



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية  
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة باتنة 1. الحاج لخضر



نيابة العمادة لما بعد التدرج  
والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

كلية العلوم الإسلامية  
قسم اللغة والحضارة الإسلامية

## القضايا القرآنية في الفكر الجزائري المعاصر - دراسة مقارنة بين مالك بن نبي ومحمد أركون -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث في العلوم الإسلامية  
تخصص: اللغة العربية والدراسات القرآنية

إشراف الأستاذ الدكتور  
سرحان بن خميس

إعداد الطالبة  
سارة عبدو

### أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
حجيبة شيدخ	أستاذ	جامعة باتنة - 1	رئيسا
سرحان بن خميس	أستاذ	جامعة باتنة - 1	مقررا
عبد الرحمن رداد	أستاذ	جامعة باتنة - 1	ممتحنا
بدر الدين زواقة	أستاذ	جامعة باتنة - 1	ممتحنا
عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ	جامعة سطيف	ممتحنا
عبد الناصر بن طناش	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة	ممتحنا

السنة الجامعية: 1445. 1446هـ / 2023. 2024م



# شكر وتقدير

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على خير خلقه، والمرسل بهديه سيدنا محمد وعلى آله وصحابه ومن اتبع سنتهم، وسار على نهجهم إلى يوم الدين وبعد:  
الشكر والامتنان أولاً لله سبحانه وتعالى الذي تفضل علينا بالصحة والعافية وأمدني بالعون والتوفيق لإتمام الرسالة.  
ثم أتوجه بخالص الشكر الجزيل والتقدير الكبير لأستاذي المشرف الأستاذ الدكتور:

سرحان بن خميس

الذي أشرف على هذا العمل ومرافقته منذ بدايته، مرشداً وموجهاً ومصححاً إلى أن وصل إلى صيغته النهائية، وأسأل الله تعالى أن يجزيه خيراً على ما بذله من جهدٍ ويجعل ذلك في ميزان حسناته.

ثم أتقدم بجزيل الشكر إلى الأساتذة الكرام أعضاء

## لجنة المناقشة

على قبولهم مناقشة هذا البحث وتقديم تصويباتهم وملاحظاتهم القيمة.  
واعترافاً بالفضل والجميل لا يفوتني أن أشكر كل أساتذة كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 الذين كان لهم الفضل عليّ طيلة مساري العلمي فجزاهم الله عني خير الجزاء.  
وأخص بالذكر الأستاذين الفاضلين:

نورة بن حسن ونزيب دواوي.

كما أشكر كل من دعمني من قريب ومن بعيد لإنجاز هذا العمل، الشكر والامتنان لكل الصديقات والزميلات فجزى الله الجميع كل فضل وخير.

# مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وخاتم النبيين والمرسلين محمد عليه أفضل الصلوات وأزكى التسليم وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين وبعد:

### التعريف بالموضوع

لما كان القرآن الكريم مصدرًا أساسيًا للفكر الإسلامي، والمعين الخالد الذي يستقي منه مفاهيمه وتصوّراته ومنطلقاته الأساسية، وباعتباره محور التوجيه، ومصدر التلقّي ومركز التأثير والتغيير في حياة المسلمين، في مختلف تفاصيلها وجزئياتها، وبالتالي فهم مطالبون باستمرار التواصل معه، والاقتراب من ألفاظه وفهم معانيه، واستجلاء مضامينه.

ولهذا فإنّ الحديث عن قضاياها هو حديث عن قضايا كانت ولا زالت محورًا هامًا انصبّ عليه اشتغال الفكر الإسلامي منذ بزوغه؛ إذ لم تمرّ مرحلة أو محطة من محطاته التاريخية إلا وكانت الإشكاليات الكبرى للقرآن على رأس أولوياته، وجسّدت حضورًا قويًا في مطارحاته، ولم تكفّ اجتهادات عصر من العصور في تاريخ الفكر الإسلامي عن استدعاء واستحضار تلك القضايا المحوريّة التي مدارها القرآن.

وبدخول ذلك الفكر في سلسلة من التحدّيات والتطوّرات الجديدة على ساحته، والمآلات الراهنة التي انتهت إليها واقع العالم الإسلامي، واستبدّت بحاضر الأمة من كلّ صوب وجوب، كان من البديهي أن يكون لمباحث القرآن حضورًا قويًا على لائحة اهتماماته وأوسع بكثير من سابقه، خاصّة وأنّ دراسة القرآن وبحثه لم تعد حكرًا على المنتمين إليه فحسب، بل اتسعت دائرة الاهتمام لتشمل الفكر الغربي، ممثلًا بحشد من المدارس الفكرية والثقافية كانت مدرسة الاستشراق في مقدّمتها، والتي خلّفت إسهاماتها ودراساتها الغزيرة حول مسائل القرآن أثرًا كبيرًا على طروحات الفكر الإسلامي المعاصر عمومًا، والدراسات القرآنية خصوصًا، ليأتي الدور على الحداثة التي اقتحمت أيضًا حلبة البحث والنقاش، واستحوذت على الكثير من مساحات الفكر الإسلامي، ووجّهت اهتمامها إلى تلك القضايا بحرص لا مثيل له، وجعلتها أرضية للتساؤل، و اعتبرتها مجالًا صالحًا للنقد والتفكيك، مستأنفة بذلك دور مدارس الاستشراق الذي استنفذ بالنسبة لرؤاد الحداثة عدّته المنهجية والمعرفية، لتعلن بذلك الوفاء لكلّ منجزاته ونتائجه في هذا الإطار، ساعيةً إلى الانطلاق من حيث انتهت دراساتها.

ضمن هذه السياقات والتحوّلات المختلفة استجمع الفكر الإسلامي العربي المعاصر قواه من جديد، وقرّر الدخول إلى ذلك المعترك الفكري وبعدهً منهجيةً ومعرفيةً جديدةً، وانشقّ

في التعاطي مع قضايا الفكر عمومًا، وقضايا القرآن بشكل أخص إلى تيارين: تيار دعا إلى استحضر قضايا القرآن، وإدراجها ضمن همومه الفكرية والقومية الراهنة، وإعادة قراءتها ضمن نسق تجديدي إصلاحي يستثمر معطيات التراث، ويدعو إلى بعثها من جديد، وتيار دعا إلى مساءلة القرآن من خلال الدخول إلى بوابة الحداثة الغربية المعاصرة، والسعي قدر الإمكان للنفوذ إلى مداخلها المعرفية والمنهجية من أجل مقاربتها.

ضمن هذه الديالكتيكية التفاعلية والسجال الفكري الذي أساسه الأول إشكالية النهوض، برز المفكران الجزائريان المسلمان مالك بن نبي ومحمد أركون، هذان المفكران اللذان قاما بتقديم رؤيتهما حول مسائل القرآن وإشكالياته، والإدلاء بمشاركتهما في ذلك الإطار من خلال مشروعيهما الفكري الضخم الذي ضمناه طرحهما لتلك القضايا وتصوراتهما حولها.

### إشكالية البحث

جاء هذا البحث الموسوم بـ: "القضايا القرآنية في الفكر الجزائري المعاصر-دراسة مقارنة بين مالك بن نبي وأركون- ليعالج إشكالية معرفية أساسية وهي: ما مدى حضور قضايا القرآن ومسائله وإشكالياته في المشروع الفكري لكل من مالك بن نبي ومحمد أركون؟ وبعبارة أخرى كيف تمت معالجة وتصور قضايا وإشكالياته عندهما من خلال منجزيهما الفكري، وانطلاقًا من ثقافتهما الموسوعية الإسلامية، وانفتاحهما على الإنتاج الفكري الإسلامي والغربي؟

وتفرّعت عن هذه الإشكالية المحورية أسئلة فرعية تستوجب الإجابة عنها من أهمها:

- 1- ما هي أبرز السياقات التاريخية والاجتماعية والثقافية والفكرية التي تمخّضت في ظلّها رؤية كل من مالك بن نبي وأركون للقرآن وقضاياها؟
- 2- فيما تتمثل المنطلقات المعرفية والمنهجية التي تحكّمت في طرحيهما لتلك القضايا؟
- 3- فيما تتجسّد أبعاد الائتلاف والاختلاف بينهما في بحثهما لقضايا القرآن من خلال مشروعيهما سواء من جهة المفاهيم أو الآليات أو المناهج أو التوجّهات؟

## أهداف البحث

يسعى البحث إلى بلوغ أهداف أساسية منها:

- رصد ومعرفة أهم القضايا القرآنية التي طرحها كل من مالك بن نبي ومحمد أركون وكان تركيزهما عليها من خلال منجزهما الفكري، والتي قاما ببحثها في معرض الإجابة عن السؤال المركزي في مشروعيهما وهو سؤال "النهضة".

- التعرف على طبيعة تعامل المفكرين مع قضايا النص القرآني، والوقوف على أبرز الرؤى التي تبناها، والكشف عن أهم الدوافع التي كانت خلف طروحاتهما وقراءاتهما لتلك القضايا، وأهم الآليات والمناهج الموظفة من قبلهما في مساءلتها.

- رصد أهم مواطن التشابه والاختلاف بين منظور كلٍّ منهما لقضايا القرآن، وتحديد مكان الالتقاء والتباعد بينهما في بحثها ودراستها سواءً على مستوى المنطلقات، أو المناهج، أو الغايات.

- البحث عن الإضافات والنتائج التي حققتها قراءة كل من مالك بن نبي وأركون سواءً في الفكر الإسلامي عمومًا أو الدراسات القرآنية على وجه الخصوص.

## أسباب اختيار الموضوع

ترجع الدواعي الأساسية لاختيار هذا الموضوع مايلي:

**أولاً:** رغبتني في التعرف على المشروع الفكري لكل من مالك بن نبي ومحمد أركون عن قرب، وبشكل معمق من خلال بحث طروحاتهما وتصوّراتهما حول الإسلام والقرآن ضمن دراسة أكاديمية تتيحها لي فرصة التكوين في الدكتوراه، لأحاول فيها قدر الإمكان الاستفادة من عدّتهما المعرفية والمنهجية وثقافتهما الموسوعية، واستخداماتهما المفهومية والاصطلاحية، ولما لا تكون هذه الدراسة في قادم الأيام بمثابة نقطة انطلاق للعديد من الدراسات والأبحاث في هذا الإطار.

**ثانياً:** الثورة المنهجية التي أحدثها كل من فكر مالك بن نبي وأركون على مستوى الفكر الإسلامي أو الفكر الغربي والإسلامي، إن كان فيما يتعلّق بالفكر الإسلامي عمومًا أو الدراسات القرآنية على وجه الخصوص، فقد جاءت دراساتها كردّة فعل على الكثير من الأحداث التي تمخّضت عنها الساحة الفكرية؛ أبرزها الاستشراق والحداثة وما بعد الحداثة والصراع بين الشرق والغرب.

ثالثاً: انتماء الموضوع إلى الفكر الإسلامي المعاصر، وارتباطه بـ العديد من المباحث على غرار علوم القرآن، وتقاطعه مع حقول معرفية أخرى كالفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع ومقارنة الأديان وعلم النفس، والأدب واللسانيات وغيرها من التخصصات الثرية بالمفاهيم والمناهج والنظريات جعله الأقرب إلى اختياري واهتمامي، بالنظر إلى غيره من الموضوعات التي قد لا تتوفر فيها هذه الميزة.

### أهمية الموضوع

تكمن أهمية الموضوع في محدّداته الأساسية وهي:

- 1- (قضايا القرآن): كونه يتعلّق بالقرآن الذي هو النص المحوري في الثقافة الإسلامية، ومن قيمته الكبرى؛ من حيث هو نصّ مقدس، له وزنه وثقله المعرفي في منظور الفكر الإسلامي ماضياً وحاضراً ومستقبلاً.
- 2- الفكر الجزائري: كونه يلقي الضوء على مدى استحضار الفكر الجزائري - باعتباره جزءاً من الفكر العربي والإسلامي - لقضايا ومسائل القرآن، ويبحث في تعاطيه معها على مستوى المنطلقات والمناهج والتوجّهات.
- 3- مالك بن نبي ومحمّد أركون: الثنائي اللذان يعدّان من كبار المفكرين المنخرطين في الواقع الفكري الراهن، والمساهمين في الحياة الثقافية والعلمية في الإسلام والغرب، ولهما حضورهما في قراءة واقع الأمة ومشكلاتها انطلاقاً من النص القرآني، ومن القضايا التي يطرحها أو تطرح حوله.
- 4- المقارنة: يكتسب الموضوع أهميته في كونه لا يكتفي بعرض القضايا التي يطرحها المفكرين (مالك بن نبي وأركون) حول القرآن، وإنّما بالموازنة بينهما، وتحديد نقاط التماثل والاختلاف بينهما بخصوص تلك القضايا.

### الدراسات السابقة للموضوع

بما أنّ الدراسات السابقة هي عماد البحث العلمي، ولا يمكن لدراسة أن يتأسس وجودها من فراغ، وإنّما من خلال أرضية تقوم عليها، وخلفية بحثية سابقة لها تتعضّد بها في وضع أولى الخطوات لانطلاقة صحيحة فيه، وإعطاء الباحث تصوّر عام حول الموضوع الذي سيعكف على اشتغاله، وإرشاده إلى أهم الملامح الأساسية التي في ضوئها يتمكّن من صياغة مشكلته، ومن ثمّ تحديد وجهته البحثية الجديدة التي يسعى إلى الوصول إليها، بالإضافة إلى توجيهه إلى كافّة المصادر والمراجع المرتبطة بموضوع الدراسة.

وهذا بالتحديد ما تحقّق لي من خلال اطلاعي على أهمّ الدراسات المتعلقة بموضوعي ومحاورة الأساسيّة، كما أسهمت هذه الدراسات إلى حد كبير في إضاءة مختلف جوانب موضوع بحثي، وتمكيني من إعداد مخطّط منهجي أولي لتقسيمه ودراسته، كما لا يمكن إنكار الكم الهائل من المصادر والمراجع التي أرشدتني للعودة إليها في عرض عناصر الموضوع وتحليله، هذا فيما يخص إفادتي منها على المستوى المنهجي والمعرفي، أمّا فيما يخص مضمون هذه الدراسة في حدّ ذاتها وطريقة عرضها للموضوع فقد تخلّلتها جملة من النقائص والسلبيات يسعى هذا العمل إلى تداركها، والإضافة إلى مضمونها ونتائجها، وهذه الدراسات كالآتي:

1- **الظاهرة القرآنية في فكر محمد أركون تحليل ونقد:** كتاب قدّمه الدكتور أحمد بوعود، نشر سنة 2010م، تناول دراسته الشق الثاني من دراستي المتعلق بمحمد أركون، وركّزت اهتمامها للحديث عن نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون في فصل كامل، ولم تتعرض إلّا للبعض من القضايا والإشكاليات التي طرحها أركون حول القرآن بشكل مقتضب بعيدا عن العمق في الطرح والتحليل والتفصيل، بالإضافة على غياب النقد لطروحات أركون حول القرآن إلّا في بعض المواضع القليلة.

2- **الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري:** أطروحة دكتوراه قدّمتها الباحثة الطاوس أعضابنة، نوقشت سنة 2010م-2011م، جامعة قسنطينة، هذه الدراسة تطرّقت تقريبا إلى كافة المسائل التي طرحها أركون بخصوص القرآن، عرضا وتحليلا ومناقشة، وقد استندت منها في استقراء تلك المسائل والرجوع إليها في مصادرها الأصلية عند أركون، والجديد الذي نضيفه إلى هذه الدراسة عرض القضايا بالتفصيل نفسه عند مالك بن نبي ثمّ المقارنة بينه وبين أركون في تصوّراته ومواقفه وانطباعاته حول القرآن الكريم.

3- **تجديد الفكر الديني عند مالك بن نبي حدوده ومنطلقاته من خلال كتابه (الظاهرة القرآنية)**، رسالة ماجستير للباحث الصادق البوعلاقي نوقشت سنة 2013م جامعة سوسة، تونس، جاءت الرسالة في حدود المائة والعشرين صفحة انصبّ تركيزها على بعض القضايا القرآنية في فكر مالك بن نبي فقط ومن خلال كتابه الظاهرة القرآنية، ويسعى هذا البحث إلى تعميق هذه الدراسة، والإضافة إليها من خلال التطرق إلى مقارنة محمد أركون لإشكاليات القرآن وموازنتها بينه وبين مالك بن نبي، ثمّ التوصل إلى النتائج.

4- القضايا القرآنية في فكر محمد أركون دراسة في التصورات والتجليات: للدكتور حكمت الخفاجي، مقال منشور، مجلة قراءات معاصرة، الصادرة عن مؤسسة مُثُل الثقافية في النجف بالعراق، العدد الثالث، سنة 2016م، وعلى الرغم من أن عنوان الدراسة جاء فضفاضا ومفتوحا للتطرق إلى الكثير من القضايا القرآن التي طرحها أركون، إلا أن المضمون جاء متضمنا للبعض القليل من المسائل المرتبطة بالقرآن؛ كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والقراءات والتفسير فقط وجمع القرآن، بالإضافة إلى أن الدراسة -كونها قصيرة- لم تقدم تفصيلا لموقف أركون من هذه القضايا، ونقداً لآرائه حولها، وإنما اقتصرت الدراسة على مجرد ذكر للقضايا السابقة دون تحليلها وشرحها، زيادة على أنها تتناول قضايا القرآن من منظور أركون فقط.

5- أولويات القراءة المعاصرة للقرآن بين مالك بن نبي ومحمد أركون: مداخلة قدمت من طرف الأستاذ عبد القادر بخوش في مؤتمر (القراءات المعاصرة للقرآن الكريم) سنة 2017م، بكلية الدراسات الاجتماعية بجامعة قطر، أيضا تطرقت هذه المداخلة إلى ذكر القضايا القرآنية بين مالك بن نبي وأركون دون تفصيل، كما أنها لم تتطرق إلى المقارنة بينهما، واستخلاص النتائج.

6- الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية: كتاب قدمه الدكتور محمد القرش، نشر سنة 2018م. والأمر نفسه بالنسبة لهذه البحث فقد جاء متضمنا للبعض من الإشكاليات التي طرحها أركون حول القرآن، إلا أنه بعكس الكتاب السابق حضر فيها التحليل المعمق للإشكاليات، والنقد المنهجي لها، وقد أفدنا منها في تحليل الموضوع، فيما يتعلّق بمحمد أركون، والذي تضيفه دراستنا عنها أنها تتطرق إلى الإشكاليات التي يطرحها مالك بن نبي في شقّها الأول، ثمّ تعمد إلى الموازنة بين طرح كل من أركون ومالك بن نبي بخصوص تلك المسائل والإشكاليات.

7- الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمد أركون: لحمادي الهواري، مقال منشور مجلة مواقف، معسكر، سنة 2018م، وقع اختيار الباحث في هذه الدراسة على قضية واحدة محورية بين المفكرين، وهي قضية الوحي، مستعرضا أوجه الاتفاق والاختلاف بين الرجلين في مسألة الوحي، مكتفياً بالإشارة الخفيفة إلى بعض القضايا المتعلقة بالوحي؛ كعلاقته بالذات النبوية والإعجاز والتفسير والعلاقة بين القرآن والكتب المقدسة، وعليه فهذه الدراسة

تأتي من أجل التوسع في هذا العمل، والتعمق أكثر في الموضوع من خلال التطرق إلى قضايا وموضوعات أخرى غابت في هذه الدراسة.

8- مقال بعنوان: "مالك بن نبي ودراسة القرآن أبعاد فلسفية ومعالم منهجية"، للباحث "محمد الطاهر الميساوي" بمجلة بحوث ودراسات في الفكر الإسلامي المعاصر بالجامعة الإسلامية بماليزيا العدد 104 من سنة 2022م، على الرغم من أنّ هذا المقال تطرّق إلى أهمّ المسائل والأفكار التي ناقشها مالك بن نبي فيما يرتبط بالقرآن وكشف عن أصولها الفلسفية والكلديات المنهجية المتحكّمة في قراءته لإشكاليات القرآن ومناقشة الأفكار المتعلقة به، إلاّ أنّه أيضا أغفل التعرّض إلى العديد من القضايا التي تطرّق إليها هذا البحث، بالإضافة إلى أنّ المقال جاء مركزا على تقديم رؤية طرف واحد من أطراف دراستي، لذلك ستركز هذه الدراسة على مناقشة رؤية طرف آخر وهو محمد أركون، بالإضافة إلى بناء مقارنة معرفية ومنهجية بين كل منهما واستخلاص النتائج.

### منهج البحث

يقتضي موضوع هذا البحث بدءًا من محدّداته، وتثنية بالإشكالية، ثمّ التساؤلات التي تضمّنها توظيف: **المنهج الوصفي**؛ فهو الأنسب لطرح محاور الموضوع وأفكاره، والوقوف على السياقات المنطلقات والانعكاسات، والأسس والمفاهيم، والمصطلحات والنظريات تعريفاً وتوصيفا وفهماً وتفسيرا سواءً فيما يتعلّق بمالك بن نبي أو محمد أركون، بالإضافة إلى الاستناد إلى آليات المنهج الوصفي المتمثّلة في:

1- **الاستنباط**: من خلال بحث وتقصّي ورصد المسائل والإشكاليات والآراء والأسس.

2- **التحليل**: في عرض الأفكار وشرح المواقف والتصوّرات وفهمها وتفسيرها.

3- **المقارنة**: كما واعتمدت بطبيعة الحال في دراستي - طبقاً لمقتضيات العنوان - على آلية المقارنة، وتظهر من خلال البحث عن مواطن التشابه والاختلاف والتداخل في تصوّر الرجلين للقرآن، وللفكر الإسلامي بشكل عام، وأيضا استعان بالبحث أيضا بهذه الآلية من خلال إبراز الجدل والتقابل بين آراء المفكرين، سواءً على المستوى المعرفي أو المنهجي.

### صعوبات البحث

كأيّ عمل علمي لا يُنجز ويخرج إلى النور إلاّ من خلال صعوبات ومطبّات تعيق مساره، وهي من الأمور الطبيعية التي اعتاد أن يواجهها كل من سلك طريق البحث، ودرج

في شعابه، لامتحان امكانياته، واختبار صبره وعزيمته، ولا ننكر أنه واجهتنا مثل هذه المشاكل والصعوبات، من بدايته وإلى أن انتهى إلى صورته النهائية ومن أهمها:

1- اتساع موضوع البحث، وكثافة المادة العلمية المتعلقة به وتشعبها، خاصة المادة المتعلقة بمحمد أركون، سواء من خلال أعماله والمصادر التي كتبها هو شخصيا من (كتب ومقالات وندوات وحوارات)، أو الدراسات التي كتبت حوله، وحول مشروعه النقدي، ناهيك عن المادة المطروحة من قبل الحداثيين غيره، والتي تلتقي معه في الكثير من طروحاته، وآرائه حول قضايا القرآن، وقد وقفت الدراسة على الكثير منها.

2- الصعوبة في فهم واستيعاب فكر أركون، بسبب التنوع الهائل لمشاربه الفكرية، وتوظيفه عدد لا متناهي من المفاهيم والمصطلحات المعقدة والمبهمة، واستحضاره لترسانة من المناهج والآليات التي لا حصر لها، وتجييشه للعديد من النظريات والمذاهب، فهي تحتاج إلى وقت طويل وبحث معمق، وبذل جهد كبير للقدرة على الإمساك بمفاتيحها، وكشف اللبس عن غموضها والتباسها، ثم الوصول إلى جذورها ومدلولاتها وغاياتها.

3- تمفصل موضوع الدراسة مع الكثير من الفروع والتخصصات، وتقاطعها معها واستدعائه لها، كعلوم القرآن والأدب والاستشراق وتاريخ الأديان، والفلسفة واللسانيات وعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا والتاريخ، والسياسة وغيرها.

4- تتأثر القضايا القرآنية عند أركون في كافة كتبه، بحيث لا يتطرق إليها أو إلى البعض منها في كتاب أو كتابين، وإنما تتواجد في كافة كتبه بعرض مفصل أو مقتضب، بل إنه في أغلب الأحيان لا ينتهي من طرح القضية الواحدة والانتهاء منها، وإنما تبقى مفتوحة، وينتقل للحديث عن قضية أخرى جانبية تخص العقيدة أو الفقه أو التاريخ، بل يدمجها معها، الأمر الذي يجعل الباحث يغوص في إشكاليات أخرى لا يتطلبها موضوعه، الأمر الذي يستجدي استقراء كل مؤلفات أركون، واستقصاء المسائل التي تهمة، وتدوين الشواهد والمفاهيم الضرورية التي تصب في الإشكالية المطروحة، وهو أمر صعب ولا شك، ويتطلب مزيداً من الحرص، والفضول المعرفي للإحاطة بها.

ولكن بالتوكل على الله عزوجل، ثم الأخذ بتوجيهات الاستاذ المشرف، وإرشاداته لبدء الدراسة، ثم بالقراءة والولوج شيئاً فشيئاً إلى عناصر البحث، والتقدم فيه من خلال القراءة والعمل تمكنت من تجاوز هذه الصعوبات، بتوفيق الله تعالى الذي أمّدي بالعافية والعزم والإرادة.

## طريقة كتابة البحث

اعتمد البحث جملة من التقنيات والخيارات المنهجية في عرض محتواه، وتنسيق افكاره، وتحليلها وهي كالاتي:

**1- الآيات القرآنية:** التي وردت في جميع البحث تمت كتابتها وضبطها برواية ورش، مع توثيق السورة ورقم الآية في متن البحث.

**2- بالنسبة للمصادر المعتمدة في البحث** قمت باعتبار القرآن أولاً، والحديث الشريف ثانياً، ثم مصادر أركون وابن نبي (كتب ومقالات) ثالثاً مصادر أساسية في البحث، أما الباقي فقد اعتبرته بالنسبة لبحثي مراجع، بما في ذلك المعاجم القديمة وكتب التفسير واللغة وعلوم القرآن وغيرها.

**3- الاقتباس:** إذا كان الاقتباس مباشر نضع شولتين في بداية كل اقتباس (" " إلى

نهايته، أما إذا كان الاقتباس غير مباشر والتصرف في عباراته فلا نضع علامة الاقتباس " "، ولا نضع كلمة ينظر في الهامش بالنسبة للاقتباس غير المباشر.

**4- التوثيق:** بالنسبة لتوثيق المصادر والمراجع في الهامش تم اعتماد الشكل التالي:

**أ- الكتب:** ذكر أسم المؤلف ثم لقبه، ثم عنوان الكتاب، ثم المترجم إن وجد، أو المحقق إن وجد، أو مترجم الكتاب إن كان مترجماً، فدار الطبع أو النشر، ومكان النشر، والبلد، ثم ذكر رقم الطبعة، وتاريخها ( إذا لم يتوفر التاريخ الميلادي نذكر التاريخ الهجري)، وإذا لم يتوفر مكان نشر الكتاب نرسم بعبارة (د.د.ن)، أي دون دار النشر، وإذا لم يوجد التاريخ نرسم (دت)، وإذا لم نجد الطبعة نرسمنا (دط)، ثم نذكر الجزء إن وجد مثلاً (ج1)، ثم في الأخير رقم الصفحة، وهذا في حالة ذكره أول مرة، أما إذا تكرر ذكره في نفس الصفحة، نكتفي باسم المؤلف ولقبه، ثم عنوان الكتاب، ثم عبارة (المصدر السابق أو المرجع السابق)، في حالة كان هناك اقتباس فاصل من كتاب أو كتابين قبله، أما إذا تكرر ذكره على التوالي نذكر اسم عبارة ( المصدر نفسه، أو المرجع نفسه) ثم الصفحة، وإذا كانت نفس الصفحة نكتفي فقط بعبارة" المصدر أو المرجع نفسه".

-في حالة النقل بالواسطة: في حالة تعذر الحصول على المصدر الأصلي للمعلومة نقله بالواسطة، نذكر عنوان المصدر الأصلي، ثم الذي نقل عنه مثلاً: (كلود ليفي شتراوس، نقلًا عن محمد أركون، عنوان الكتاب، الصفحة).

- ب- **المقالات:** تم في البحث ذكر اسم المؤلف ولقبه، ثم عبارة بحث منشور، ثم اسم المجلة، ثم مكان النشر، ثم العدد، ثم المجلد، ثم السنة، ثم رقم الصفحة.
- ج- **الرسائل:** نبدأ باسم المؤلف ولقبه، عنوان رسالة، نوع الرسالة، ثم الجامعة، ثم المكان، البلد، ثم السنة، ثم رقم الصفحة.
- د- **المؤتمرات أو الملتقيات:** نذكر مؤلف المداخلة، ثم عنوان المؤتمر، ثم الجامعة، ثم البلد، ثم تاريخ انعقاده، ثم رقم الصفحة.
- هـ- **المواقع الإلكترونية:** نذكر اسم الباحث، ثم عنوان البحث، ثم مركز النشر (مثلا مركز تفسير، أو مركز مؤمنون بلا حدود)، ثم العدد، ثم السنة، ثم رابط المداخلة كاملاً، وتاريخ الاطلاع والساعة.
- و- **اللقاءات العلمية:** نذكر اسم الأستاذ الذي أجري معه اللقاء ومكان اللقاء، وتاريخ اللقاء، والساعة.
- 6- ترتيب المصادر والمراجع: في آخر البحث كالتالي (القرآن ثم الحديث كتب ومالك بن نبي وأركون) مصادر والباقي مراجع، رتبناها ألفبائياً بدأً باسم المؤلف ولقبه، ثم عنوان الكتاب.

### 5- التخرّيج:

- أ- الأبيات الشعرية: قمت بتخريجها من الموقع الإلكتروني "ديوان الشعر" مع ذكر اسم الشاعر، ومطلع القصيدة وأبياتها، والبحر في هامش البحث.
- ب- الأحاديث والآثار: اعتمدت في تخريجها من الصحيحين بالدرجة الأولى، وفي حالة عدم وجود حديث فيها اعتمد على كتب الحديث الأخرى.

### ترجمة الأعلام والمصطلحات في البحث:

- أ- حرص البحث على إيراد ترجمة لبعض الأعلام في الهامش، وذكر سنة الميلاد والوفاة وأهم مؤلفاتهم، وقد اقتصرنا فقط على الأعلام الذين لم نُترجم لهم في المتن في الفصل التمهيدي، وتحديدًا في المبحث الذي تطرّق للتعريف فيه بشخصية مالك بن نبي وأركون، ومصدرهما الفكرية سواء العربية أو الغربية، ثم قمنا بإدراج فهرس للأعلام في آخر البحث، يتضمّن فقط الأعلام المترجم لها في الهامش).
- ب- قمنا بإيراد بترجمة وشرح بعض من المصطلحات المذكورة في البحث في الهامش، مع ذكر مصدر الترجمة، وقمنا بإدراج فهرس لمصطلحات البحث في نهاية البحث.

ج-بالنسبة للجانب المعرفي اقتصر فقط على القضايا التي تبين لي فيها محلّ اتفاق أو اختلاف بين المفكرين.

### خطة البحث وعناصره

اقتضت طبيعة الموضوع تقسيم عناصره إلى مقدّمة وفصل تمهيدي، وثلاثة فصول أخرى وخاتمة.

اشتملت المقدّمة على إشكاليّة لعنوان الموضوع، وأهميّته، وأهداف البحث، والأسباب الذاتيّة والموضوعيّة لاختياره، والدراسات السابقة التي تناولته، ثمّ منهج البحث ومنهجيّة كتابته، وأبرز الصعوبات التي واجهت الكتابة، ثمّ أخيراً عرض خطة مختصرة له.

يتضمّن الفصل التمهيدي مبحثين: مبحث خصّص لضبط مفاهيم الدراسة على المستوى (الإفرادي والتركيبّي) والمبحث الثاني للتعريف بأعلام الدراسة (مالك بن نبي ومحمّد أركون والوقوف عند أهمّ المحطّات في سيرتهما).

بعد ذلك يأتي الفصل الأوّل الموسوم بـ: قضايا القرآن في المشروع الفكري لمالك بن نبي، ويحتوي على مبحثين:

**المبحث الأوّل:** قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني، ويعرض لنا قضايا تاريخ القرآن عند مالك بن نبي (الوحي مفهومه ومصدريّته وعلاقته بالنبي ﷺ والجمع والتدوين).

**والمبحث الثاني** تطرق إلى قضايا في صلب النص القرآني، تطرّق على أهمّ القضايا التي تصبّ في مضمون النص القرآني وتتعلّق بمنهج قراءته (التفسير، الإعجاز، علاقة القرآن بالكتب المقدّسة).

**أمّا الفصل الثاني** والموسوم بـ: قضايا القرآن في المشروع الفكري لمحمّد أركون، ويحتوي أيضاً على مبحثين:

**المبحث الأوّل:** يتولى إبراز أهمّ قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني عند أركون (الوحي مفهومه ومصدريّته وعلاقته بالنبي ﷺ والجمع والتدوين).

**أمّا المبحث الثاني:** فيبرز القضايا التي في صلب النص القرآني، تطرّق على أهمّ القضايا التي تصبّ في مضمون النص القرآني وتتعلّق بمنهج قراءته (التفسير، الإعجاز، علاقة القرآن بالكتب المقدّسة).

وأخيرا الفصل الثالث والأخير الموسوم بـ: (الدراسة المقارنة للقضايا (أوجه التشابه والاختلاف)، وقد انطوى على مبحثين: مبحث لرصد أهم أوجه التشابه بينهما في طرحهما لقضايا القرآن، أما المبحث الأخير فيقف عند أوجه الاختلاف بين المفكرين في طرحها. وقد ذيل كل فصل من الفصول بخلاصات لحوصلة أهم ما جاء فيها. وذيل البحث في نهايته بخاتمة وضعت فيها أهم النتائج التي توصل إليها، ثم أهم التوصيات.

وفي ختام هذا العمل أتوجه لله تعالى جلّ وعلى بالحمد والشكر على جميع نعمه، وعلى تيسيره وإعانتة في إنجازهِ، فما كان فيه من صواب فالفضل يعود لله وحده، وما كان فيه من نقص أو زلل فمن نفسي والشيطان، ونسأل الله على الدوام السداد في الأقوال والأفعال.

والله تعالى أعلى وأعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما كثيرا.

# فصل تمهيدي :

## مفاهيم وأعلام الدراسة

يسعى هذا المدخل إلى تحديد المفاهيم الأساسية في البحث، ومن ثمّ الوقوف على تعريف أعلام الدراسة، والبداية ستكون مع المفاهيم والتي من خلالها نتّمكّن من تكوين تصوّر عام، ونظرة شاملة حول الموضوع الذي نحن بصدده.

وجاء هذا الفصل التمهيدي متضمّنًا مبحثين:

المبحث الأوّل: الإطار المفاهيمي للدراسة.

المبحث الثاني: التعريف بأعلام الدراسة.

### المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للدراسة

انطلاقاً من الأهمية التي تكتسبها المفاهيم والمصطلحات ضمن خارطة أيّ بحث؛ فهي تمثّل المفاتيح الرئيسيّة التي تضبط السير المنهجي والعلمي له؛ حيث إنّ من خلال التحديد السليم، والإحاطة الشاملة بالمحدّدات الاصطلاحية الذي تلتفتّ حولها إشكاليته، سيسهل على الباحث والقارئ على حدّ سواء بناء تصوّر عام، وفهم أوّلي للموضوع قبل الولوج في غماره، لذلك من الضروري في هذا المدخل الوقوف عند هذه المفاهيم والمصطلحات، وضبطها ضبطاً إفرادياً وإسنادياً، سواء على مستوى الدلالة اللغويّة، أو الدلالة الاصطلاحية.

