقلال العقل وحرية الإرادة، وإلا كان ذلك ارتداداً للماضي وعوداً إلى التبعية وحاجة الإنسان إلى وصايا خارجية، وذلك إنكار للتقدم والتحقق وقدرة الوحي على تربية الإنسانية وكمالها ورقبها. المعجزة يقين خارجي لا ينفع في

⁽⁴²⁴⁾ انظر. FazlurRahman, Major Themes of the Qur`an, pp. 52- 53.

⁽⁴²⁵⁾ انظر: FazlurRahman, Major Themes of the Qur`an, pp. 53.

مرحلة اكتمال الوحي واستقلال العقل والإرادة. بل إنها تكون مناقضة لها. فالإسلام دين العقل والحرية.⁽⁴²⁶⁾

ويرى أنّ المعجزة لا تُعرف إلا بالنقل، وأما نقلها بالتواتر أو بالآحاد فهو مستحيل، لأنّ خبر الآحاد لا يعطي معرفة يقينية ويحتل الصدق والكذب. ولا يرى حنفي الآحاد أنه مصدر للعلم. وأما التواتر فليس عند حنفي أنه مجموع أخبار آحاد. بل له شروط أربعة، ويعدّها: "الاتفاق مع الحس والعقل بالإضافة إلى العدد الكافي الذي يستحيل معه التواطؤ، واستقلال الرواة عن بعضهم البعض، وتجانس انتشار الرواية في الزمان."⁽⁴²⁷⁾ كما يرى هنا، يتناول حنفي المصطلحات كما يعجبه وبما يناسب أفكاره. وأما شروط التواتر المتفق عليها عند جمهور العلماء فهى ثلاثة: "1- أن يبلغ رواته عدداً يستحيل معه التواطؤ على الكذب عادة. 2- أن يكون خبرهم مستنداً على أمر محسوس نحو قولهم: رأينا وسمعنا. 3- أن لا يقل عدد رواته في كل طبقة من طبقات السند من أوله إلى آخره عن عدد التواتر من غير قيده بعدد معين، لأن ضابطه حصول العلم الضروري، فمتى حصل علم أنه متواتر، وإلا فهو غير متواتر."⁽⁴²⁸⁾ ويصل حنفي إلى هذه النتيجة: "لا يمكن إذن إثبات المعجزة بالتواتر لأنها تعارض شهادة الحس وبداهات العقل ومجرى العادات، وهي أحد شروط التواتر. والتواتر فيها مثل التواتر على شجاعة علي لأن شجاعة علي تطابق الحس ومجرى العادات، وليس فيها ما يناقض أوليات العقل أو قوانين الطبيعة. وكثير من روايات المعجزات كانت في أصلها آحاداً ثم أصبحت متواترة."⁽⁴²⁹⁾

وأما معجزات النبي صلى الله عليه وسلم عند حنفي فمرفوضة، وهذا لا يعني إنكار وقوع النبوة، فهو لا يُثبت بالمعجزات المتواترة، بل هناك قدرتان غير المعجزة يُثبت وقوع النبوة، هما قدرة العقل وقدرة الطبيعة،⁽⁴³⁰⁾ يقول: "ومادام العقل أساساً للوحي، وأنّ بديهيات

⁽⁴²⁶⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 161.

⁽⁴²⁷⁾ حنفي، المصدر السابقة، ج4، ص 162.

⁽⁴²⁸⁾ الشنقيطي، أحمد بن محمود بن عبد الوهاب، (2002م)، خبر الواحد وحجّيته، ط1، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص 105.

⁽⁴²⁹⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 162.

⁽⁴³⁰⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 162.

العقل ومسلّماته هي ذاتها حقائق الوحي وتصوراتها فلا يكون هناك أي دور للمعجزة. والنبوة طريق لإيصال الوحي، والوحي هو العقل، ولا حاجة إلى دليل لإثبات النبوة أو لصدق النبي إلا اتفاق رسالته مع العقل... وما الفائدة من جعل النبي هرقلًا؟ لقد كان من الصحابة مثل عمر خاصة معجبا بجانبه الإنساني، بشخصه وبعدله وبمبادئه وبرعايته لمصالح الناس. وكان العقلاء معجبين برسالته وبشريعته دون ما حاجة إلى إجراء المعجزات. وهل حديث الحيوانات وشهادة الإبل بأن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله شرف للتوحيد؟ وأين البراهين على وجود الله والدلائل على صدق النبوة إمكانا ووقوعا، هل تفهمها الإبل؟" (431)

ويرى حنفي أنّ معجزات النبي صلى الله عليه وسلم الحسية هي نتاج الخيال الشعبي الذي يسعى إلى التنافس بالمعجزات. (432) ثم الروايات عن هذه المعجزات لو سلّمت أنّها متواترة فإنّ بعض المعاصرين يشرحونها علميا، وفي هذه الحالة فإنها ليست إلّا صورًا خاضعة للعلم والتقدم عند حنفي، ويشرح كل المعجزات الحسية للنبي صلى الله عليه وسلم (انشقاق القمر، ونبع الماء من بين أصابعه، ومعجزة الطعام، وتسليم الجمادات عليه، مثل: الأحجار، وحنين الجذع، ونطق الذئب، وشكوى البعير، وكلام الطعام المسموم وإلخ) من قبيل التقدم العلمي وليس خرق العادة. (433)

وأتناول هنا آراءه في انشقاق القمر فقط، وأما المعجزات الأخرى الحسية التي وصلت إلينا بالأخبار فهي مرفوضة عند حنفي إما برفض دلالة التواتر والآحاد، أو بتأويلها علميا، وإخراجها من حكم المعجزة أي خرق العادة أي من دائرة العقل والطبيعة. وأمّا معجزته صلى الله عليه وسلم انشقاق القمر فيرى حنفي أنّ هناك اختلافا في الروايات والصياغات التي تتحدث عنها، وهذا يدل على أنّها صورة من عمليات التخيل والخلق الفني وليس الحقيقة، (434) وفرّق بين لفظ الانشقاق والشق (435) وبين آراءه فيه، يقول: "وإذا ما حدث الشق أو الانشقاق

(431) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 165.

(432) انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 166.

(433) انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 166-176.

(434) انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 167.

(435) ويشرح حنفي الفرق بينهما كما يلي: "لفظ شق فعل متعد يدل على قوة خارجية فاعلة أكثر مما يدل عليه لفظ انشقاق، وهو فعل لازم يوحى وكأن الفاعلية في داخل الشيء، وهو تصور أقل عظمة من الأول. فالقوة

فإنه يحدث بطبيعة الحال الفلق أو الانفلاق، فهما حركتان متضادتان. ولا يمكن أن يظل القمر منشقا إلى ما لا نهاية لأن المعجزة خرق مؤقت لقوانين الطبيعة. وقد تعتمد الصيغة على نص قرآني لواقعة مشابهة مع تغيير وقتها بدل أن تكون في آخر الزمان كعلامة من علامات الساعة تحدث في وقت النبي." (436)

وأما انشقاق القمر، فيرى أنّ المعجزات لا يثبتها علم ولا ينكرها إلا بصورة إنكارها كحادثة خارقة للعادة أو إثباتها كحادثة الطبيعة. وأما في هذه الحالة، فالعلم هو أساس للإثبات أو للنفي وليس الرواية. ويرى أنّ وجود روايات خوارق العادات هي نتيجة جهل المجتمع الصحراوي بعلم قوانين الطبيعة،⁽⁴³⁷⁾ يقول: "في مجتمع صحراوي لم يكن للآلهة أو للسحرة فيه أي قدرة على خرق قوانين الطبيعة، ولدى قبائل تجهل قوانين العلم كان من الطبيعي أن يكون انشقاق القمر وتوقف الشمس في الخيال الشعبي. ولدى رواة المدح وكتاب التعظيم أحد وسائل التخيل وطرق الإقناع." (438)

المطلب الثاني: شبهاتهم في إعجاز القرآن الكريم

أكثر الحداثيين لا يرفضون معجزات النبي الحسية التي تصل إلينا بالروايات فحسب، بل أيضاً يرفضون القرآن الكريم معجزاً على الرغم من أنهم يدعون أنّ معجزة النبي صلى الله عليه وسلم ليست إلا القرآن الكريم. وفي هذه النقطة يختلف الجابري عن أبي زيد وحنفي وخلف الله وأركون، ويرى أنّ القرآن الكريم معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الكبرى. وعناصر إعجاز القرآن الكريم عند الجابري ليست فقط لفظه البليغ ومعناه مثل إخباره عن الغيب بل أيضاً ترتيل القرآن الكريم وتجويده جزء من إعجازه، ودليل ذلك تأثير طريقة قراءة القرآن الكريم على السامعين. ومن أدلة هذه الطريقة الخاصة للقرآن الكريم من الله هو قوله تعالى: ﴿إِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: 18]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ

الخارجية في الخيال أقدر من القوة الداخلية، وأكثر تشخيصاً وجذباً للانتباه من القوة الداخلية التي هي أقرب إلى التفسير العلمي." [حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 167].

⁽⁴³⁶⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 167.

⁽⁴³⁷⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 168.

⁽⁴³⁸⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 168-169.

وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿[الأعراف: 204]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ

وَأَلْعُوا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾ [فصلت: 26]. ويحصى الجابري بعض الروايات التي تتحدث عن

تأثير القراءة على المشركين؛ أحدها أنَّ العديد من المشركين كانوا يستمعون له على الرغم من

أنهم قرّروا أن لا يستمعوا له، والثاني اجتماع مشركي مكة برئاسة الوليد بن المغيرة، وقرارهم

القول عن القرآن الكريم للناس الذين جاءوا إلى سوقهم الموسمي بأنه سحر، وبالوليد بن مغيرة

نزل قول الله تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿ثُمَّ قِيلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿ثُمَّ نَظَرَ ﴿ثُمَّ عَبَسَ

وَبَسَرَ ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ ﴿وَاسْتَكْبَرَ ﴿فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ ﴿[المدثر: 18-

25].⁽⁴³⁹⁾ ويصل إلى هذه النتيجة: "وإذا فالقرآن لا يحتاج إلى معجزة من خارجه تؤيد صدقه

وكونه منزلاً من عند الله. بل هو نفسه يحمل معه برهان إعجازه. إنه التأثير العميق في قلوب

الذين لا يتخذون منه مسبقاً موقفاً رافضاً مكذباً."⁽⁴⁴⁰⁾ والعنصر الآخر في الإعجاز عند

الجابري هو لغة القرآن العربية، يقول: "لسان القوم ليس مجرد رموز لغوية هو أيضاً خازن

ثقافتهم بما فيها من عادات وأعراف ومخايل وتطلعات... وإذا فالتنصيص في القرآن، مرارا

وتكرارا على كونه نزل بلسان عربي مبين ليس معناه فقط أن كلماته عربية بل معناه أن

العربية جزء ماهيته، كما يقول الأصوليون، بمعنى أن اللغة العربية، كأساليب في التعبير

وكمخزون ثقافي، مكون من مكونات ماهيته فهو قد نزل ليس فقط بكلمات عربية بل أيضاً

حسب معهود العرب. لو لم يكن حسب معهودهم لما أمكن أن يفهموه."⁽⁴⁴¹⁾ ولكن أن يكون

لسان القرآن الكريم باللغة العربية لا يعني أنه للعرب فقط.⁽⁴⁴²⁾

ويطرح الجابري بعض الأسئلة المتعلقة بإعجاز القرآن الكريم ليجيب عنها، والسؤال

الأول مشتق من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ

وَعَرَبِيٌّ﴾ [فصلت: 44] ومن قوله سبحانه: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَاهُ عَلَى بَعْضِ الْأَعْجَمِينَ ﴿فَقَرَأَهُ عَلَيْهِمْ مَا كَانُوا بِهِ

⁽⁴³⁹⁾ انظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 181-184.

⁽⁴⁴⁰⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 184.

⁽⁴⁴¹⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 194-195.

⁽⁴⁴²⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 195.

﴿مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: 98-99]، وهو: "إذا كان القرآن أبلغ تأثيراً في النفس حين يرتل ترتيلاً بلسان عربي مبين، وإذا كان العرب لن يفهموه وبالتالي لن يتأثروا به لو أنه أنزل إليهم جملة واحدة بغير لسانهم، فما القول بالنسبة إلى الأقوام الذين أسلموا أو يُدعون إلى الإسلام وهم لا يعرفون العربية؟" (443) ويحجب الجابري عن هذا السؤال بقوله: "انطلاقاً من هذه المسألة التي أصبحت واقعا معيشاً مع الفتوحات وتدفق الأقليات الدينية والعرقية على المجتمع الإسلامي، بدأ الكلام في إعجاز القرآن! وقد كان المعتزلة الأوائل هم الذين اضطروا إلى الخوض في العوامل التي يرجع إليها الإعجاز القرآني. كان الفهم السائد قبلهم استمراراً لما كان سائداً من قبل، أي منذ وصفت قریش القرآن بأنه سحر يؤثر، الشيء الذي يعني أنه أرقى وأسمى من أي خطاب بلاغي عرفه العرب. وغني عن البيان القول إن هذا السحر المؤثر لا يمكن أن يكون له نفس المفعول في نفوس من لا يعرفون العربية، أولئك الذين لا يمكن إقناعهم به إلا بالكشف فيه عن ميزة أو ميزات أخرى يمكن أن يقتنع بها غير العرب. ميزات معنوية عقلية." (444)

والسؤال الثاني من حيث أن يكون القرآن الكريم كلام الله وهو: "هل القرآن بلغته ونظمه ومصحفه وحروفه هو كله كلام الله، أم أن معانيه فقط هي وحدها كلام الله؟" (445) وبهذه المسألة يبدو أن الجابري لا يلتفت إلى القول بتعريف الصرفة التي تقول إنّ البشر غير عاجزين بطبيعتهم عن الإتيان بمثل القرآن الكريم، وهنا تتدخل الإرادة الإلهية التي منعت الناس وصرفتهم عن الإتيان بمثله، (446) يقول "إنّ الأغلبية الكبرى منها تذهب مع الرأي القائل إن سرّ الإعجاز في القرآن هو ما ينفرد به من خصائص على مستوى النظم، نظم الخطاب. وهذه نظرية التقى حولها كبار المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وكبار الأشاعرة كالقاضي الباقلاني وكبار البلاغيين كعبد القاهر الجرجاني." (447)

ويورد العديد من الأدلة على أنّ القرآن الكريم معجز بنظمه من الباقلاني، وهي: أولاً: معجزة النبي صلى الله عليه وسلم هو القرآن الكريم وهو شامل وعام للعصور اللاحقة، وكما

(443) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 169-170.