### المطلب الأول: مفهوم القضايا القرآنيّة

يقتضي التوصل إلى مفهوم المركّب اللفظي "القضايا القرآنيّة" أوّلاً الوقوف على مفهوم القضية في اللغة ثمّ في الاصطلاح، وأيضاً مفهوم القرآن لغة واصطلاحاً كما سيأتي.

### الفرع الأول: القضية في اللغة والاصطلاح

يتطرّق هذا العنصر إلى تحديد مدلول القضية في اللغة ثمّ في الاصطلاح.

### أولاً: الدلالة اللغويّة

تتفق أغلب المعاجم اللغويّة على أنّ الجذر (قضى) القاف والضاد والألف المقصورة هو الأصل اللغوي للاسم (قضية)، كما تجتمع على أنّ الدلالة اللغويّة الأصليّة العامّة لمادّة (قضى) هي حكم، وتندرج تحت هذه الدلالة مجموعة من المعاني اللغويّة الفرعيّة منها:<sup>1</sup>

1- العهد والوصيّة: حيث أورد الخليل (ت175هـ) في كتابه (العين): "قضى وقضيّة أي حكم، وقضى إليه عهداً يعني: الوصيّة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الإسراء-04)، وقد أورد الطبري في تفسير كلمة ﴿وَقَضَيْنَا﴾ بأنّ معنى القضاء الفراغ من الشيء، ثمّ يستعمل في كلّ مفروغ منه، وقال: (قضينا إلى بني إسرائيل) أي أعلمناهم، وأخبرناهم<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص: 796، مادّة (قضي).

<sup>2</sup> - محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الجيزة، مصر، ط1، 2001م، ج14، ص: 454-455.

2- الانتهاء والزوال: وانقضى الشيء، وتقضى أي فنيّ وذهب<sup>1</sup>.

3- الموت: والقاضيّة: المنية التي تقضي، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قُضِيَنا عَلَيْهِ

الموتِ﴾ (سبأ-14).

4- الأداء والإنهاء: تقول: قضى دينه، أي أداه وأبلغه.

5- الصنع والتقدير: يقال قضاه أي صنعه وقدره، ومنه القضاء والقدر<sup>2</sup>.

وذهب ابن فارس (ت 395هـ) في (المقاييس) أنّ "القاف والضاد والحرف المعتلّ أصل صحيح يدلّ على إحكام أمرٍ وإتقانه وإنفاذه لجهته قال تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ (فصلت 12) أي: أحكم خلقهنّ"<sup>3</sup>.

وتابعه في الدلالة اللغوية نفسها الزبيدي (1145-1205هـ) في (تاج العروس)<sup>4</sup>، وابن منظور (1232-1311هـ) في (اللسان)<sup>5</sup>، فالقضية عندهم تعني: الحكم في الشيء والفراغ منه.

من هذه الوقفة المعجميّة اللغويّة يتّضح لنا جليّاً رجوع الجذر اللغوي (قضى) إلى معنى عام وهو (الحكم)، وينطوي تحت هذا المعنى الأساسي خمس دلالات فرعيّة أخرى ساقها أرباب المعاجم من خلال وقوفهم على الاستعمالات اللغويّة لمادّة (قضى) في القرآن الكريم وهي: (الموت، الفراغ، الانتهاء، الأداء، الصنع)، كما يتبيّن لنا اجتماعهم واتفاقهم على أنّ (الحكم) هو المعنى العام، والأكثر تداولاً بين المعاني الأخرى.

### ثانياً: الدلالة الاصطلاحية

اتّفقت المعاجم الاصطلاحية على اختلاف علومها ومجالاتها على مفهوم ومدلول اصطلاحي عام للفظ (قضية) حيث عرّفَت بأنّها: "قولٌ يَصِحُّ أن يقال لقائله أنّه صادق أو

<sup>1</sup> - الخليل بن أحمد الفراهيدي، ص: 796.

<sup>2</sup> - إسماعيل بن حمّاد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة، تحقيق: أحمد عطّار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1987م، ج6، ص: 1464.

<sup>3</sup> - أحمد أبين فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان، ج5، دط، 1979م، ص: 99.

<sup>4</sup> - السيّد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت، لبنان، ج10، ص: 296.

<sup>5</sup> - ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان، دط، ج15، ص: 186.

كاذب"<sup>1</sup>، وبهذا نجد أنّ القضية لم تختلف في مفهومها من تخصص إلى آخر فهي:

**1- في اصطلاح الأصوليين:** ولم يخرج الأصوليون عن دلالة الخبر الذي يتضمّن صدقًا أو كذبًا، أو تستدعي نظرًا وبحثًا حول حكمها من قبل الشارع؛ إذ عرّفوها بحكم تخصصهم أيضًا بأنها: الخبر (ج أخبار) أو الواقعة أو النازلة التي يراد معرفة حكم الله فيها<sup>2</sup>.

**2- في اصطلاح المناطقة:** جاء مدلول القضية عند علماء المنطق بأنها "الخبر الذي يحتمل الصدق والكذب، وتنقسم القضايا عند المناطقة إلى قضية حملية وشرطية"<sup>3</sup>.

**3- أمّا في المعجم الوسيط:** فقد عرّف القضية بأنها: "كلّ أمرٍ يعرض على القاضي، ويحتاج البحث أو المعالجة، أو هي الخلاف أو النزاع أو الموضوع، الذي يوكلُ إلى قاضٍ ليفصل فيه، ومثاله قضية قانونية"<sup>4</sup>.

وبالتالي فالقضية في اصطلاح المناطقة والأصوليين هي المسألة المختلف فيها بين شخصين فأكثر، أو هي المشكلة التي تتطلب الحصول على حكم أو النظر فيها من أوجه مختلفة.

إذن يوحي لنا هذا التعدّد في الدلالات اللغوية للفظ (القضية) بتنوّع وتعدّد السياق التداولي والاستعمال الاصطلاحي لهذه الكلمة.

### الفرع الثاني: مفهوم القرآن

على الرغم من كون القرآن أعرف ما يعرف؛ فمنذ نزوله إلى اليوم خصّ بتعاريف كثيرة من قبل العلماء المسلمين على المستوى اللغوي والاصطلاحي، إلّا أنّ ضرورة البحث تقتضي الوقوف عند مفهومه ذلك أنّ التساؤل أو الاستفسار عن مفهوم القرآن - كما يرى الجابري - وحاجته إلى تعريف هو سؤال مشروع تمامًا عندما يتعلّق الأمر بما هو معروف

<sup>1</sup> - على بن محمّد الجرجاني، معجم التعريفات: تحقيق: محمّد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، بيروت، لبنان، دط، ص: 148.

<sup>2</sup> - قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص: 332.

<sup>3</sup> - محمّد الكتّاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، دت، ج3، 2007.

<sup>4</sup> - مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط في العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص: 859.

عند الناس مألوفًا ومشهورًا، مثلما هو الحال فيما يتعلّق ببعض الألفاظ التي يتداولها الناس في حديثهم بشكل يومي ك: (الإنسان)، (الأرض)، و(الشجر).. أما حينما يقصد من التعريف إعطاء فكرة عن اللفظ المراد تعريفه من خلال بيان صفاته ومميّزاته أو تحديد ماهيته فإنّ الأمر هنا يختلف<sup>1</sup>.

وهنا ينبغي التعرّض لتعريف القرآن من جهة اللغة والاصطلاح؛ كوننا سنحتاج إليه فيما بعد، ونبني عليه في الموازنة بين مفهوم القرآن في التراث الإسلامي ومفهومه عند كلّ من أركون ومالك بن نبي.

**أولاً: لغة:** اختلف العلماء منذ القديم في تحديد مفهوم القرآن سواءً من الناحية اللغوية باعتبارات عديدة هي: أصله، وزنه أو اشتقاقه، وفي مايلي الدلالات اللغوية التي تضمّنتها معاجم اللغة:

جاءت مادّة (قرأ) في معاجم اللغة لتدلّ على عدّة معانٍ منها:

1- **الجمع الاجتماعي:** أورد ابن فارس في (المقاييس): "القاف والراء والحرف المعتلّ أصلٌ صحيح يدلّ على جمع واجتماع، من ذلك القرية؛ سميت قرية لاجتماع الناس فيها، ويقال: قرية الماء في المقرة: أي جمعته، والقرء تجمّع هو تجمّع الدم، يقال: أقرأت المرأة إذا تجمّع دمها في جوفها ولم ترخه، وفي الشعر العربي:  
هجان لونها لم تقرأ جنيئاً<sup>2</sup>.

أي لم تضمّ في رحمها ولدًا قطّ، ويقال للتي لم تحمل: "ما قرأت سلّى قطّ"، وفيه القرآن لأنّه يحمل ويجمع كأنّه سمّي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصاص"<sup>3</sup>.

2- **التفقه:** قال الفيروز آبادي (ت817هـ): "قرأه كمنصره ومنعه، قرءًا وقراءةً وقرآنًا، فهو قارئٌ من قراءةٍ وقرّاء وقارئين: تلاه، كاقتراه، وأقرأتهُ أنا، ويقال: صحيفةٌ مقروأةٌ ومقروءةٌ

<sup>1</sup> - محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دط، ج1، ص: 24.

<sup>2</sup> - البيت من معلّقة عمرو ابن كلثوم والتي مطلعها: ألا هبّي بصحنك فأصبجينا، وهي من 127 بيت، على بحر الوافر. موسوعة ديوان الشعراء، الرابط: ألا هبّي بصحنك فأصبجينا - عمرو بن كلثوم - الديوان (aldiwan.net).

<sup>3</sup> - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص: 78، 79.

## فصل تمهيدي: مفاهيم وأعلام الدراسة

ومقرية، وقاراه مقاراةً وقراءً: دارسه، وتقرأ: أي تفقه، وقرأ عليه السلام: أبلغه، وأقرأه، وقرأ الشيء: جمعه وضمه<sup>1</sup>.

3- التلاوة: قرأ الكتاب يقرؤه قراءةً وقرآنًا: تلاه؛ قال الطبري: " فإذا تلى عليك فاتبع ما فيه"<sup>2</sup>.

الصلاة: "يطلق القرآن مجازًا على الصلاة، ومنه تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾ (الإسراء: 78) أي صلاة الفجر، سميت قرآنًا؛ لأنها ركنٌ، كما سميت ركوعًا وسجودًا، وقرآن الفجر يعني صلاة الفجر، حيث أن ملائكة الليل وملائكة النهار يشهدون تلك الصلاة<sup>3</sup>.

وبالنظر إلى هذه المعاني المتعددة للجذر (قرأ) من خلال هذه الوقفة المعجمية، نجد أن تلك المعاني سواء الحقيقية أو المجازية تصب في مجملها في خصائص القرآن أو قارئه. وشكل لفظ (القرآن) مسألة خلافية بين العلماء إذ لم يجتمعوا على رأي واحد في تحديد مصدر لكلمة (قرآن) بل تعددت أقوالهم وتباينت على مذاهب في بيان أصل اللفظ على ثلاثة مذاهب:

**المذهب الأول:** وهو المذهب الذي يرجح الهمز في كلمة (قرآن) ويرى أنها مهموزة، وأصحاب هذا المذهب على ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** وأصحابه اللحياني الراغب الأصفهاني حيث أجمعوا على القول بأن كلمة قرآن مصدر مشتق من فعل قرأ بمعنى تلا؛ فالقرآن بمعنى التلاوة، وهي القراءة، تقول قرأت قرآنًا أو قراءةً، فهما بمعنى واحد أي التلاوة فالقرآن على وزن فعلان بالضم كالغفران والشكران والبرهان، وإلى هذا ذهب اللحياني واستدل بقوله تعالى: ﴿ لَا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾ (16) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿17﴾ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَانْبِعْ قُرْآنَهُ، ﴿18﴾ (القيامة (16-18))، وقد سمي كذلك من باب تسمية

<sup>1</sup> - مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: أنس محمد الشامي، زكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 2008م، ص: 1298.

<sup>2</sup> - ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج23، ص: 502.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ج15، ص: 35.

المفعول بالمصدر، فيصبح معنى الآية: "إنّا علينا جمعه، أي حفظه، وقرآنه أي تلاوته، فإذا قرأناه أي تلوناه فاتّبع قرآنه أي تلاوته كما تلوناه"<sup>1</sup>.

وقال بهذا الرأي من المتأخرين ومن بينهم "محمد علي الصابوني" و "منّاع قطّان"<sup>2</sup>. وردّ نصر حامد أبو زيد أيضًا أصل (القرآن) إلى الجذر (قرأ) بمعنى ردّد، نافياً أن يكون بمعنى الجمع واستدلّ على ذلك من خلال الآيتين: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾<sup>(17)</sup> فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنبَغَ قُرْآنَهُ ﴿﴾ (القيامة الآية 17-18)، فالآية الثانية من منظور حامد أبو زيد تدلّ على التغير بين الجمع والقراءة من خلال واو العطف التي عطفت القرآن على الجمع، وبالتالي فالمعنى اللغوي للقرآن "يرتدّ إلى المصدر قرأ فالقرآن بهذا المفهوم اللغوي هو القراءة والترديد والترتيل"<sup>3</sup>.

ويبدو أنّ هذه الآراء حول أصل (القرآن) في هذا المذهب الأوّل إنّما رجّحت معنى التلاوة من باب نفي الترادف بين ألفاظ القرآن؛ فإذا قلنا إنّنا علينا جمعه أي: بمعنى حفظه، تصبح كلمة (قرآنه) بمعنى آخر هو التلاوة والقراءة، وهذا القول يوافق ما سيذهب إليه قطرب في معنى القرآن.

**القول الثاني:** وقال قطرب: سمّي القرآن قرآنًا لأنّ القارئ يلفظه ويبين ما فيه، آخذًا من قول العرب: ما قرأت الناقة سلّى قط: أي ما ألقّت، ولا رمت بولد، ووجه الشبه: أنّ قارئ القرآن يلفظه، ويلقيه من فمه، فسمّي قرآنًا.

وهذا القول يتّفق إلى حدّ كبير مع مذهب اللحياني في أصل مادة "قرأ"، فهو أيضًا حمل معنى القرآن على القراءة والتلاوة، لا على الجمع؛ لأنّ صريح الآية يدلّ على ذلك.

**القول الثالث:** قال الزجاج: هو وصف على وزن فعلان، مشتقّ من القرء بمعنى الجمع، ومن قرأت الماء في الحوض أي جمعته، وسمّي بذلك لأنّه جمع السور بعضها إلى

<sup>1</sup>-جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، جمع وتحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص: 116.

<sup>2</sup>- محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، دار إحسان للنشر، طهران، إيران، ط3، 2003م، منّاع قطّان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دت، ص: 12.

<sup>3</sup>- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م، ص: 52.

بعض، وقال الراغب: إنما سمّي قرآنًا لكونه جمع ثمرات الكتب السابقة، وقيل لأنه جمع أنواع العلوم كلّها<sup>1</sup>.

والملاحظ أنّ الزجّاج استند إلى الاشتقاق في بيان معنى "القرآن"، خلافًا لما ذهب إليه اللحياني وقطرب، الذين راعوا كلمة "الجمع" في قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ، وَقُرْءَانُهُ﴾ (القيامة). واتجه من المتأخرين إلى هذا القول ومنهم (محمد عبد الله درّاز) حيث ذهب إلى أنّ: القرآن على وزن فعلان بالضمّ، كالغفران والشكران والتكلمان، تقول: قرأته قرءًا وقرأه قرآنًا بمعنى واحد، أي تلوته تلاوةً، وروعي في تسميته قرآنًا مثلًا بالألسن، كما روعي في تسميته كونه كتابًا مدونًا بالأقلام، فكلتا التسميتين من تسمية شيءٍ بالمعنى الواقع عليه<sup>2</sup>.

**المذهب الثاني:** وهو المذهب المخالف لمذهب الهمز ويرى أنّ لفظ القرآن غير مهموز، وأصحاب هذا المذهب على ثلاثة أقوال:

**القول الأول:** يرى بأنّه مشتقّ من قرنت الشيء بالشيء؛ إذا ضمّمته إليه، فسمّي بذلك لقران السور والآيات والحروف فيه، ومنه قيل للجمع بين الحجّ والعمرة: قران، وقد نسب هذا القول إلى الإمام الأشعري<sup>3</sup>.

**القول الثاني:** قيل إنّّه مشتقّ من القرائن؛ لأنّ الآيات منه يصدّق بعضها بعضًا ويشابه بعضها بعض فهي قرائن، ونسب هذا القول للقرطبي والفرّاء<sup>4</sup>.

ويتبيّن لنا اتّفاق الأشعري والقرطبي في أصل مادّة الاشتقاق للفظ (قرأ) حيث أرجعوه إلى الجذر (قرن)، وإلى المصدر (القرينة)، والتي توحى بالجمع والضمّ سواء كان جمع شيء مع شيء مثل الحج والعمرة، أو جمع عدّة أشياء ببعضها حتى تصير واحدًا، مثل السور والآيات والحروف حتى يشملها لفظ (القرآن).

**القول الثالث:** قيل أنّه مشتقّ من القرّي، وهو الجمع، ومنه قرئْتُ الماء في الحوض، أي جمعته ونسب الزركشي هذا القول للجوهري<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص: 147.

<sup>2</sup> - محمد عبد الله درّاز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة، الدوحة، قطر، دط، 1985م، ص: 12.

<sup>3</sup> - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل الدميّطي، دط، 2006م، دار الحديث للنشر، القاهرة، مصر، ج1، ص: 349.

<sup>4</sup> - جلال الدين السيوطي، المرجع السابق، ج1، ص: 116.

<sup>5</sup> - بدر الدين الزركشي، المرجع السابق، ج1، ص: 373.

وعلى الرغم من مخالفة الجوهري ما ذهب إليه الأشعري والقرطبي في اشتقاق لفظ القرآن؛ بحيث أصلها إلى مادة "القرى"، إلا أنه أقر ما قالوا به من حيث دلالة الجمع، واقتران الشيء بالشيء.

ويتبين مما استقرّ عليه الرأي القائل بالاشتقاق، على اختلاف صيغهم التي وضعوها في الاشتقاق أنهم إنّما نظروا إلى ما توحى به دلالة القاف والراء إن اجتمعت، أيًا كان ثالثهما من الحروف فهي تؤدي جميعًا إلى معنى الجمع والضمّ؛ فمادّة (قرب) مثلًا ضدّ البعد والنأي، وهو بمعنى القرب والاجتماع، ومنه (القرت) وهو تجمّع الدم، و(قرد) بمعن تجمّع وتقطّع، والقرد: ما تمعّط من الصوف، وتلبّد بعضه على بعض، ومنه (قرز) وهو قبضك على التراب وغيره بأطراف أصابعك، وهذا فيه معنى الجمع أيضًا، وكذلك "قرش" فهي بمعنى الجمع والكسب والضمّ، يقال: نقرش القوم إذا تجمّعوا، ومنه "القرص" وهو الغمز والقبض بالأصابع، وأخيرًا مادة "قرن" واقترن وفيها معنى الجمع ملحوظ<sup>1</sup>.

بالعودة إلى مذاهب علماء اللغة في أصل "القرآن" من حيث رجوعهم إلى اشتقاق الجذر ومبناه، وإيرادهم للعديد من الدلالات التي تصبّ في معاني القرآن وأوصافه، نقع على دليل قاطع يدحض ادعاء المستشرقين حول أصل مادة القرآن؛ حيث زعموا أنّ أصل كلمة قرأ هو قريانة أو القرأة وهي كلمة سريانية؛ حيث كانت تستعمل في الكنيسة السريانية<sup>2</sup>.

واستدلّ "فضل إحسان عباس" في الردّ على هذا القول بأنّ كلمة القرآن ليست وحدها التي ادّعى المستشرقون بأنّها سريانية، ولكن هناك الكثير من الكلمات هي من لبّ اللغة العربية وأساسها، وقد زعموا أنّها كلمات غير عربية كالصلاة، الإيمان، حيث زعمت دائرة المعارف أنّ الأولى عبرية والثانية آرامية، وكذلك كلمة قلم التي ادّعي بأنّ أصلها يوناني وكلمة صراط، وسدرة المنتهى التي قالوا بأنّ أصلها لاتيني<sup>3</sup>.

**المذهب الثالث:** وهو القول الذي ينفي كون لفظ "القرآن" مشتقًا أو مهمورًا ويذهب إلى أنّه خاصّ بكلام الله تعالى مثل التوراة والإنجيل وبه قال الشافعي<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج1، ص 70-83.

<sup>2</sup> - هذا الادعاء للمستشرق الفرنسي هو ريجيس بلاشير أوردته دائرة المعارف الإنجليزية نقلًا عن فضل إحسان عباس، القضايا القرآنية في الموسوعة البريطانية - نقد مطاعن وردّ شبهات - دط، دت، ص: 25.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 26.

<sup>4</sup> - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط10، 1977م، ص: 18.

**المذهب الراجح:** اختار أغلب العلماء مذهب اللحياني في اعتبار أنّ لفظ (قرآن) مشتق من كلمة قرأ بمعنى تلا، ويعدّ الزرقاني على رأس المرجّحين لهذا الرأي يقول "أمّا لفظ القرآن في اللغة مصدر مرادف للقراءة، ثمّ نقل هذا المعنى المصدرى، وجعل اسمًا لكلام الله المعجز المنزل على النبي -صلى الله عليه وسلم- من باب إطلاق المصدر على مفعوله وهذا هو الرأي المختار، استنادًا إلى موارد اللغة وقواعد الاشتقاق"<sup>1</sup>.

أمّا السيوطي فقد رجّح قول الشافعي في هذه المسألة قائلاً: "والمختار عندي ما نصّ عليه الشافعي"<sup>2</sup>.

**ثانياً: القرآن اصطلاحاً:** كما تعدّدت تعاريف القرآن في ناحيته اللغويّة إلى مذاهب، فإنّه أيضاً من ناحيته الاصطلاحية تعدّدت، باختلاف مذاهب العلماء الشرعيّة أيضاً، وهي تعاريف من لهم عناية بدلالات ألفاظ القرآن الكريم كالأصوليين وأهل اللغة وعلماء الكلام وسنعرض لهذه التعريفات فيمايلي:

**1- القرآن عند الأصوليين وأهل اللغة:** جاء تعريف الأصوليين، وعلماء اللغة للقرآن تبعاً لما أولوه للألفاظ القرآنيّة ودلالاتها من عناية وبحث، حيث وضعوا له دلالة شرعيّة تنظر إلى جهة لفظه، دون خصائصه العقديّة، فنظر الأصوليون إلى جهة ألفاظه؛ من حيث إنّها تحمل أحكامه وتشريعاته، وأوامره ونواهيه، وعن طريقها يكون الاستدلال على تلك الأحكام والتشريعات، واهتمّ أرباب اللغة بالمستوى اللفظي منه، كدليل على إعجاز القرآن وإثبات صدق نبوّ محمّد ﷺ فأبانوا وأفصحوا عن أنّ القرآن هو كتاب الله تعالى لا نزاع في ذلك<sup>3</sup>، ومن هذا المنطلق اتفقوا على أنّه "اللفظ المنزل على النبي ﷺ من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وبعضهم من أطال في التعريف وأطنب وبعضهم اختصر فيه وأوجز ومنهم من اقتصد وتوسّط"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فوز أحمد زمزلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ج1، ص: 11.

<sup>2</sup> - جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، ص: 116.

<sup>3</sup> - عبد المنعم الحفني، موسوعة ألفاظ القرآن الكريم، مكتبة مدبولي، القاهرة مصر، ط1، 2004م، ج1، ص: 11-12.

<sup>4</sup> - عبد العظيم الزرقاني، المرجع السابق، ج1، ص: 14.

## 2- القرآن عند علماء الكلام

اهتمّ علماء الكلام باللفظ القرآني من الناحية النفسية أو الذهنية قبل أن يخرج كلامًا عن الحقيقة فتناولوه من جانبيين:

**أحدهما:** أنّ القرآن علم: أي كلام من ممتاز عن كلّ ما عداه من الكلام الممتاز.

**وثانيهما:** أنّه كلام الله - عزّوجلّ - وكلام الله قديم غير مخلوق فيجب تنزيهه عن الحوادث، وأعراض الحوادث<sup>1</sup>.

وبالتالي فعلماء الكلام اعتبروا في المقام الأوّل أنّ القرآن كلام لا يماثله غيره من الكلام؛ حيث أخرجوه من جنس الكلام العادي، ثمّ أكدوا في المقام الثاني أنّه كلام الله تعالى، وبالتالي نزّهوه ونفوا كونه مخلوقًا.

## 3- التعريف الجامع للقرآن

وُضعت عدة تعاريف جامعة لأوصاف القرآن وحدوده، صاغها المشتغلون بعلوم القرآن، سواءً من المتقدّمين أو المتأخرين ومنها:

تعريف عبد العظيم الزرقاني له بقوله: "الكلام المنزّل على النبي - صلى الله عليه وسلم - المكتوب في المصاحف المنقول إلينا بالتواتر المتعبّد بتلاوته"<sup>2</sup>.

وعرّفه محمّد عبد الله دراز وبعض المتأخرين<sup>3</sup> بقوله: "هو كتاب الله - عزّوجلّ - المنزل على خاتم أنبيائه محمّد - صلى الله عليه وسلم - بلفظه ومعناه، المنقول بالتواتر المفيد للقطع واليقين المكتوب في المصاحف من أوّل سورة الفاتحة، إلى آخر سورة الناس"<sup>4</sup>.

وأضاف "مساعد مسلم الطيّار" في تعريفه للقرآن لفظ (المعجز) أو خاصية الإعجاز فقال: هو كلام الله المنزل على نبيه ﷺ المتعبّد بتلاوته المعجز بأقصر سورة منه وشرح التعريف قائلاً<sup>5</sup>:

أ- (كلام الله): عمومٌ يشمل جميع كلامه سبحانه، فيدخل فيه كلامه للملائكة ولغيرهم.

<sup>1</sup> - عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص19.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ج1، ص: 21.

<sup>3</sup> - منهم: محمّد أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، بيروت، لبنان، ط3، 1987م، ص: 06.

<sup>4</sup> - محمّد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص: 14.

<sup>5</sup> - مساعد بن سليمان الطيّار، المحرّر الوجيز في علوم القرآن، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، جدة، السعودية، ط2،

2008م، ص: 22.

ب- وخرج به (المنزل) ما لم ينزل بكلامه لأهل السماء، ويدخل فيه كلامه المنزل على عموم أنبيائه.

وخرج بقوله: (على نبيّه محمّد ﷺ) ما نزل على غيره من الأنبياء، ويدخل فيه ما نزل عليه من كلام الله كالحديث القدسي.

ج- وخرج بقوله: (المتعبّد بتلاوته، المعجز بأقصر سوره) الحديث القدسي، وغيره من الكلام المنزل على نبيّه محمّد ﷺ سوى القرآن.

أمّا "محمّد عابد الجابري" فبعد أن ساق جملة من التعريفات المختلفة التي وضعت للقرآن، باعتبار وصفه ومصدريته ومكوّناته؛ اتجه إلى وضع تعريف للقرآن لا يهدف من خلالها -كما يقول- إلى مساءلة تلك التعريفات السابقة عن خلفياتها المعرفيّة المذهبيّة والإيديولوجيّة، وإنّما القصد منه هو استعادة تلك الأسئلة القديمة التي تخصّ مسار كون وتكوين القرآن نفسه، وبالتالي إنّ تعريفه لا يقصي تلك التعريفات السابقة التي وضعت للقرآن ولا ينفّيها، كما لا يتعمّق في مضمونها بتاتاً؛ لأنّه يفضّل أن يستنطق القرآن نفسه، ليبحث عن تعريف له انطلاقاً من مادّته، وذلك من خلال ثلاث آياتٍ تجيب عن أسئلة ماهيته من جهة، وتطرح أسئلة نشأة وتكوين ما يسميه "الظاهرة القرآنيّة" من جهة أخرى وهي:<sup>1</sup>

1- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٩٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٩٦﴾﴾ (الشعراء 192-196).

2- وقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكَّةٍ﴾ (الإسراء 106).

3- وقوله: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى

لِلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ (آل عمران الآيات 03-04).

والملاحظ أنّ هذه التعاريف للقرآن على اختلاف مذاهب واضعيها اتفقت على جملة من الخصائص له وهي:

- كونه كلام الله لفظاً ومعنى.
- كونه غير مخلوق

<sup>1</sup> - محمّد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص: 28.

- أنّ جبريل هو الواسطة بين الله تعالى في نقل كلام الله.
- أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم هو المتلقي للقرآن.
- أنّه معجز في لفظه ومعناه.
- منقول بالتواتر إلى أن استقرّ على ما وجد في دفتي المصحف.

### الفرع الثالث: مفهوم القضايا القرآنية بالمعنى الإضافي

بعد البحث عن تعريف (القضايا القرآنية) بالمعنى الإضافي، تبين أنه لم يوضع لها تعريف دقيق ومحدّد في كتب القدامى، على الرغم من حضور مصطلح القضية في استعمالهم اللغوي والاصطلاحي كما أورد البحث من قبل، أمّا عند المعاصرين فقد جاء هذا المصطلح المركّب (القضايا القرآنية) عنوانًا للكثير من الكتب والدراسات، لكنّها أيضًا لم تهتمّ بوضع تعريف لها، على الرغم من أنها اعتنت برصد تلك القضايا القرآنية وتحليلها، لذلك وبعد الوقوف على الدلالة اللغوية والاصطلاحية للفظي القضية والقرآن يمكننا استخلاص مفهوم إجرائي للمركّب الإسنادي "القضايا القرآنية"، ثمّ بالاعتماد على ما أوردته تلك الدراسات والمؤلّفات والتي هي كالتالي:

1- كتاب "قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية نقد مطاعن وردّ شبهات" فضل حسن عبّاس وهي مجموعة من المسائل والموضوعات والمباحث التي وردت في الموسوعة العلميّة البريطانية والتي تتعلّق بالقرآن.

2- كتاب من قضايا القرآن دراسة وتحليل لمحمّد شلبي شتيوي: أورد ستّ موضوعات ومسائل، تصبّ في حقل القرآن، سواءً كسند أو كمتن.

3- كتاب "من قضايا القرآن نظمه وجمعه وترتيبه" لعبد الكريم الخطيب: تعرض الكتاب لبعض مباحث تدور حول القرآن من قبيل: إعجاز القرآن، جمع القرآن، ترتيب القرآن... الخ.

4- كتاب "قضايا قرآنية في ضوء الدراسات اللغوية" للدكتور عبد العال سالم مكرم وهنا أيضا لفظة القضية بمعنى إشكالات ومسائل حيث تطرّق فيه صاحبه إلى عدّة مسائل قرآنية قديمة من منظور مباحث اللغة مثل قضية إعجاز القرآن، قضية القرآن الكريم بين لهجة قريش واللهجات العربيّة الأخرى، قضية غريب القرآن، قضية المشترك اللفظي في القرآن.. الخ.

وبناءً على ما تقدّم فإنّ مفهوم القضايا القرآنية في البحث هو: جملة المواضيع والمباحث والإشكاليات والمسائل والمحاور والوقائع التي تنتمي إلى منظومة القرآن، والتي أثّرت وطرحت في كتابات المتقدّمين والمتأخرين، أو تلك التساؤلات والجدالات والرؤى التي انبثقت عن الدراسات والبحوث المتعلقة بالقرآن. وشرحا للتعريف يمكن القول بأنّ مفهوم المركّب الوصفي "القضايا القرآنية" المقصود به هو: كل ما طرح وي طرح من مسائل وإشكاليات أو آراء وطروحات وتصوّرات تصبّ في حقل القرآن منذ نشأته إلى اليوم، والتي أثارها سواء المسلمون أو غيرهم انطلاقاً من جملة من المنطلقات الفكرية والآليات المعرفية والمنهجية في التعامل معها.

### أولاً: مصطلح القضية في استعمال محمّد أركون ومالك بن نبي

استعمل كلّ من أركون ومالك بن نبي مصطلح القضية في عناوين من كتبهما بمعنى المسائل والمشكلات؛ فوجد مثلاً مالك بن نبي في كتابه "القضايا الكبرى" (Les grands themes) الذي تناول فيه العديد من المشكلات والمواضيع وهي: مشكلة الحضارة، مشكلة الثقافة، مشكلة المفهومية، مشكلة الديمقراطية في الإسلام، مشكلة إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث..

أمّا محمّد أركون فاستعمل مصطلح القضية في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني"، وقصد به مجموعة من الإشكاليات المحورية في فكره منها:

- كيف ندرس الإسلام اليوم؟
- خرق الحدود التقليدية وزحزحتها عن مواقعها وتجاوزها.
- الإسلام المعاصر أمام تراثه والعولمة.
- إضاءة الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل.
- التسامح واللاتسامح في التراث الإسلامي.

### ثانياً: القضايا القرآنية عند محمّد أركون ومالك بن نبي

هي المسائل والإشكالات التي تنتمي إلى حقل القرآن، والتي طرحها المفكّرين الجزائريين مالك بن نبي ومحمّد أركون في منتجها الفكري، واستدعت بحثاً وتحليلاً ونقداً بالنسبة لهما، وأفرزت دراساتهما لتلك القضايا عن جملة من الرؤى والتصوّرات، والمواقف الفكرية لكلّ منهما تجاه القرآن.

وبناءً على هذا التعريف نستخلص أنّ قضايا القرآن عند مالك بن نبي وأركون من خلال هذا البحث تعني جملة من المباحث والموضوعات التي طرحت من قبل المفكرين انطلاقاً من جملة من السياقات الفكرية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي شهدتها واقعهما، وجاءت طروحاتهما لها استناداً إلى العديد من الخلفيات والمفاهيم والأسس والآليات المعرفية والمنهجية سواءً الإسلامية أو الغربية، التي حكمت في مساءلتها للقرآن.

### المطلب الثاني: مفهوم الفكر الجزائري المعاصر

في هذا المطلب نقف عند مفهوم الفكر في اللغة ثمّ في الاصطلاح وأيضاً المعاصرة في اللغة والاصطلاح، ثمّ المركّب اللفظي الفكر الجزائري المعاصر.

### الفرع الأول: الفكر في اللغة والاصطلاح

قبل التطرّق لمدلول الفكر لغة واصطلاحاً من الضروري الوقوف أولاً عند المدلول القرآني للكلمة بما أنّ لها حضور في القرآن في مواضع مختلفة.

### أولاً: مصطلح الفكر في الاستعمال القرآني

بالرجوع إلى الاستعمال القرآني نجد أنّ مادة (فكر) كمصدر أو اسم لم ترد. وإنّما ذكر ما تصرف من هذا الاسم؛ حيث جاءت كلّها بصيغة الفعل، حيث وردت في ثمانية عشر موضع، كما جاء في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن لـ "محمد فؤاد عبد الباقي"، وجاءت بصيغة الفعل الماضي "فكّر" في موضع واحد في سورة المدثر في قوله تعالى ﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴾ (الآية 18)، بينما وردت في سبع عشرة موضع بصيغة المضارع "يتفكّرون"<sup>1</sup>، وهي كالآتي:

### 1- سورة البقرة: وردت في موضعين:

قال تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ (219) في الدنيا والآخرة ويسألك عن اليتيمى قُلِ اصْلِحْ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿ (219-220).