(444) الجابري، المصدر السابق، ص 185.

(445) الجابري، المصدر السابق، ص 171.

(446) انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 185-186.

(447) الجابري، المصدر السابق، ص 186.

عجز معاصرو النبي صلى الله عليه وسلم عن الإتيان بمثله عجز أهل العصور التالية. وثانياً: الفرق بين القرآن الكريم والكتب الأخرى أي التوراة والإنجيل هو نظم القرآن الكريم مع أن الكتب الأخرى أيضاً تخبر عن الغيب أو الأنبياء السابقين،⁽⁴⁴⁸⁾ ويقول الجابري نقلاً عن الباقلاني: "أما القرآن فهو معجز بنفسه. ومكمن الإعجاز فيه أنه بديع النظم عجيب التأليف، وأنه خارج عن نظام كلام العرب. فالقرآن ليس شعراً ولا سجعا، وليس في كلام العرب مثيل له، وهو على طوله متناسب في الفصاحة، لا يتفاوت ولا يتباين، بينما كلام البلغاء والشعراء يتفاوت. فالشاعر الواحد يتفاوت في شعره، أما القرآن فهو يبلغ الغاية على اختلاف ما يتصرف فيه. ثم إن الشعر يُتَعَلَّم والفصاحة تتعلم والأديب يتعلم الصنعة فتصبح سليقة فيه، أما القرآن فليس له مثال يحتذى إليه."⁽⁴⁴⁹⁾ وثالثاً: إنَّ هناك فرقا بين كلام النبي صلى الله عليه وسلم ونظم القرآن.⁽⁴⁵⁰⁾

وأما حنفي، فيرى أنَّ إعجاز القرآن هو البديل الجديد في آخر مرحلة الوحي عن المعجزات القديمة أثناء تطور الوحي وقبل اكتماله، والعبارة الأخيرة أثناء تطور الوحي وقبل اكتماله تؤمن بأنَّه لا يرى القرآن الكريم معجزاً إلا في وقت نزوله.⁽⁴⁵¹⁾ ويشرح الفرق بين المعجزات القديمة وإعجاز القرآن، يقول: "كانت المعجزة بالمعنى القديم خرقاً لقوانين الطبيعة وجريانا على غير المألوف وصدماً لبدايات العقل ونقضا لشهادات الحس، لا تسلم من خداع أو وهم وإن كانت حقيقة فتدل على جهل بقوانين العلم. ومن الناحية العلمية لم يؤمن بها إلا البسطاء، وكذب بها الأولون. أما الإعجاز الجديد فهو ظاهرة طبيعية، كلام حسي منظوم يعرفه كل متكلم سواء كان أمياً أم متعلماً يتجه إلى العقل والحس والوجدان للتأثير فيها إقناعاً ورؤية وتصديقاً."⁽⁴⁵²⁾

وبينما يرى حنفي أن المعجزات القديمة فعل الله من خلال الرسل، فالإعجاز ليس من هذا القبيل، يقول: "وإذا كانت المعجزة من فعل الله في الطبيعة من خلال الرسول وليس من فعل الرسول مباشرة متوجهة إلى عامة الناس، فالإعجاز كلام طبيعي حسي موجه إلى الإنسان

⁽⁴⁴⁸⁾ انظر: الجابري، المدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ص 186.

⁽⁴⁴⁹⁾ الجابري، المصدر السابق، ص 187.

⁽⁴⁵⁰⁾ انظر: الجابري، المصدر السابق، ص 187.

⁽⁴⁵¹⁾ انظر: حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج 4، ص 182.

⁽⁴⁵²⁾ حنفي، المصدر السابق، ج 4، ص 182 - 183.

مباشرة كفرد مستثيرا قدراته على التحدي، وبالتالي ينفصل الكلام عن مصدره الأول وعن واسطته الثانية. وإذا كان شرط التحدي هو تكافؤ الفرص، فكون المعجزة من الله لا يجعل فيها تحديا ولا تكافؤ فرص في حين أنّ الإعجاز به تحد وبه تكافؤ فرص، فالكلام في تناول الجميع، يقدر عليه الكل. وكيف يجاري الإنسان الله في المعجزة؟ لو كانت من الرسول لكان التحدي قائما. وإذا كانت المعجزة القديمة منقطعة بانتهاء عصرها فإن الإعجاز باق إلى نهاية الزمان طالما أن هناك إنسانا قابلا للتحدي وقادرا على الدخول فيه.⁽⁴⁵³⁾ ومن الواضح أنّ حنفي لا يرى القرآن الكريم كمعجزة مستحيلة التحدي، يقول: "انتهى دور المعجزة بعد استقلال الوعي البشري واكتمال الوحي. وتحولت المعجزة الطبيعية القديمة إلى إعجاز الكلام الجديد وتحدي القدرة البشرية على الخلق الأدبي والتشريعي."⁽⁴⁵⁴⁾

وأما إعجاز القرآن فيرى حنفي أنّه يقوم على أساسي التحدي والعجز عن المعارضة، ولكن التحدي بالقرآن ليس له معنى من حيث عدم تكافؤ الفرص،⁽⁴⁵⁵⁾ يقول: "ولما كان التحدي يقتضي تكافؤ الفرص فإن اعتبار القرآن من عند الله يجعل الفرص غير متكافئة. فكيف يتحدى الإنسان الله ويجاريه في صنعه؟ ولو كان القرآن من عند الرسول لكان التحدي أقرب إلى تكافؤ الفرص، بالرغم أيضا من تأييد الرسول بالاتصال في حين أن الشاعر المتحدي ليس مؤيدا إلا بقدراته الإبداعية الخاصة. وليس تنزيها لله أن يقف الإنسان متحديا له في صنعه. وليس احتراما للرسول أن يقف الشاعر متحديا له فيما يبلغ به ويعلنه للناس من عند الله. وكيف يكون التحدي ممكنا لو كانت نتائجه معروفة من قبل وإعلان النتيجة مسبقا بفشل الإنسان والحكم عليه بذلك إلى نهاية الزمان بحرف النفي للتأييد لن؟ وكيف يكون التحدي ممكنا والتهديد بالعقاب⁽⁴⁵⁶⁾ قائم سواء في حالة النجاح أم في حالة الفشل؟ وهل جزاء قبول المتحدي العقاب؟"⁽⁴⁵⁷⁾

⁽⁴⁵³⁾ حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج4، ص 183.

⁽⁴⁵⁴⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 183.

⁽⁴⁵⁵⁾ انظر: حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 184.

⁽⁴⁵⁶⁾ لو اهتم الكفار بهذه التهديدات أو آمنوا بوجود العقاب لأسلموا، بما أنهم ليسوا مؤمنين بعقاب التهديدات هذه لا تمنعهم بل تشدد حرصهم، وسبب عدم معارضتهم ليس إلا عجزهم عن الإتيان بمثل القرآن الكريم لأنه معجز من عند الله.

⁽⁴⁵⁷⁾ حنفي، المصدر السابق، ج4، ص 184-185.

ولا يرى حنفي أنّ القرآن الكريم معجزة، بل يرى أنه عمل أدبي، يقول: "إذا لم يكن القرآن معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة أو هدم مبادئ العقل فهو إعجاز أدبي بمعنى استحالة التقليد. القرآن إذن عمل أدبي أصيل ليس تقليدا ولا يمكن تقليد مثله." (458)

وأما أركون فكما يرفض وجود المعجزة الحسية يرفض إعجاز القرآن باعتبار أنه ككل من عند الله، ويرى القرآن الكريم كنص عادي وليس لاهوتيا أي بعبارة أخرى ليس إلهيا، (459) يقول: "بالنسبة للنقد الأدبي الحديث فإن نظرية الإعجاز هي عقيدة لاهوتية وليست نظرية علمية. لا ريب في أن مجازات القرآن رائعة وتبهر العقول، ولكنها مشكّلة من حروف لغة بشرية هي اللغة العربية. يضاف إلى ذلك أن الشعر العربي يحتوي على مجازات رائعة أيضًا إلى درجة أن المعري كان يدعو ديوان المتنبي معجز أحمد. هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فإن هزيمة المعتزلة وانتصار أهل التقليد الذين يأخذون القرآن على حرفيته جعل المسلمين ينكرون أن يكون في القرآن شيء مجازي (أي غير حقيقي). فكتاب الله لا يمكن أن يحتوي إلا على المعاني الحقيقية. (باعتبار أن المجاز كذب، أو تخيل...)". (460)

ويقول أركون إنّ الدراسات البلاغية العربية لا تهتم بالإيجابيات والسلبيات في النص القرآني بسبب الضغط الذي يراه لاهوتيا وقصده وجود المجاز في القرآن، (461) ويشرح صالح ما يقوله أركون: "مسألة المجاز خطيرة ولها انعكاسات لاهوتية مهمة جدا. فإذا قلنا بأن القرآن يحتوي على المجاز فإن ذلك يعني تعطيل بعض الأحكام أو تأويلها، لأنها واردة على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة. وإذا قلنا بأن كل ما فيه حقيقي وينبغي أن يؤخذ على حرفيته فإن ذلك يعني تطبيقه تطبيقا حرفيا. في الواقع أن اللغة المجازية تخترق القرآن — وكل النصوص الدينية الكبرى — من أوله إلى آخره. ولكن أناس العصور الوسطى كانوا يرفضون الاعتراف بذلك ويقولون بأن كل ما هو وارد فيه ينبغي أن ينفذ على حرفيته". (462)

(458) حنفي، من الققيدة إلى الثورة، ج4، ص 189.

(459) انظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 62.

(460) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 62 (الهامش رقم 1).

(461) انظر: أركون، المصدر السابق، ص 61-62.

(462) أركون، المصدر السابق، ص 61 (الهامش رقم 2).

ويبدو أنه يجعل القرآن الكريم -والكتب المقدسة الأخرى- بتمامها عبارة عن المجاز (وخاصة في القصص التي تحتوي كثيرا من الخوارق)، ويرفض بأن تكون القصص حقيقية. وعندما انتقل القرآن الكريم من الحقيقة إلى المجاز سهّل فهمه بأي شكل حسب الزمان والشخص، ولا أحد يقدر على إنكار أحد هذه التفسيرات والمفاهيم، فيسير إلى اللادورية في النهاية، ويبدو لي هذا قصده من خرق القرآن. وبالطبع هذا لا يعني أنّ في القرآن الكريم لا مجاز فيه مطلقا، ولكن المجاز المرفوض عند أكثر العلماء هو أن تكون القصص والأشخاص والوقائع فيها عبارة عن المجاز، أو أن يكون نعيم الجنة وعذاب جهنم ليس إلا رموزا. ثم إن كون هذه العناصر في القرآن الكريم حقيقة واقعية لا يلغي العبرة أو الدروس المستفادة منها، بل يدعمها، حيث إنّ الحقيقة دائما أقوى من الأساطير تأثيرا على الناس، والقرآن الكريم منزّه عن أساطير الأولين.

وأما أبو زيد، فلا يفهم الإعجاز كما يفهمه علماء أهل السنة ويتفق مع أركون فيه، فيزعم أنّ الإعجاز ليس إلا عبارة عن جعل بعض العلماء المسلمين الذين كوّنوا نظرية الإعجاز يرفضون أي نوع من التشابه بين القرآن الكريم والنصوص الأخرى،⁽⁴⁶³⁾ يقول: "إنّ البحث في قضية الإعجاز ليس في حقيقته إلا بحثا عن السمات الخاصة للنص والتي تميزه عن النصوص الأخرى في الثقافة وتجعله يعلو عليها ويتفوق. ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخرى يتضمن داخله دوال تؤكد مشابهته لها، ولكنه يتضمن أيضا دوال أخرى تؤكد مخالفته لها. وقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة إلى مشابهة فواصل الآي لظاهرة السجع، ولكن العلماء المسلمين كانوا حريصين أشد الحرص على نفي أي مشابهة بين النص وبين غيره من النصوص. لقد فهم النص في مجرى الثقافة بوصفه معجزة خارقة للعادة تساوي المعجزات الأخرى التي حدثت على أيدي الأنبياء مثل إحياء الموتى، بل اعتبر القرآن معجزة أعظم من كل المعجزات السابقة."⁽⁴⁶⁴⁾

ويزعم أبو زيد أنّ سبب إعجاز القرآن ليس بوصفه نصا لغويا بل فقط بسبب عجز العرب عن الإتيان بمثله، وأما سبب عجز الناس عن الإتيان به فهو التدخّل الإلهي الذي سلبهم

⁽⁴⁶³⁾ انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 137.

⁽⁴⁶⁴⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 137.

القدرة - كما كان عند النظام،⁽⁴⁶⁵⁾ يقول: "وإذا كان المعجز هو القدرة الإلهية الخارقة التي تدخلت لتمنع العرب من الإتيان بمثله فالنص في ذاته - أي من حيث هو نص لغوي- كان مقدورا للبشر الإتيان بمثله لو خلّي بينهم وبين قدراتهم العادية." ⁽⁴⁶⁶⁾ مع أنه ينقل هذا الكلام عن النظام، يفهم من دفاعه عن الفكرة أنه يتجه إلى هذا الرأي.