<sup>1</sup> - محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الحديث القاهرة، دط، 1364هـ، ص525.

وقوله عز وجل: ﴿ اِيۡوَدۡ اٰحٰدِكُمْۙ اَنۡ تَكُوۡنَ لَهُۥ جِنَّةٌۭ مِّنۡ نَّخِيۡلٍ وَّاَعۡنَبٍ تَجۡرِيۡ مِنۡ تَحْتِهَاۙ اَلۡاَنۡهٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِنۡ كُلِّ الثَّمَرٰتِ وَاَصَابَهُۥ الْكِبَرُ وَاُولٰٓئِكَ ضَعِۡفَةٌۭ فَاَصَابَهَاۙ اِعۡصٰرٌۭ فِيۡهِ نَارٌۭ فَاحۡتَرَقَتْۙ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمُۭ الْاٰيٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوۡنَ ۝﴾ (الآية 266).

2- سورة آل عمران: قال تعالى: ﴿ اِلَّذِيۡنَ يَذۡكُرُوۡنَ اللّٰهَ فَيَمَّا وُقِعُوۡدًا وَّعَلٰى جُنُوۡبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُوۡنَ فِىۡ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَاَلۡاَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هٰذَا بَطۡلًاۙ سُبْحٰنَكَۙ فَيَنۡا عَذٰبَ الْبٰرِ ۝﴾ (191).

3- سورة الأنعام: قال تعالى: ﴿ قُلۡ لَا اَقُوۡلُ لَكُمۡ عِنۡدِىۡ خَزٰٓئِنِ اللّٰهِ وَلَا اَعۡلَمُ الْغَيْۡبِ وَلَا اَقُوۡلُ لَكُمۡۙ اِنِّىۡ مَلَكٌۭۙ اِنۡ اَتَّبِعۡ اِلَّا مَا يُوۡحٰىۙ اِلَيَّۙ قُلۡ هَلۡ يَسۡتَوِىۡ الْاَعۡمٰى وَاَلۡبَصِيۡرُۙ اَفَلَا تَتَفَكَّرُوۡنَ ۝﴾ (50).

4- سورة الأعراف قال تعالى: ﴿ وَاَلُوۡسِۡنَا الرِّفَعۡنُهُۥ بِهَا وَاَلِكِنَّهُۥۙ اَخۡلَدۡ اِلَىۡ الْاَرۡضِ وَاَتَّبَعۡ هُوۡنُهُۥۙ فَثَلۡهُۥۙ كَمَثَلِ الْكَلۡبِ اِنۡ تَحِمَلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثَ اَوْ تَتَرۡكُهُۥ يَلۡهَثُۙ ذٰلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِيۡنَ كَذَّبُوۡا بِآيٰتِنَاۙ فَاقۡضِصۡ الْفَصۡصَ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُوۡنَ ۝﴾ (الآية 176).

قال عز وجل: ﴿ اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوۡا مَاۙ بِصٰحِبِهِمۡ مِّنۡ جِنَّةٍۭ اِنۡ هُوَۙ اِلَّا نَذِيۡرٌۭ مُّبِيۡنٌ ۝﴾ (184).

5- سورة يونس: ﴿ اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَآءٍۭ اَنۡزَلۡنٰهُۥۙ مِّنۡ السَّمَآءِۙ فَآخۡطَطۡ بِهٖۙ نَبَاتٌۭ اَلۡاَرۡضِۙ مِمَّا يَاۡكُلُ النَّاسُ وَاَلۡاَنْعَامُۙ حَتّٰىۙ اِذَاۙ اَخۡذَتِ الْاَرۡضُ زُخۡرُفَهَاۙ وَاَزۡيۡنَتۡ وَظَرَبَۙ اَهۡلَهَاۙ اَنۡهَمۡ قَدِرُوۡنَۙ عَلَيۡهَاۙ اَتۡبٰهَآۙ اَمۡرًاۙ لَيۡلًاۙ اَوْ نَهَارًاۙ فَجَعَلۡنَهَاۙ حَصِيۡدًاۙ كَاَنۡ لَّمۡ تَغۡنِۙ بِالۡاَمۡسِۙ كَذٰلِكَ نُفۡصِلُ الْاٰيٰتِ لِقَوْمٍۭ يَّنۡفَكُرُوۡنَ ۝﴾ (الآية 24).

6- سورة الرعد ﴿ وَهُوَ الَّذِىۡ مَدَّ الْاَرۡضَ وَاَجۡعَلَ فِيهَا رَوٰسِیۡ وَاَنۡهٰرًاۙ وَمِنۡ كُلِّ الثَّمَرٰتِۙ جَعَلَ فِيهَا رَوٰجِیۡنَۙ اِثۡنَیۡنِۙ یُعۡشِیۡۙ اِلَیۡلَ الْتَهَارِۙ اِنَّ فِىۡ ذٰلِكَ لَآيٰتٍۭ لِّقَوْمٍۭ یَّتَفَكَّرُوۡنَ ۝﴾ (الآية 03).

7- سورة النحل ﴿ یُنۡبِۡتُ لَكُمۡ بِهٖۙ الزَّرۡعُ وَاَلزَّیۡتُوۡنُ وَاَلنَّخِیۡلُ وَاَلۡاَعۡنَبُۙ وَمِنۡ كُلِّ الثَّمَرٰتِۙ اِنَّ فِىۡ ذٰلِكَ لَآیٰةًۭ لِّقَوْمٍۭ یَّنۡفَكُرُوۡنَ ۝﴾ (الآية 11).

قال تعالى: ﴿ بِالۡبَیۡنَتِۙ وَالزُّبُرِۙ وَاَنۡزَلۡنَاۙ اِلَیۡكَ الذِّكۡرَۙ لِتُبَيِّنَۙ لِلنَّاسِۙ مَا نَزَّلَۙ اِلَیۡهِمۡ وَاَلَعَلَّهُمۡ یَّنۡفَكُرُوۡنَ ۝﴾ (الآية 44).

وقوله تعالى أيضا: ﴿ ثُمَّ كُلِّۙ مِنۡ كُلِّ الثَّمَرٰتِۙ فَاسۡلُكِۙ سُبۡلَ رَبِّكِۙ ذُلۡلًاۙ یَخۡرُجُۙ مِنْۢ بَطۡوۡنِهَاۙ شَرَابٌۭۙ مُّخۡتَلِفٌۭ اَلۡوَانُهُۥۙ فِیۡهِۙ شِفَآءٌۭ لِّلنَّاسِۙ اِنَّ فِىۡ ذٰلِكَ لَآیٰةًۭ لِّقَوْمٍۭ یَّنۡفَكُرُوۡنَ ۝﴾ (الآية 69).

8- سورة الروم: ﴿ أَوَلَمْ يَنْفَكُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴾ (الآية 08).

(الآية 21) قال تعالى ﴿ وَمِنَ -إِنْتِهَاءِ- أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَنْفَكُونَ ﴾ "

9- سورة سبأ ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْنِي وَفُرْدِي ثُمَّ نَنْفَكُوا مَا بَصَحِكُمْ مِّنْ جَنَّةٍ إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾ (الآية 46).

10- سورة الزمر ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَمَاتِهَا فِيمَسِكُ إِلَيْهِ قَضِيَّ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَنْفَكُونَ ﴾ (الآية 42).

11- سورة الجاثية ﴿ وَسَخَّرْنَا لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَنْفَكُونَ ﴾ (الآية 13).

12- سورة الحشر ﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَنْفَكُونَ ﴾ (الآية 21).

ومما سبق فقد جاء استعمالها في القرآن بصيغة الماضي مرة واحدة، وبصيغة المفرد الغائب للدلالة على الوعيد؛ لأنه فكر في الماضي، وأعمل فكره وكرّر نظر رأيه، ليبتر عذراً يموهه، ويروجه للعامّة من الناس وسوادهم في وصف القرآن، بوصف كلام الناس، ليزيل منهم اعتقاد أنه وحيّ أوحى به إلى النبي ﷺ<sup>1</sup>، وبالتالي فهي دعوة للفكر من قبل الجماعة إلى الفرد، لذا كان الموقف المتخذ من قبل الفرد سلبياً تجاه القضية المطروحة للنظر.

أمّا مجيئها بصيغة المضارع مكرّرة مقرونة بواو الجماعة في سبع عشرة موضع هي دلالة على التجدد والاستمرار كما يوحي به الفعل المضارع بشكل عام، والدعوة إلى التأمل والنظر الدقيق قبل إصدار الحكم، وتجدد الفرصة دوماً إلى التفكّر قبل فوات الأوان، وكذلك اقترنت بواو الجماعة التي هي توجيهه من الذات الإلهية، إلى جماعة الناس للتفكّر والتدبّر

<sup>1</sup> - محمّد الطاهر بن عاشور تفسير التحرير والتنوير، السداد التونسية للنشر، تونس، 1984م، دط، م، ج 29، ص:

في أنفسهم ومن حولهم، ومن ثمّ اتخاذ موقفٍ إيجابي فيه صلاحهم في الدنيا والآخرة - وهو ما تمّ استخلاصه سابقاً من المعنى القرآني للتفكّر الذي ساقه ابن عاشور.

ومن خلال التتبع المصطلحي للفظ التفكّر في القرآن يمكن تعريفه من منظور قرآني بأنه: "كثرة إعمال العقل في الحقائق المعلومة لمعرفة ما تدلّ عليه عند اجتماعها، والتأليف فيما بينها من حقائق جديدة، والاعتبار بها"<sup>1</sup>، وفي مايلي تفصيل لهذا التعريف:

• إذا قلنا "كثرة إعمال العقل" يخرج بهذا القول الخواطر العابرة أو التأمل العارض؛ فإنّه لا يعدّ تفكّراً؛ إذ ليس في عمق وكثرة ولا تكلف ولا قصد، وهي المعاني التي تكرّرت بشكل دائم في ألفاظ التفكّر في القرآن.

وإن كان من الأجدى استعمال لفظ "التعمّق" في إعمال العقل، وليس "كثرة" إعمال العقل لأنّه أولى؛ فقد يؤديّ التعمّق في إعمال العقل والتأمّل إلى التدبّر في الشيء، وفهمه على الوجه الصحيح، أمّا إذا قلنا كثرة فقد لا تعني تدبّر الشيء وفهمه فهماً صحيحاً.

• أمّا قولنا "في الحقائق المعلومة" ففيد التفكّر بأنّه في الحقائق أو المعلومات الصحيحة، وعليه إنّ التفكّر لا بدّ أن يكون في معلومات، ولا بدّ أن تكون المعلومات صحيحة، ولا يمكن أن يسمّى التأمل الذي لا يفتقد إلى ذلك تفكّراً.

• وأمّا قولنا "لمعرفة ما تدلّ عليه من حقائق" فهذا قيدٌ يخرج التأمل الذي لا هدف منه، ويبين أنّ النتيجة جزءٌ لا يتجزأ من عملية التفكّر في القرآن.

• وأمّا قول: والاعتبار بها فهو قيدٌ أو شرطٌ يبيّن أنّ مفهوم التفكّر في ضوء القرآن يتضمّن الاعتبار، أي بتحقيق مقصود التفكّر من العلم والعمل.

ومن هنا نستنتج في المفهوم القرآني للتفكّر أركانٌ أساسيةٌ لتحقيق عملية الفكر الصحيح كما يقرّها القرآن وهي:

• الدقّة: أي ابتعاد التفكّر عن الخواطر العابرة والتأمّل العارض.

• الصدق والموضوعية: أي توجيه الفكر والتفكّر نحو الحقائق المعلومة والمعلومات الصحيحة، من أجل الوصول إلى المجهول.

<sup>1</sup> - محمّد بن زيلعي هندي، مفهوم التفكّر في ضوء القرآن - دراسة في المصطلح القرآني - بحث منشور، مجلة الدراسات القرآنية، العدد 2، 1429هـ، ص: 108.

• الهدف: إذ لا يسمّى التفكير تفكّرًا من خلال مفهومه القرآني إلا من خلال سعيه إلى تحقيق نتيجة منه وغاية يرجوها، وهدف يسعى إلى بلوغه.

• العبرة: من خلال وصول المتفكّر إلى تلك الغاية بحسب المفهوم القرآني يستلهم العبر والحكم الموجّهة لحياته الدنيويّة والأخرويّة.

### ثانيا: في اللغة

وردت مادّة "فكر" في المعاجم اللغويّة بدلالات كثيرة متقاربة تصب أغلبها في معنى مشترك وهو: "إعمال الخاطر أو النظر في الشيء وتردّد القلب في الشيء"، وهو ما ذهب إليه ابن منظور في "اللسان"<sup>1</sup>، وابن فارس في "مقاييس اللغة"<sup>2</sup>.

### ثالثا: في الاصطلاح

عرف (الفكر) العديد من التعريفات الاصطلاحية القديمة والحديثة، تدور في مجملها حول دلالة اصطلاحية عامّة، وهي إعمال النظر في الشيء، والتأمل فيه للوصول إلى المجهول.

### 1- الفكر في اصطلاح القدامى

عرّفه الراغب الأصفهاني (343هـ-502هـ) في (المفردات): (الفكر) بأنّه: "قوّة مطردة للعلم إلى المعلوم، وجولان تلك القوّة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان، ولا يمكن أن يقال إلا فيما يمكن أن يحصل له صورة في القلب"<sup>3</sup>.

ويوافق هذا تعريف الغزالي(450هـ-505هـ) للفكر بأنّه "إحضار معرفتين في القلب، ليستثمر منهما معرفة ثالثة"<sup>4</sup>.

ومصطلح (الفكر) عند الشريف الجرجاني(ت816هـ) لم يخرج مدلوله عمّا أورده الأصفهاني، ويعني عنده: "ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مجهول"<sup>5</sup>.

1 - ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص: 65، مادة "فكر".

2 - أحمد ابن فارس، مقاييس اللغة، ج4، ص: 446.

3 - الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، ط4، 2009م، ص: 643.

4 - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان، دط، ج3، ص425.

5 - الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص142.

## 2- الفكر في اصطلاح المحدثين

لم يختلف العلماء المتأخرين في تحديدهم للمدلول الاصطلاحي العام للفكر، عمّا أورده القدامى، وإن كان كلّ منهم قد وضع له تعريفًا استنادًا إلى منطلقاته وتوجّهاته. فقد عرّف "طه جابر العلواني" الفكر مستندًا إلى ما أسسه الأوائل؛ حيث انطلق فيه من ثلاث قوى عاقلة مفكّرة في الإنسان، وهي القلب والروح والذهن، وهذه العملية تستند إلى النظر والتدبّر في المعاني المعلومة للوصول إلى المجهول أو بلوغ الأحكام، أو النسب بين الأشياء<sup>1</sup>.

أمّا الجابري فيعرّف الفكر انطلاقًا من تمييزه بين مستويين من الفكر<sup>2</sup>:

• الفكر كمحتوى (أيديولوجيا) أي: الفكر باعتباره مادّة معرفيّة.

• والفكر كأداة أي: باعتباره وسائل منهجيّة.

ويعرف **الفكر كأيدولوجيا** بمعناها الواسع بأنها "مضمون الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار، التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية، ومعتقداته المذهبية، وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنسان والعالم"<sup>3</sup>.

ويتضح من مفهوم الفكر باعتباره إيديولوجيا عنده أنّه يضمّ حصيلة من الأفكار والآراء عند شعب معيّن تجاه قضاياها المختلفة؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعيّة والدينيّة والأخلاقيّة.

ويعرف **الفكر كأداة** بأنّه: "أداة لإنتاج الأفكار سواء منها تلك التي تصنف داخل دائرة الأيديولوجيا أو داخل دائرة العلم، هو أداة بمعنى أنه جملة مبادئ ومفاهيم وآليات، تنتظم وتترسخ في ذهن الطفل الصغير، منذ ابتداء تفتحته على الحياة، ليتشكل فيما بعد (العقل) الذي به يفكر؛ أي الجهاز الذي به يفهم ويؤول ويحاكم ويعترض"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، تشخيص ومقترحات علاج، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط4، 1994، ص27.

<sup>2</sup> - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1989، ص: 51.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 51.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 52.

وعليه نفهم من الفكر باعتباره أداة عند الجابري بأنه يعبر عن تلك الوسائل والمناهج والوسائط التي من خلالها نتوصل إلى آراء ورؤى ونظريات حول مشكلاتنا، وانشغالاتنا المختلفة؛ فالفكر كمحتوى عنده هو ثمرة ونتيجة توظيف تلك الآليات والمبادئ.

والخاصية البنيوية - في نظره - ليست مقصورة على الفكر كأداة، بل إنّ الفكر كمحتوى يمكن النظر إليه هو أيضًا كجملة من الأفكار والآراء والنظريات تتنظمها عناصر ترتبط بعلاقات بنيوية، علاقات تجعل من أجزاء تستقي دلالاته ووظيفتها من الكلّ الذي تنتمي إليه؛ فقضية تحرير المرأة مثلًا في الفكر النهضوي العربي الحديث جزء من كلّ، أي عنصر في بنية، هي بنية الفكر العربي الذي تشكّل قضية المرأة فيه مع قضايا الديمقراطية والتعليم وحرية التعبير والتصنيع والبعث الثقافي.. وغيرها عناصر أساسية فيها، عناصر تستقي معناها من الكلّ الذي تشكّله مع العناصر الأخرى المنتمية لهذا الكل، وواضح أنّ حل مشكلة المرأة مثلًا مرتبط بتحقيق الديمقراطية، ونشر التعليم، كما أنّ أيّ قضية من هذه القضايا مرتبطة بالقضايا الأخرى، وعلى رأسها قضية تحرير المرأة في ذاتها<sup>1</sup>.

وعلى خطى الجابري يقدم "عبد الإله بلقزيز" مفهومًا عامًّا تفصيليًا للفكر، ينطلق فيه هو الآخر من ثنائية (المحتوى والأداة)، ويبين فيه جملة من الضوابط المعرفية والمنهجية التي بموجبها يتحدّد مفهوم الفكر، انطلاقًا من معنيين: بمعنى المنتج، وبمعنى أداة الإنتاج؛ ففي المعنى الأول، ذهب إلى أنّ الفكر يطلّق على جملة التصورات، والمعارف المبنية حول موضوع ما، والتي تعرض نفسها في صورة منظومية، أي في شكلٍ من الاتساق<sup>2</sup> المنطقي ومن البناء النظري المفاهيمي، أمّا في المعنى الثاني فنقصد به جملة الآليات المعرفية التي

<sup>1</sup> - محمّد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص: 54.

<sup>2</sup> - الاتساق (Cohésion) في اللغة يعني الاجتماع والانضمام والانتظام والتماسك: ورد في "لسان العرب" استوسقت الإبل واتسقت: اجتمعت، ووسق الليل واتسق؛ انضمّ، واتساق القمر امتلاؤه واجتماعه واستواؤه ليلة ثلاث عشرة وأربع عشر، والوسق ضمّ الشيء إلى الشيء.. والاتساق الانتظام، ابن منظور، لسان العرب، ج6، 4836. مادة (وسق).

وفي علم المنطق يطلق على نظرية ما بأنها متناسقة أو متسقة إذا كانت خالية من أي تناقض، فالاتساق في المنطق يعني عدم التناقض، وهو معيار الصواب والخطأ في العلوم الصورية (المنطق والرياضيات). موقع موسوعة كشاف، الرابط: [kachaf.com](http://kachaf.com). تاريخ الاطلاع: 2024/02/08م.

## فصل تمهيدي: مفاهيم وأعلام الدراسة

تنتج تلك المعارف والتصوّرات، ويدخل في عدادها المنهج والنظام المفاهيمي (أو اللغة النظرية)، والنظام المعرفي<sup>1</sup> المرجعي الذي تصدر عنه المفاهيم والنظريات<sup>2</sup>.

وبالتالي لا يكون الفكر فكراً إذا لم يتمظهر في بنية نظرية متماسكة، وإذا لم يقدم نفسه في لغة معرفية مفهومية، وهو كذلك لا يكون فكراً إذا شطح في التفكير، ولم ينضبط لآليات الإنتاج المعرفي؛ فالفكر تحليل ونقد وبناء، وإعادة تركيب، وليس آراء جاهزة؛ وأنه وضعاني<sup>3</sup> في طبيعته، وليس جوائياً ومعياريّاً، يلفظ أحكام القيمة كيفما اتفق<sup>4</sup>.

إذن فشروط الفكر باعتبار المفهوم الذي حدده له بلقزيز تتمثل في:

1- الاتساق المنطقي والبناء النظري.

2- الانضباط لآليات إنتاجه المعرفية (في مستوى منهجه، ولغته النظرية، ونظامه

المعرفي المرجعي).

3- استناده إلى التحليل والنقد والتركيب.

4- اتسامه بالوضعانية.

ووصف أيضا "علي حرب" الفكر بأنه عملية تقوم على أساسين هما:

الابتكار والتغيير؛ ابتكاراً للمفاهيم، وتغيير للواقع فالمفكر هو الذي يغيّر العالم بالفكر وعلى صعيد الفهم بالدرجة الأولى، بإثارته مشكلةً فكريةً نشغل بها، أو بافتتاحه حقلاً للتفكير

<sup>1</sup> - النظام المعرفي (Cognitive system): هو مفهوم يتكوّن من كلمتين، كلمة نظام أو نسق، وكلمة معرفة، ولكنه بوصفه حقيقةً وجوداً موجود في كلى البنى المعرفية سواءً أطلق عليه مسمى، أي تمّ تعريفه، أم ظلّ كامناً متسرّباً في مختلف مستويات التفكير الإنساني ومجالاته { فكلّ الثقافات الإنسانية نشتمل على نظام معرفي معين، قد لا يدركه أبناؤه، حتى العلماء منهم؛ لأنه من دون هذا الناظم لا يمكن أن يتمّ إنشاء ثقافة أو بناء علوم. عبد العزيز بو الشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2014م، ص: 106-107.

<sup>2</sup> - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م، ص: 264.

<sup>3</sup> - الوضعانية (Le positivisme): نسبة إلى المذهب الوضعي المادي الذي أسسه أوغست كونت (Auguste Comte)، الذي يعتقد أنّ المعرفة الصحيحة هي المعرفة المبينة على الواقع والتجربة، وأنّ العلوم التجريبية هي التي تحقّق المثل الأعلى لليقين، والمذهب الوضعي أو النزعة الوضعيّة هي الميل إلى ازدياد الميثاقية، والتوجه إلى تأسيس المعرفة على الوقائع، ولقد تطوّرت هذه النزعة خاصة مع الوضعيّة المنطقية التي ظهرت منذ سنة 1930م، مع توماس مور (Tomas Moore) وبرتراند راسل (B. Russel). جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، دت، ص: 487.

<sup>4</sup> - عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي، ص: 265.

نشتغل فيه، أو بابتكاره مفهومًا جديدًا نشتغل عليه، والمفكر الذي لا يستطيع تغيير العالم فكريًا، بتجديد أفكاره، أو بتغيير طريقته في التفكير، أو بابتداع ممارسة فكرية جديدة، لن يغيّر شيئًا، ذلك أنّ المفكر هو فاعل اجتماعي، وفاعل فكري قبل أي فاعل آخر<sup>1</sup>.

فالمفكر كما نفهمه عند علي حرب مهمته فهم الواقع أولًا، ثم النهوض في سبيل ابتكار مفاهيم جديدة، أو طرح لقضايا ومشكلات فكرية تستحوذ الاهتمام، وتستدعي التأمل والنظر، ومن ثمّ البحث عن حلول من أجل التغيير، وانطلاقًا من هذه الأسس تقاس فاعلية المفكر، وتأثيره في مجتمعه، وإلا فلا يمكن أن يسمّى مفكرًا؛ "ذلك أنّ المفكر يهتم بالانصاف، بقدر ما يهتم بالوقائع، بحيث يجابه الواقع بوقائعية نصّه، كما يسهم في صنع الحدث، بحدثية أفكاره، وهو إذ يشتغل بخصوصيته وانطلاقًا من مجال عمله، إنّما يمارس عالميته، بقدر ما يضطلع بمهمته التي هي إنتاج الأفكار، وابتكار المفاهيم، أي بقدر ما ينجح في خلق واقع فكري يترك أثره في مجرى الأفكار والوقائع، وهذا شأن المفكرين المنتجين والمبدعين في حقول اختصاصهم، وميادين عملهم، إنّهم يسهمون في صنع العالم بأفكارهم الخلاقة، ومفاهيمهم الخارقة للحواجز المنصوبة بين اللغات والثقافات، أو بين الأمم والقارات<sup>2</sup>.

وبهذا يكون علي حرب قد صاغ مفهومه للفكر والمفكر انطلاقًا من الجدلية القائمة بين الفكر والواقع، فالفكر أو المفكر هو الذي يؤثر على الواقع وليس العكس، أي أنّ ما يشهده الواقع هو انعكاس لما يقدمه الفكر وما ينتجه، فالمفكر المبدع المجدد عنده سيصعد بالمجتمع والأمة حتمًا إلى سلّم النهوض، أمّا المفكر الراكد المقلد الذي يكتفي بالنقد فقط فلن يضيف إلى المجتمع شيئًا وسيؤدي به إلى السقوط.

فالعلاقة بين المفكر والواقع من منظور علي حرب هي علاقة تفاعلية تأثيرية، فنجاح المفكر نابع من استعماله لغة مفهومية مغايرة في التعاطي مع الواقع، وبدوره الواقع أو العالم في النهاية هو مرهون بما يفكر فيه المفكر الذي هو بيده مصير ذلك الواقع؛ فإمّا أن يسجنه بمقولاته الهشة وأوهامه الخادعة، وإمّا أن يحرره، ويغيّره بأفكاره الخصبة، ومفاهيمه

<sup>1</sup> - علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2004م، ص: 27.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 28.

الخارقة، ولغاته الحيّة والفاعلة، وما لم يساهم المفكر في تجديد دورة الفكرة، وإثارة السجلات الخسبة، وتوليد المفاهيم الحيّة، فهو لا يستحقّ -من منظوره- ذلك اللقب<sup>1</sup>.

كما أنّ المفكر كما يصوّره بغض النظر عن انتماءاته المذهبيّة، وتوجّهاته المعرفيّة وانخراطه الحزبيّ مطالب بالتغيير، ومحاكّم من منطلق التغيير، ومساءلٌ عن بصمته في ذلك التغيير؛ فالمفكر السياسي مطالب بالتغيير في الواقع السياسي، والمفكر الاجتماعي موكولٌ له تغيير واقع المجتمع، والمفكر الاقتصادي ينتظر منه تغيير الواقع الاقتصادي وهكذا؛ إذ لا معنى للكلام عن المفكر المنعزل في دائرة اختصاصه، فالمفكر هو عالمي بالتحديد، لأنّ الأفكار الخالقة، والمفاهيم الخارقة لا جنسيّة لها، وهو يسهم في تغيير الواقع عبر وقائيّة أفكاره بالذات، إذ الأفكار ليست سوى علاقاتنا بالواقع والحقيقة<sup>2</sup>.

### 3- مفهوم الفكر بين مالك بن نبي ومحمد أركون

سنتطرق في هذا العنصر إلى تعريف الفكر وأساسه وتوجّهاته عند كلّ من مالك بن نبي وأركون.

#### • مفهوم الفكر عند مالك بن نبي

إذا كان "علي حرب" قد صاغ مفهومه للفكر قياساً إلى نتيجته؛ وهي ابتكار المفاهيم وتغيير الواقع، فإنّ مالك بن نبي درس الفكرة انطلاقاً من ذاتها، ومن حيث هي المقدّمة والشرط الأساسي لكلّ تغيير؛ فلا يكون التغيير إلّا بالنظر في منطق التفكير، وهو وإن كان لم يعرف مصطلح الفكرة في عمومها تعريفاً نظرياً دقيقاً، إلّا أنّه أعطاهما بعدها العملي والتطبيقي، وجعل للفكرة أهميّة في حدّ ذاتها، ويرى بأنّها مركّبة أساسياً للتغيير، إن لم تكن هي التغيير في حدّ ذاته.

وبالتالي فإنّ فقيه الحضارة قد أولى مصطلح "الفكرة" بصيغة المفرد أو (الأفكار) مجموعة عناية بالغة في مشروعه الحضاري، بل جعلها مشكلة في حدّ ذاتها، في كتابه (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي)، ودرسها من خلال شبكة تفاعليّة، تبدأ من قيمة الأفكار عند الفرد (عالم الأشياء، عالم الأشخاص، عالم الأفكار)، ثمّ المجتمع الذي بيّن

<sup>1</sup> - علي حرب، أوهم النخبة أو نقد المثقّف العربي، ص: 194.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 32.

فيه أنّ الأفكار هي مؤشّر تحضره وتخلّفه؛ "فالمجتمع ما قبل التحضر وما بعد التحضر في نظره لا يفتقر للوسائل، وإنّما يفتقر إلى الأفكار"<sup>1</sup>.

فالحضارة بالنسبة له هي "نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ"<sup>2</sup>، وقد حلّ لها من منطلق فاعليتها، وعجزها عن أداء دورها في الحضارة، الذي صاغ مخطّطها؛ فجعل الأفكار على رأس الهرم الحضاري الذي قاعدته الأشياء والأشخاص، وقمّته العليا هي الأفكار، وجعل انحدار الأفكار في كلّ حضارة هو بداية أفولها، واقلع الحضارة يكون أساسه الارتفاع بأفكارها لا بوسائلها، وهو ما يشهده عليه العالم الذي نعيشه اليوم بشقيّه الإسلامي والغربي، الذي يعيش أزمة في أفكاره.

### • عند محمد أركون

كثيراً ما وظّف محمد أركون مصطلح الفكر في كتاباته مضافاً إلى مذهب أو إيديولوجيا أو توجه معيّن ونقيضه؛ حيث جاءت دراساته تعجّ بثنائيات من الفكر الإنساني الجدالي والمتضاد، فهو يتحدّث عن "الفكر العربي والفكر الغربي"، و"الفكر الإسلامي والفكر المسيحي، والفكر اليهودي"، و"الفكر السنّي والفكر الشيعي"، و"الفكر الأصولي الأرثوذكسي"<sup>3</sup>، والفكر الحدائي، و"الفكر الدوغمائي (La clôture dogmatique)"<sup>4</sup>، والفكر الاستطلاعي المنبثق، و"الفكر القروسطي، والفكر التنويري العلماني"، و"الفكر الإنساني العقلاني في مقابل الفكر التيولوجي اللاهوتي"، و"الفكر الديني، الفكر العلمي النقدي"، و"الفكر الرشدي والفكر الغزالي" .. الخ.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسّام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1988م، ص: 35.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 41.

<sup>3</sup> - الأرثوذكسية (Orthodoxie): وتعني: الرأي المستقيم، هناك أرثوذكسية دينية، وأرثوذكسية فكرية سواء كانت يهودية أم مسيحية أم إسلامية تعني أنّ هناك خطأً وحيداً مستقيماً أو صحيحاً للفكر، والأرثوذكسية تعني التصلّب العقائدي الشديد. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم - ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2004م، ص: 50(الهامش).

<sup>4</sup> - الدوغمائية: يقصد أركون بالسياخ الدوغمائي: مجمل العقائد الدينية والتصوّرات والمسلّمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن تشتغل بمنأى عن كلّ تدخّل نقدي سواءً من الداخل أو الخارج، فالمؤمنون المنغلَقون داخل السياخ الدوغمائي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها باستراتيجية الرفض، محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999م، ص: 66-67(الهامش).

وهذه الثنائيات المتقابلة لمصطلح الفكر يريد بها أركان مضمون الفكر أو محتواه أو توجّهه كما سبق وصاغه الجابري، فهي على هذا الأساس جملة الآراء أو التصوّرات التي يعبر بها كلّ مذهب عن قضاياها وإشكالاته.

كما وظّف في سياق مشروع "نقد العقل الإسلامي" مصطلح "الفكر" أو التفكير أيضًا لثلاثية مفهومية جدلية لطالما تحكّمت في التراث الإسلامي - في نظره-، وأسأل حولها حبرًا كثيرًا في دراساته النقدية، بل إنّه أول من ابتكر تلك المصطلحات، من خلال نبشه في هذا التراث وهذه الثلاثية المصطلحية هي:

➤ **المستحيل التفكير فيه:** ويقصد بها أركان تلك القضايا أو الإشكالات التي همّشها الفكر الإسلامي، وحذفها من دائرة اهتماماته، وضرب عنها صفحًا منذ القرن الثالث عشر على الأقل، وعلى رأسها المسائل اللاهوتية، وهي الفترة التي تكلس فيها الفكر الإسلامي، وتحجّر ودخل في شرنقة الأرثوذكسية الجامدة والمنغلقة؛ بحيث أصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها، أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها<sup>1</sup>.

➤ **اللامفكّر فيه:** ويقصد به كل ما لم يتح التفكير فيه، وهو يرى أنّ ما لم يفكّر فيه الفكر الإسلامي أهمّ وأجلّ شأنًا ممّا كان قد فكّر فيه، ومهمّته اليوم كمجدّد للفكر الإسلامي أن يفتح تلك القارة الواسعة من اللامفكّر فيه، والتي بقيت مغلقة زمنًا طويلًا إنّ اللامفكّر فيه ليس إلّا تراكمًا للمستحيل التفكير فيه، في عدّة مراحل متعاقبة من التاريخ، نتيجة لعوامل دينية أو اجتماعية أو سياسية<sup>2</sup>، ويمثّل مفهوم اللامفكّر فيه نتيجة حتمية لتراكم المستحيل التفكير فيه، واتساع قارّته شيئًا فشيئًا، عبر مراحل متعاقبة من التاريخ لأسباب دينية، أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها<sup>3</sup>، فتصبح مع الوقت دائرة اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير، هي المساحة الطاغية في ساحة الفكر الإسلامي، بل ويصبح تقليص تلك المساحة أمرًا صعبًا ومعقدًا، إلّا أنّه ليس مستحيلًا، وتلك المهمة التي يلحّ عليها بشدّة.

<sup>1</sup> - محمّد أركون، الإسلام أوروبا والغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001م، ص: 44 (الهامش).

<sup>2</sup> - محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996م، ص: 18.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 18 (الهامش).

➤ **الممكن التفكير فيه:** ويهدف إلى تقليص الدائرتين السابقتين، والحدّ من تعاضم مساحتها داخل الفكر الإسلامي، وطريق الحلّ هو إفساح مجال لتلك الاستشكالات والتساؤلات التي كان لها حضورها في بره من الزمن في ساحة الفكر الإسلامي، وتجسّدت جلياً في العديد من محطّاته، ومهمّة أركان وغايته القصوى هي إعادة الاعتبار لتلك المسائل، واستدعاؤها من جديد، بعد أن أجهّضت، وبالتالي فههدفه يكمن في "جعل المستحيل التفكير فيه أو اللامفكّر فيه ممكنًا داخل ساحة الفكر الإسلامي أو العربي المعاصر"<sup>1</sup>.