وعنده أن معجزات الأنبياء السابقين - كما كان عند حنفي- دليل خارجي للوحي، وأما الوحي الذي أنزل على النبي صلى الله عليه وسلم فاتحد مع المعجزة التي تؤيده. لأنه لا بد أن تكون المعجزة داخل الإطار الثقافي الذي أنزل فيها الوحي. ففي عهد موسى عليه السلام كانت الثقافة تتميز بالسحر، وفي عهد عيسى عليه السلام تميزت بالطب، وأما محمد صلى الله عليه وسلم فتغير الأمر لأن العرب تميزوا بالشعر والأدب، وفي هذه الحالة نزل الوحي بالقرآن مؤيدا له وصار المعجزة، بتعبير آخر لا يحتاج الوحي القرآني إلى الدليل الخارجي بل هو الدليل على نفسه. وثم يتعارض أبو زيد مع أقواله هذه ويربط الموضوع بفكرته أن القرآن منتج ثقافي، ويتهم علماء المسلمين بفصل المعجزة عن مثلها من الثقافة التي أنزل فيها وارتبط بها،⁽⁴⁶⁷⁾ يقول: "لكن محاولة علماء القرآن فصل النص عن غيره من النصوص داخل الثقافة كانت نابعا من معطيات النص ذاته...والحقيقة أن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب التباين والمخالفة بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص الجديد إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي شاعرا وقالوا عنه كاهنا. ولا شك أن هذه الأوصاف قامت -عندهم- على أساس من إدراك المماثلة بين نص القرآن ونصوص الشعراء والكهان." ⁽⁴⁶⁸⁾

وفي الحقيقة، أن تكون المعجزة من جنس ما تميزت به الثقافة لا تعني أنها مماثلة لما لديهم، حيث إن المعجزة خرق للعادة فينبغي أن لا يضاهي بها. وأما أن تكون المعجزة من جنس ما تميز به المجتمع فليس إلا السبب نفسه الذي أنزل الله تعالى وحيه على أنبيائه بلغات

⁽⁴⁶⁵⁾ انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 146- 147.

⁽⁴⁶⁶⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 146.

⁽⁴⁶⁷⁾ انظر: أبو زيد، المصدر السابق، ص 138.

⁽⁴⁶⁸⁾ أبو زيد، المصدر السابق، ص 138.

الأقوام أي ليفهم المجتمع ويستوعب. فلا توجد علاقة بين الشعر أو مثله وبين القرآن الكريم. وأريد إضافة ثلاثة فقرات هنا من النورسي متعلقة بالإعجاز القرآني: الفقرة الأولى عن الفرق بين الشعر والقرآن الكريم، يقول النورسي: "إن شأن الشعر هو تجميل الحقائق الصغيرة الخامدة، وتزيينها بالخيال البراق، وجعلها مقبولة تجلب الإعجاب. بينما حقائق القرآن من العظمة والسمو والجاذبية بحيث تبقى أعظم الخيالات وأسطعها قاصرة دونها، وخافتة أمامها." (469)

والثانية متعلقة بتعجب العرب أصحاب البلاغة والفصاحة عندما نزل القرآن الكريم، يقول: "إن القرآن الكريم قد أظهر بلاغة -أيما بلاغة- منذ ذلك العصر إلى زماننا هذا، حتى إنه حظ من قيمة المعلقات السبع المشهورة وهي قصائد أبلغ الشعراء، كتبت بالذهب وعُلفت على جدران الكعبة، حتى إن ابنة ليبيد أنزلت قصيدة أبيها من علجدار الكعبة قائلة: أما وقد جاءت الآيات فليس لمثلك هنا مقام. وكذا عندما سمع أعرابي الآية الكريمة: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ [الحجر: 94] خرّ ساجدا. فقيل له: أأسلمت؟ قال: لا، بل سجدت لبلاغة هذه الآية." (470)

والثالثة في تغلب القرآن الكريم على النصوص الأخرى في الإعجاز، يقول: "إن القرآن الكريم لا يمكن أن يقاس بأي كلام آخر، إذ إن منابع علو طبقة الكلام وقوته وحسنه وجماله أربعة: الأول: المتكلم، الثاني: المخاطب، الثالث: المقصد، الرابع: المقام. وليس المقام وحده كما ضل فيه الأدباء. فلا بد من أن تنتظر في الكلام إلى: من قال؟ ولمن قال؟ ولم قال؟ وفيما قال؟ فلا تقف عند الكلام وحده وتتنظر إليه. ولما كان الكلام يستمد قوته وجماله من هذه المنابع الأربعة، فبانعام النظر في منابع القرآن تُدرك درجة بلاغته وحسنها وسموها وعلوها. نعم، إن الكلام يستمد القوة من المتكلم، فإذا كان الكلام أمرا ونهيا يتضمن إرادة المتكلم وقدرته حسب درجته، وعند ذاك يكون الكلام مؤثرا نافذا يسري سريان الكهرباء من دون إعاقة أو مقاومة. وتتضاعف قوة الكلام وعلوه حسب تلك النسبة. فمثلا: ﴿يَاأَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي﴾ [هود: 44]، ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [فصلت: 11]. فانظر

(469) النورسي، الكلمات، ص 150.

(470) النورسي، المصدر السابق، ص 511.

إلى قوة وعلوّ هذه الأوامر الحقيقية النافذة التي تتضمن القوة والإرادة. ثم انظر إلى كلام إنسان وأمره الجمادات الشبيه بهذين المحموم: اسكني يا أرض وانشقي يا سماء وقومي أيتها القيامة! فهل يمكن مقايضة هذا الكلام مع الأمرين النافذين السابقين؟ ثم أين الأوامر الناشئة من فضول الإنسان والنابعة من رغباته والمتولدة من أمانيه... وأين الأوامر الصادرة ممن هو متصف بالأمرية الحقّة يأمر وهو مهيم على عمله؟!⁽⁴⁷¹⁾ "نعم، إن نسبة سائر الكلام إلى آيات القرآن، كنسبة صور النجوم المتناهية في الصغر التي تتراءى في المرايا، إلى النجوم نفسها. نعم، أين كلمات القرآن التي كل منها تصوّر الحقائق الثابتة وتبينها، وأين المعاني التي يرسمها البشر بكلماته على مرايا صغيرة لفكره ومشاعره؟ أين الكلمات الحية حياة الملائكة الأطهار.. كلمات القرآن الذي يفيض بأنوار الهداية وهو كلام خالق الشمس والقمر.. وأين كلمات البشر اللاذعة الخادعة بدقائقها الساحرة بنفقاتها التي تثير أهواء النفس."⁽⁴⁷²⁾

⁽⁴⁷¹⁾ النورسي، الكلمات، ص 494.

⁽⁴⁷²⁾ النورسي، المصدر السابق، ص 496.

الخاتمة وأهم النتائج

قامت هذه الدراسة على عرض أفكار الحداثيين المسلمين المتعلقة بالوحي والمعجزة، والوقوف على ما فيها من انحرافات، وفي ختام هذه الرسالة، وبعد تحليل نصوص الحداثيين في الوحي والمعجزة توصلت الباحثة إلى النتائج الآتية :

❖ يتفق الحداثيون المسلمون على فهم القرآن الكريم جاء حسب ما يستلزمه العقل، إلا أنهم يختلفون في معنى العقل. فالعقل عند حنفي وأركون وأبي زيد هو العقلانية، وأما الجابري فالعقل عنده هو العقل المعتزلي.

❖ تختلف آراء الحداثيين المسلمين في ماهية الوحي أيضا، إذ يتجه الجابري إلى الفكر المعتزلي فيه ويرى أن القرآن مخلوق. كذلك يرى أبو زيد وأركون أيضا إلا أن قصدهما من خلق القرآن أنه كتاب تاريخي يتكون من مسار المجتمع مثل أي كتاب بشري آخر. وعندهما، يختلف معنى الوحي عن القرآن، وهما مقتنعان أن في القرآن تحريفا حدث أثناء كتابته وجمعه. وأما حنفي فلا يهمه هذا الأمر ويزعم أن تطور الوحي قد اكتمل، وأن وظيفة الوحي قد انتهت وحلّ مكانه العقل. ويقترّب فضل الرحمن من الفلاسفة المسلمين في فهم الوحي.

❖ يتفق الحداثيون المسلمون على ضرورة فهم القصص القرآني بشكل مختلف عن العلماء القدماء، كما يليق بالعقل والطبيعة. إلا أنهم يختلفون في حقيقة القصص تاريخيا، فيزعم أبو زيد وأركون وخلف الله أن القصص ليست لها حقيقة تاريخية يعني لم تحدث أصلا، وأما ذكرها في القرآن فإنما هو فن أدبي للتأثير على مخاطبيه أو حكايات غير حقيقية تدخل نتيجة المخيال الشعبي. ولا يقبل الجابري هذا، ويرى أنها حقيقية ولكنه يفهمها بما يناسب العقل. وأما حنفي، فيمكن القول من خلال المعلومات التي يقدمها عن المعجزات الحسية إنه قريب من أركون وأبي زيد وخلف الله مع أنه لا يبرر آراءه فيها.

❖ ويتفق الحداثيون المسلمون على ارتباط القرآن مع التاريخ وعلاقته به، ولكنهم يختلفون في معنى التاريخ أيضا. فتاريخية القرآن عند الجابري تستند إلى الفكرة المعتزلية المتعلقة بخلق القرآن. أما أركون وأبو زيد فيصلان إلى الزعم بتاريخية القرآن بوصفها كتابا بشريا،

ومحاولة نقده كالكتب الأخرى تبعا لصدقه التاريخي، وهما متأكدان أنّ القرآن قد حدث فيه التحريف. وأما عند حنفي، فتاريخية القرآن في زعمه أنّ انتهت وظيفة الوحي أو القرآن قد انتهت وبدأ دور العقل والطبيعة.

❖ يرى الجابري أنّ أسباب النزول ليست إلا لفهم القرآن، وقد جاء نزول القرآن حسب حاجات المجتمع والحوادث التي تقابلها. وأما عند حنفي وأركون وأبي زيد، فأسباب النزول مستعملة لإثبات أن القرآن كتاب تاريخي وثقافي.

❖ ويتفق الحداثيون على رأيهم أنّ المعجزة ليست دليلا على صدق النبوة، ويعتبرها حنفي دليلا خارجيا بعيدا عن إثبات النبوة، ويقترب الجابري في آرائه من ابن رشد الذي يرى أنّ إثبات صدق النبي ليس بالمعجزة، بل بالشرعية التي جاء بها. وأما أركون وأبو زيد وخلف الله، فمع أنهم لا يبررون رأيهم فيها، إلا أنهم في الواقع لا يرون أنّ هناك شيئا معجزا إلا نتيجة مخيلة الشعب أو فن أدبي مستعمل في القرآن.

❖ ومعجزات النبي □ الحسية مرفوضة عندهم بالاتفاق إلا فضل الرحمن فهو يثبت ذلك. وأما الآخرون فهم يؤولون الآيات عن الإسراء وشق القمر بصورة تظهر وكأنّ هذه الأحداث لم تحدث أو حدثت بمعنى آخر. وأما الأحاديث الشريفة فمرفوضة عندهم ولو كانت مذكورة في الصحيحين، ويرونها كخبر آحاد ولا يبنون العقيدة عليها. وبينما يتجه الجابري إلى تأويل معتزلي في شق القمر والإسراء، يتجه آخرون إلى محاولة إثبات أنّ ليست للنبي □ معجزة حسية مثل الأنبياء السابقين عليهم السلام.

❖ وأما عن إعجاز القرآن، فيقولون أنّ معجزة محمد صلى الله عليه وسلم الوحيدة هي القرآن الكريم، ولكنهم يعارضون أنفسهم وفي النهاية يرفضون أنه معجزة، ويرون فيه إعجازا ولكن ليس بمعنى خارق للعادة، ويتجه حنفي إلى نظرية الصرفة، وأركون يرى أنّ سبب الإعجاز في القرآن ليس إلا نتيجة قراءة إيمانية، فإنّ فيه إعجازا ولكن ليس أكثر من الكتب الأخرى للشعراء والبلغاء، وأبو زيد يتفق معه على هذا. وأما الجابري فلا يشاركهم نفس الآراء ويرى أنّ القرآن معجز.

❖ مع أنّ ادعاءات الحداثيين المسلمين ونقدهم للعلماء المسلمين إبداع في الفكر الإسلامي، إلا أنهم لم يعرضوا شيئا جديدا، فآثار الاستشراق والفلسفة الغربية على أفكارهم واضحة

ومبينة، وفي هذه الحالة فإنهم ليسوا إلا مقلدين للغرب. ولا يمكن أن تُعتبر مقولاتهم ضمن الإطار الإسلامي فهي تتعارض مع الإسلام.

❖ ولا يمكن المناقشة الحداثيين، لأنهم ليسوا متخصصين في العلوم الإسلامية، فتخصصاتهم متعددة: في الأدب واللغة والهندسة والتاريخ؛ فهم يشتغلون في العلوم الإسلامية دون معرفة بالمناهج أو الأصول، وإذا طولبوا بالاختصاص اتهموا العلماء بأنهم يسيطرون على العلوم الدينية كما فعل رجال الدين في أوروبا، ويتهمونهم بالدغمائية، على الرغم من أنهم لا يقبلون آراء الآخرين في مجالات تخصصهم ويتهمونهم بالجهالة.

❖ ويتعامل الحداثيون مع المصادر الإسلامية وبخاصة الأحاديث الشريفة كم وفق أهوائهم، فإذا عارض الحديث رأيهم في مسألة رفضوه، وإن كان حديثاً صحيحاً، أما إذا وافق ما يذهبون إليه فيستعملونه دليلاً على صدق دعواهم، ولمحاولة إقناع معارضيهم وإن كان حديثاً ضعيفاً.

❖ تظهر آثار الفكر الغربي وآثار الاستشراق واضحة على أفكار الحداثيين المسلمين، رغم أنهم يحاولون أن يطبعوها بصبغة إسلامية، فقد درس هؤلاء في البلاد الغربية وفي مجالات الفلسفة وتاريخ الأديان والهرمنوطيقية، وبدأت نتائج دراستهم هذه فيما قدموه من أفكار.

قائمة المصادر والمراجع

- أركون، محمد، (2001م)، الإسلام أروبا الغرب، ط2، (ترجمة واسهام: هاشم صالح)، بيروت: دار الساقى.
- أركون، محمد، (2009م)، نحو نقد العقل الإسلامى، ط 1، (ت. هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة.
- أركون، محمد، (1995م)، من فيصل التفرقة إلى الفصل المقال/أين هو الفكر الإسلامى المعاصر، (الترجمة: هاشم صالح)، ط3، بيروت: دار الساقى.
- أركون، محمد، (1999م)، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى، (الترجمة: هاشم صالح)، ط1، بيروت: دار الساقى.
- أركون، محمد، (د.ت)، قضايا في نقد العقل الدينى، د.ط، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة.
- أركون، محمد، (1996م)، الفكر الإسلامى قراءة علمية، (ترجمة: هاشم صالح)، ط2، بيروت: المركز الأنماء القومى.
- أركون، محمد، (1985م)، الفكر العربى، ط3، (ترجمة: عادل العوّا)، بيروت: دار منشورات عويدات.
- أركون، محمد، (2005م)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ط2، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- أركون، محمد، (1996م)، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، ط3، بيروت: دار الساقى.
- أركون، محمد، (1996م)، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ط2، (ترجمة: هاشم صالح)، بيروت: مركز أنماء القومى.