كما يفرّق بشكل واضح بين المفكّر والباحث؛ فقد يكون المرء - في نظره - باحثًا ولكن ليس مفكّرًا؛ فالباحث يكتفي بتجميع المعلومات، وتركيبها وتصنيفها، ولكنّه لا يذهب إلى أبعد من ذلك، أمّا المفكّر فلا يتوقّف عند التجميع أو التنقيب أو التبحر الأكاديمي، بل يحلّل كل ذلك بشكل نفاذ للخروج بنتيجة جديدة ومبتكرة، وعلى هذا الأساس يفضّل أركان المفكّر على الباحث<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: الفكر الجزائري المفهوم والامتدادات

#### أولاً: مفهوم الفكر الجزائري

إنّ إطلاق المركب الإسنادي (الفكر الجزائري) يحيل إلى تعريف الجابري للفكر العربي بمعناه الإيديولوجي، والذي ينظر إلى الفكر من منطلق مضمونه، والمادّة التي تألّف منها؛ حيث "إنّ عبارة (الفكر العربي) عنده مثلها مثل عبارات (الفكر اليوناني)، (الفكر الهندي)، (الفكر الفرنسي)؛ والتي تعني في الاستعمال الشائع اليوم مضمون الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والتصورات والأفكار، التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذلك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسيّة والاجتماعيّة، وأيضًا عن رؤيته للإنسان والعالم"<sup>3</sup>.

فالفكر مضافًا إلى أي شعب عند الجابري له خصوصياته وسياقاته المختلفة وإيديولوجيته التي تميّزه عن غيره عن فكر أيّ شعب آخر، وكذلك الفكر العربي في عمومه له أفكاره وتصوراته واهتماماته ورؤيته التي يختصّ بها عن الفكر الغربي، بل إنّ كلّ قطر له

<sup>1</sup> محمّد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، ص: 44.

<sup>2</sup> - محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 254 (الهامش).

<sup>3</sup> - محمّد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص: 51.

خصوصياته وأفكاره وتصوّراته وقضاياها ومفاهيمه وانشغالاته التي تختلف عن أيّ شعب عربيّ آخر، ومن ضمن تلك الشعوب الشعب الجزائري؛ باعتبار أنّ الفكر الجزائري هو جزء من الفكر العربي، وهو "كغيره من أنواع الفكر الأخرى هو عبارة عن جملة الآراء والأفكار التي يعبر بها المجتمع الجزائري عن مشاكله، وكذا اهتماماته وطموحاته، وفق مثله الأخلاقية، وعاداته الاجتماعية، وكذا معتقداته الدينية، وفق رؤية شاملة للكون والحياة معاً"<sup>1</sup>.  
إلا أنّ هذا التعريف فيه نوعٌ من التعميم في نسبتها الفكر إلى المجتمع؛ فالسند المحسوس في الفكر هو المفكر وليس المجتمع، وإن كان المفكر ينتمي أيضاً إلى المجتمع، وعليه كان لا بدّ من القول: "مفكرو المجتمع الجزائري".

ويذهب البعض إلى التساؤل عن وجود فكر جزائري لا يعدّ مشروعاً من الناحية الفلسفية إلاّ أنّه من الناحية الثقافية مشروع، لأنّ الفكر يرتبط بالثقافة، والثقافة عامل رئيس في بناء الأمم والحضارات، وإن اختلفت ميادينها وتجلياتها، وإن كان التفكير هو خاصية لصيقة بالبشر؛ لأنّ ما نقصده في هذا السياق هو الفكر الثقافي الذي انتجته شخصيات نخبوية، طبعت تاريخ الجزائر العريق؛ أي أنّ ما نعنيه بهذا الفكر هو مجمل ما تمّ إنتاجه، بدءاً بالعصور القديمة إلى الفترة المعاصرة، وبخاصّة إذا أخذنا في الاعتبار ما عرفته الجزائر من تعاقب للحضارات، ولعلّ ما خلفه الاستعمار الفرنسي يأخذ حصّة الأسد في هذا الشأن؛ نظراً لأنّه وجّه إلى تناول قضايا ومسائل معيّنة من قبيل المسألة اللغوية، وقضية الهوية، وما يتفرّع عنها من إشكاليات الحداثة والمعاصرة، أو علاقة الأنا بالآخر<sup>2</sup>.

### ثانياً: امتدادات الفكر الجزائري

بعد التطرّق إلى مفهوم الفكر الجزائري نحاول هنا أن نوجز الحديث عن جذور وإرهاصات الفكر الجزائري، من خلال تحديد امتداده الزمني وهويته.

إنّ نسقية الفكر الجزائري تمتدّ إلى عصور تاريخية وجذور عميقة، ساهمت في مدّ الفكر الإنساني بحشده من المقولات والمفاهيم والدلالات الثقافية والحضارية، وهي سمة تعكس الأبعاد التاريخية والمعرفية، الأنطولوجية والإبستمية لذلك الفكر، وذلك عكس اعتقاد

<sup>1</sup> - سامية مرابطين، الفكر الجزائري بين راهنية الطرف وتحديات العصر: تحليل للواقع واستشراف للمستقبل، بحث منشور، مجلة دراسات فلسفية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد 7، نوفمبر 2016م، ص15.

<sup>2</sup> - آمال علاوشيش وآخرون، في الفكر الجزائري نماذج مختارة، دار ومضة، جيجل، الجزائر، دط، 2022م، ص: 09.

البعض، وهو أنّ الفكر الجزائري بدأ مع الفتوحات الإسلامية فقط، أما المرحلة التي كانت قبلها لا يمكننا الحديث عنها؛ بحكم ارتباطها بالفكر الأمازيغي والمشهد اللاتيني المسيحي<sup>1</sup>.

إذن فالحديث عن بداية الفكر الجزائري هو حديث عن ممارسة تمتد إلى عصور موعلة في القدم، تسبق مرحلة الفتوحات الإسلامية والمراحل السابقة لها بكثير.

ومن أبرز سمات الفكر الجزائري ازدواجيته، أو ثنائيته اللغوية التي صنعت منه فكراً ثرياً بغض النظر عن الاعتبارات الإيديولوجية الإقصائية، التي لا تعدّ من سمات العمل الحضاري، ناهيك عن أنّه فكر جمع في طبيّاته بين المحليّة والعالميّة أو الإنسانيّة؛ كونه طرح من جهة قضايا قوميّة محليّة، جعلته يبدو فكراً متمركزاً حول الذات؛ بسبب انتمائه إلى بلد يحتاج إلى البناء كما فعل "البشير الإبراهيمي" و"عبد الحميد ابن باديس" وغيرهم، فكان إسهامهم يتسم بطابع عملي، يبحث عن حلول لظواهر مجتمعيّة إشكاليّة عاجلة، ولكن في المقابل تميّزت طروحاتهم ببعد عربي إسلامي<sup>2</sup>.

ومن جهة مقابلة نجد طائفة أخرى كان لها إسهام كبير في طبع الفكر الجزائري خاصّة إبان الاستعمار الفرنسي التي دفعت الكتاب إلى الانقسام إلى فئتين فئة سلاحها اللسان العربي، وفئة تجنح إلى التعبير باللسان الفرنسي أمثال كاتب ياسين ومولود فرعون وغيرهم، وفي كافّة الأحوال نخلص إلى أنّ الجزائر بلد عريق يزخر بتراث فكري وحضاري متنوع فلسفي وفقهي وصوفي وسياسي واجتماعي<sup>3</sup>.

### الفرع الثالث: المعاصر (المعاصرة) (MODERN)

**أولاً: المعاصرة في اللغة:** يأتي لفظ (المعاصر) مرتبطاً بزمان معيّن؛ حيث يحيل إليه جذره اللغوي (ع. ص. ر)، والعصر: الدهر<sup>4</sup>، والعصر (اليوم)، الراهن<sup>5</sup>، ومصدره عاصر، وقد جاء في معجم اللغة العربية المعاصرة أن عاصره معناه «عاش معه في عصر واحد، أي زمن واحد المعاصرة: معايشة الحاضر بالوجدان والسُّلوك والإفادة من كلّ منجزاتها

<sup>1</sup> - فضيلة عبد الكريم، الفكر الجزائري أبعاد ودلالات، بحث منشور، مجلة مسارب الإلكترونية، 04، جانفي، 2018م، رابط المقال: <http://massareb.com/?p=11259>، تاريخ الاطلاع، 2019/10/05م.

<sup>2</sup> - آمال علاوشيش وآخرون، ص: 09.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 10.

<sup>4</sup> - الخليل بن أحمد، معجم العين، ص: 435.

<sup>5</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ص: 535.

العلمية والفكرية وتسخيرها لخدمة الإنسان ورقية<sup>1</sup>، فالمعاصرة لغة تحمل معنى الزمن الحاضر، والزمن الذي نعيشه.

### ثانياً: المعاصرة في الاصطلاح

1- يستعمل لفظ (المعاصرة) بكثرة منذ القرن العاشر في المساجلات الفلسفية أو الدينية، أو هو الانفتاح والحرية الفكرية، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة، أو أحداث الأفكار المصاغة، والمعاصرة ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكر فيه، والتاريخ المعاصر هو تاريخ الوقائع التالية لفتح القسطنطينية سنة 21453.

فالمراد هنا من المعاصرة هي المرحلة الراهنة التي يعيشها العالم، ويشهده اليوم في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والثقافية وغيرها.

2- المعاصرة في تعريف أركون: يفرق أركون بين مصطلح "الحديث والمعاصر"؛ فأركون يستخدم مصطلح المعاصرة بدلا من الحديث، للحديث عن المجتمعات اليوم؛ من أجل لفت الانتباه إلى الفرق بين الحداثة الزمنية والحداثة المعرفية أو الابستمولوجية؛ فهذان شيان أو منظوران مختلفان تماما، ولكي يوضح ما يقصده بذلك يقول: "بأنه قد وجدت شخصيات عربية وإسلامية في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وقد ولدت مواقف فكرية، وانتجت مؤلفات إبداعية ذات حداثة لا تناقض ولا تدحض، وعلى سبيل المثال الجاحظ، الذي يعتبر أفضل الممثلين للمواقف الفكرية والثقافية، التي ضجت بها الثقافة العربية الإسلامية في تلك الفترة الرائعة من الإنسية العربية فترة الاستكشاف والمغامرة والفتح والتحرر المنتشرة في منطقة العراق وإيران؛ وبهذا المعنى فالجاحظ شخص حديث، يطرح على الإسلام أسئلة من نوع النقد التاريخي، هذه الأسئلة لا يستطيع مسلمو اليوم أن يلمحوا مدى ضرورتها وجدواها، ولهذا السبب أقول بأنه لا ينبغي الاعتقاد أن من يعيش في عصرنا هو بالضرورة أكثر حداثة وتقدما ممن عاش في العصر السابق<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، منشورات عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، ج2، ص: 1507-1508.

<sup>2</sup>- أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م، ج1، ص: 822.

<sup>3</sup> - محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام والمسيحية الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1996م، ص: 42.

### المبحث الثاني: التعريف بأعلام الدراسة مالك بن نبي ومحمد أركون

إنّ دراسة فكر أيّ شخصيّة علميّة قديمة كانت أم معاصرة، ينبغي أن يسبقه قبل ذلك الوقوف عند سيرتها الذاتية ومسارها العلمي؛ باعتبار أنّ بناء أي مفكر لا ينطلق من فراغ، وإنّما ينبغي أن يتأسس نتيجة لجملة المؤثرات الثقافية والاجتماعية والسياسية، وأن يكون لمرجعيات وخلفيات معرفيّة مختلفة صداها في منجزه، ودورها الفاعل في رسم المحدّات والخطوط الكبرى لتفكيره، وتحديد الملامح العامة لمنهجه في الكتابة، وبالتالي فإنّ نجاح مشروعه، وقيمة إسهاماته تؤوّل إلى تلك العوامل الاجتماعية والسياسية التي عاشها، ويدين بها إلى المرجعيات الثقافية التي نهل منها، وأسّس عليها منتجه العلمي، كما أنّ ما ينطوي عليه من نقائص، وما يحمله في طياته من مثالب، وما يسجّله من إخفاقات على مستوى الواقع أيضا يؤوّل إلى تلك العوامل والمؤثرات التي لا تتفكّ تلتبس بفكره، فتحدّ من انطلاقته، وتوهن من جدواه وفاعليته.

وعليه يتنزّل هذا المبحث للوقوف عند شخصيّة مالك بن نبي ومحمد أركون وسيرتهما الذاتية، بدءاً من النشأة الأسرية والظروف الاجتماعية التي كابدتها في مختلف مراحل حياتهما، وأيضاً تكوينهما العلمي والثقافي داخل الجزائر وخارجه، وثمّ التغلغل في المنطلقات الفكرية والخلفيات المعرفيّة الإسلامية والغربيّة، التي ساهمت في صنع منتجها العلمي، والوصول على أوج العطاء المعرفي والثقافي، والاعتراف لهما بالتميّز والإبداع داخل بيئتهم وخارجها، وملامسة آفاق الشهرة والعالمية.

### المطلب الأوّل: التعريف بمالك بن نبي السيرة والمسيرة والمرجعيّة الفكرية

سيطرّق هذا المطلب إلى التعريف بمالك بن نبي من خلال ثلاثة فروع أساسية وهي:

#### الفرع الأوّل: المولد والنشأة والتكوين الاجتماعي

إنّ الانطلاق في دراسة أيّ جانب من فكره - رحمه الله - سواءً الديني أو الاجتماعي أو التربوي أو السياسي أو الثقافي من تناول شخصيّته، والتعرض لأبرز المحطات من حياته الشخصية والعلمية، يجعل الباحث يقع في شيء من التردّد بحجّة التكرار؛ على اعتبار أنّه غنيّ عن التعريف، إلّا أنّ التفكير في حق الجيل الجديد التي يتطلّع إلى أيّ عمل علمي حول فكر هذا الرجل، والتي قد لا تكون صلة معرفية كافية بشخصيّته، خلافاً للجيل السابق، يجعل من التعريف به وبسيرته الذاتية والعلمية أمراً ضرورياً، هذا من جهة، ومن

جهة أخرى فإنّ المفكر ابن بيئته وظروفه، ولذلك لا يسع الدارس إلاّ العروج على مراحل حياته والتحدّيات والظروف التي مرّ بها، واستدعاء كافة معطيات المحيط الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية وحتى الجغرافية، حتى يتسنى له فهم دوافع وأسباب الكثير من توجّهاته وأفكاره، ومواقفه، وبالتالي فإنّ التطرّق لمسار حياة مالك بن نبي لا يعدّ من باب التكرار<sup>1</sup>، بل على العكس من ذلك، هو إضاءة لشخصية هذا العلامة والمدرسة في الثقافة والفكر، من وجهات نظر مختلفة، وقراءة متجدّدة ومستمرّة لفكره وحياته، ومتفكّرة في إسهاماته ونظريّاته، لربّما يستفيد من تجربته الجيل الحالي واللاحق ما لم يستفده الجيل السابق.

### أولاً: مولده ونسبه

ولد مالك بن نبي بن ساعد وزهيرة حوّاس، بمدينة قسنطينة مساء الأوّل من جانفي سنة 1905م، الموافق لشهر ذي القعدة عام 1323هـ، وإنّ ولادته في هذه الفترة بالذات تعدّ شهادة على القرن، حيث مكّنته من الاتصال بالماضي والمستقبل، كما يقول: "إنّ من ولد بالجزائر سنة 1905م، يكون قد أتى في فترة يتّصل فيها وعيه بالماضي عن طريق آخر من بقي من شهوده، والإطلال على المستقبل عبر الأوائل من صنّاعه، وهكذا إذن قد كان لي حين ولدت تلك السنة الحظ الممتاز الذي يتيح لي أن أقوم بدور الشاهد على تلك الحقبة من الزمان"<sup>2</sup>، وهي الميزة التي جعلته يطلق على مذكراته اسم "مذكرات شاهد للقرن"، فالشهادة التي يقصدها هي حضور في الواقع بعيون الماضي

### ثانياً: أسرته (الجانب النفسي والمادي)

يؤول في انتمائه إلى أسرة محافظة فقيرة<sup>3</sup>، تحوي بين أفرادها من يمثل الماضي؛ فقد كانت جدّته لأمه تمثّل ذلك الماضي بكلّ بما فيه من جمال الفطرة، وحبّ الخير، والذكريات التي مرّت بها الأسرة، وكانت نموذجاً لما يحدث للأسرة الجزائرية أيام الاستعمار الفرنسي وكانت الجدّة تصوغ ذلك في قصص تحكيها لأحفادها، وكان هو أحدهم، وهو لا ينفكّ دائماً عن تذكّر ووصف ذلك الاستقرار والسلام الداخلي الذي كانت أسرته تعيش في كنفه، وكان

<sup>1</sup> - البشير قلاتي، ما بعد مالك بن نبي، نحو تجديد الفكر الحضاري في مواجهة تحدّيات القرن الواحد والعشرين، شركة الأصالة للنشر، ط1، 2019م، ص: 36.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مالك بن نبي الطفل، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1969م، ص: 15.

<sup>3</sup> عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص: 53.

جدّه أيضا شيخًا يتسم بوداعة طبعه، وسماحته وكرمه، شأنه شأن غيره من العرب المسلمين الذين يعيشون في حقبة، وكان جدّه مكتفيًا من الناحية الماديّة مستقرًا من الناحية النفسيّة، قبل الاستعمار، وهو الأمر الذي انعكس على والديه اللذين ورثا منه نفس الطباع، والأخلاق الحميدة والنبيلة<sup>1</sup>.

كان الوضع المادي والاجتماعي لأسرته حين كان في السادسة من عمره يزداد سوءً شيئًا فشيئًا تحت ضغوط المستعمر، الأمر الذي أجبر جدّه لوالده على بيع كل ما تحت تصرفه من أملاك العائلة، واتخاذ قرار الهجرة من الجزائر إلى طرابلس الغرب، عام 1908م، مع اجتياح المستعمر الكثير من المدن ومن بينها قسنطينة وتلمسان<sup>2</sup>.

وقد ألفت هذه الظروف السياسيّة والاجتماعيّة التي أصبحت لا تطاق بالنسبة لعائلته بتداعياتها، فضلًا عن الانحلال الأخلاقي الذي كان سائدًا في تلك المناطق، وتدهور التقاليد والعادات الأصليّة التي كانت تحكمها إلى دفع أبويه للهجرة، بعد تمسك والدة مالك بالعيش قرب أهلها، وكانت وجهتهم مدينة تبسة، وكانت البيئّة التي يقطنونها تقرب من البداوة؛ حيث كانت تحتفظ بطابعها البدوي آنذاك، والذي اكتسبته من مجاورة العشائر البدوية، حتى أنّها لم تكن تعاني كغيرها من المدن من تسلط الاستعمار؛ لأنّ تربتها لم يكن فيها ما يستهوي المعمّر الأوروبي، وبسبب تربتها الرعويّة الجذبة وعزلتها، وحفاظها على نظمها التقليديّة<sup>3</sup>.

ولا شك أنّ هذا الواقع الجديد المختلف تمامًا عن الواقع الذي عاشه في قسنطينة سيكون له تأثيرًا كبيرًا على شخصيّته، والجانب النفسي من حياته، حيث في هذه البيئّة الجديدة كانوا ويعيشون في فقر مفرط، إلّا أنّه لحسن حظّه لم يلحق به ما لحق بأقرانه من الفقر والجوع، والفضل يعود لوالدته التي كانت تمارس مهنة الخياطة، وتنفق على العائلة، حتى أنّه لا ينسى موقفًا لها فعلته من أجله لا يفارق ذاكرته من أجل بداية دراسته، بعد أن نفذ كيس نقودها، وهو أنّها لم تتردّد في دفع سريرها الخاص بدل المال، وإنفاقه في سبيل تعليمه القرآن<sup>4</sup>.

وبطبيعة الحال هذا الموقف الذي يجلي لنا بوضوح حرص الأم البالغ على تلقينه مبادئ القرآن، وتهيبئ شتى الظروف الماديّة والنفسيّة- على الرغم من بساطة وضعها وهزالة

1 - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 19.

2 - المصدر نفسه، ص: 16.

3 - المصدر نفسه، ص: 21.

4 - المصدر نفسه، ص: 19، 21، 23.

قوتها اليومي- لتعلم أصول الإسلام في بداية مشواره نابع بالأساس من إدراكها لحاجة هذا الطفل لتلك القيم التي يكتسبها مستقبلاً، وعن مكانة الدين في أعماق تلك الأسرة التي عمادها الأم الصالحة المدبرة والحكيمة، التي تعي جيداً ما ينفع الابن وما يضره، خاصة في مثل هذه السن الصغيرة.

### ثالثاً: تعليمه في الجزائر

بعد أن تحسّن الوضع الماديّ لأسرته قليلاً؛ وتمكّن أبيه من الحصول على عمل بفضل مكتسباته الدراسيّة التي تسنّى له الحصول عليها قديماً، باشر مالك دراسته من خلال حفظ القرآن في المدرسة القرآنيّة على الطريقة التقليديّة التي كان يقصدها في الصباح الباكر، قبل أن يتوجّه فيما بعد إلى المدرسة الفرنسيّة التي كان يدرس فيها في نفس الوقت، على الطريقة النظامية الحديثة، وبسبب الفارق الكبير بين المدرستين، سواءً على مستوى المادة العلمية التي يتلقونها، أو على مستوى المدرسين لم يستطع التوفيق بينهما، فاضطرّ إلى الانقطاع عن المدرسة القرآنيّة في وقت مبكر من سنّه، ولم يتجاوز تعليمه بها سوى جزئياً واحداً<sup>1</sup>.

على الرغم من أنّه كان شديد التذمّر من التعسّف والعديد من الممارسات، وفي مقدّماتها التفرقة التي تقيّمها المدرسة الفرنسيّة في ذلك الوقت بين الطلاب الجزائريين، والطلاب الفرنسيين، والتي كانت تهدف من ورائها إلى حمل الطلاب الجزائريين تشرب روح العظمة، والديكتاتورية، والسيطرة الفرنسية، ليكونوا فيما بعد سواعداً قويّة لفرنسا، وإدماجهم في شعبها بطبيعة الحال، وليس بدافع النهوض بمستواهم الفكري والاجتماعي<sup>2</sup>.

هذا الوضع السياسي لم يكن يطيقه، وكان له الفضل فيما بعد على نضج وعيه، وتحريك ضميره، ليفهم بعد ذلك أنّ فرنسا لم ولن تبحث إلا عن صلاح أبنائها وشعبها فقط دون غيرهم، ولن تحبّ الخير إلاّ لهم، كانت تلك التفرقة التي يمارسها الاستعمار في مجال التعليم بين أبناء الجزائر والأوروبيين، والتي كانت تقضي بعدم قبول الطلاب الجزائريين إلاّ بعد دراستهم في بعض الفصول، لتهيئتهم للدراسة التي يسجّل فيها أبناء الأوروبيين مباشرة، إلاّ أنّه على العكس من ذلك فاجأهم بتفوّقه وجدّه ومواضبتة؛ حيث اجتاز الامتحان الذي

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 24.

<sup>2</sup> - عبد الله العويسي، مالك بن نبي بن نبي حياته وفكره، ص: 146.

يجرى من أجل ترتيب صفوف القسم، ونجح فيه بجدارة واستحقاق، وقد كان هذا النجاح بالنسبة لمالك وقعا خاصا في نفسه، لاسيما وأنه استطاع من خلاله إثبات مستواه وقدراته أمام زملائه الفرنسيين في الصف، رغم امتلاكهم كل الأسباب المادية والنفسيّة للتفوق عليه؛ بينما حُرِم هو من كل تلك الأسباب<sup>1</sup>، التي إن توفرت لديه مع مثابرتة ودفاعيته نحو التعلّم والتحصيل الجيّد، كانت بلا شكّ ستغيّر الكثير من الأحداث والمعطيات الدراسيّة من حوله رأسا على عقب.

عاد بعد أن أكمل المرحلة الإعدادية بتفوق إلى قسنطينة لموصلة دراسته الثانوية فيها سنة 1920م، ورغم أنّ اللغة التي كانوا يتلقون بها الدروس هي الفرنسيّة، إلّا أن ذلك لم يكن ليثنيه عن اكتساب حصانة من لغته الأم، والتشرب من منابعها الأصيلة، وتكوين ملكة من أسس ثقافتها؛ حيث تردّد كثيرا على تعلّم قواعد اللغة العربيّة، وتلقّي دروسا في النحو والصرف، وبعضا من الشعر العربي، على يد شيخه عبد المجيد بقسنطينة، وفي نفس الوقت تعلم الموسيقى والعزف على بعض الآلات من مقامات مختلفة، بمساعدة عمّه محمود الذي كان يصطحبه أيضا كلّ مساء للتعرف على الزاوية العيسوية من خلال جده، كإحدى الطرق الصوفيّة المنتشرة في ذلك الوقت<sup>2</sup>.

وبدخوله إلى هذه المرحلة استطاع بلوغ مستوى كبير من الوعي والإدراك لحقيقة الوضع الراهن في مجتمعه، والتمييز بين أولئك الذين بدأوا يتجهون في طريق النهضة، والآخرين الذين لا يستطيعون تجاوز تلك المرحلة السابقة للنهضة، كما أصبح أكثر نضجا لوعي ذلك التمزق الفكري والعقائدي والاقتصادي، والانقسام الإيديولوجي بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى بوقائعها على المجتمع العربي والإسلامي<sup>3</sup>.

### رابعا: السفر إلى فرنسا

في عام 1930م عزم السفر إلى فرنسا من جديد، حاملا همومه وآفاقه وآماله في مستقبل أفضل، بعد ما حاصره الفشل في بلده من كلّ الجهات، فنزل في مطار ليون بباريس بالتحديد في شهر سبتمبر، وهناك اغتتم فرصة التسجيل للمشاركة في امتحان الدخول إلى

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 42.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 48-49.

<sup>3</sup> - عبد الله العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، ص: 157.

معهد الدراسات الشرقية الذي تقرّر إجراؤه في منتصف أكتوبر من نفس السنة، إلا أنّه تقاجاً بالفشل في الامتحان، وبعد استدعائه من طرف مدير المعهد إلى مكتبه الخاص، ومحاولة إقناعه بعدم الجدوى من إعادته للامتحان مرّة أخرى، هنا أدرك بأنّ هناك كولسة وراء إخفاقه، وبما أنّه جزائري مسلم، فإنّ المعايير التي خضع لها ذلك الامتحان هي معايير سياسية بحثة من البداية، وليست علميّة البتّة<sup>1</sup>.

وبالتالي كان رفضه للالتحاق للدراسة في هذا المعهد كان بقرار إيديولوجي استعماري بامتياز، بصفته أولاً مسلماً متشبّثاً بقيمه ومبادئه الدينيّة، ثمّ بصفته جزائريّاً استيقظ على ممارسات المستعمر، وجُبلَ على كرهٍ ورفض الوجود الفرنسي بكلّ أشكاله من جهة أخرى، وجزائريّاً سيسعى فيما بعد من منطلق هويّته وضميره، وواجبه الثقافي والفكري إلى تشكيل خطورة على مصالح المستعمر ومخططاته.

لقد كان وقع تلك العبارات والكلمات التي وجّهها المدير إليه شديداً، ووصفها بأنّها أشدّ من طعنة بالسكين، وشعر بتبخّر وانتهاءٍ مبكّرٍ لأحلامه وطموحاته، وآمال أهله المعلقة عليه، لكنّه لم يستسلم لتأثير هذه الصدمة طويلاً؛ فبعدها تعرّف - وبتوجيه من صديقه (رونيه)- على منظمة شبّانية في باريس تسمّى منظمة (الوحدة المسيحيّة للشباب الباريسيين)، وبمساعده استطاع الحصول على شروط الانتساب لها، فقُبلَ كأول مسلم عضو في هذه المنظمة في درجة مساعد مهندس، ودعمته في ذلك كتب (الأب مورو) التي حرص الفتى أن يفهم من خلالها كل ما يتعلّق بالعلوم الماديّة والتقنية، كالجبر والهندسة والكهرباء وعلوم الطبيعة والميكانيك، وكان لهذا التكوين الذي حظي به في وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين-حسب قوله- تأثيره على نمط فكره، وتغيير رؤيته للأشياء والعلوم جذريّاً؛ إذ أصبح أمام عالم جديد، يخضع فيه كلّ شيء إلى المقياس الدقيق للكّم والكيف، وتختزل سمات الفرد فيه بالدقة والملاحظة، لذلك فهي فرصة ثمينة لولوج الحضارة الغربيّة من زاوية أخرى، ومن منظور مختلف عمّا سبق<sup>2</sup>.

لقد أدّى به ذلك الواقع الذي عاينه مثقّف معدم مثله في الحضارة الغربيّة إلى ترويض أحلامه، وكبح جماح آفاقه البعيدة على الصعيد الشخصي، والمتمثّلة في بناء مستقبل علمي

<sup>1</sup> - مالك بن نبي مذكرات شاهد للقرن، ص: 203-204-216.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 217-219.

زاهر، والحصول على مركز اجتماعي مرموق، وأصبح يفكر بضمير جمعي، ويستشعر في داخله أنه المبعوث المخلص، الذي يحمل على عاتقه مسؤولية مجتمع وأمة تبحث عن تغيير حاضرها، والتخلص من بؤسها ومعاناتها، والانحطاط التي تقبع فيه<sup>1</sup>، وبالتالي فالآمال معلقة عليه لإيجاد حلول لهذا الواقع المتأزم والموبوء.

وبقدر ثقل هذه المسؤولية التي يستشعر سيطرتها بداخله بالنهوض والتغيير إلى الأفضل، بقدر ما تراوده في كل خطوة، وفي كل يوم يمر فيه في مدرسة اللاسكي للهندسة هواجس الإحباط والفشل، فقد كان هذان النقيضان مجتمعان يتنازعان مشاعره وفكره، خاصة وأنه يعاين أمامه التباين الكبير بين الظروف، والوسائل والتحفيزات والإمكانيات التي يمتلكها الغرب في مجال الصناعة والطب والهندسة والفلك والفيزياء وغيرها، مقارنة بما يمتلكه المجتمع العربي والإسلامي من وسائل، وإمكانات بدائية، أو بما لم يمتلكه أصلاً<sup>2</sup>.

ومنه يتبين التجاذب الذي يعيشه المؤلف بين اتجاهين إثنين بين الإيجابية المتمثلة في الطموح إلى التغيير إلى الأفضل، والسلبية التي يعيشها، من خلال هاجس الفشل الذي يعود سببها إلى انطلاقة العربية المتواضعة على كل المستويات.

فرغم انشغاله في حلّ المشكلات الرياضية التي كانت تستنزف جهده ووقته الكثير، إلا أن وضع الجزائر خاصة، ومشكلات العالم الإسلامي لم تغب عن باله، فهو يتذكرها حتى في المناسبات التافهة - كما يقول - بعد ذلك اندمج في الحي اللاتيني، وهناك كان في اجتماع مستمر مع الطلبة والمتقنين من أبناء المستعمرات، ومنهم دعاة الإصلاح من طلبة شمال إفريقيا الناشطين في العمل السياسي والتحرري، وهنا تعرّف إلى حمودة بن الساعي طالب السوربون، الذي كان يعدّ رسالة دكتوراه حول الغزالي، وكان تأثير هذا الرجل كبيراً عليه، ويرجع إليه الفضل في توجيهه الفكري، والتخصّص في دراسة مشكلات المجتمع الإسلامي، فعلى الرغم من أنهما لم ينجزا معاً أي عمل بعيد المدى، ولكنه كان مديناً له في تحوّل اهتمامه من الهندسة، إلى الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع<sup>3</sup>، واكتساب رصيد معرفي

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 219-220.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 221-223.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 226-228-234، 235، 299.

في هذه العلوم بمختلف تخصصاتها ومجالاتها، ليكون بذلك قادرًا على فهم الأحداث والقضايا واستيعابها وتحليلها من منطلق تلك العلوم ومناهجها.

في عام 1932م تعرّف أيضا عن قرب على (المهااتماغاندي)، وأعجب بأفكاره التحررية المتشعبة بالروح الهندية، ثم تعرّف على فكر (شكيب أرسلان) الإصلاحية، فكان عضواً معه في جمعية سرية، تعمل من أجل الوحدة العربية<sup>1</sup>.

في خضمّ هذه الأحداث الكثيرة كان من الصعب على شاب أعزب مثله أن يتأقلم ويعيش في مجتمع أوروبي باريس، تنفّلت فيه القيم، ويطغى فيه المجون، والتسيّب الأخلاقي، والرذيلة التي تحاصره من كلّ النواحي؛ فقد كان يخشى على نفسه من الوقوع في المنكرات، وبدأ جدياً في التفكير في تحصين نفسه من مغريات المدينة، متجهاً في المقام الأوّل إلى الله عزّ وجل بدعائه لتيسير زواجه، وبالفعل في يوم الجمعة 1931م اهتدى للتعرّف على فتاة فرنسية، وتزوّجها في نفس السنة، هداها الله بعد ذلك إلى اعتناق الإسلام وسميت خديجة، وكانت مثلاً للزوجة الصالحة الفاضلة المتزنة المجتهدة، والتي تيسر له من خلالها التعرّف على جانب مهم من جوانب الثقافة الحيّة، وهو التنظيم ذوق الجمال، وبذلك ساعدته على توفير الجوّ المنظم والجميل والهادئ ليفكر معمّقا في قضايا العالم الإسلامي، وكما كان له الفضل في تعرّفها على الإسلام واعتناقه، كان لها هي أيضاً الفضل على أن يتعرّف شاهد القرن على الوجه الأصيل للحضارة الفرنسيّة، كان يتجاذب معها الحديث حول القضية الجزائريّة، والعديد من القضايا الدينيّة<sup>2</sup>، وبالتالي فقد وجد فيها -لحسن حظّه- الشخص الذي يثق فيه وهو في الغربة، و الملاذ الآمن الذي يبادلّه همومه وأفكاره وتطلّعاته من دون أن يخشى عليها من التسرّب إلى خارج بيته، فتزيد بذلك من أعبائه ومتاعبه.

### خامسا: اللقاء مع ماسنيون

جاء اللقاء الأوّل له مع ماسينيون<sup>3</sup> عن طريق صديقه في الغربة حمّودة بن الساعي، الذي وجّه له الدعوة عن طريقه، وقد أحجم - في البداية- عن تلبية الدعوة؛ لأنّها غير

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 244.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 236-240.

<sup>3</sup> - لويس ماسينيون (Louis Massignon) (1883 - 1962م)، هو أحد كبار المستشرقين الفرنسيين، ولد سنة 1883 في باريس. وأحد تلامذة غولد زيهر، كان متقناً للعديد من اللغات مثل الألمانية والتركية والفارسية والإنجليزية، زار العديد من البلدان العربيّة والإسلاميّة وحاضر بها كالقاهرة والقدس، وبيروت، ودمشق، تعرّف على العالم محمود شكري

موجّهة له بشكل مباشر، اعتزازاً بنفسه، في وقت كانت تتأجج مناقشاته مع بن الساعي، وتجري مجراها حول الواقع الإسلامي والقيم الحضاريّة، ويرافقه إلى المحاضرات التي تلقى في باريس، والتي من بينها محاضرة ماسينيون بقاعة (جمعية الطلبة المسيحيين الباريسيين)، وقد كانت السبب وراء حقه عليه، وعلى حمّودة بن الساعي بسبب اعتراضهما على الكثير من آرائه السياسيّة، وطروحاته حول الإسلام والقرآن في هذه المحاضرة وغيرها من المحاضرات الأخرى، فقد كان شديد الحذر من خطوات الطلبة المغاربة في باريس، ولا يتوانى لحظة عن تدبير المكائد لهم، وعرقلة تحركاتهم خصوصاً مالك<sup>1</sup>.