- الأصفهاني، أبو القاسم الحسين الراغب (ت. 502هـ / 1108م)، المفردات في غريب القرآن، د.ط، (تحقيق محمد سيد كيلاني)، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، (د.ت)، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، د.ط، المكتب الإسلامي.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، (1985)، مشكاة المصابيح، ط3، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد بن ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادتها، المكتب الإسلامي.
- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، (ت. 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط1، (تحقيق: علي عبد الباري عطية)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- الامدي، أبو الحسن علي بن محمد بن سالم، (631هـ)، أبحار الأفكار، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.
- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، (ت. 403هـ)، كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنازجات، د.ط، (تحقيق: رتشارد يوسف مكارثي اليسوعي)، المكتبة الشرقية، بيروت، 1958.
- البخاري، محمد بن اسماعيل أبو عبد الله، (ت. 256هـ)، صحيح البخاري، ط1، (تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر)، دار طوق النجاة، 1422هـ.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، (ت. 791هـ)، شرح المقاصد في علم الكلام، ط2، (تحقيق: عبد الرحمن عميرة)، عالم الكتب، بيروت، 1998.

- ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد الفهري المصري، (ت. 658هـ)، شرح معالم أصول الدين للامام فخر الدين الرازي، ط1، (تحقيق: نزار حمادي)، دار الفتح، عمان، 2010.
- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد، (ت. 728هـ)، كتاب النبوات، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993.
- الجابري، محمد عابد، (2013م)، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد، (2011م)، التراث والحداثة، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد، (2008م)، فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، المغرب: دار النشر المغربية.
- الجابري، محمد عابد، (2013م)، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، ط4، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد، (2008م)، فهم القرآن الكريم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، ط1، ج1، المغرب: الدار البيضاء.
- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف (ت. 816هـ / 1413م)، كتاب التعريفات، د.ط، (تحقيق محمد صديق المنشاوي)، دار الفضيلة، القاهرة.
- الجويني، أبو المعالي، (ت. 478هـ)، كتاب الإرشاد، دط، (تحقيق: د. محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم الحميد)، مكتبة الخانجي، مصر، 1950.

- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، (ت. 478هـ)، **لمع الأدلة**، ط1، (تحقيق: فوقية حسين محمود)، دار المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، 1965.
- حرب، علي، (2005م)، **نقد النص**، ط4، مغرب: الدار البيضاء.
- حسينية، مصطفى، (2012م)، **المعجم الفلسفي**، د.ط، الأردن: دار أسامة.
- حنفي، حسن، (2002م)، **فشتة فيلسوف المقاومة**، د.ط، المجلس الأعلى للثقافة.
- حنفي، حسن، (1986م)، **موسوعة الحضارة العربية الإسلامية**، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- حنفي، حسن، (د.ت)، **الدين والثورة في مصر 1952-1981**، د.ط، ج7، مكتبة مدبولي.
- حنفي، حسن، (1983م)، **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، ط2، بيروت: دار التنوير.
- حنفي، حسن و الجابري، محمد عابد، (1990م)، **حوار المشرق والمغرب**، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ابن خلدون، ولي الدين القاضي أبو زيد عبدالرحمن، (ت. 808هـ)، **لباب المحصل في أصول الدين**، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
- [والكتاب ملحق بكتاب نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني].
- خلف الله، محمد أحمد، (1999م)، **الفن القصصي في القرآن الكريم**، ط4، سينا للنشر مؤسسة الانتشار العربي، لندن- بيروت- القاهرة.
- الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر، (ت. بعد 666هـ)، **مختار الصحاح**، (تحقيق: أحمد إبراهيم زهوة)، د.ط، دار الكتاب العربي، بيروت، 2014م.

- الرازي، فخر الدين، (ت.606هـ)، **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- رضا، محمد رشيد ، (ت.1354هـ)، **الوحي المحمدي**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005.
- روزنتال، م.(M. Rosenthal) و يودوين، ب.(P. Yudin)، (2006م)، **الموسوعة الفلسفية (A Dictionary of Philosophy)**، (ترجمة: سمير كرم)، ط2، ج1، دار الطليعة، بيروت.
- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت. 1205هـ / 1790م)، **تاج العروس**، د.ط، (تحقيق عبد الفتاح الحلو)، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1986م.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، (ت. 1367هـ)، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، دط، (تحقيق: أحمد بن علي)، دار الحديث، القاهرة، 2001.
- الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، (ت. 794)، **البرهان في علوم القرآن**، ط1، (تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم)، دار إحياء الكتب العربية، حلب، 1957.
- أبو زيد، نصر حامد، (2014م)، **نقد الخطاب الديني**، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد، (2014م)، **مفهوم النص دراسة في علوم القرآن**، ط1، المغرب: الدار البيضاء.

- أبو زيد، نصر حامد، (2014م)، **نقد الخطاب الديني**، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي.
- أبو زيد، نصر حامد، (1995م)، **النص السلطة الحقيقة**، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- السعيد، جلال الدين، (2004م)، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دط، تونس: دار الجنوب.
- أبو السعود، مصطفى عماد الدين، (ت. 982هـ) **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دط، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- شرابي، هشام، (1990م)، **معنى الحادثة، ندوة مواقف: الإسلام والحادثة**، لندن: دار الساقى.
- الشنقيطي، أحمد با محمود بن عبد الوهاب، (2002م)، **خبر الواحد وحجته**، ط1، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية.
- شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، (ت. 1188هـ)، **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية**، ط2، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ج2، دمشق، 1982.
- الشهرستاني، الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت. 548هـ)، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، (ت. 548)، **الملل والنحل**، ط1، (تحقيق: عادل أحمد إبراهيم)، مكتبة فياض، المنصورة، 2013.
- صالح، جاد الله بسام صالح، (2012م)، **إعجاز القرآن الكريم بين الفلسفة والحادثة دراسة تحليلية في الجذور الفلسفية**، ط1، الأردن: دار النور المبين للنشر والتوزيع.

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد (ت. 360هـ)، **المعجم الكبير**، ط2، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي)، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1994.
- عباس، فضل حسن، (2015م)، **إتقان البرهان في علوم القرآن**، ط2، الأردن: دار النفائس.
- عبد الرحمن، طه، (2013م)، **روح الحداثة**، ط3، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبده، محمد، (ت. 1323هـ)، **تفسير جزء عم**، ط3، الجمعية الخيرية الإسلامية، مصر، 1341هـ.
- عبده، محمد، (ت. 1905م)، **رسالة التوحيد**، د.ط، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- العمري، محمد نبيل طاهر، (2015م)، **النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية**، ط1، الأردن: دار الفتح.
- الغزالي، أبو حامد محمد، (ت. 505هـ)، **تهافت الفلاسفة**، ط4، دار الكتب العلمية، لبنان، 2010.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، (ت. 339هـ)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، (دط)، (تحقيق: Dr. Friedrich Dieterici)، مطبعة بريل، ليدن، 1895م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، (ت. 339هـ)، **كتاب السياسة المدنية (الملقب بمبادئ الموجودات)**، ط1، (تحقيق: فوزي ميتري نجار)، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.
- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر، (ت. 606هـ)، **الإشارة في علم الكلام**، دط، (تحقيق: أ. هاني محمد حامد محمد)، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، د.ت.
- الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، (ت. 817)، **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**، د.ط، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.