وهذا إنّ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على استشعار وتيقن المستشرق الفرنسي بحجم الخطورة التي يمكن أن تشكّلها الجهود المبذولة من قبل الرجلين، في سبيل تحريك وعي الطلبة المغاربة، وتعبئتهم من أجل الثورة على الإدارة الفرنسيّة وسياساتها تجاه الطلبة المسلمين والجزائريين على وجه الخصوص.

### سادساً: العودة إلى الجزائر

بعد أن ضيّقت الإدارة الفرنسيّة عليه الخناق كطالب وكمناضل، والانشقاقات التي حاولت إحداثها داخل وحدة الشبان المسيحيين، وداخل صفوف الطلبة المغاربة على وجه التحديد، استعد برفقة بن الساعي إلى العودة إلى الجزائر في سنة 1932م، لزيارة أهله وبعودته لم يجد واقع الجزائر الاجتماعي والاقتصادي قد تغيّر إلّا قليلاً، إلّا أنّه وجد الفكر الإصلاحية قد تسرّب إلى بعض أنحاء المدن والشوارع الجزائريّة والعائلات، على يد رجال الإصلاح، كالطيب العقبي، والشيخ العربي التبسي، والشيخ البشير الإبراهيمي<sup>2</sup>، قد عمّت أرجاء البلاد، وتجددت أبرز مظاهرها في تبرّع الأهالي الفقراء لبناء المساجد، والمدارس الإصلاحية، وتأسيس الأندية مثل (نادي الشبيبة الإسلامية)، كما أسّست الجمعيات مثل جمعية علماء المسلمين، والتي كان لها دور كبير في إحياء المفاهيم الإسلاميّة الصحيحة

---

الألوسي صدافة متينة، زار الجزائر سنة 1914م، نال شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون سنة 1922م، عن آلام الحلاج، بلغ عدد منجزه حوالي 650 أثراً ما بين التأليف والترجمة والتحقيق والمقالات والتقارير والمحاضرات. لويس ماسينيون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بحث منشور، 09 جويلية 2013م، رابط المقال كاملاً: [مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - لويس ماسينيون \(mominoun.com\)](http://mominoun.com).

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 339-332-381.

<sup>2</sup> - محمّد العبد، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 2006م، ص: 27.

ومحاربة الخرافات والشعوذة، وكان من أبرز أنشطتها إنشاء المجلات العلمية والتربوية لإيقاظ الوعي الإسلامي، مثل (مجلة الشهاب والبصائر)<sup>1</sup>.

وظلّ ينتقل بين الجزائر لزيارة أهله وفرنسا حيث إقامته إلى أن تخرّج كمهندس كهرباء عام 1935م<sup>2</sup>.

ولم تقف الأمور عند هذا الحد، بل وصلت إلى حد تلفيق تهمة له بالعمل لصالح النازية، فأودع السجن بشارتر (غرب باريس) في أوت عام 1944م، إلى أبريل 1945م، وفي السجن كتب كتاب (الظاهرة القرآنية)، الكتاب الذي كان له تأثير واضح على الكثير من الفرنسيين أنفسهم، إلى درجة أنّه منعت مطالعته خاصّة على القساوسة خوفاً على عقيدتهم<sup>3</sup>، وقد كان لهذا الكتاب أثر كبير في فكر العديد من المفكرين بعد اطلاعهم عليه.

**سابعاً: رحلته إلى القاهرة:** عام 1956م، كتب مالك كتابه "فكرة الإفريقية الآسيوية" على ضوء مؤتمر "باندونغ"، وسافر إلى مصر التي كانت آنذاك تشكّل أمل المثقفين من أبناء المستعمرات الراغبين في التحرّر<sup>4</sup>، ففي تلك الفترة شهدت نهضة ثقافية كبيرة، واجتمع حولها ترسانة كبيرة من المثقفين والفنانين والكتّاب والمفكرين، الذين كان مشغلهم الأساسي البحث عن الهوية الثقافية والوطنية، ويسعون للتحرّر من الاستعمار، والهيمنة الثقافية الغربية.

**ثامناً: العودة إلى الجزائر ثانية:** بعد غياب طويل، عاد مالك إلى الجزائر في عام 1963م، كانت لديه آمال كبيرة في تشكيل مجتمع متحضر في هذه المرحلة. تم تعيينه مديراً للتعليم العالي وكوّف بإنشاء مركز توجيه ثقافي، ومع ذلك واجه تحديات كبيرة، نتيجة للظروف الصعبة، بما في ذلك البيروقراطية المتفشية في الإدارة، وهذا خيّب آماله في القدرة على الاستفادة الكاملة من طاقاته، وتحقيق أهدافه، وفي عام 1967م، اتخذ قراراً بالانتقال من وظائفه الرسمية، وبدأ في نشر فكر الوعي الحضاري بكلّ حرّية. قام بنشر أفكاره حول "الفاعلية في العمل والسلوك كأساس لأي مشروع للتغيير الاجتماعي"، وكان يستضيف

<sup>1</sup> - محمّد العبد، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاح، ص: 20.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 254-258-260، 262.

<sup>3</sup> - عبد السلام الهراس، ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر، مجلة الفيصل، السعودية، العدد 196، أبريل 1993م، ص:

16.

<sup>4</sup> - البشير قلاتي، ما بعد مالك بن نبي، ص: 45.

ندوات توجيهية في منزله، بهدف توجيه الأفراد نحو مواجهة التحديات الكبيرة التي تنتظرهم بعد الاستقلال، والتي تتطلب يقظة وحرصاً مستمرين<sup>1</sup>.

### تاسعا: وفاته

وافته المنية - رحمه الله - يوم الأربعاء 04 شوال 1393هـ، الموافق ل31 أكتوبر 1973م الساعة الحادية عشر وخمسة عشر دقيقة مساءً بمنزله بالجزائر، بعد حياة مليئة بالكفاح الفكري، وذلك بعد إصابته بمرض السرطان في الدماغ، والذي اشتد به بعد عودته من مدينة الأغواط، حيث كان يلقي بعض المحاضرات هناك، فسافر. إلى باريس لتلقي العلاج، وكانت قد أجريت له عملية جراحية، استرد بعدها صحته نوعاً ما، لمدة قصيرة جداً لا تتعدى العشرين يوماً، ثم عاوده المرض بأكثر شراسة، فنصحهم الطبيب المعالج له بالعودة به إلى بلاده لقضاء أيامه الأخيرة، فتوفي بعد ثماني أيام فقط - رحمه الله -<sup>2</sup>.

### الفرع الثاني: أعماله ومؤلفاته الفكرية

خلف مالك بن نبي منجزاً فكرياً ثرياً، تضمن العديد من المؤلفات، تطرق من خلالها على إشكاليات كثيرة على رأسها الحضارة، والنهضة، والإنسان وأهميته في التغيير، والاستعمار، والفكر الإسلامي والغربي، وقد كتب أغلبها باللغة الفرنسية، ثم ترجم بعضها، له ما يزيد عن عشرين كتاباً مطبوعاً بالقاهرة ودمشق والجزائر، وكلها إلى اللغة العربية، وقد كان للموضوعات المهمة التي ناقشها إسهام كبير في التأثير على الشباب المسلم وغيره على حدّ سواء، وهذه الكتب حسب ترتيبها التاريخي هي:<sup>3</sup>

1- **الظاهرة القرآنية:** وهو أول كتاب ألفه سنة 1947م، كما أنه أول كتاب حرص على ترجمته إلى اللغة العربية بعد كتاب شروط النهضة حرصاً شديداً، وقد تولى عبد الصبور شاهين هذه المهمة بإشراف ومتابعة من مالك نفسه، وبمتابعة دار العروبة، وقد كانت فصول ترجمة هذا الكتاب تصل إلى الأستاذ محمود شاكر تواليا، والذي قدّم للنسخة المترجمة فيما بعد ليعرّف بمالك وفكره، وقد برز هذا الكتاب كرده فعل على العاصفة المدوية التي أثارها كتاب طه حسين في "الشعر الجاهلي" والصادر عام 1926م.

<sup>1</sup> - البشير قلاتي، ما بعد مالك بن نبي، ص: 44.

<sup>2</sup> - عبد الله العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، ص: 138-139.

<sup>3</sup> - عمر مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي مسار نحو البناء الجديد، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق سوربان ط1،

2013م، ج1، ص: 333.

2- شروط النهضة: وهو الكتاب الثاني الذي أصدره بالفرنسيّة عام 1949م، تحت عنوان: (Les Conditions de la Renaissance)، يعدّ الكتاب منهجًا تغييريًا تربويًا وتحليلًا لعيّنة من النسيج الاجتماعي الذي خلّفته الحضارة الإسلاميّة في مسارها التاريخي بعد خروجها من التاريخ في منعطف فاصل يؤرّخ له ابن نبي بعالم (ما بعد الموحّدين).

3- كتاب "وجهة العالم الإسلامي" صدر عام 1951م، كتب مقدّمته باللغة الفرنسيّة عام 1970م بمناسبة إعادة طبع كتابه (وجهة العالم الإسلامي) القسم الأوّل: باللغة الفرنسيّة (Vocation de l'islam)، وهو قسم يضمّ أربع مقالات مهمّة؛ كونها تضع الخطوط الأساسيّة لاستراتيجيّة دراسات بن نبي التي استخلصها من واقع العالم الإسلامي المتخلّف، ومنطلقات الفكرة الغربيّة في قيادة العصر الحديث، والتي أوّشك مصيرها النهائي على الزوال، والمقالات الأربعة أيضًا تحدّد العناوين الرئيسيّة لأساس نظريّته في مكوّنات الإقلاّع من جديد، أمّا القسم الثاني منه: فيتحدّث فيه عن العالم الذي يحيط بمهمّة الإسلام في العصر الحديث.

4- كتاب "فكرة الإفريقيّة الآسيويّة" وهو كتاب قام بتأليفه مستلهمًا نظريّاته من مؤتمر "باندونغ" عام 1959م، ويرتبط بمنطلقات فكره الأساسيّة للمصادر الأربعة: (الظاهرة- لبيك شروط النهضة- وجهة العالم الإسلامي في قسميه)، فكان صدور هذا الكتاب في القاهرة في ظلّ المؤتمر أعطى بن نبي بعدًا آخر حين لم يجد له في المحيط الفكري والاجتماعي رواجًا؛ فقد جعل هذه النخبة أساسًا لدراسة الوسط الاجتماعي في حياة كتاب حينما يكون هذا الوسط في ظلّ التخلّف والقابليّة للاستعمار<sup>1</sup>.

5- كتاب "النجدة الشعب الجزائري يُباد" ظهر في سنة 1957م في القاهرة.

6- كتاب "مشكلة الثقافة" صدر سنة 1959م في القاهرة.

7- كتاب "حديث في البناء الجديد": ظهر في سنة 1960م في بيروت، وهو عبارة عن مجموعة محاضرات ألقاها في سوريا ولبنان، مجموعة مقالات ترجمها إلى العربيّة عبد الصبور شاهين.

8- كتاب "الصراع الفكر في البلاد المستعمرة" سنة 1960م في القاهرة.

9- كتاب "الصعوبات علامة النمو في المجتمع العربي" ظهر سنة 1960م في القاهرة.

<sup>1</sup> - عمر مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي، ج2، ص: 335.

- 10- كتاب "فكرة كومونولث إسلامي" ظهر سنة 1960م في القاهرة.
- 11- كتاب "تأملات في المجتمع العربي" سنة 1961م في القاهرة، تحدّث عن المجتمع العربي، ويعالج الظواهر المرضية التي انتظمت العالم المتخلف من أقصاه إلى أقصاه، وتحدّث عن البناء جديد، والحاجة إلى حضارة تنقل البلاد المتخلفة إلى مستوى المشاركة في مسيرة العالم.
- 12- كتاب "في مهبّ المعركة" سنة 1961م في القاهرة وهو عبارة عن مقالات كتبها في باريس في نهاية الأربعينيات، وبداية الخمسينيات، وقد نشرها آنذاك في صحيفتين جزائريتين ناطقتين بالفرنسية هما: "صحيفة الشباب المسلم" و"صحيفة الجمهورية الجزائرية"، وقد أطلق على هذه المقالات اسم "في مهبّ المعركة"؛ باعتبارها إرهاباً للثورة الجزائرية، وتسويغاً لدوافعها.
- 13- كتاب "ميلاد مجتمع" ظهر سنة 1962م في الجزائر وترجمه إلى العربية عبد الصور شاهين.
- 14- كتاب "آفاق جزائرية" سنة 1964م في الجزائر: ترجمه إلى العربية الأستاذ الطيب الشريف، وهو في الأصل عبارة عن محاضرات ألقاها المؤلف سنة 1964م في الجزائر، وكان هذا العنوان يتجه إلى وضعها في إطار سياسي، أو محاولة تنظير، أو توفير الإطار الإيديولوجي للجزائر، مع ربطه بالمرحلة التي تعيشها الجزائر.
- 15- كتاب "القضايا الكبرى": وقد نشرت بعنوان آخر وهو "القضايا الكبرى" وهي نفس المحاضرات التي جاءت في الكتاب السابق إلا أنّ إضافته في هذا الكتاب تكمن في أنّه أراد إخراج المشكلات التي طرحها من قبل من السياق المحلي؛ لأنّ أصول المشكلة عامّة، فكان مقصده من ذلك إرجاعها إلى الإطار العام.
- 16- كتاب "مذكرات شاهد القرن" (القسم الأوّل) سنة 1965م الجزائر ترجمه إلى العربية مروان القنواطي طبع سنة 1969م في بيروت.
- 17- كتاب "إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث" سنة 1969م في القاهرة.
- 18- كتاب "مذكرات شاهد القرن" (القسم الثاني) الطالب: ظهر سنة 1970م في بيروت، وقد ترجمه مالك بنفسه إلى العربية.

- 19- كتاب "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" سنة 1971م في القاهرة.
- 20- كتاب "المسلم في عالم الاقتصاد" ظهر سنة 1972م في بيروت.
- 21- كتاب "دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين": سنة 1977م، في بيروت، وأصله محاضرتان ألقاهما في دمشق عام 1972م، وقد طبعت المحاضرة الأولى وحدها في بيروت سنة 1972م.
- 22- كتاب "بين الرشاد والتهيه" سنة 1978م في دمشق، وقد ضمّ مقالات كتبها المؤلف بالفرنسيّة، ونشر معظمها في جريدة الثورة الإفريقيّة إثر عودته إلى الجزائر بعد الاستقلال.
- 23- كتاب "مجالس دمشق": يعد الكتاب حصيلة مجموعة من المحاضرات التي ألقاها في دمشق بعد زيارته لها رفقة عائلته عام 1972م.
- 24- كتاب "مجالس تفكير": هو عبارة عن محاضرات بالفرنسيّة، سجّل بعضها أثناء مجالسه وندواته التي كان يعقدها في منتداه أسبوعيًا مع طلبة الجامعة وبعض أساتذتها.
- 25- كتاب "العلاقات الاجتماعيّة وأثر الدين فيها"، وقد أشار إليه الأستاذ مالك بن نبي في كتابه "مشكلة الثقافة" ص: 79.
- 26- كتاب "نماذج لمنهج ثوري" باللغة الفرنسيّة.
- 27- كتاب "المشكلة اليهوديّة".
- 28- كتاب "العفن" كتبه في آخر حياته بالفرنسيّة.
- 29- كتاب "اليهوديّة أم النصرانيّة"<sup>1</sup>.
- ولا يتوقف رصيده الفكري إلى هذا الحد، بل له مذكرات وتعليقات على مؤلّفات قديمة، كتاريخ الطبري، وشرح نهج البلاغة لابن أبي حديد، ومقدّمة لابن خلدون، وله مقالات في المجالاتّ والصحف كصحيفة الجمهوريّة، والشباب المسلم، والثورة الإفريقيّة، وتعليقات على كتاب خاطرات جماله الدين الأفغاني بالفرنسيّة، وله الكثير من المشاركات في الملتقيات الفكرية التي تقام سنويًا في الجزائر، وفي مسجد الطلبة في جامعة الجزائر<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - عبد الله العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، ص: 135-138.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 138.

### الفرع الثالث: المرجعيات والمتفاعلات النصية في فكر مالك بن نبي

يركز هذا المبحث على أبرز المرجعيات الفكرية، والمدونات المعرفية والتفاعلات النصية، التي كانت بمثابة المحددات التي أنتجت أنساق فكرية واضحة، انتظمت من خلالها آراؤه فيما يتعلق بمشكلات الحضارة على اختلاف مسائلها<sup>1</sup>:

#### أولاً: المتفاعل النصي القرآني

نظراً لأنّ مالك درس القرآن الكريم في طفولته، وتربّى في أسرة إسلامية تعزّز قيم الخير والإحسان، وبالنظر إلى تأثير العوامل الثقافية والفكرية التي شهدتها خلال دراسته في الجزائر وفرنسا، فقد شكّلت أولوياته الفكرية على أساس قوي من العقيدة الإسلامية<sup>2</sup>، ويعتبر التراث العربي والإسلامي على وجه الخصوص القرآن الكريم المصدر الروحي الرئيسي الذي أسهم في تكوين مساره الفكري<sup>3</sup>.

ويمثّل الدين بالنسبة له في ضوء القرآن "ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم جاذبية المادة، وتتحكم في تطورها"<sup>4</sup>؛ فالفكرة الدينية هي الجسر الذي ينقل فكر الإنسان، وتطلعاته واهتماماته إلى عالم القيم، وسموّه بالنفس إلى المستقبل، وعليه إنّ بحثنا في أبرز مؤلفات بن نبي تؤكّد بوضوح تأثيره بالقرآن الكريم، إمّا مشيراً إلى دوره في نهضة المجتمعات، وإمّا مستدلاً به في عدة قضايا، وموضوعات عملية واقتصادية، فلا يكاد يخلو له مؤلف من ذكر آية، أو تنويه بأهمية القرآن في حياتنا ككل، فمثلاً في كتابه الظاهرة القرآنية الذي شكّل "الظاهرة القرآنية" جل تأثره العميق بالقرآن<sup>5</sup>، واستحضاره للقرآن في كلّ المواضيع قارئاً وفاحصاً ومناقشاً ومحللاً وناقداً وموازناً ومستخلصاً ومستشرفاً.

وفي كتاب "وجهة العالم الإسلامي" تناول في متنه العديد من المسائل ذات الصلة بالعالم الإسلامي؛ حيث أبرز دور القرآن الكريم في حلّ مجموعة من التحديات بما في ذلك

<sup>1</sup> - غازي الشمري، جعفر ويايوش، مالك بن نبي بين التمثّل والإبداع، دار نينوى للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2017م، ص: 97.

<sup>2</sup> - خالد فوزي المحاسنة، تأصيل مشروع التجديد الحضاري من منظور إسلامي (دراسة مقارنة في بكر مالك بن نبي وعلي شريعتي)، المركز الديمقراطي العربي، برلين، ألمانيا، ط1، 2023م، ص: 51.

<sup>3</sup> - غازي الشمري، جعفر ويايوش، المرجع السابق، ص: 97.

<sup>4</sup> - بدران بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري (أنموذج مالك بن نبي)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الدوحة، قطر، ط1، 1999م، ص: 95.

<sup>5</sup> - غازي الشمري، جعفر ويايوش، المرجع السابق، ص: 97-98.

الانفصال الذي شهده العالم الإسلامي خلال معركة صفين، يعتبر القرآن نظامًا فلسفيًا فريدًا، يتجاوز تأثيره إلى مستويات تفوق الفهم الجاهلي القديم، فقد نجم عن هذا النظام القرآني انقسامًا بين الأفراد الذين كانوا تحت تأثير الأنظمة الاجتماعية والثقافية والسياسية والجاهلية، والتي تمّ تحطيمها بواسطة معالجة القرآن الكريم لهذه القضايا بشكلٍ فعّال، وهذا الانفصال قاد إلى تحقيق نهضة في العالم الإسلامي؛ حيث قامت النهضة بتصحيح مسار الفكر الإسلامي، وجعلته يتوافق مع تحديات العصر، والمتطلبات العلمية الحديثة<sup>1</sup>.

أمّا في كتابه "فكرة الإفريقية الآسيوية" نجده يؤكد على قيمة الإسلام، ويعتبره الدين المنقذ للإنسانية خاصة في ظل الأحداث والتحديات التي يشهدها العالم عمومًا، والعالم الإسلامي بشكلٍ أخص<sup>2</sup>.

والأمر نفسه بالنسبة لكتاب "ميلاد مجتمع" تطرّق بن نبي إلى ارتقاء الإنسان عبر الاعتصام بالله لأنّ (العلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان<sup>3</sup> هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان، لهذا ينبغي أن ننظر إلى العلاقة الاجتماعية، والعلاقة الدينية معًا من الوجهة التاريخية على أنّهما حدث، ومن الوجهة الكونية على أنّها عنوان على حركة تطور اجتماعي واحد، وذلك من دون شكّ هو الدرس الذي أراد القرآن أن يعلمه للنبي ﷺ حين خاطبه قائلاً له: ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِئِنَّ قُلُوبَهُمْ وَلَا كُنَّ اللَّهُ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ سورة الأنفال الآية: 63<sup>4</sup>.

أيضا في كتابه "شاهد للقرن" الذي تطرّق فيه إلى ذكرياته الجميلة مع تلاوة القرآن الكريم، وانطباعات زوجته حوله؛ حيث قال: "كانت الحياة المنزلية تبتدئ بالنسبة لي عندما أعود مساء من المدرسة، فأخذ استراحة قصيرة أتناول أثناءها كأس شاي، وأتجاذب الحديث مع خديجة حول القضية الجزائرية، أو حول الدين، وكان يروق لها بعد ما أصلي المغرب الاستماع لما أتلو من القرآن دون أن تفهم بطبيعة الحال، غير أنّها تتذوق جرس التلاوة"<sup>5</sup>.

1 - غازي الشمري، جعفر ويايوش، مالك بن نبي بين التمثّل والإبداع، ص: 98.

2 - المرجع نفسه.

3 - خالد فوزي المحاسنة، تأصيل مشروع التجديد الحضاري من منظور إسلامي، ص: 52.

4 - غازي الشمري، المرجع السابق، ص: 98.

5 - مالك بن نبي، مذكّرات شاهد للقرن، ص: 274.

وفي كتاب آخر وهو "بين الرشاد والتهيه" تطرّق إلى فاعليّة الفكرة القرآنيّة في إحداث الثورة التي تغيّر الإنسان في سلوكه وأفكاره وكلماته، وسريانها طبقاً للقانون الاجتماعي الذي يضعه القرآن في تغيير الأُمَّة انطلاقاً من تغيير الفرد نفسه وسلوكه وأفكاره<sup>1</sup>.

وأخيراً في كتابه "مشكلة الثقافة" أوضح أنّ المجتمع الإسلامي ينبغي أن يعيش ويتكلم طبقاً لمبادئ القرآن، وأن يسعى لإيجاد المنطق العملي في سلوكه الإسلامي، ففاعليّة الأفكار في تصوّره تكتسب مشروعيتها من القرآن نفسه، ومن لغته وتعاليمه<sup>2</sup>.

وبهذا يتضح مدى استحضاره للقرآن ولثقافة الإسلاميّة بشكل عام، وهو ما يؤكّد المرجعيّة الدينيّة الإسلاميّة الضاربة بجذورها في كلّ مشروع، من أوّل مؤلّف يكتبه، وإلى أن انتهى مداده الفكري والثقافي-رحمه الله تعالى-.

### ثانياً: المتفاعل النصّي المعرفي (الابستمولوجي)

1- المرجعيّة العربيّة: جاء المنجز الفكري لـ بن نبي مستنداً إلى العديد من المرجعيّات العربيّة الإسلاميّة مثل:

أ- الشيخ عبد المجيد: أستاذ معهد تكوين المعلّمين، الذي كان يقدّم دروساً في النحو بالمسجد<sup>3</sup>.

ب- الشيخ مولود بن الموهوب: وهو أيضاً كان أستاذاً للتوحيد والسيرة النبويّة بمعهد تكوين المعلّمين، ومفتي مدينة قسنطينة، وكان من أكثر المعلّمين تأثيراً على شخصيّة بن نبي وكان إصلاحياً بحكم أنّه تكوّن على يد رجال الإصلاح في ذلك الوقت ومنهم " عبد القادر المجاوي"، وكان أيضاً المولود بن الموهوب الفضل- كما يقول مالك- في نقل التركة الإصلاحية إلى جيله من الطلبة، والفضل في بزوغ الحركة الإصلاحية الناشئة في الجزائر<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - غازي الشمري، جعفر ويايوش، مالك بن نبي بين التمثّل والإبداع، ص: 100.

<sup>2</sup> - خالد فوزي المحاسنة، تأصيل مشروع التجديد الحضاري من منظور إسلامي، ص: 59.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 48.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص: 66.

ج- الشيخ بن العابد: كان أيضًا أستاذًا للشريعة بمعهد تكوين المعلمين، وكان أيضًا تأثيره على وعي بن نبي كبيرًا، كونه يقوم بتذكيره وتوعيته باستمرار بمكائد تيارات الفكر الغربي التي بدأت تمارس تأثيرها على فكره في مرحلة دراسته بالمعهد<sup>1</sup>.

د- عبد الحميد بن باديس: استمر اتصال مالك بالحركة الإصلاحية طيلة وجوده بقسنطينة للدراسة، حيث كان كثيرًا ما يلتقي بتلامذة عبد الحميد بن باديس، وازداد من خلال اللقاءات المتواصلة بهم بوحدة الانتماء حيث يقول: "لقد شعرت بأنني وهؤلاء في اتجاه فكري واحد"، والتقى في العديد من المناسبات بالشيخ عبد الحميد بن باديس، والعربي التبسي الذي ترك فيه أثرًا بالغًا<sup>2</sup>.

هـ- أحمد رضا: كان لهذا الرجل تأثيرًا في تكوين قناعات مالك الفكرية، ورسم اتجاهه السياسي، من خلال كتابه "الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية" هذا الكتاب كما يقول مالك بن نبي من خلال شواهده الكثيرة الفضل في رسم المجتمع الإسلامي في ذروة حضارته، وكان ذلك معيارًا صحيحًا نقيس به اليأس الاجتماعي في العصر الحاضر<sup>3</sup>.

و- الشيخ محمد عبده: من خلال كتابه "رسالة التوحيد" هذا الكتاب استفاد منه مالك بن نبي كثيرا خاصة من الناحية السياسية خاصة بخصوص واقع التخلف في العالم الإسلامي<sup>4</sup>.

ز- الشيخ عبد الرحمان الكواكبي: من خلال كتابه "أم القرى" وأفكاره التجديدية<sup>5</sup>.

ح- العلامة عبد الرحمان ابن خلدون: الذي كان لمقدمته الأثر البالغ في توجيه نظريته حول الحضارة وأطوارها.

2- المرجعية الغربية: لم يكتف بن نبي بالاعتماد على الفكر الإسلامي كمرجعية فقط، بل كان يستند أيضًا في منهجه الفلسفي إلى الاسترفاد من مصادر متنوعة من الفلسفة الغربية، سواءً حديثة أو معاصرة، ويمكن تتبع هذا التأثير من خلال تفاعله الدائم مع

1 - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 79.

2 - المصدر نفسه، ص: 74.

3 - المصدر نفسه، ص: 66.

4 - المصدر نفسه.

5 - المصدر نفسه.

الحضارة الغربيّة، ودراسته لثقافتهم، ومن بين أهمّ المدارس الفلسفيّة التي أثّرت في توجيه فكره نذكر:<sup>1</sup>

أ- **المدرسة الفرنسيّة** : كان الرجل مفكراً انتقائياً؛ حيث اتجه صوب كل المدارس التي جعلت من العقل مركز اهتمامها، وأولى المدارس الحديثة التي وظفها في تحليل الظاهرة الإسلاميّة تيار العقد الاجتماعي، وخاصة عند حديثه عن الثورة، مجال حديثه عن شروط الحضارة، كما وظّف فلسفة ديكارت (1596 - 1650م René Descartes) ، وتجسّد ذلك من خلال حديثه عن العقل، ومبادئ الفكر الأساسيّة في تحقيق النهضة، إنّ حضور الفلسفة الديكارتيّة تجسّدت في الفكر البنابي، رغم دعوته إلى التحرر من فكره ولعلّ الأمر يرجع إلى أنّ ديكارت في عصره كان يمثّل نقطة التحوّل بين عهدين في تاريخ أوروبا.<sup>2</sup>

وبالتالي لا يعني التحرّر الذي يقصده مالك بن نبي من فلسفة ديكارت ومنهج العقلية تجاهل أهمّيّتها في إحداث الثورة المعرفي في تاريخ أوروبا، وتأثيرها في ساحة الفكر الإسلامي والثقافة العربيّة.

ب- **المدرسة الألمانيّة**: إنّ التأثير الأكبر الذي لا يمكن نكرانه يتمثّل في حضور نظريّات الفلاسفة الألمان بقوة في فكره، إذ لا يخلو مؤلّف من مؤلفاته من استحضار مفاهيم ونظريّات مستوحاة من الفلسفة المثاليّة الواقعية، فيتجلى لكلّ باحث في منجزه حضور ثلّة من الأسماء وعلى رأسها فريدريك نيتشه وهيغل وشبنغلر:<sup>3</sup>

• **فلسفة فريدريك نيتشه** (Friedrich Nietzsche): فما نلاحظه في مؤلفاته هو حضور فلسفة نيتشه، وقد اعترف بتأثير هذا الفيلسوف عليه، وقد ذكر ذلك خاصة في كتابه (مذكرات شاهد للقرن)؛ حيث اعترف فيه بأنّ نيتشه كان يشغله؛ لأنّ صواعقه كانت تدويّ فعلا في تلك الفترة التي ستفجر فيها الحرب العالميّة الثانية، كما نجده ينصح المثقفين بالقراءة لنيتشه؛ لأنه اعتبره المنقذ من التيه الفكري.<sup>4</sup>

1 - غازي الشمري، جعفر ويايوش، مالك بن نبي بين التمثّل والإبداع، ص: 101.

2 - المرجع نفسه، 101.

3 - المرجع نفسه، ص: 102.

4 - مالك بن نبي مذكرات شاهد للقرن، ص: 275.

● **فلسفة هيغل (Georg Hegel):** تأثر أيضًا بفلسفة هيغل؛ فمثلاً مصطلح "اللحظة" الذي استعمله بن نبي<sup>1</sup> واستعاره من قبل هيغل؛ حيث يرى الفيلسوف الألماني أن اللحظة علّة الحركة، أو قوة الدفع، وركز على أنّ اللحظة تجسّد المنعطف الأخطر في التحول الإنساني من السلب إلى الإيجاب، أو من السكون إلى الحركة؛ باعتبار أنّ اللحظة تمثل وعي دياكتيكي، والذي تميز به بن نبي هو ربطه اللحظة بالفراغ الكوني الناتج عن إدراك الصعوبات؛ فالمسلم يحتاج إلى تلك اللحظة النفسية، من أجل اتخاذ موقف عزمي ينتج عنه عمل خلاق؛ فاللحظة لا يمكن أن تكون بالنسبة لـ بن نبي إلا من خلال ما اصطلح على تسميته بـ "العزلة الظرفية"؛ فموقف الإنسان في عزلته يجعله يشعر بالفراغ الكوني، كفضاء تأملي يعمل على تعميق نظرة الأنا إلى أناها، يقول مؤكّداً ذلك "عندما يخلو الإنسان في وحدته وعزلته ينتابه شعور بالفراغ الكوني"<sup>2</sup>.

ويختلف مفهوم الإنسان عند هيغل، مقارنة بمفهومه عند بن نبي؛ فمفهوم الإنسان عند الأوّل يبيّن مدى توغله في متاهات المفاهيم، وندرجية الذات المتعالية، حتى يستحيل على من يدرس هيغل إدراك صورة نموذجية للإنسان المطلوب؛ فالنخبة العرقية ومبدأ "السمو والتعالى تجعله مثالي الطرح، بيد أنّ مفهوم الإنسان عند بن نبي يتخذ صورة واقعيّة مقبولة، وقريبة إلى الأذهان، كما أنّه مفهوم لم يغرق في المثاليّة المتعالية، بل كان قريباً من واقع المسلم، ملتحماً في نفس الوقت بالمبدأ القرآني<sup>3</sup>.

● **فلسفة شبنغلر (Oswald Spengler):** تأثر بن نبي أيضاً بالفيلسوف الألماني "أوزفالد شبنغلر" في تفسيره لمسار التاريخ تفسيراً بيولوجياً<sup>4</sup>، وفي فكرة تقسيم الشعوب؛ حيث قسّم الشعوب بالنسبة لموقعها من الحضارة إلى ثلاث أنواع هي: الشعوب السابقة على الحضارة والشعوب المتأخرة عن الحضارة، والشعوب المتحضرة، وأساس هذا التقسيم عنده عرقي ونجد مالك قد تأثر بهذا التقسيم، ولكن على أساس نفسي اجتماعي؛ أي بالنسبة لموقعها من الحضارة، وليس على أساس عرقي، وقد قسّمها إلى ثلاثة أنواع: مجتمع ما قبل الحضارة ومجتمع في حالة تحضر، ومجتمع ما بعد الحضارة، ويشترك مع شبنغلر في عنصر آخر

<sup>1</sup> -مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص: 22.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 17.

<sup>3</sup> - غازي الشمري، جعفر ويايوش، مالك بن نبي بين التمثّل والإبداع، ص: 103.

<sup>4</sup> - مفيد الزبيدي، المدخل في فلسفة التاريخ، دار المناهج، عمّان، الأردن، ط1، 2006م، ص: 05.

فيما يخص الدورة الحضارية عند كلّ منهما؛ فمالك يذهب إلى أنّ انهيار الحضارة يحدث حينما تفقد الروح سيطرتها على العقل، و تعلق على الجانب الآخر الغريزة، وذلك يحدث بعد مرحلة الانتشار والتوسع وازدهار العلوم، واكتمال شبكة الروابط الاجتماعية<sup>1</sup>.

ج- المدرسة الإنجليزِيّة: لا بد من عقد مقارنة بين نظريّات بن نبي و"أرنولد توينبي" (Arnold J. Toynbee) حول عدة قضايا، والتي من خلالها يبرز لنا مدى تأثيره به، كمنظريّة التحدي والاستجابة، ودور الدين في إحداث التغيير الاجتماعي، وفكرة الفساد الروحي والأخلاقي عند كلّ منهما، فإذا أرادت حضارة ما المحافظة على نفسها من السقوط، فعليها تحقيق استجابة ناجحة وفعّالة على مستوى العامل الديني والروحي الذي إذا بقي متماسكًا وقويًا، تبقى الاستجابة قائمة<sup>2</sup>.

د- المدرسة الروسية (الفلسفة الماركسية): خلفت الفلسفة الماركسية انطباعات كثيرة في فكره، رغم موقفه منها؛ باعتباره رجل إيمان وعقيدة، والمرجعية الماركسية تتجلى في فلسفة "الوعي" و"الثورة"، وتتجلى من حيث المنهج في "الجدل"؛ فالعالم الروسي "سارج تاخونين" يعتقد أنّ الطاقة الحيوية هي مجموعة الدوافع التي تحرك الفرد نحو الفعالية، وقد حددها في أربعة عناصر أساسية وهي: دافع البناء، الدافع الغذائي، الدافع التملكي، الدافع الحسي، ثمّ يربط هذه بين هذه العناصر من حيث هي دوافع خلاقة للبناء، بينما ابن نبي يعتقد العكس؛ فالدوافع الحيوية ليست دومًا عامل بناء، وإنّما تتحول في أغلبها إلى عامل هدم وتحطيم للمجتمع<sup>3</sup>.

هـ- المدرسة النمساوية: كان لمنهج التحليل النفسي أثرًا جليًا على فلسفته؛ حيث استحضرت كلّ من سيغموند فرويد (1856-1939م)، وغوستاف ويونغ (K. Young)، وألفريد أدلر (Alfred Adler)؛ لأنّ دراسة الإنسان تفرض الاعتماد على المعطيات النفسية؛ فعندما ندرس حالة الانعكاس، لا بد أن نستخدم منهجًا ينفذ إلى أغوار النفس الشعورية واللاشعورية، ولقد ظهر التحليل النفسي في كتابه الأوّل "الظاهرة القرآنية"، ثمّ "ميلاد مجتمع"، و"الصراع الفكري في البلاد المستعمرة"، ونلمح حضور نظريّات الفلسفة النمساوية

<sup>1</sup> - غازي الشمري، جعفر ويايوش، مالك بن نبي بين التمثّل والإبداع، ص: 104.

<sup>2</sup> - مفيد الزبيدي، المدخل في فلسفة التاريخ، ص: 121.

<sup>3</sup> - غازي الشمري، جعفر ويايوش، المرجع السابق، ص: 107.

عنده، خاصّة من حيث تعرّضه للنقائص والأمراض التي أصابت الذات الإسلامية، وفهمها وتحليلها<sup>1</sup>.

إذن هذه مجمل التفاعلات والمرجعيات النصيّة المختلفة، سواء الدينيّة أو المعرفيّة التي صنعت فلسفة بن نبي، وساهمت في توجيه فكره وثقافته، منذ بدايتها إلى أن استقرت منجزاً فكرياً ضخماً وثيراً بالنظريات، والمفاهيم والمناهج والآراء التي كان لها صداها على الفكر الإسلامي والعالمي.

وما نستخلصه من استعراض أهمّ المحطّات في حياة مالك بن نبي، والوقوف عند مختلف المؤثّرات التي ساهمت في تكوينه سواءً الأسريّة أو الاجتماعيّة أو الدراسيّة أو الثقافيّة أنّه كاتبٌ ومفكّرٌ إسلاميٌّ بكلّ ما تعنيه الكلمة من معنى؛ كونه يتخذ الإسلام مرجعيّته الأولى التي لا يحيد عنها في القراءة والفهم والتحليل والاستدلال، كما أنّه يتخذ من قضايا المسلمين ومشكلاتهم في كلّ المجالات موضوعه الأوحد، وأرضيّته التي ينطلق منها إلّا أنّ خلفيّةه الدينيّة وتوجّهه الإسلامي في نفس الوقت لم تمنعه من الاستفادة من الثقافة الغربيّة، ومناهجها ووسائلها ودعوة الباحث المسلم المعاصر إلى الاطلاع على مستجدّاتها فقد جاب كل المدارس الفكرية الغربيّة دون استثناء، قارئاً وباحثاً ومتأملاً وناقداً، ومستفيداً من نظريّاتها في فهم وتحليل قضايا الفكر الإسلامي، والفكر الغربي على حدّ سواء.

### المطلب الثاني: التعريف بمحمّد أركون السيرة والمسيرة والمرجعيّة الفكرية

مثلاً كان الأمر مع مالك بن نبي يسعى هذا المطلب إلى الوقوف عند سيرة محمّد أركون ومساره العلمي، وأبرز المحطّات من حياته، ورصد أهمّ مؤلّفاته وإنجازاته الفكرية. إنّ الولوج في غمار الفكر الأركوني عموماً ومشروعه النقدي للإسلام على وجه الخصوص يقتضي في البداية الوقوف على سيرته الذاتيّة، ذلك أنّ مساره الفكري لا ينفصل عن مسار حياته، الذي يمثّل بلا شكّ إضاءة يثوّس من خلالها إلى بناء تصوّر عام حول معالم فكره، وكذلك خياراته البحثيّة والحياتيّة، وسيكون الوقوف على هذه السيرة من خلال ثلاث مطالب: المطلب الأوّل تطرّق فيه البحث عن السيرة الذاتية مولده ونشأته العلميّة وحياته، أمّا المطلب الثاني: فتناول الحصيلة الفكرية والمنجز العلمي، أمّا المطلب الثالث والأخير: فقد تعرّض للمرجعيّات والخلفيات المتحكّمة في مشروعه الفكري.

<sup>1</sup> - غازي الشمري، جعفر ويايوش، مالك بن نبي بين التمثّل والإبداع، ص: 109.

### الفرع الأول: المولد والنشأة والتكوين الاجتماعي

إنَّ قارئَ المتن الأركوني، والتغلغل في مضامينه يجد أنَّ المفكّر لا يفصل في كتاباته وأبحاثه عن تقديم معلومات حول سيرته ونشأته ودراسته ورحلاته وأهمّ المحطّات من حياته، وتجاربه، وإنجازاته المهمّة، وأهمّ المؤثرات التي ساهمت في بلورة شخصيته الفكرية، وبناء رؤيته المعرفية، وتأسيس مشروعه، وكذلك لا ينفكّ عن التطرّق إلى أهمّ الأحداث المفصلية التي غيرت مسار حياته وفكره، سواء كانت تلك الأحداث إيجابية أم سلبية؛ فبالنسبة له حتى الأحداث السلبية كانت دفعة كبيرة لكلّ شيء إيجابي في حياته ومشروعه فيما بعد، وهو الأمر الذي سيستخلصه البحث فيما بعد.

#### أولاً: مولده السياق الزماني والمكاني

يذكر أركون بنفسه وفي العديد من حواراته<sup>1</sup> بأنّه ولد بتاريخ الأوّل من فبراير عام 1928م، ونشأ كطفل في منطقة في الجزائر تسمّى "كابيلي" وهي منطقة القبائل، وبالتحديد في قرية صغيرة تسمّى "تاوريت ميمون" بأعالي جبال جرجرة في منطقة القبائل الكبرى بولاية "تيزي وزو" وهي منطقة يمارس فيها الناس حياتهم خارج السلطة السياسية، حتى فرنسا التي كانت في الجزائر ما كان لديها وجود، ليس هناك فرنسي في تلك المنطقة الجبلية، المنطقة أمازيغية، ولغتها أمازيغية، واللغة الأمازيغية ليست لها حروف هجاء، لغة ليست مدوّنة، كلّها شفاهية، فقد نشأ إذن - على حدّ قوله - وكأنّه في الجاهلية في جزيرة العرب<sup>2</sup>؛ بمعنى أنّهم لا تحكمهم قوانين، ولا يسيّر حياتهم أيّ نظام اجتماعي أو سياسي، سوى العادات والتقاليد القديمة.

#### ثانياً: وضعيته الاجتماعية

يعترف أركون بأنّه استيقظ في بداية حياته على حالة اجتماعية معدمة وفقيرة تماماً، متدهورة جداً، حتى أنّه كان يتنقل حافياً، والسبب في هذا الفقر - كما يقول - راجع إلى المنطقة الجغرافية التي يقطن فيها هو وعائلته، والتي كان اقتصاد قريته زراعياً، يزرعون مناطق ضيقة جداً قمحاً أو شعيراً أو أشجاراً أو فواكه، وهو اقتصاد مغلق وليس فيه تبادل

<sup>1</sup> - حسان العرفاوي، حوار مع محمد أركون، العالم العربي في البحث العلمي، معهد العالم العربي، باريس، العدد 5، 1995م، ص: 06.

<sup>2</sup> - عبد الجبار الرفاعي، حوار مع أركون، الدين وأسئلة الحداثة (حوار مع محمد أركون، مصطفى مليكان، عبد المجيد الشرفي وحسن حنفي)، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015م، ص: 11-16.

وهذا بالنسبة له عاملٌ مهمٌّ جدًّا<sup>1</sup>، ومفصليٌّ في حياته لأنّه سيدفعه إلى التقدّم، ومنه عاش تجربة الحرمان والفقر من جانب، والسخرية ثانيا من طرف أصدقائه، ممّا ترك أثارا نفسية كبيرة عنده لرفع التحدي بتحسين صورته، وأمام ناظره وضعيّة المعمرين الراقية على كل المستويات الثقافية والاجتماعية والمادية<sup>2</sup>، في مقابل حالة أسرته وقريته المتدنيّة، والمعزولة عن كلّ أسباب الرقي والتحصّر.

### ثالثا: لغته وثقافته الدينيّة

صرّح أيضًا بأنّ بلده لم يكن يوجد فيها تديّن مكتوب، التديّن في قريته غير مدوّن غفوي بسيط والقيم فكريّة، كان نمط التديّن بسيطًا جدًّا، لدرجة أنّ سكان المنطقة يقرأون سورة الفاتحة بلهجة أمازيغيّة، ولا يعرفون معنى حرف واحد أو كلمة، وقد ساهم هذا العائق اللغوي إلى حدّ كبير - كما يقول - في انعزال قريته عن بقية البلاد، وبقاء سكّانها في منأى عن الضغط الاستعماري ومظاهرة المتمثّلة في البوليس والضرائب وغيرها<sup>3</sup>.

وكانت لغة تعليمه فرنسيّة، أمّا العربيّة فقد تعلّمها لاحقًا في منطقة وهران، هناك تعلّم العربيّة باللهجة الدارجة، وعن طريق الاحتكاك بالناس، أمّا لغته الأم مع أمّه وأبيه وإخوته فكانت الأمازيغيّة إذ لا يمكنهم في القرية التكلّم مع أحد بالعربيّة، أمّا الفرنسية فبدأت تنتشر بسبب وجود المدرسة، لكن الكلام المتداول بينهم بالأمازيغيّة، وقد تعلّم العربيّة وهو بعمر إحدى عشر سنة<sup>4</sup>، بمعنى أنّه تعلّمها في المرتبة الثالثة بعد الأمازيغيّة والفرنسيّة، وهذا شيء يتأسّف له كثيرا، كونه قد تعرّف إلى العربيّة في وقت متأخّر جدًّا، ويظهر ذلك جليا في قوله: "عندما خرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران، بدأت تجربة المناقفة المزدوجة، والمواجهة الثقافية، كان عليّ من جهة أن أتعلّم العربيّة، وأكتشف المجتمع الناطق بالعربية وليس البربرية، ومن جهة أخرى كان عليّ أن أكتشف المجتمع المستعمر"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - عبد الجبار الرفاعي، حوار مع أركون، الدين وأسئلة الحداثة، ص: 13.

<sup>2</sup> - حسان العرفاوي، حوار مع محمد أركون، ص: 06.

<sup>3</sup> - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2013م، ص: 09.

<sup>4</sup> - عبد الجبار الرفاعي، المرجع السابق، ص: 14.

<sup>5</sup> - رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب - الجهود الفلسفية لمحمد أركون - ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2001م، ص: 267.

#### رابعاً: بداية تعليمه الأولى

كانت الانطلاقة الأولى لتعليم أركون عبر مدرسة فرنسيّة افتتحت في قريته، فذهبت إلى هذه المدرسة، وبدأ يتعلّم اللغة الفرنسية وأنا في عمر ست سنوات، ومن خلال ذلك تمكّن بمفرده - كما يقول - الانتقال من الشفاهية إلى المكتوب، وأيّ مكتوب وأيّ مدرسة، المدرسة الفرنسيّة هي مدرسة تختلف عن سائر المدارس حتى في أوروبا، إذ كان منذ 1880م، قانون فرنسي شرعته الجمهورية الثالثة ينص على أنّ التدريس أو الذهاب إلى المدرسة الابتدائية إجباري على كلّ مواطن، وهو مجّاني وعلماني، كانت كل رحلته في الدراسة في تلك المدرسة الفرنسيّة مجّانية، وهي فرصة لم تتح لغيره سواء من أسرته أو من غيرها؛ كونه من عائلة معدمة تماماً، وهي فرصة استثنائية بالنسبة له وما كان يحلم بأقلّ منها، في مثل ظروفه الاجتماعيّة، وفي مثل بيئته الجغرافيّة، وهذه - كما يقول أركون - بركة واصطفاء من الله، لأنّه وقع الاختيار على قريته، ولم يختاروا قرية أخرى مجاورة، وكان يتنقل إلى هذه المدرسة مشياً على القدم، لأنّه لا توجد وسيلة نقل، وبها أتمّ المرحلة الابتدائية<sup>1</sup>.

وهذا يعني أنّ الطريق إلى تلقّيه العلم منذ الوهلة الأولى لم تكن معبّدة على الإطلاق، بل كانت بمشقة بالغة قلّ من يتحمّل صعوبتها، لكنّه حاول التأقلم معها من أجل طلب العلم واكتساب المعرفة، والتقدّم نحو الأمام.

اضطرّ بعد نهاية المرحلة الابتدائية إلى مغادرة المنطقة والالتحاق بأبيه الذي كان يملك متجرّاً في منطقة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت)، وهي قرية غنية يقطنها فرنسيون بالقرب من مدينة وهران، حيث كانت الوضعية الاقتصادية للسكان الأصليين، كما أنّ انتماءه إلى أقلية عرقية ولغوية عاش خلالها التهميش الثقافي، ووجد صعوبة في تعلم العربية والفرنسية - كما يروي<sup>2</sup>، - إلا أنّ هذه الظروف التي عايشها من التقسيم الثقافي واللغوي، والاستراتيجيّة التي انتهجها الاستعمار الفرنسي لخلق الانقسام، والتعامل مع هويّته الأمازيغيّة على أنّها أقلية في الجزائر، لم تثبّطه بتاتا عن مواصلة مسيرته ورحلته العلميّة، التي سيستأنفها بشكل أقوى خلال دراسته في الجامعة.

<sup>1</sup> - عبد الجبار الرفاعي، حوار مع محمّد أكون، ص: 22.

<sup>2</sup> - حسان العرفاوي، حوار مع محمّد أركون، ص: 06.

### خامسا: مرحلة دراسته في الجامعة

بعد حصوله على شهادة البكالوريا سنة 1949م، بدأ دراسته الجامعية بجامعة الجزائر حيث اختار الدخول إلى تخصص الأدب العربي ما بين السنوات (1950-1954م)، كما عمل في نفس الوقت في إحدى ثانويات العاصمة بمنطقة الحراش ما بين (1951 - 1954م) التي كان يلقي بها دروسا من أجل أن ينفق على تعليمه الجامعي، إلا أنّ الدرس الجامعي في الأدب لم يشف غليله، فانخرط في دراسة القانون والفلسفة والجغرافيا، ومن حينها ركز على الفلسفة العربية، تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين سنة 1954م، لكنه وضع نصب عينيه الدراسة في باريس، فسافر إليها عشية اندلاع حرب التحرير الوطني<sup>1</sup>، حيث تزامن موعد رحيله بالضبط مع الثورة الجزائرية التي كانت ستؤثر عليه سلباً، وعلى مستقبله، وتمنعه من مغادرة الجزائر لمواصلة مشواره التعليمي.

وهذا الهدف الذي سعى إليه ناجم عن عدم رضاه واقتناعه بالتكوين الذي تلقاه لا سيما في مجال الفكر العربي الإسلامي على يد أستاذه بجامعة الجزائر؛ فقد حاول الاستفادة من المدارس الإسلامية التقليدية، ولكنها لم تزده إلا خيبةً وتذمراً، بسبب التصلب والتحجر الفكري، وطغيان النزعة السكولاستكية التكرارية الاجترارية الموروثة عن عصور الانحطاط الطويلة<sup>2</sup>.

ومن الطبيعي أن يدفعه هذا الجمود والدوغمائية الفكرية إلى التفكير في الهجرة إلى الخارج لإيجاد مكان يتعلم فيه بحرية، ويفكر فيه بحرية، ويكتب بحرية دون أن تمارس عليه أي رقابة أو ضغوط لا من قبل الأفراد أو المؤسسات.

### سادسا: الدراسة في الخارج

كانت فرنسا هي الوجهة الأولى التي اختارها أركون بعد الجزائر، وفي فرنسا بالذات انطلق في رحلة عملية جديدة في حياته، حيث تعرّف إلى جامعاتها العريقة، وأساتذتها المعروفين، وهي بالنسبة له هي مرحل التكوين العلمي الحقيقي، واكتشاف الفكر الفرنسي في

<sup>1</sup> - حسان العرفاوي، حاور مع أركون، ص: 07.

<sup>2</sup> - فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010م/2011م، ص: 10-11.

أرقى وأحدث تجلياته في تلك الفترة، فقد درس واحتكّ بكبار المفكرين وخاصةً المستشرقين منهم، وعلى رأسهم "لويس ماسنيون"، و"جاك بيرك"، و"ريجيس بلاشير" وغيرهم<sup>1</sup>، من المفكرين الذي استفاد منهم خلال مسيرته العلميّة.

وابتداءً من سنة 1958م باشر التحضير لأطروحة الدكتوراه مع جاك بيرك، والذي سجّل معه بحثاً ميدانياً لدراسة الممارسة الدينيّة في منطقة القبائل، إلّا أنّ اندلاع الثورة وعمليات "لاكوست" العسكريّة بمنطق جرجرة نسفت هذا المشروع، ومن المهم الإشارة إلى أن توقيف البحث الميداني لا يرتبط فقط بهذه العملية، وإنّما الأمر أكثر عمقا وتعقيدا من ذلك، ويرتبط أساسا بالوضع التاريخي في الجزائر المستعمرة، وفرنسا المستعمرة؛ ففي ظلّ هذه الظروف لا يمكن لمثل هذا البحث النجاح؛ لأنّه ليس أولوية في تلك الفترة تحديداً، وامتنالاً لنصيحة أستاذه ريجيس بلاشير (Regis Blachere) اختار الاشتغال على الإنسية العربيّة في القرن الخامس الهجري مسكويه فيلسوفا ومؤرخا، بالكوليج دوفرانس، وكانت النتيجة تسجيله لنيل أطروحته للدكتوراه الدولة بعنوان "النزعة الإنسانيّة والعقلانيّة العربيّة في القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي. مسكويه مؤرخ وفيلسوف" في جامعة السوربون الجديدة، والذي نال من خلاله شهادة الدكتوراه في الفلسفة في ستينيات القرن الماضي 1968م<sup>2</sup>.

### سابعاً: المناصب والوظائف التي تقلّدها

تعدّ الفترة التي قضاها في إعداد أطروحته والممتدة من سنة 1956م إلى سنة 1968م فترة التكوين العلمي الحقيقي بالنسبة له، خاصّة وأنّها تزامنت مع ظهور العديد من التيارات الفلسفيّة الجديدة، وازدهار النقاش الفلسفي بين ممثليها، كما درس خلالها على يد كبار المستشرقين، وقرأ واحتكّ بنصوص أهمّ المفكرين في الجهتين العربيّة والإسلاميّة الغربيّة، وفي هذه الفترة العديد من المناصب للتعليم الثانوي والجامعي بفرنسا وخارجها أهمّها:

1- (1956-1959م): أستاذ بكلية العلوم الإنسانيّة ب: سترازبورغ.

2- (1959-1961م): أستاذ بثانويّة فولتير ب: باريس.

<sup>1</sup> - فارح مسرحي، المرجعيّة الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها، ص: 11-12.

<sup>2</sup> - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م،

3- (1961-1969م): مساعد بجامعة السوربون.

4- (1969-1972م): أستاذ مشارك بجامعة ليون.

5- (1972-1992م): أستاذ بجامعة السوربون الجديدة باريس، وجامعة باريس.

كما دعي للتدريس لفترات قصيرة من قبل العديد من المجالس واللجان العلمية والسياسية بفرنسا والعالمية، حيث كان يدير مجلة أرابيكا (Arabica) منذ سنة 1980م وكان عضوا بالمجلس الأعلى للأسرة، واللجنة الوطنية لعلوم الحياة والصحة بفرنسا، وعضوا بالمجلس العلمي لمعهد الدراسات الإسماعيلية بلندن، مثلما كانت له الكثير من الأنشطة على مستوى المنظمات الجهوية والعالمية كجامعة الدول العربية ومنظمتي اليونسكو والأمم المتحدة، وشارك في عشرات المؤتمرات والندوات الفكرية في القارات الخمسة، والتي لا سبيل لحصرها<sup>1</sup>.

كرّم أيضا في العديد من الجامعات العربية والغربية، ومنح الكثير من الجوائز اعترافا بما أسداه من خدمات في سبيل تطوير الفكر وترقية الإنسان، ومن أهمها:

1- ضابط لواء الشرف من جامعة إكستر بريطانيا سنة 1996م.

2- الجائزة السابعة عشرة ل: ليفي ديلا فيدا من معهد دراسات الشرق الأوسط بجامعة كاليفورنيا وهذا سنة 2002م.

3- جائزة ابن رشد للفكر الحر من جامعة برلين سنة 2003م.

### ثامنا: وفاته

بعد مسيرة فكرية وعلمية حافلة استمرت أزيد من ثمانية عقود توفى يوم 14 سبتمبر في أحد المستشفيات الباريسية بعد معاناة مع مرض السرطان ونقل جثمانه ليدفن في الدار البيضاء عملا بوصيته، وترك أركون العشرات من البحوث والدراسات والكتب باللغة العربية والفرنسية والإنجليزية، وهي اللغات التي كان يتقنها ويكتب بها، بالإضافة إلى أعماله المترجمة إلى العديد من اللغات الألمانية والهولندية والإندونيسية<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - فارح مسرحي، المرجعية الفكرية، لمحمد أركون، ص: 13.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 14.

## الفرع الثاني: أعماله ومؤلفاته الفكرية

كتب أركون كل كتبه باللغتين الفرنسية والإنجليزية، وترجمت معظم مؤلفاته إلى اللغة العربية، وقد كان الباحث السوري الأستاذ صالح هاشم، هو البوابة التي تعرّف من خلالها القارئ العربي على كتبه ومشروعه " نقد العقل الإسلامي " ، فقد ترجمها بعد موافقته ومراجعته لها، ولم تقتصر حصيلته العلميّة على الكتب فقط، وإنما خلف العديد من المقالات المنشورة بلغات عديدة، والعديد من الحوارات واللقاءات العلميّة، وكان له رصيّدًا ضخماً من المشاركات والمداخلات في الكثير من الندوات والمؤتمرات الدولي والعالميّة، وسنصنّف هذه الحصيلة فيمايلي:

### أولاً: الكتب

#### 1- المترجمة للغة العربية

- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت سنة 1986م، وهو الكتاب المحوري في مجموعته، قدم فيه مشروعه النقدي، وهو عبارة عن معالم مشروع كبير لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي .
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح وخصّصه لتطبيق المناهج الحديثة- اللسانية منها والسيمائية لتحليل الخطاب القرآني، وذلك عبر أربع فصول، تطرق في الأول منها إلى المكانة المعرفية والوظيفية للوحي من خلال التعرض لبعض المسائل مثل خلق القرآن. درس في الفصل الثاني لموقف المشركين من ظاهرة الوحي، والرفض الذي واجهته نبوة محمد ﷺ من قبل المشركين، أما في الفصلين الثالث والرابع، قدم قراءة لسورة الفاتحة وسورة الكهف.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقى بيروت 1999م، والذي يتمحور حول النقد المعرفي لمفهوم عملية التأصيل كما مارسه الأصوليون، وكما مارسه العقل الحديث في آن واحد .
- الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح.
- الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح .
- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح.
- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح .

• الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح 1995م.

• أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة هاشم صالح .

• نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح 1997م.

• من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ترجمة هاشم صالح.

• العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، 1990م.

• الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح.

• نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح.

• الفكر العربي، ترجمة عادل العوا. بيروت: دار عويدات عام 1979م.

• الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة علي مقلد.

• من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ .

• الهوامل والشوامل، حول الإسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح .

• الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، ترجمة محمود عزت .

• الاستشراق بين دعائه ومعارضيه، ترجمة هاشم صالح.

• من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة

هاشم صالح. دار الساقى- بيروت سنة 1993م.

• التشكيل البشري للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، منشورات المركز الثقافي

العربي، الدار البيضاء، ط1، 2013م.

• الإسلاميات التطبيقية وأسئلة العقل الإسلامي، ترجمة: عبد اللطيف فتح

الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2020م.

1- باللغة الفرنسية:

• Humanisme et ISLAM combats et propositions, librairie philosophique.

• Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au 4-5 siècle de l'hégirie.

• Essais sur la pensée islamique.

- Lectures du Coran.
- Eux Epîtres de Miskawayh, édition critique, B.E.O, Damas, 1961. Essais sur la pensée islamique, 1e éd. Maisonneuve & Larose, Paris 1973.
- L'humanisme arabe au 4e/10e siècle, J.Vrin, 2éd.1982.
- Lectures du Coran, 1e éd. Paris 1982.
- Pour une critique de la raison islamique, Paris 1984.
- Religion et laïcité: Une approche laïque de l'islam, L'Arbrelle, 1989.
- La Pensée arabe, 1e éd. P.U.F., Paris 1975; 6e éd. 2002.
- Combats pour l'Humanisme en contextes islamiques, Paris 2002.
- De Manhattan à Bagdad: Au-delà du Bien et du Mal, Paris 2003.

### 3- باللغة الإنجليزية:

- Arab Thought, éd. S.Chand, New-Delhi 1988;
- Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers, 1994. The concept of Revelation: from Ahl al-Kitâb to the Societies of the Book-1988.
- The Unthought in Contemporary Islamic Thought, London 2002

### ثانيا: الحوارات والمقالات

- 1- إضاءات، محمد أركون، حوار قناة العربية - تركي الدخيل (الجزء الأول).
- 2- إضاءات، محمد أركون، حوار قناة العربية - تركي الدخيل (الجزء الثاني)
- 3- تواطؤ بين الغرب والخطاب الإسلامي المعتدل علي علم الإسلاميات التطبيقية- محمد أركون.
- 4- ضرورة تطبيق المنهج التاريخي لمعرفة القواسم المشتركة بين أديان التوحيد الثلاثة- محمد أركون.
- 5- القرآن الكريم على ضوء الفلسفة التتويرية الحديثة - محمد أركون .
- 6- العلمانية معتدلة إيجابية والعلمانوية متطرفة سلبية - محمد أركون.
- 7- ناقد معاصر للعقل الإسلامي - برهان شاوي.

### ثالثا: الجوائز والتكريمات

- 1- حاز أركون خلال مسيرته العلميّة على عدة جوائز من مؤسسات علمية عالمية أبرزها جائزة ابن رشد للفكر الحر عام 2003م.

2- ترأس مجلة (أرابيكا Arabica) التي تعتبر من أشهر المجلات المختصة في الدراسات الشرقية. واهتم في كتاباته بإشكالية السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام، وتنافر العلوم الاجتماعية والفكر الإسلامي، ومأزق التخلف في العالم العربي، وتعثر المشروع النهضوي في العالم الإسلامي... الخ.

3- وعين -بحكم شهرته بتأييده لحوار الحضارات- كعضو في لجنة تحكيم جائزة آغا خان للهندسة المعمارية وجائزة اليونسكو للتعليم من أجل السلام.

4- كما تحصل في 2002م على جائزة جيورجيو ليفي ديلا فيدا الـ17 عن مجمل مساهماته في مجال الدراسة الإسلامية وجائزة ابن رشد في 2003م.

### الفرع الثالث: المرجعيات والمتفاعلات النصية في فكر محمد أركون

يتمثل البحث في المرجعيات الفكرية التي استقى منها أركون فكره أمر لا بد منه، للتمكن من التعرف على معالم مشروعه الفكري، ففي الحقيقة أصول فكره عديدة ومتنوعة؛ بحيث أنه لا يوجد مفكر واحد فقط قد أثر عليه، أو وجهه وسيطر عليه، بل إن هناك الكثير من المرجعيات والمصادر المختلفة التي ساهمت في بشكل كبير في توجيه فكره، كان القرآن أولها، ثم المرجعية العربية الإسلامية (سواءً قديمة أو معاصرة)، وأيضا المرجعية الغربية المتمثلة في الاستشراق والمدارس والفلسفات الغربية وهو ما سيأتي بيانه.

### أولاً: المتفاعل النصي القرآني

أيضاً جسّد القرآن بالنسبة لأركون المتفاعل النصي الأولى؛ ولا يوجد كتاب له إلا واستحضر من خلاله هذا النص الذي يعدّ محوريًا في مشروعه الفكري.

### ثانياً: المتفاعل النصي المعرفي (الابستمولوجي)

تنوّع المتفاعل النصي المعرفي عنده بين المرجعيات العربية الإسلامية والمرجعيات الغربية.

### 1- المرجعية العربية الإسلامية

أ- أبو حيان التوحيدي: سبق وأن صرّح أركون بأنّه ليس متأثراً بالأشخاص بقدر تأثره بالمناهج، إلاّ أنّه فيما يتعلّق بأبي حيان التوحيدي فإنّ الأمر يختلف؛ فقد شغف بهذه الشخصية إلى حد كبير، حيث وصفه في أحد كتبه بأنّه أخوه التوأم، وشقيقه وأبوه الروحي في الفكر، وأنّه يحبّه كشخص، والسبب في ذلك أنّه وجد فيه صفتين من صفاته الشخصية

وهما: نزعة التمرد الفكري، ثم رفضه كل فصل أو انفصام بين الفكر والسلوك، أو بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي<sup>1</sup>.

إنّ شخصيّة التوحيدي كما صرّح أركون قد جمعت في طبيّاتها كل خصائص التحدّي والجرأة التي ألهمته على المستوى المعرفي والإنساني، وها هو يشهد له بهذا الفضل العظيم قائلاً: "رحم الله أبا حيان الذي علّمني القيمة الفكرية للتمرد العقلي، إذا ما ضاق المجال أمام الممارسة الهادئة والمنهجية للعقل، لقد ناضل أبو حيان وهوجم وظلم، وأعاد وعاند وثابر وصبر، من أجل إزالة الأشكال القمعية، وفتح آفاق أوسع لطموحات النفس، واجتهادات العقل النقّاد، لكيلا يستعبد الإنسان لعنف الإنسان"<sup>2</sup>.

لقد كان نزعة الإنسيّة الخيط المعرفي والفكري والروحي الذي يجمع بين أركون والتوحيدي "هذه النزعة اكتشفتها مع التوحيدي، وهذا المفهوم لم أختصره، ولم أستعره من أوروبا أو من الغرب كما يتوهم بعضهم، وإنما هي حركة ولدت في منطقة إيران - العراق في القرنين الثالث والرابع للهجرة، الجاحظ مثلاً كان إنسيّاً كبيراً وزعيماً من زعماء الحركة الإنسيّة؛ فالجاحظ والتوحيدي كلامهما من أتباع هذا المذهب وكلاهما كان ثائراً من الطراز الأوّل وعالمًا بكلّ فنون وعلوم عصره.. كان ذا نزعة إنسيّة لا يتقيّد بالحدود العرقية أو الدينيّة أو المذهبيّة"<sup>3</sup>.

وفي هذا الإطار يضيف أيضاً: "عندما اكتشفت آثار أبي حيان التوحيدي ازداد تقديري لأهميّة التواصل الشفاهي في إثراء توجّه الأنسنة الذي يرتسم في فوريّة المواجهة بين وجهات نظر متعدّدة"<sup>4</sup>.

**ب- مسكويه:** ولا تقلّ قيمة مسكويه بالنسبة له عن التوحيدي؛ كونها تتسم بذات السمات التي تحملها شخصية التوحيدي، وفي منجزه لا يذكر أركون الأوّل، إلّا وأردفه بذكر الثاني، لذلك قال: "لقد فتحت لي قراءة مسكويه آفاقاً واسعة؛ لأنني وجدت لديه حرية مذهشة

<sup>1</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 330.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 10.

<sup>3</sup> - محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 260-261.

<sup>4</sup> - محمّد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود عزب، دار الطلعة، بيروت، لبنان، ط1،

2010م، ص: 21.

في التفكير، قياساً إلى دوغمائية العقل الديني السائد، ووجدت أنه يستخدم العقل على طريقة فلاسفة اليونان؛ كونه هضم فعلاً فكر الإغريق، الذي ترجمت نصوصه سابقاً إلى اللغة العربية، قبل ولادة مسكويه، وتبنى هذا المفكر المسلم العقل النقدي الفلسفي بكل أبعاده<sup>1</sup>. والذي يفهم من هذا النص أنه يتأثر إيجابياً بفكر أي شخصية تحمل في سماتها التحرر والتمرد والعقلانية والنقد بكل أشكاله وفي كل المجالات، فحيثما وجدت هذه السمات كان سباقاً إلى الاستفاضة بكل ما يملك من الشخصية الحاملة لها مهما كان منطلقها وتوجهها.

لذلك لم يعتبر شخصية مسكويه مجرد مرجعية مؤثرة في فكره هو فحسب، بل لأنه "رجل كرس أجمل سنوات عمره لخدمة كبار رجالات عصره، ومثقف من زمرة مثقفين آخرين ساهموا في تنشيط المناقشات العامة في المجتمع"<sup>2</sup>.

فقد كان لقراءته لفكر مسكويه والتوحيدي الفضل الكبير في تحريره من العقلية الدوغمائية الضيقة التي لا تزال تسيطر علينا حتى اليوم للأسف<sup>3</sup>.

**ج- الجاحظ:** اعتبر أيضاً الجاحظ مرجعية فكرية للحدث العربية المبكرة في القرن الثالث هجري، والتاسع ميلادي وعده من الشخصيات العربية الإسلامية أفضل الممثلين للمواقف الفكرية والثقافية التي ضجت بها الثقافة العربية الإسلامية، في تلك الفترة الرائعة من الإنسانية العربية فترة الاستكشاف والمغامرة والفتح والتحرر المنتشرة في منطقة العراق وإيران، وبهذا المعنى فالجاحظ شخص حديث يطرح على الإسلام أسئلة من نوع النقد التاريخي، هذه الأسئلة لا يستطيع مسلمو اليوم أن يلمحوا مدى ضرورتها وجدواها<sup>4</sup>.

فمن خلال ثقافته العميقة وأسلوبه العقلاني الحر والبديع كان الجاحظ سيد كتاب العرب، والأب الحقيقي للحدث العربية، إذ إن الحدث لم تكن يوماً مرتبطة بالتاريخ، وعلاقتها بالآداب والفنون لم تبدأ في العصر الحديث؛ كونها سجلت وجودها دائماً كنضارة

<sup>1</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 330.

<sup>2</sup> - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هشام صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص: 65، 66.

<sup>3</sup> - محمد أركون، المصدر السابق، ص: 330.