- الفيروزآبادي، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب (ت 817هـ / 1415م)، **القاموس المحيط**، ط 8، (التحقيق: مكتب تحقيق التراث) مؤسسة الرسالة، بيروت، 1426هـ - 2005م.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الأسدآبادي، (ت. 415هـ)، **المغني في أبواب العدل والتوحيد**، ط1، (تحقيق: خضر محمد نبها)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012.
- قطب، محمد، (1993م)، **مذاهب فكرية معاصرة**، ط8، القاهرة: دار الشروق.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، (ت. 1094هـ)، **الكلديات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية**، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.
- ابن كمال باشا، شمس الدين أحمد بن سليمان، (ت. 940هـ)، **مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية**، ط3، (شرح: سعيد عبد اللطيف فودة)، دار الذخائر، بيروت، 2015.
- اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، (ت. 522هـ)، **التمهيد لقواعد التوحيد**، ط1، (تحقيق: أحمد فريد المزيدي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.
- لسنج، (ت. 1781)، **تربية الجنس البشري**، ط1، (ترجمة: حسن حنفي)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981.
- ابن ماجه، الحافظ، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (ت. 273هـ)، **سنن ابن ماجه** (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء الكتب العربية.

- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، (ت. 333هـ)، كتاب التوحيد، ط1، (تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي)، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006.
- ماضي، محمود، (1996م)، الوحي القرآني في المنظور الاستشراقي ونقده، دط، الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع.
- مسلم، ابن الحجاج أبول الحسن القشيري النيسابوري، (ت. 261هـ)، صحيح مسلم، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين (ت 711هـ/1311م)، لسان العرب، دبط، دار صادر، بيروت، د.ت.
- النسفي، أبو المعين، (ت. 508هـ)، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ط1، (تحقيق: كلود سلامة)، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1990.
- النيسابوري، أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي، (ت. 468هـ)، أسباب النزول، ط1، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، 1959.
- النورسي، بديع الزمان سعيد ، (ت.1960م)، الكلمات، ط2، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي)، شركة nk للنشر، اسطنبول، 2014.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، (ت.1960م)، اللغات، ط2، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي) شركة mk للنشر، اسطنبول، 2014.
- النورسي، بديع الزمان سعيد، (ت.1960م)، إشارات الإعجاز، ط6، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي) شركة سوزلر للنشر، القاهرة، 2011.

- النورسي، بديع الزمان سعيد، (ت.1960م)، المكتوبات، ط2، (ترجمة: إحسان قاسم الصالحي)، شركة rnk للنشر، اسطنبول، 2014.
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، (ت. 218هـ)، سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، ط1، (تحقيق: مجدي فتحي السيد)، دار الصحابة للتراث بطنطا، القاهرة، 1995.
- ياسين، عبد السلام، (2000م)، الإسلام والحداثة، ط1، دار الآفاق.

الرسائل الجامعية

- أحمد العلي، محمد بن عبد العزيز، (1414هـ)، الحداثة في العالم العربي دراسة نقدية، أطروحة دكتوراة غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية.

الدوريات والمؤتمرات

- أركون، محمد، (1990م)، "الإسلام والحداثة"، ندوة: الإسلام والحداثة، ط1، دار الساقى، لندن.
- أبو زيد، نصر حامد، إشكالية تأويل القرآن... قديما وحديثا... مأخوذة من: www.hurriyatsudan.com/?p=11226؛ فنشر أصل هذه المقالة باسم "القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديما وحديثا"، (1977م)، مجلة الكرمل، العدد 50، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله - فلسطين. فموجود في:

<http://archive.sakhrit.co/newPreview.aspx?ISSUEID=2930>

المراجع باللغة التركية

- Açıkgenç, Alparslan, (1992), TDV DİA, İSAM Yayınları, c.12.
- Hatiboğlu, İbrahim, (1996), İslam`da Yenilenme Düşüncesi Açısından Modernistlerin Sünnet Anlayışı, (Unpublished Doctoral Dissertation), Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye.

- Polat, Fethi Ahmet, **Çağdaş İslam Düşüncesinde Kur'an'a Yaklaşımlar**, (Unpublished Doctoral Dissertation), Doktora Tezi Selçuk Üniversitesi, Konya, 2000.

المراجع باللغة الانجليزية

- Asad, Muhammad, **The Message of the Quran**.
- Audi, Robert, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, (1999), 2nd Edition, Cambridge University Press, USA.
- J.M.S. Baljon, **The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan**, 3rd Edition, Ashraf Press, Lahore- Pakistan, 1964.
- FazlurRahman, **Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy**, 1st edition, George Allen&Unwin Ltd, London, 1958.
- FazlurRahman, **Major Themes of The Qur'an**, University of Chicago Press, USA.
- FazlurRahman, (1982), **Islam and Modernity**, University of Chicago Press, USA .
- Özkahraman, Mustafa, (2005), **Fazlurrahman's Islamic Modernism**, Unpublished Master Thesis, Boğaziçi University, Istanbul.

المواقع الإلكترونية

<https://en.wikipedia.org/wiki/Modernism>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Hermeneutics>
<https://en.wikipedia.org/wiki/Relativism>
https://ar.wikipedia.org/wiki/تعددية_دينية
https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_عابد_الجابري
https://ar.wikipedia.org/wiki/حسن_حنفي
https://en.wikipedia.org/wiki/Nasr_Abu_Zayd
https://ar.wikipedia.org/wiki/فضل_الرحمن
https://ar.m.wikipedia.org/wiki/يوهان_غوتليب_فشته
https://ar.wikipedia.org/wiki/محمد_أركون
https://ar.wikipedia.org/wiki/شفرة_مورس

DOCTRINAL DEVIATION RELATED TO REVELATION
AND MIRACLE ACCORDING TO MODERNISTS
(PRESENTATION AND REFUTATION)

By

MerveBoynuegri

Supervisor

Dr. Mohamed Nabil Taher Al- Omari

ABSTRACT

The purpose of this research is to present deviations of the Muslim Modernists which are related to revelation and miracle, and to explain their ideas in these subjects, and to demonstrate sources of their thoughts, and lastly to refute those deviations of theirs.

Therefore, this study presents definition of modernism and deviation first of all, in the meantime presents its growth in Islamic community as well as identifies who the Muslim Modernists are and what their ideological origins are.

Moreover this research includes definition of revelation and miracle in Islamic concept, and proof of their existence, and the suspicions about them throughout history. Apart from that this thesis deals with doctrinal deviations about revelation in Muslim Modernists' ideas, such as in understanding of revelation and its nature and its source, and refutation of those arguments.

As presents their deviations about miracle, such as about meaning of miracle, and of being proof to confirm trustworthiness of Prophets, and deals with deviations of theirs in subject and doubts about miraculousness of The Holy Quran, and refutes them. And finally represents those ideas which are agreed and differed.