<sup>4</sup> - محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام، ص: 42.

أسلوبية وتصويرية وكروح تسري في النصوص واللوحات منذ القدم، منذ أناشيد الرعاة ورسومهم في العصر الحجري والحقب البرونزية<sup>1</sup>.

وهذا بالتحديد ما يؤيده أركون حين يقرّ بأنّ "الجاحظ كان عربيًا، مسلمًا، منفتحًا على رياح الثقافات والأفكار المختلفة والآتية من بعيد"<sup>2</sup>.

فأعماله -وفقًا لأركون- كانت تمثلّ حدثًا سواءً بالنسبة لعصره أو عصرنا؛ فالحدثا ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، وإنّما موقف فعلي، وتوتّر روحي معيّن قد يوجد في أقدم العصور، وقد لا يوجد بين المعاصرين لنا الذين نجالسهم ونأكل ونشرب معهم كلّ يوم<sup>3</sup>.

د- ابن رشد: سجّل فكر ابن رشد وفلسفته أيضا حضورا بارزا كمرجعية فلسفية في فكره، لا سيما في مقارناته وموازنته بين وضع الفكر الإسلامي في الماضي والحاضر وبالتحديد بعد وفاة ابن رشد؛ حيث إنّ بعد وفاته مباشرة دخل العرب والمسلمون - في نظره - في مرحلة انغلاق فيها على أنفسهم، وانخرطوا في دائرة الماضي، وتجاهلوا العالم من حولهم، حتى أصبحوا متخلفين عن الركب الحضاري بسنوات ضوئية، وبالتالي إنّ إعادة إحياء الفكر الإسلامي من سباته مجدّدا، مرهون بإحياء فلسفة ابن رشد التي تجسّدت عظمته أو حدثته في أطروحته في كتابه الشهير "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال"، وهو -في نظر أركون- يعدّ المفكّر العربي الإسلامي الوحيد الذي استطاع أن يخترق الغرب إلى اليوم، وأصبح بالتالي إلى مفكّر كوني، لا تقلّ مكانته عن كبار الفلاسفة الأوروبيين من أمثال القديس "توما الأكويني" ومن جاء بعده، و أصبح مرجعية فكرية وفلسفية للغرب اللاتيني المسيحي، بل أصبح أساتذة الغرب يعتمدون بشكل كبير على فكره في إلقاء الدروس والمحاضرات في جامعات شهيرة كالسوربون وبولونيا (إيطاليا وأكسفورد، وتحولّ فكره إلى تيار كبير ومشهور يدعى التيار الرشدي أو كما يطلقون عليه في اللغات الأجنبية (Averroïsme)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محي الدين اللادقاني، آباء الحدث العربية، مدخل إلى عوالم الحلاج والتوحيد، دار مدرك للنشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2003م، ص: 66.

<sup>2</sup> - محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 258.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 257.

<sup>4</sup> - محمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص: 51-53.

د- **الحلاج**: كان ماسينيون -كما سبق ورد في سيرة أركون - أول من تعرّف عليه في فرنسا، وقد كان أستاذه، وصاحب الفضل في ظهوره على الساحة الفكرية الغربية والعربية وهذه أسباب كافية لتجعل أركون يتأثر بالكثير من أفكاره، وخلفياته المعرفية، والشخصيات التي يتبنّى فكرها، ولأنّ ماسينيون كان متأثراً كبيراً بشخصية الحلاج، وفكره الصوفي، كان يرى هناك توازٍ وتماهي وترابط بين شخصيته وشخصية الحلاج، ويتأمل في ذلك الاتصال المدهش بين روحه وروح الحلاج، وقد فاده شغفه بهذه الشخصية في نهاية الأمر إلى إعداد رسالته التي نال بها درجة الدكتوراه من السوربون عن آلام الحلاج سنة 1922م، ثمّ قدّم العديد من الدراسات الأخرى حول الصوفية عموماً، والحلاج على وجه الخصوص منها: "الحلاج والشيطان في نظر الزيدية"، و"أنا الحق"، و"الطواسين للحلاج".<sup>1</sup>

ذ- **طه حسين**: بدأت قصة طه حسين كمرجعية فكرية عنده بعد مناقشته لرسالة ماجستير عنونها: (الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين) وذلك في كلية الآداب بجامعة الجزائر 1954م<sup>2</sup>، وقد تولّد هذا الإعجاب الكبير به في نفسه نتيجة للنقد العميق الذي وجهه إلى التعليم التقليدي السائد في الأزهر، والثورة التي شنها عليه، ويعترف أركون بأنّه لم تسنح له الفرصة للذهاب إلى القاهرة أو الزيتونة في تونس للاستفادة ممّا قدّمه هذا المفكر والمناضل الكبير الشاهد على جيل بأسره<sup>3</sup>، والذي كان له الفضل الكبير عليه في انخراطه في الخط النقدي الجذري للموروث العربي الإسلامي، بعد أن وصل إلى السوربون، ومعلوم أنّ طه حسين عرف كيف يربط مصر والفكر العربي ككل، بحوض البحر الأبيض المتوسط وحضارته الممتدة منذ اليونان والرومان، وحتى حضارة أوروبا الحديثة مروراً بالحضارة العربية الإسلامية<sup>4</sup>.

ويتحسر على عدم تمكّنه من التطرق إليهم كمرجعية في فكره، على الرغم من التأثير الكبير بهم، إلا أنّه ليس بإمكانه الاستشهاد بأسماء فكرية مثل طه حسين وأحمد أمين وسلامة موسى وجبران خليل جبران وميخائيل نعيمة، على الرغم من تأثره بهم بشكل كبير في مستهلّ مشواره العلمي واحتكاكاته الأولى بالثقافة العربية، فهؤلاء الأعلام شكّلوا جزءاً لا

<sup>1</sup> - لويس ماسينيون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - لويس ماسينيون (mominoun.com).

<sup>2</sup> - الزواوي بقورة، الخطاب الفكري في الجزائر، دار القصة للنشر، الجزائر، دط، 2003م، ص: 67.

<sup>3</sup> - محمد أركون، التشكيل البشري للقرآن، ص 364.

<sup>4</sup> - محمّد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، ص: 60.

يتجزأ من اسناداته ومرجعياته الفكرية، بالإضافة إلى عدد لا يحصى من مفكري الجهة الأوروبية. وأهمهم لويس ماسينيون<sup>1</sup>.

2- **المرجعية الغربية:** إنَّ المؤثرات الغربية في فكر أركون بالمقارنة مع المؤثرات العربية، كبير جدًا فتمته يعجّ بترسانة ضخمة وغزيرة بالأسماء والمدارس والمناهج والمصطلحات والمفاهيم، التي أسفرت عنها الثورة العلمية الأوروبية والحدثة الغربية بشكل عام، وقد كان تكوينه العلمي الأولي سببًا كبيرًا في تأثره بالفلسفة الغربية ومنهجياتها المعاصرة، طيلة مسيرته العلمية، واطلاعه على المفكرين الغربيين وفي مقدمتهم:

أ- **المدرسة الاستشراقية:** يشيد أركون بقيمة أعمال مدرسة الاستشراق ومنجزات روادها، يقول في هذا الصدد: "لنكن متواضعين.. ولنعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته، فالعدل والإنصاف يفرض علينا ذلك، ولذا فإنني أحيي بكلّ اعتراف بالجميل جهود، ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال يوليوس فلهاوزن، وهوبير غريم، وتيدور نولدكه، وفريدريك شوالي، وغون.ج، برجستراسير، وبريتزيل وغولديزهر، وتور أندري، وأ. غيوم، وأ. جيفري.. كما ينبغي أن نحیی جهود تلامذتهم الذين وصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريث، وريجيس بلاشير، وهاريس بيركلاند، ور.بيل، ويليام منغمري واط، وجون بيرتون، وجون بيرتون، وجون وانزبرغ، وأ.ت ويلش، ويروبان.. نلاحظ من خلال تعداد هذه الأسماء أنّ عدد الباحثين المهمّين على مدار قرن واحد يبدو قليلا، نقول ذلك بخاصّة أنّ الأمر يتعلّق بمجال معرفي غني جدًا وحاسم كمجال الدراسات القرآنية"<sup>2</sup>.

وكان من بين أهمّ المستشرقين الذين فرضوا سطوتهم الفكرية على مشروعه:

• **تيودور نولدكه (T. Noldek) (1836-1930م)**، المستشرق الألماني الكبير الذي تأثر به في دراسته التي عالجت تاريخ القرآن الكريم، وكان نولدكه دائما المرجع الأول له في تطرّقه للبحث الاستشراقي حول تاريخ القرآن، وهو في كلّ المناسبات يعترف بمكتسبات هذا المستشرق وإنجازاته، ويعترف بجهوده في هذا المجال، وقد كان من المستشرقين في المرحلة الفيلولوجية الذين استطاعوا اختراق المحرّمات التي وضعتها الأرثوذكسية الإسلامية على الدراسات القرآنية، حين قام بإنجاز تصنيف كرونولوجي (أي

<sup>1</sup> - محمد أركون، التشكيل البشري للقرآن، ص 346.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 32.

زمني) للسور والآيات القرآنية، وهو -في نظر أركون- عمل ليس بالسهل، ولا يمكن للباحثين المسلمين اليوم أن يقوموا به بنفس الجرأة<sup>1</sup>.

• **لويس ماسنيون (1883م-1962م)**، وهو كما ورد سابقا في البحث، أول شخص تعرّف إليه أركون بمجرد رحلته إلى الخارج وإلى فرنسا بالتحديد، كيف لا وهو أول من فتح ذراعيه، وقدم له الكثير من النصائح والملاحظات في بداية مسيرته العلمية كباحث في الخارج، ونص أركون الآتي دليل على ذلك: "لقد استقبلني في بيته الباريسي ببساطة واهتمام زادا من إعجابي به وأكدّا على صحّة مشاعري التي كانت رسالته قد احدثتها في نفسي، وقد طال الحديث بيننا وتجرأت أثناءه على إطلاق بعض الملاحظات حول الهوة السحيقة التي تفصل بين الإسلام الفصيح العالم والمتعالي الذي يستحوذ على اهتمامه وإعجابه، وبين الإسلام الفعلي المعاش في الجزائر، وبخاصّة في منطقته الأصلية "القبائل الكبرى"، واقترح عليّ عندئذ أن أحضّر أطروحة جامعية عن هذا الاسم الإثنولوجي السوسولوجي، وبالفعل سجّلت أطروحة دكتوراه دولة عام 1957م، تحت إشراف جاك بير حول الموضوع التالي: "الممارسة الدينية في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر.."<sup>2</sup>.

لقد كان أركون شديد الإعجاب والانبهار بشخصية ماسنيون، واستفاد كثيرا من المنهجيات العلمية التي دشّنها بكل احترافية، خاصّة المنهجية الداخلية الاستبطنية؛ وهي منهجية دامجة استيعابية، واعتبر أنّ كتاب "آلام الحلاج" لماسنيون هو بمثابة انطلاقة تعلم الباحث والمؤرخ اليوم أنّ أولويته البحثية لا تعني هوسه بالبحث عن الأرومة والجنور والأصول المتسلسلة من الأعمال السابقة إلى الأعمال اللاحقة، واعتبارها بمثابة جواهر حيّة منفصلة عن المشروطة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وإنّما هي تحتاج إلى دراسة خاصّة بذاتها ولذاتها بصفقتها بنية شمولية كلية<sup>3</sup>.

• **ريجيس بلاشير: (1900-1973م)**، تعود معرفة أركون ببلاشير عندما كان طالبا في جامعة الجزائر، وكان هو صاحب فكرة رسالته للدكتوراه، لذلك نراه يشيد به وبدراساته

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 32، 45.

<sup>2</sup> - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص: 368.

<sup>3</sup> - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جبل مسكويه والتوحيد، ص 60.

ويعتبره مُتخصِّصًا محترفًا. في فقه اللغة "الفيلولوجيا"<sup>1</sup>، ويقول إنّه نقل إليه هذا العلم بدقة وصرامة فلولوجيه، ومع ذلك يراه لم يعلّمه كيف يخرج منه<sup>2</sup>.

• **جون بيرتون (John Burton) (1921-2005م):** وهو مستشرق بريطاني تخصص في دراسة تاريخ الهند وتاريخ الإسلام أثر عليه من خلال كتاب "جمع القرآن" حيث كانت له من خلال هذا الكتاب مجموعة من الآراء حول مسألة تدوين القرآن ومدى صحّة الروايات الإسلاميّة حول المسألة<sup>3</sup>.

• **جاكلين الشابي (Jacqueline Chabbi) (1943م)** وهي مؤرّخة فرنسيّة أعجب أركون كثير بكتابتها وإسهاماتها في مجال الدراسات القرآنيّة، وحول تاريخ الإسلام، وخاصّة بكتابتها "رب القبائل محمّد" الذي ذهبت فيه إلى أبعد ممّا ذهب إليه جوزيف فان إيس في كتاباته وأبحاثه، وقد عبّر عن سعادته الكبيرة بالاستشهاد بكتاب قيم مثله في هذا المجال كونه يقدّم المثل العملي المحسوس على إمكانيّة تحقيق طفرة نوعيّة، ابستيمولوجيّة في الكتابة التاريخيّة عن القرآن، حيث إنّ المؤلّفة أظهرت من خلاله عن إمكانيّتها في رسم حدود لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرّخ من جهة، وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانيّة من جهة أخرى، كما يُحسب لها أنّها امتلكت القدرة على دمج هذا المجال الموضوع منهجيًا على حدة داخل أرضيّة التحريّ والبحث التاريخي<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - الفيلولوجيا: (Philologie) (لفظ يتألف من كلمتين من أصل إغريقي هما: (Philo) وتعني: المحبّ، و(logie) وتعني: اللغة والكلام، وبالتالي فإنّ أصحاب إذا أطلقوه لا ينصرف إلّا على دراسة اللغتين الإغريقيّة واللاتينيّة من حيث قواعدهما، وتاريخ أدبهما، ونقد نصوصهما. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 2009م، ص:20، أمّا من الناحية الاصطلاحية: فقد عرّفه تمامًا حسن بأنّه "دراسة النصوص القديمة من حيث القاعدة، ومعاني المفردات وما يتّصل بذلك من شروح ونقد واستشارات تاريخيّة وجغرافيّة. تمام حسن، الأصول، عالم الكتب، القاهرة، دط، 2000م، ص: 235.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 251.

<sup>3</sup> - غريغور شولر، تدوين القرآن تعليق على أطروحتي بروتون و وانسبرو، ترجمة: حسام صبري، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، دت، ص: 06.

<sup>4</sup> - محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 44-49-50.

• **برنارد لويس (Bernard Lewis)**<sup>1</sup>: يعتبر برنارد لويس بالنسبة لأركون مرجعية علمية ضخمة عن الإسلام، إلا أنّ موقفه منه نقدياً؛ كونه لا يزال على المستوى المنهجي من أبناء القرن التاسع عشر، فهو لا يطرح على التاريخ الإسلامي (أو على المجتمعات الإسلامية) تلك الأسئلة التي يطرحها علم الاجتماع التاريخي، أو علم النفس التاريخي أو علم الأنثروبولوجيا التاريخية، بمعنى أنه لا يزال من أبناء المنهجية الاستشراقية التاريخية السردية السكونية<sup>2</sup>.

• **جوزيف فان إيس (Josef van Ess)** (1934-2021م): تطرّق إلى هذه الشخصية في العديد من كتاباته بإعجاب كبير، واعتبر أعماله - خاصة كتابه "اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة: تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام" والذي صدر بين عامي 1991 و1997م، وهو من ست مجلدات - يعتبر أركون هذا السفر الضخم مرجعية أساسية في مهمة في تغذية وإضاءة مشروع في نقد العقل الإسلامي؛ كونه يمشي في الاتجاه التحريري النقدي الذي يتجه إليه أركون؛ حيث إنّ مشروع جوزيف فان إيس كما يقول أركون يهدف إلى القراءة التحليلية المقارنة الاسترجاعية المستقبلية أو التراجعية التقدّمية<sup>3</sup>، لكلّ أنظمة الفكر والتراث الثقافيّ سواء الشفهية أو المكتوبة والتي انتشرت وتنافست في حوض البحر المتوسط<sup>4</sup>.

والسبب الآخر الأساسي في اتجاه أركون إلى تبني أعمال هذا المستشرق هو أنّه استخدم لأول مرة منهجية علم الاجتماع التاريخي، وقام بإغناء الدراسات الوصفية والخطية

<sup>1</sup> - مستشرق بريطاني ولد سنة 1916م، نال شهادة الليسانس مع مرتبة الشرف الأولى من جامعة لندن 1936م، ثمّ تحصّل على دبلوم الدراسات السامية من جامعة باريس سنة 1937م، والدكتوراه من جامعة لندن 1939م، عضو دائم في معهد الدراسات المتقدّمة في برنستون منذ سنة 1974، عيّن محاضراً في التاريخ الإسلامي بمدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، من أعماله أصول الإسماعيلية، والإسلام من النبي محمد حتى أسر القسطنطينية في مجلدين. يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دط، دت، دم ن، ص: 958-961.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، ص: 184.

<sup>3</sup> - المنهجية التراجعية التقدّمية: يقصد بها أركون تلك المنهجية التي تتجه دائماً إلى الرجوع إلى الوراء والتقدّم إلى الأمام في ذات الوقت؛ من أجل فهم المسائل والإشكاليات المطروحة من خلال ربط الماضي بالحاضر، أو العكس، فلا يمكن فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلا من خلال النباش عن جذورها العميقة في الماضي. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 46.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص: 46-47.

المستقيمة للاستشراق الكلاسيكي وساهم في تصحيح مسارها؛ كونها كانت تدرس التاريخ الإسلامي من بدايته وإلى اليوم من خلال استخدام منهجية التاريخ الكرونولوجي السياسي الذي يكتفي فقط بذكر الوقائع والأحداث الواحدة تلو الأخرى بحسب تتابع الأيام والسنوات، كما تكتفي في نفس الوقت بنقل مضمون عقيدة كل فرقة إسلامية إلى اللغات الأجنبية الأساسية للاستشراق (الفرنسية، والإنجليزية والألمانية)، وذلك بعد القيام بقطعها عن سياقها التاريخي الذي ولدت ونشأت فيه<sup>1</sup>.

### ب- مدرسة الحوليات (مدرسة التاريخ الجديد) (La nouvelle Histoire).

في حوار مع محمد أركون سأله عبد الجبار الرفاعي عن أهم المدارس التي نهل منها في فرنسا فأجاب "مدرسة الحوليات"، هذه المدرسة تبنّت منهجها في كتابة التاريخ، واعتقتها منذ البداية، ولم تزال هذه الكتابة تتغير وتتجدد وتبدع وتوسع آفاقها وإشكالياتها حتى هذه اللحظة<sup>2</sup>، لذلك تأثر في بداية مسيرته الفكرية بالنجاح الباهر الذي حققته مدرسة "الحوليات الفرنسية" والتي تأسست سنة 1929م، على يد الثنائي "لوسيان فيفر، ومارك بلوك" وتابع تطويرها فيما بعد فرينان بروديل (Fernand Braudel) وكوكبة من كبار الحواريين، بلغ تأثير هذه المدرسة إلى اليابان وأمريكا والاتحاد السوفياتي وغيرها من مناطق العالم<sup>3</sup>، وقد بلورت هذه المدرسة -كما يرى- منهجية جديدة في علم التاريخ ودراساته، ويعود الفضل في تطبيق برنامجها الغني عن الشرق الإسلامي إلى المؤرخ كلود كاهين (Claude Cahen)، وقاده انبهار بهذه المدرسة وذهوله بالمستويات والإنجازات التي حققتها في مجال التاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا في نهاية الأمر إلى القول عن هذه المدرسة: "إنّ ديني اتجاه هؤلاء العلماء الأفاضل الذين دشّنوا العلم التاريخي الحديث عظيم بدون شك، فلولاهم لما استطعت أن أحرّر من تلك النظرة الخطية المستقيمة للتاريخ، لقد استفدنا من منهجية مدرسة الحوليات كثيرا، وانطلقنا من مفهوم التاريخ الكليّ لكي نشبع شيئا فشيئا فضولنا المعرفي والعلمي

1 - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 48.

2 - عبد الجبار الرفاعي، حوار مع محمد أركون، ص: 38.

3 - محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، ص: 239.

المتجدد، والمتشعب باستمرار، وتابعا بكلّ شغف تلك المناقشات الخصبة والتمتعة التي جرت بين المؤرخين والبنويين<sup>1</sup>.

وقد تولّد عن إعجابه الكبير بمدرسة الحوليات اهتماماً بطبيعة الحال بكلّ المناهج التي طرحتها فيما بعد، لا سيّما المنهج الأنثروبولوجي، حيث استوحى العديد من المصطلحات والمفاهيم التي تمخّض عنها درس الأنثروبولوجي الغربي، وعلى رأسها مصطلح الإسلاميات التطبيقية الذي طرحه (روجيه باستيد<sup>2</sup> (Roger Bastide 1898-1974م) في كتاب الأنثروبولوجيا التطبيقية "Appliquée Anthropologie"، ففي علم الأنثروبولوجيا الثقافية نجده اهتم بأعمال:

• كلود ليفي ستراوس (Levi Strauss) (1908م-2009م)<sup>3</sup>، خاصة في كتابه "الفكر المتوحش la pensée sauvage".، وأيضاً استحضر بقوة العديد من المصطلحات التي جاء بها علماء الاجتماع، ومن بين هؤلاء:

• السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو (Pierre Bourdieu) (1930م-2002م) الذي اقتبس منه العديد من المصطلحات، وطبّقها على دراسة التراث الإسلامي، ومن بينها مصطلح "رأس المال الرمزي"<sup>4</sup> (Le capital symbolique) وهو مصطلح كثيراً ما وظّفه

<sup>1</sup> - محمد أركون، نزعة الأسننة في الفكر العربي، ص: 61.

<sup>2</sup> - روجر باستيد: عالم اجتماع فرنسي (1898 - 1974م) عمل أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو باولو. البرازيل، ثم أستاذا في الإثنولوجيا بالسوربون. متخصص في الديانات الإفريقية. نشر العديد من الدراسات والمؤلفات، منها: "عناصر في علم الاجتماع الديني" (1935 م) و"الديانات الإفريقية في البرازيل" (1960) و"الأنثروبولوجيا التطبيقية" (1971م). مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، روجر باستيد، بحث منشور، 09جانفي 2014م، رابط المقال: مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - روجيه باستيد (mominoun.com) (Roger Bastide).

<sup>3</sup> - كلود ليفي ستروس (1908م-2009م): عالم أنثروبولوجيا فرنسي وأحد أبرز علماء الاجتماع والإثنولوجيا في فرنسا في القرن العشرين وهو صاحب الفضل في تأسيس الأنثروبولوجيا الهيكلية ونظريته البنوية. كان ليفي شتراوس رائداً بارزاً في تطوير الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية الحديثة وامتد تأثير أعماله ونظرياته على نطاق واسع خارج تخصصه، من أبرز كتبه: "La Pensée sauvage و Anthropologie structurale". مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، كلود ليفي ستروس، بحث منشور، 10سبتمبر 2013م، رابط المقال: مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) (mominoun.com).

<sup>4</sup> - رأس المال الرمزي: هو مصطلح استعاره أركون، وهو من بلورة بيير بورديو في كتابه "الحس العملي" (Le Sens pratique)، يقصد به هذا الأخير "التبادلات الرمزية، أو العلاقات الرمزية السائدة في مجتمعات ما قبل الرأسمالية، والتي لا تقل أهمية عن العلاقات المادية الفعلية لإنتاج لاقتصاد الحيوي اللازم لاستمرارية الجماعة؛ فعلاقات الزواج والقرابة،

أركون على غرار مصطلحات أخرى لبورديو مثل مصطلح "الساحة"<sup>1</sup> (Le champ) ومصطلح التمثيل: (Incorporation)<sup>2</sup>.

• **آلان تورين: (Alaine Tourine): (1925-2023م):** استفاد أركون من مؤلفات هذا العالم خاصة كتابه "نقد الحداثة" وقد استخدم نفس العدة المنهجية التي استخدمها، على الرغم من اختلافه معه في الأغراض والأهداف<sup>3</sup>

• **ألبير كامو: (Albert Camus) (1913-1960):** هو الكاتب الفرنسي الأصل الجزائري المولد والنشأة اشتهر بمؤلفاته العبثية، منها رواية The Strange ، درس الفلسفة بجامعة الجزائر وتأثر بالمدرسة العبثية، كان أيضًا نشطًا سياسيًا، حيث انضم إلى الحزب الشيوعي وحزب الشعب الجزائري، خلال الحرب العالمية الثانية، انضم إلى المقاومة الفرنسية وكان صديقًا لجان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (1905 - 1980م)، حيث وصف أركون هذا الكاتب أي " ألبير كامو" بأنه الأقرب إلى شخصيته، لأن مطالبه النقدية تتزود اليوم وتتغذى من أعماله، ومن تحريضاته أثناء التاريخ المأسوي للجزائر<sup>4</sup>.

• **ميشال فوكو (Michel Foucault):** لم تكن الجهود المنهجية لميشال فوكو وجاك دريدا، والثروة المصطلحية التي خلفها في مجال تأويل النصوص ونقدها أقل حضورًا في فكره من مصطلحات رواد مدرسة الحوليات، ومؤسسي الأنثروبولوجيا، على اعتبار أن المشروع الفكري عنده إنما هو نسق مترابط، تمتزج فيه الأسماء والمناهج والمصطلحات والأسس، لذلك استدعى أركون الكثير من المصطلحات التي وظفها ميشال فوكو خاصة

وحسن الضيافة، وقانون الشرف والعرض، كل ذلك يشكل الرؤساء الرمزي للجماعة، وهي تحرص عليه أكثر من حرصها على رؤسائها المادي". محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، منشورات اليونسكو، باريس، ط1، 1986م، ص: 122.

<sup>1</sup>-الساحة: هو مصطلح عمد من خلاله بيير بورديو إلى تقسيم المجتمعات إلى عدة قطاعات، أو وحدات مثل: الساحة الدينية والساحة الاقتصادية والساحة السياسية، إذ كما ينبغي دراسة كل ساحة منفردة قبل ربطها بغيرها من الساحات التي تشكل المبدأ الاجتماعي، محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995م، ص: 09.

<sup>2</sup>- التمثيل: حيث إن كل ثقافة جديدة تتمثل وتستوعب بعض العناصر والقيم من الثقافة الموجودة قبلها، والتي من دون تمثيلها يستحيل على المجتمع أن تقوم له قائمة للإسلام عنده هو تمثل من الثقافة الموجودة قبلها، من الثقافة الجاهلية مثل: الكرم وقانون. محمد أركون، المصدر نفسه.

<sup>3</sup>- فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الفكري، ص: 119.

<sup>4</sup>- محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ص: 21.

مصطلح الابستيمية (Epstémè)<sup>1</sup>، ومصطلح القطيعة المعرفية، ومصطلح الأركيولوجيا<sup>2</sup>، بالإضافة إلى مفهوم الفضاء العقلي<sup>3</sup> (l'espace Mental).

وقد بين الباحث الزواوي بغورة ذلك الحضور القوي لميشال فوكو في مشروع محمد أركون الفكري والنقدي للعقل الإسلامي، على غرار العديد من المفكرين الآخرين، من خلال كتابه المعنون بـ"ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر (محمد عابد الجابري - محمد أركون - فتحي التريكي - مطاع صفدي)"، على الرغم من أنه يقر بوجود صعوبة في الاستدلال على هذا الحضور من حيث التطبيق؛ فقد ذهب الباحث من خلال حوار له بأن محمد أركون يتسم بكونه قام باستحضار ترسانة منهجية ضخمة ومتنوعة، ومتعددة المشارب والاتجاهات والمجالات، ولا يخلو عمل من أعماله الفكرية من استرفاده لمفهوم جديد، وأهم ما يجمع بينه وبين فوكو جملة من الأمور؛ أهمها محاولة إجراء نوع من البحث التاريخي المماثل للبحث الأركيولوجي، وتوظيف مفهوم المعرفة-السلطة في دراسته لظهور العلمانية/ العلمنة في التاريخ الإسلامي، بيد أن المشكلة التي تواجهنا مع أركون هي من نوع آخر، وتتمثل في أننا لا نملك دراسات تاريخية مفصلة تكشف عن مدى التوظيف من عدمه، لقد اكتفى أركون بالإشارة، وإعطاء أمثلة مقتضبة، ولم يدرس على سبيل المثال الفكر العربي وفقاً لمفهومي: الأركيولوجية والمعرفة-السلطة، كما اكتفى بالعرض العام،

<sup>1</sup> -الابستيمية: هي مصطلح لميشال فوكو ويعني به: نظام الفكر الخطابيات والأنظمة المشكلة لبنى التاريخ المعرفي. ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1989م، ص: 16. وقد استخدم أركون مصطلحاً آخر للدلالة على الابستيمية هو: مصطلح الفضاء العقلي، محمد أركون، من فيضل التفرقة إلى فيضل المقال، ص: 07.

<sup>2</sup> - الأركيولوجيا: مصطلح من استخدام الفرنسي ميشال فوكو وقد بين مقصوده من هذا المصطلح بقوله: "لقد استعملت هذا اللفظ للدلالة على وصف الوثيقة، ولم أقصد به مطلقاً اكتشاف بداية ما أو الكشف عن عظام رمية. ميشال فوكو، "مفهوم الأركيولوجيا L'Archeologie du savoir"، ترجمة: الطاهر وعزيز، مجلة "المناظرة"، الرباط، المغرب، العدد5، السنة الثانية، ماي 1991م، ص: 128.

<sup>3</sup> - الفضاء العقلي، هو مصطلح اقتبسه أركون أيضاً من ميشال فوكو والذي يميّز من خلاله بين الفضاء العقلي القروسطي والفضاء العقلي الحديث والقطيعة الحاصلة بينهما في القرن الثامن عشر، واستناداً إلى هذا التمييز الذي أقامه ميشال فوكو بين الفضاءين دعا أركون بدوره إلى إحداث قطيعة بينهما، وربط ذلك بمصطلحات المفكر فيه واللا مفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه إضافة إلى مفاهيم من مثل "النظام" و"الخطاب" والموضوعاتية التاريخية المتعالية وغيرها من المفاهيم التي تعدّ مفصلية في الخطاب الفلسفي الفوكوي. كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م، ص: 36.

مستعملاً بشكل أساسي مفهوم القطيعة كما صاغه باشلار، وليس مفهوم الانفصال الذي نجده عند فوكو، ولكن ذلك لم يمنعه من التشديد على مسألة أجدها في غاية الأهمية، وهي ضرورة دراسة التراث العربي وفقاً لمفهوم الاستيمية<sup>1</sup>.

• **جاك دريدا:** (Jacques Derrida 2004 – 1930م) تعاطى أركون بقوة مع

فلسفة جاك دريدا في تحاليله ونصوصه، لا سيما من خلال كتابه "de la grammatologie"، الذي عمد فيه جاك دريدا إلى نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية وتفكيكها، لأن أركون يعمل من جهته على تفكيك العقل الإسلامي، وعمل دريدا هو امتداد لعمل فريديريك نيتشه، وكارل ماركس، وسيغموند فرويد الذين ساهموا - في نظره - في بلورة منهجية الشك أو الاشتباه إلى أقصى حد<sup>2</sup>.

والخلاصة أن الخيط الجامع بين أركون وجاك دريدا هو النقد بكل أشكاله، وبكل تمثلاته (القراءة، التفكيك والتأويل)<sup>3</sup>، وقد استند أركون وغيره من المثقفين العربي إلى استراتيجيات الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، ومقارباته التفكيكية للنصوص؛ باعتبارها تتيح التأمل في الآليات المختلفة التي يواجه بها الفكر النقدي العربي، وفي لحظة راهنة متغيرات التاريخ الكوني المتسارع<sup>4</sup>.

• **بول ريكور** (Paul Ricœur 1913-2005م): إن علاقة أركون ببول ريكور

قديمة، ومنذ استماعه إلى محاضراته لأول مرة في ستراسبورغ سنة 1956م، أعجب بفكر هذا

---

<sup>1</sup> - المهدي مستقيم، حوار مع الزواوي بغورة حول كتاب ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 11 أوت 2018م، رابط المقال كاملاً: [ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر \(mominoun.com\)](http://mominoun.com).

<sup>2</sup> - مصطفى كحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، ص37.

<sup>3</sup> - أول من استخدم مصطلح التفكيك بهذه الدلالة الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في أواخر الستينات من القرن العشرين، وهي تعني عنده عبارة عن "تطبيق نصي غايته هو توضيح الثراء الطبيعي الذي تتميز به اللغة ويحمله المعنى. فاللغة والمعنى حسب دريدا عالمان شاسعان ينبضان بالحياة والتجدد، لتفكيك لا يقتصر على النقد، وهو ليس أمراً سلبياً، إنه فكر النعم التأكيد في التراث النيتشوي الكبير". مراد الخطيبي، فلسفة التفكيك كما يتصورها جاك دريدا، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 12 سبتمبر 2022م، رابط البحث: [مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - فلسفة التفكيك كما يتصورها جاك دريدا \(mominoun.com\)](http://mominoun.com).

<sup>4</sup> - محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً قراء التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م، ص: 33.

الفيلسوف الفرنسي وذكائه وانفتاحه وقيمة الإشكاليات التي يطرحها، وعدم انحيازه للمركزية الأوروبية، على عكس الفلاسفة الفرنسيين الأكثر تقدّمية وطلبيّة - كما يصفهم -، والذين بقوا مسجونين في إطار ما ينتقدونه، خاصّة فيما يتعلّق بالعرقية المركزية الأوروبية، لكن "بول ريكور" هو الفيلسوف الوحيد - في اعتقاده - الذي لمس المشكلة، دون ذكر الإسلام والمخاطرة بذلك، فهو من بين القلّة من المفكرين الغربيين الذين لم يتجاهلوا ويهملوا الثقافة العربيّة بشكل عام، على الرغم من أنّ عمله النقدي كان منصبًا على العهدين القديم والجديد<sup>1</sup>.

واستحقّ بذلك من منطلق موضوعيته، وعدم انحيازه إلى الغرب على شاكلة أقرانه من المفكرين أن تحظى أعماله وأفكاره بأهميّة كبيرة عنده خاصّة فيما يتعلّق بنقد التراث الديني.

---

<sup>1</sup> - محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 252.

### خلاصة الفصل التمهيدي:

خلص الفصل التمهيدي إلى أنّ:

-الفكر الجزائري المعاصر هو مجموعة التصوّرات والآراء والأفكار والرؤى التي يعبر بها مفكرو الجزائر ضمن منتجهم المعرفي عن قضاياهم وطموحاتهم واهتماماتهم ومشاكلهم الراهنة، في مختلف مجالات الحياة (الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية) ومقتضيات واقعهم المعاصر، انطلاقاً من مبادئهم وثقافتهم وقيمهم ومفاهيمهم.

- القضايا القرآنية في الفكر الجزائري المعاصر: هي تلك الإشكاليات والمسائل والموضوعات والانشغالات التي أثارها أعلام الفكر الجزائري المعاصرين حول القرآن الكريم، سواء تلك التي طرحت في القديم، وأعيد طرحها، أو قضايا جديدة ومستجدة على الساحة الثقافية الفكرية.

-تنوّع المرجعيات والخلفيات المعرفية والمنهجية التي تتوي وراء مشروع مالك بن نبي وأركون، والموجهة لفكرهما، والتي انبثقت عنها شرارة البحث والنقد الذي سيطر على كافة المسائل والإشكاليات التي طرحها كلّ منهما.

## الفصل الأول:

# قضايا القرآن في المشروع الفكري لمالك بن نبي

يسعى هذا الفصل الأول إلى الوقوف على مقاربة مالك بن نبي لقضايا القرآن، ورصد أهم الإشكاليات المحورية التي طرحها بخصوص القرآن، وإلقاء الضوء على موقفه منها، بالإضافة إلى توضيح مركزية القضايا القرآنية في مشروعه، وتحديد المنطلقات والأسس التي استند عليها في طرحه لتلك القضايا والإشكاليات، ثم رصد المقاصد والغايات التي يتطلع إلى بلوغها من بحثه لإشكالات القرآن أو من الدعوة إلى إعادة مقاربتها وتجديد النظر فيها.

وقد سعى الفصل لاستعراض هذه الرؤية ضمن مبحثين أساسيين:

**المبحث الأول: قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني**

**المبحث الثاني: القضايا في صلب النص القرآني**

### المبحث الأول: قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني

يعدّ تاريخ القرآن أحد مباحث علوم القرآن الأساسية، والمحمور الأبرز في الدراسات القرآنية المعاصرة؛ فقد اتسم ذلك المبحث بغزارة وتدقّق الأبحاث المتعلقة به، منذ بداية الرسالة القرآنية وإلى اليوم، ولم تتوقف الدراسات المنشغلة به بمرور العصور المختلفة لا سيّما في شقّه التاريخي؛ فقد سجّل علماء كلّ عصر والمنشغلون بهذا المحور بالتحديد بصمتهم فيه، وحضورهم البارز من خلال الكثير من المصنّفات، التي تبرهن عن نضجهم المعرفي، وإحكامهم المنهجي، في عرض وتحليل وتفسير شتى قضاياها، ومع بزوغ حركة الاستشراق تضاخمت الأبحاث والدراسات المرتبطة به أكثر، على يد كوكبة من الباحثين المنتمين إلى الثقافة الغربية، في محاولاتٍ مستمرة لاستعادة تلك الأسئلة المرتبطة باللحظات الأولى للتنزيل، وما يكتنفها من ظروف وملابسات، ولعلّ أبرز من كتب في هذا المجال المستشرق الألماني "تيدور نولدكه" من خلال كتابه "تاريخ القرآن"، وقد استفرت هذه الدراسات التي قدّمتها "نولدكه" ومن سار على نهجه، الكثير من المفكرين المعاصرين الذين انبروا إلى الرد عليها ودحض شبهاتها ويأتي مالك بن نبي في مقدّمتهم من خلال مؤلفاته المختلفة، والتي من أهمّها كتابه "الظاهرة القرآنية"؛ حيث تناول فيه العديد من القضايا التي مدارها تاريخ القرآن، وهو ما سيتعرّض له هذا المبحث من خلال جملة من المطالب التي ستطرّق إلى القضايا والمسائل الرئيسية كما يعرضها مالك بن نبي، وفي مستهلّها قضية الوحي والظاهرة القرآنية، هذه القضية التي سعى من خلال طرحها للإجابة عن العديد من الأسئلة والإشكاليات، ومن بينها مفهومه ومصدريته وعلاقته بالذات النبويّة.

### المطلب الأول: قضية الوحي القرآني

إنّ المسألة العلميّة للقضايا القرآنية عند بن نبي لن تتأتّى إلّا من خلال الانطلاق في دراسة وتحليل قضية محوريّة فيها، وهي (ظاهرة الوحي)، والتي تعدّ دون شك -كما يرى- عنصراً رئيسياً بالنسبة للذات المحمّدية المستقبلية لها، وأساسي بالنسبة للمسلم المعاصر في نقد ودراسة الظاهرة القرآنية في علاقتها بالذات الواعية لمحمد ﷺ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4، 1987م، ص:

وفي هذا المطلب تسليط الضوء على كيفية تعاطي مالك بن نبي مع مبحث الوحي من خلال جملة من الزوايا والأبعاد المختلفة؛ وذلك من خلال عرض واستكشاف لمنظوره قضية الوحي القرآني؛ باعتبارها أهم القضايا التي طرحها، وحاول الإجابة على العديد من الإشكاليات الرئيسية فيها، والتي في مقدمتها إشكالية مفهومه ومصدريته.

### الفرع الأول: مفهوم الوحي من المقاربة العقديّة إلى المقاربة النقديّة

قبل التطرّق لمقاربة بن نبي لمفهوم الوحي، ينبغي أولاً استقصاء مفهوم الوحي في الديانات السماوية، وأيضاً حضور ذلك المفهوم بشكل مكثّف في البيئة الجاهليّة، والتأكيد على أنّ الوحي بمفهومه الغيبي ليس من ابتكار الثقافة الإسلاميّة، بل هو متواجد قبلها بعصور، ومتجذّر في مجتمعتها.

### أولاً: مفهوم الوحي في اليهودية والمسيحيّة

يرد معنى الوحي عند اليهود على أنّه انبثاق فكرة في ذهن النبي، وقد تطوّر مفهوم الوحي حسب الرؤية التوراتية - كما يقول الجابري - بمرحلتين هما: الكشف والتجلي، وهي خروج الله من وحدته التي كان عليها منذ الأزل، وتجليه للإنسان، أمّا في المرحلة التالية فيتمثل في الإلهام، وهو إرسال الله الأنبياء إلى الشعب المختار، وكان هؤلاء يتلقون الكلمة منه، إمّا بواسطة الرؤيا، وإمّا بالصوت، وإمّا بالنفث داخل النفس<sup>1</sup>.

وفي قاموس الكتاب المقدس جاءت كلمة الوحي للدلالة على النبوة والرسالة والإلهام؛ فالوحي عند المسيحيين هو "كلمة الله وابنه؛ حيث إنّ الله في الأزمنة الماضية كلم آباءنا بواسطة الأنبياء الذين نقلوا إعلانات جزئية بطرق عديدة ومتنوعة، أمّا الآن في هذا الزمن الأخير فقد كلمنا بالابن الذي جعله وارثاً لكل شيء، وبه قد خلق الكون كلّهُ"<sup>2</sup>.

### ثانياً: خلفيات مفهوم الوحي في الثقافة الجاهليّة

لم يكن الوحي هو أساس الأديان السماوية وركنها الأول فقط، ولكن يمتدّ تداول مفهومه إلى الوسط الجاهلي؛ حيث جسّد حضوراً قوياً في الجزيرة العربيّة قبل الإسلام، وهيمن على عقائد الجاهليين على اختلافها، وكان دائماً الموجّه لنمط حياتهم، وتمثّل هذا الحضور الواسع في العديد من الشخصيات الحاملة لرسائله، والمبلّغة لها، وقد تداولت الثقافة العربيّة قبل

<sup>1</sup> - الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 236-237.

<sup>2</sup> - الكتاب المقدس، (الإنجيل)، ط1982م، ص: 323.

الإسلام مصطلح الوحي كثيراً، واستحضرت في الكثير من الأبيات الشعرية التي نقلت مشافهة بين الأجيال، وبقيت راسخة في مظان المصنّفات والدواوين؛ حيث اعتقد أهل الجاهلية بوجود المفارق، ويؤمنون بقدرته، مثلما كانوا يعتقدون بوجود الروح في علاقتها بالجسد اتصالاً به أو انفصالاً عنه، بالإضافة إلى ذلك إيمانهم بوجود الهواتف (وهي مجرد أصوات بلا أجسام- فضلاً عن تسليمهم بوجود كائنات لا مرئية (الملائكة والجنّ) تضطلع بدور الوساطة بين الله والإنسان، وتنهض بأداء مهمة تبليغ الرسالة من الطرف الغيبي إلى البشر<sup>1</sup>.

ولعلّ أبرز الشواهد الشعرية على حضور مصطلح الوحي، واستعماله في عقائد الجاهلين قبل الإسلام، قول علقمة الفحل<sup>2</sup> يصف النعام قائلاً:

يوجي إليها بإنقاضٍ ونقنقةٍ كما تراطن في أقدانها الروم<sup>3</sup>.

فاستخدام الشاعر للفعل (يوجي) يشير إلى علاقة اتصال بين ذكر النعام وأنتائه (مرسل ومستقبل) من خلال شيفرة خاصّة (الإنقاض والنقنقة) سرية لا أحد يفهمها الشاعر ذاته، والذي يعتبر هنا الطرف الثالث أو المراقب الخارجي لعملية الاتصال/ الوحي، وعلى الرغم من أنه لم يستطع فهم شفرة الاتصال، ولا فهم مضمون الرسالة، أو الإعلام المتضمّن فيها، لكنّه بإمكانه إدراك عملية التواصل تلك بعناصرها الأساسية (المرسل- الرسالة- المستقبل)<sup>4</sup>.

وقد جاء مفهوم الوحي من خلال عملية الاتصال التي وصفها الشاعر متضمّنة لدالتين أساسيتين هما: الإعلام والإشارة؛ فقد أعلم ذكر النعام أنتائه بوجود الخطر، وأنبأها به

<sup>1</sup> - محمّد النوي، الوحي قبل البعثة، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، أوت 2019م، ص: 03.

<sup>2</sup> - علقمة بن عبدة (بفتح العين والباء) بن ناشرة بن قيس، شاعر جاهلي من قبيلة تميم وفرسانها وساداتها المعدودين، كان معاصراً لإمرئ القيس، وله معه مساجلات شعرية، وكانا يتطارحان الشعر، ويشربان معاً، ولقّب بالفحل لأنّه غلب امرئ القيس في سجال شعري، وحكمت أمّ جندب زوجة امرئ القيس له بأنّه أشعر منه. الأعلام الشمنتري، شرح ديوان علقمة بن عبدة الفحل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص: 7-08.

<sup>3</sup> - علقمة الفحل، من قصيدة مطلعها: هل ما علمت وما استودعت مكنوّم.. وهي من خمسة وخمسين بيت على بحر البسيط راجع موقع ديوان موسوعة الشعر والشعراء الرابط: <https://www.aldiwan.net/poem27694.html>.

<sup>4</sup> - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م، ص: 32.

من خلال إشارات معيّنة، يفهمها كلا الطرفين، والتي عليها يتوقف نجاح العملية التواصلية بينهما.

تجسّدت وظيفة الوحي في البيئة العربية قبل الإسلام في شخصيات ثلاث نهضت بأداء مهمة الوحي هؤلاء الأشخاص هم:

**1- الكاهن:** وقد أطلقت هذه اللفظة على الرجل الذي يتكهن؛ أي الذي يتنبأ بالغيب، ويخبر الناس بما سيحدث لهم في المستقبل<sup>1</sup>، وأنه يعيش حالة الانخطاف (extase)، وكان الكاهن يحظى بمنزلة كبيرة في الجاهلية، والسبب في ذلك اعتقادهم بأنه يوحى إليه من مصادر غيبية - كما يرى شوقي ضيف- بل إن مكانته قد تتجاوز قبيلته إلى الكثير من القبائل التي تجاورها، ومن ثم كان العرب يقصدون الكثير منهم من المناطق البعيدة، وكانوا يكثرون في اليمن وفي بيوت عبادة الوثنية، وقد أوفتنا كتب التاريخ بالكثير من أسمائهم<sup>2</sup>.

**2- الشاعر:** إن الهيبة والسلطة والنفوذ على القبيلة في الجاهلية لم تكن حكراً على الكاهن فحسب؛ وإنما تجسّدت في شخصية أخرى لها من المنزلة في القبيلة ما يعادل منزلة الكاهن؛ فالعرب في الجاهلية ترى في الشاعر الحامل لآمالها في السلم، والمنافع عنها في الحرب، وكما يذكر ابن رشيقي القيرواني، أنه "إذا نبغ شاعر في القبيلة الجاهلية، وفدت إليها القبائل الأخرى لتهنئتها، وتعدّها لها من مظاهر الأطمعة، ويجتمع النسوة للعب بالمزاهر، وكان العرب لا يحتفون إلا بولادة غلام، أو نبوغ شاعر، أو إنتاج فرس<sup>3</sup>".

وعليه فإن اعتقاد الجاهليين بأن الشاعر يوحى إليه تماماً كما يوحى إلى الكاهن أهله إلى أن يحظى بمنزلة كبيرة، زيادةً على إيمانهم بأن هناك مصادر خارقة تلهم الشاعر وتملي عليه مادته الشعرية، ويستمدّ منها عبقريته الأدبية، تتمثل في الشياطين أو الجن أو الهواتف؛ فالعرب كانت تعتقد بعلاقة قائمة بين القوى الخارقة، والشعراء متمثلة في "أن شياطينهم توحى لهم، بسرّ البيان، وبدع القول في لغة راقية، وكلام موزون هو الشعر"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محمّد النوي، الوحي قبل البعثة، ص: 09-12.

<sup>2</sup> - شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط11، د.ت، ج1، ص: 420.

<sup>3</sup> - ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ط5، 1981م، ص: 65. باب: (باحتماء القبائل بشعرائها).

<sup>4</sup> - عبد الرزاق أحميده، شياطين الشعراء، دراسة تاريخية نقدية مقارنة تستعين بعلم النفس، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، د.ت، ص: 95.

وعلى هذا فمقياس القوّة والجودة في الشعر عند شعراء الجاهليّة يرتدّ إلى قوّة قرينه الملازم له، وتمردّ شيطانه، فمن كان شيطانه أمرد، وها هو الأعشى يحتفي بشيطانه، وينسب له الفضل في عبقريته له، ويعده السبب في قرضه للشعر قائلاً<sup>1</sup>:

وَمَا كُنْتُ ذَا قَوْلٍ وَلَكِنْ حَسِبْتَنِي  
إِذَا مِسْحَلٌ يُبْرِئِي لِي الْقَوْلَ أَنْطِقُ  
خَلِيلَانَ فِيمَا بَيْنَنَا مِنْ مَوَدَّةٍ  
شَرِيكَانِ جِنِّي وَإِنْسِي مُوَفَّقٌ<sup>2</sup>.

ونخلص من هذا أنّ ادعاء الوحي من قبل الشاعر أهله لأن يحظى بنفوذ الكاهن في القبيلة، واستلهاً عبقريته من ملازمته لعناصر مفارقة، وهو مهياً لتلقي علمه من تلك القوى الغيبية، إلا أنّ مهمته لا تتعدى الوساطة بين القبائل (أي البشر) بعكس الكاهن، كما أنّه لا يملك القدرة على كشف الغيب، ولا يتنبأ بالمستقبل كما هو الحال مع الكاهن.

### 3- المتنبئ: هناك طرف ثالث أيضاً - على غرار الشاعر والكاهن - يدّعي الاتصال

بعالم الغيب في الجاهليّة، ويعمل على تطوير تجربة الكاهن؛ فكانت تجربة المتنبئ تجمع وظيفتي: التنبؤ بالمستقبل، والتكلم باسم الآلهة، وادعاء النصوص، وإقامة الشعائر، وتذكر لنا الأخبار عدداً ممّن ادّعوا النبوة في الجاهليّة، أو هفوا إليها، كما أنّ القرآن يُشير إلى شيوع فكرة النبوة عند العرب في الجاهليّة<sup>3</sup>.

واستناداً إلى ما سبق إنّ الهدف من هذه الملاحظات التي نقدّمها من خلال مفهوم الوحي في البيئة العربيّة قبل الإسلام والمتمثّلة في ثالوثها الأشهر وهم: (الكاهن والشاعر والمتنبئ)، والخصائص التي تشترك فيها انطلاقاً من اسناد وظيفة الوحي إليهم هو التأكيد على اتصالهم بقوّة غيبية؛ فالعرب كانت تؤمن بالعناصر الغيبية التي توحى للبشر.

### الفرع الثاني: مفهوم الوحي في المقاربات الاستشراقية والإسلامية من منظور بن نبي

كان وعي بن نبي بأهميّة الجهاز المفاهيمي، وما تلعبه الدلالات من دور في بحث وقراءة الكثير من المسائل جعله يتجه في مقاربه لمسألة الوحي في عمومها انطلاقاً من المفهوم، والذي يعدّ في حدّ ذاته إشكالية بالنسبة له؛ من خلال موازنته بين الرؤية الاستشراقية لمدلول الوحي، ورؤية العلماء المسلمين له، ثمّ محاولته ضبط مفهوم للوحي

<sup>1</sup> عبد الرزاق أحميده، شياطين الشعراء، دراسة تاريخية نقدية مقارنة تستعين بعلم النفس، ص: 89.

<sup>2</sup> البيت للأعشى بن ميمون من قصيدة عدد أبياتها واحداً وستين، مطلعها: أَرَقْتُ وَمَا هَذَا الشَّهَادُ الْمُؤَزَّقُ بَحْرَ الطَّوِيلِ، موقع الديوان موسوعة الشعر والشعراء رابط الموقع: <https://www.aldiwan.net/poem21956.html>.

<sup>3</sup> محمّد النوّي، الوحي قبل البعثة، ص: 22.

يستند إلى معطيات البحث النفسي، وإلى النظر العلمي، وهو ما سنعرضه في المطلب الموالي.

### أولاً: نقد المقاربة الاستشراقية لمفهوم الوحي (الوحي النفسي)

اتخذ المستشرقون<sup>1</sup> من مصطلح الوحي نقطة الانطلاق التي من خلالها يتمكنون من دحض حقيقته، لمعرفة التامة بمدى أهمية زعزعة المفاهيم في ذهن المسلم المعاصر، فهي الطريق المختصر والأقرب لخلخلة يقينه الديني عمومًا، وتجاه الوحي بالأخص، بصفته مسألة جوهرية فيه، وهو ما جسّدوه في رؤيتهم لمفهوم الوحي، حيث أطلقوا عليه مدلولين كلاهما يسعى إلى استبعاده من مجاله الغيبي، ويردّه إلى مجال نفسي ذاتي محض أحدهما هو:<sup>2</sup>

1- (المكاشفة Intuition أو الوحي النفسي)، ومعناها أن القرآن أو الوحي ليس إلا تمثّل لما يوجد في ذات النبي، وشخصه الداخلي ﷺ وأبرز من أثار النقاش حول هذه المسألة هو المستشرق "درمنغهام" (J. Spencer Trimingham)، محاولاً إسناد الوحي وتجلياته إلى شخصه الباطني<sup>3</sup>، وقد عزى بالتأكيد من خلال بحثه في سيرة نبي الإسلام ذلك الوحي الذي جاء به محمّد إلى الاضطرابات النفسية الشديدة التي يكابدها محمّد -عليه الصلاة والسلام- بحيث لم يعد بإمكانه احتمال إهمال وانصراف قومه عن الحقيقة العليا، والجانب الغيبي من حياتهم، مقابل تمسك كلّ إنسان منهم بصنم قبيلته، وصنم عشيرته، وأن يخشى الناس الجنّ والأشباح<sup>4</sup>، وبالتالي جاء الوحي كردّة فعل نتيجة فترات زمنية اشتدت فيها معاناته الشديدة من واقع قومه الفاسد، وتفكير متواصل في سبيل الخروج بحلّ عقائدهم الباطلة التي سيطر عليها الشرك بالله، وعبادة الأصنام، ووجد أنّ الإعلان عن النبوة هي خطوة أولى لتغيير ذلك الواقع.

<sup>1</sup> في مقدّماتهم: نولدكه في كتابه المشهور "تاريخ القرآن، ومونتغري واط في كتابه "الوحي الإسلامي" ودرمنغهام، وغولدتسيهر، وفلهاوزن وغيرهم.

<sup>2</sup> مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 143.

<sup>3</sup> حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية عبد الكريم سروش وآخرون، مؤسسة الانتشار العربي، تونس، دط، 2012م، ص: 75.

<sup>4</sup> إيميل درمنغهام، الشخصية المحمدية السيرة والمسيرة، دار الشعاع للنشر، المعادي، مصر، ترجمة: عادل زعيتير، ط2، 1949م، ص: 75.

2- الإلهام (Inspiration)، بما أن مالك بن نبي يعتبر أنّ الإلهام لم يحدّد بالضبط مدلوله من وجهة علم النفس، على الرغم من أنه أطلق على الوحي خصيصاً لتأويله من منظور اصطلاحى نفسى<sup>1</sup>، وإذا كان علم النفس لم يعط مدلولاً دقيقاً لمصطلح الوحي النفسى، فإنه لا يصلح أن نرادفه بمصطلح الوحي الذى هو مصطلح له تعريفه الواضح والدقيق في منظومتنا المعرفية التراثية.

وقد انتقد "محمد عبد الله دراز" قبله مذهب الوحي النفسى؛ حيث ذهب إلى أنّ "الرأى الذى بادر أولئك المستشرقون وأتباعهم في الترويج له باسم (الوحي النفسى)، والزعم بأن هذه التسمية جديدة، يوهمننا بمجيئهم برأى جديد، وفكر علمى مخالف، وليس فيه من الجدة شيء، بل هم يضاهئون قول الجاهليين القديم؛ واصفين النبى ﷺ بأنه رجلٌ يتمتع بشساعة الخيال، وعمق إحساسه، فهو إذاً شاعر، وأنّ ما تبدى لمحمد إنّما كان نتيجة لطغيان وجدانه كثيراً على حواسه، وهكذا ألبس المستشرقون الإلحاد الجاهلي ثوباً جديداً، وقد حكى القرآن قولهم قبل قيام ثورة التحليل النفسى بقرون طويلة، قائلاً: ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَتْ أَحْلَمٌ بِكَلِّ إِفْتِرَاهِ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْنِزْنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْآلُونَ﴾ (سورة الأنبياء / 05)<sup>2</sup>، وعليه فمقولة الوحي النفسى - في نظر محمد عبد الله دراز - ليست إلا اجتراحاً وترديداً للأوصاف التى أطلقها المشركون في القديم على محمد، وما جاء به.

### 3- أوجه المباينة بين مفهوم الوحي النفسى والوحي القرآنى

حدّد مالك بن نبي جملة من الخصائص التى من خلالها يمكن التفريق بين الوحي النفسى أو المكاشفة من الوجهة النفسية، وبين الوحي ومن أبرزها:

أ- أنّ المكاشفة تقتضى حدوث معرفة تلقائية لموضوع قابل التفكير، في اللحظة الآنية أو مسبقاً، وأمّا الوحي فهو بعكس ذلك يعنى: المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل البال والتفكير، وبالتالي فإنّ عملية المكاشفة تحصل بعد تأمل مطوّل، وانشغال الفكر في ذلك الموضوع، ممّا ينتج معرفة به، بينما في الوحي فإنّ المعرفة فيه تحدث مباشرة وتلقائياً دون أي جهد فكري<sup>3</sup> معمّق في سبيل التوصل إلى تلك المعرفة أو الحقيقة؛ فالوحي هنا

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 143.

<sup>2</sup> - محمد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص: 84.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 144.

معرفة مباحته بموضوع تطرق فكر المتلقي، وليس استجابةً لقلق فكري يستبدّ بصاحبه إلى أن يتحصّل على ما يشبّع قلبه.

ب- من الناحية الظاهرية تتباين المكاشفة عن الوحي في كونها لا تأتي مرفوقةً بظواهر نفسية سمعية أو بصرية أو عصبية؛ كتلك التي نلاحظها في حالة النبي ﷺ في لحظة نزول الوحي، وهي حالات أثبتتها الكثير من الأحاديث الصحيحة المنقولة عنه ﷺ الله عنها مثل تقلص العضلات<sup>1</sup>، والتي تصوّر بوضوح حالة النبي ﷺ الظاهرية (الفيزيولوجية) في تلقي الوحي.

ج- لا يمكن للمكاشفة أن تخلف عند متلقيها اليقين التام بالموضوع الذي أمامه، بل إنها تترك فيه نصف يقين (بين اليقين والشك)، أي تنتج احتمالاً، والاحتمال معرفة يأتي برهانها بعدها، بعكس المعرفة التي يخلفها الوحي بالنسبة لذات النبي المتلقي؛ فهي معرفة يقينية مطلقة بموضوع الوحي، ولقد كان موقف محمد ﷺ من الظاهرة القرآنية شاهد على رفض نظرية الوحي النفسي، وبالتالي فإنّ وعيه التام وإدراكه المطلق لتلك الحقيقة دليل للفصل التام بين ذاته المتلقيّة، والذات الإلهية الملقية من أعلى<sup>2</sup>.

د- رغم انفصال المعرفة الموحى بها عن ذات النبي ﷺ إلا أنها قوبلت بالتسليم المطلق من قبله، وباليقين التام حولها، بعكس المكاشفة التي لا تقابل من قبل صاحبها باليقين

<sup>1</sup> - عن عائشة رضي الله عنها: أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل النبي 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 وعيتُ عنه ما قال). أخرجه البخاري في صحيحه كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، تحقيق: جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر، سنة 1311هـ، رقم الحديث رقم 02، الجزء 1، ص: 06.

- عن عبد الرحمان بن عبد القاري: سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: "كان إذا نزل على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الوحي يُسمع عند وجهه دويٌّ كدويّ النحل". أخرجه أحمد في مسنده، مسند الخلفاء الراشدين، مسند عمر بن الخطاب، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م، رقم 224، ج1، ص: 351،

-ويقول عبادة بن الصامت رضي الله عنه: "كان نبي الله -صلى الله عليه وسلم- إذا أنزل عليه كُرب لذلك وترد وجهه" أي أصابه الكرب، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب عرق النبي -صلى الله عليه وسلم- في البرد وحين يأتيه الوحي، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1347هـ، 1955م، رقم 2334، ج4، ص: 1817.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 144.

الكامل رغم اتصالها بذاته المتلقية لها، فتلك الحقائق التي يكشفها الوحي تتيح للنبي التمييز بين ما هو تابع لشخصه، مثل مكاشفاته وأفكاره، عن الظواهر غير المرتبطة بشخصه، وبالتالي فهي نابعة عن ظاهرة أخرى خارجة كلياً عنه، وهي الوحي<sup>1</sup>، أو عن ظاهرة خارجة عن عقله ووجدانه.

### ثانياً: نقد المقاربة الإسلامية لمفهوم الوحي

إنّ هذا الخلط المتعمّد والمقصود من قبل المستشرقين بين رؤيتهم لمفهوم الوحي في حقيقته، والوحي النفسي، وتناقضهم في تفسير جوهره، لم يكن ليستحوذ على اهتمام بن نبي لولا تأثيره الخطير والواضح على تصوّر بعض المفكرين المسلمين المحدثين حول مفهوم الوحي، من أمثال محمّد عبده ومحمّد رشيد رضا.

فإذا كان الفهم الاستشراقي للوحي عمومًا، أو تصوّر مفهومه بشكل أخصّ قد طغت عليه الإيديولوجيا، وساد عليه طابع الانحياز الذي دفعهم إلى ردّ فهمه إلى الوحي النفسي، فإنّ المفهوم الإسلامي للوحي ممثلًا، بمحمّد عبده ورشيد رضا قد وجّه له أيضًا مالك النقد بكلّ موضوعيّة، رغم انتمائهما لمحضن الثقافة الإسلاميّة، التي كرّس أبحاثه للدفاع عن مقوماتها.

#### 1- مفهوم محمّد عبده للوحي: أمّا مفهوم الشيخ محمّد عبده للوحي القرآني، والذي

أورد فيه "أنّ الوحي هو عبارة عن عرفان يجده الشخص في نفسه، مع تيقّنه التام بأنّ مصدره هو الله تعالى، سواءً عن طريق واسطة، أو بغير واسطة، والأوّل بصوت يتمثّل لسمعه أو بغير صوت، ويفرّق بينه وبين الإلهام؛ بأنّ الإلهام وجدانٌ تستيقّنه النفس، وتناسق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجودان الجوع والعطش، والحزن والسرور"<sup>2</sup>، هذا التعريف الذي أسهب فيه الإمام محمّد عبده - كما يرى بن نبي - بالرغم من تطرّقه إلى كافّة خصائص الوحي المتعلقة بمصدريّة الإلهيّة، وكشف المغيب، وعرضه أوجه الفروق بينه وبين الإلهام، إلّا أنّه ينقصه التحديد الدقيق لتفسير ذلك اليقين عنده - عليه الصلاة والسلام - ممّا يوقعه في الذاتية المحضّة، فيما يتوجّب عليه فهم الوحي من منحنى موضوعي، يفسّر اليقين عند النبي من صدق الظاهرة التي أمامه، ومصدريّة الإلهيّة من

<sup>1</sup> - الصادق البوعلاقي، مالك بن نبي وتجديد الفكر الديني حدوده ومنطلقاته، رسالة ماجستير، جامعة سوسة، تونس، 2013م، ص: 64.

<sup>2</sup> - محمّد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمّد عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1994م، ص: 102.

خلال إدراك شخصي ناتج عن الوحي، وليس مصاحباً له، وهو أيضاً إدراكٌ نابغٌ من صدى عقلي يصدر عن الذات المتلقية، وليس متوقفاً على مشاهدتها أو سماعها، ويضرب مالك مثلاً لذلك من خلال الآية: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (المائدة 111)؛ حيث يذهب إلى أن الوحي هنا إلى الحواريين يأخذ معنى الكلام العادي، الموجّه إليهم، وقد جسّدته بكيفية ما إجابتهم نفسها<sup>1</sup>؛ وبالتالي فموقف الايمان والطاعة الذي أبداه الحواريون تجاه الظاهرة الخارجية عنهم، وردّة فعلهم تجاه الخطاب العلوي، يبرهن على يقينهم التام بصحّته ومطلقيته.

**2- مفهوم محمّد رشيد رضا للوحي:** انتقد أيضاً مفهوم رشيد رضا للوحي والذي - وإن كانت غايته هي إبطال شبهة المستشرقين حول مفهوم الوحي وإنكاره، أن يكون وحياً نفسياً أو إلهاماً، وإنّما وحيّ إلهي، واصفاً ادعاءهم قائلاً: "إنّ الوحي إلهام كان يفيض من نفس الموحى إليه لا من الخارج، وذلك أنّ منازع نفسه العالية وسريرته الطاهرة، وقوة إيمانه بالله وبوجوب عبادته"<sup>2</sup>، إلا أنّه - كما يرى بن نبي - اكتفى بتعريف الوحي متأسيّاً بالمنهج الكلاسيكي للعلماء المسلمين الأوائل، في عرضهم للمفهوم، والذي لم يتجاوز حدود اللغة والمعنى الاصطلاحي، فهو في نظره "الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه بحيث يخفى على غيره، ومنه: الإلهام الغريزي كالوحي إلى النحل، وإلهام الخواطر بما يليق به الله في روع الإنسان السليم الفطرة، كالوحي إلى أم موسى، ومنه ضده وهو وسوسة الشيطان، قال تعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لِيَؤْمِنَ إِلَىٰ آيَاتِهِمْ لِيُجَدِّ لَكُمْ﴾ الأنعام (121)<sup>3</sup>.

فضلاً عن ذلك فإنّ منهجه في صياغة مفهوم دقيق للوحي، وبناء فهم كامل حوله لم يستثمر المناهج الجديدة التي تناسب تطوّعات وهموم الإنسان المعاصر<sup>4</sup>، واكتفى بعرض مسلمّاتهم حول شبهة الوحي النفسي، ودحضها من زاوية ضيقة، تغيب فيها كلياً آليات المناهج المعاصرة في البحث والنقد، والتي نحن ملزمون - حسبه - أن نكيل بمكيالها في الدفاع عن القضايا المحورية في الدين، وفي مقدّمتها قضية الوحي، وإلا سينتهي الأمر

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 147.

<sup>2</sup> - محمّد رشيد رضا، الوحي المحمّدي، مؤسّسة عز الدين للنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1406هـ، ص: 119.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 82.

<sup>4</sup> - حمّادي الهواري، الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمّد أركون، بحث منشور، مجلّة المواقف للدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، جامعة معسكر، الجزائر، العدد 01، 2018م، ص: 102.

بالمسلم المعاصر بهذا المنطق إلى السير في خطّ المستشرقين، وتأييد طروحاتهم دون وعيٍ وحذر<sup>1</sup>.

وهذا لا يعني أنّ بن نبي أراد أن يؤسس إلى قطيعة مع المفاهيم التي صاغها كلّ من رشيد رضا، ومحمّد عبده؛ وإنّما دعا لتأسيس مقاربة جديدة لمفهوم الوحي، تتجاوز تلك الاختلافات؛ من خلال صياغة قاعدة عقلية يركز فيها الفهم في الحكم على الوحي، باعتباره حقيقة موضوعية قابلة للدراسة والبحث، والنظر العقلي لغاية إثبات الفصل بين الجانب الذاتي في شخصيّة محمّد واعتباره إنساناً تاريخياً، والجانب القدسي فيه؛ باعتباره نبياً مرسلًا، وهدفه الأول من ذلك الإثبات العقلي، والبرهان المنطقي، هو التأكيد على استقلالية الظاهرة القرآنية عن الذات المحمّدية<sup>2</sup>، من خلال الرجوع إلى مفهوم الوحي في القرآن نفسه، وضمن آياته، وتتبع دلالة ومعنى الوحي باستحضار البعد الغيبي والنفسي والعلمي له.

### الفرع الثالث: المفهوم القرآني للوحي في نظر بن نبي

حرص مالك بن نبي على صياغة مفهوم جديد للوحي انطلاقًا من القرآن نفسه، يجمع بين خصائص المعطيات العلمية الراهنة، وفي الوقت نفسه يتفق مع التفاعلات النفسية والفيزيولوجية للذات المحمّدية المتلقية لها، وذلك من خلال استثمار واستخلاص التفسير القرآني العام لهذه الكلمة، والذي يتحدّد في مدلولين:

**المدلول الأول: الحجّة والبرهان:** واستشهد له بهذه الآيات التي تؤكّد على توازي الذات

المحمّدية مع الذات الإلهية فيما يتعلّق بالوحي، قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ ﴿67﴾ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ﴿68﴾ مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْيُنِ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿69﴾ إِنَّ يُوحَىٰ إِلَيَّ الْإِنَّمَاءَ أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿ص 67-70﴾،

<sup>1</sup> - كما في الشبهة التي أثارها الكثير من المستشرقين حول طغيان الإسرائيليات في التفسير القديمة للقرآن وفي مقدّمتهم غولد تسيهر، حيث انطلق رشيد رضا داخصًا لها، ثم حكم بإطلاق ومبالغة على معظم التفسير المأثورة بكونها مأخوذة من الروايات الإسرائيلية، قائلًا في مقدّمة تفسيره (المنار): "وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسلمة أهل الكتاب، وانتهى به الأمر لتبنيها وتصديقها والاعتماد عليها في تفسيره فوق في التناقض بين قوله ومنهجه فيما بعد. محمّد رشيد رضا، مقدّمة تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947، ص: 08. مساعد مسلم الطيار، الإسرائيليات في التفسير، حوار مع مركز التفسير للدراسات القرآنية، رابط الحوار على الموقع الآتي: <https://tafsir.net/interview/14/al-isra-iylyat-fy-at-tfsyr> تاريخ الاطلاع: 2022/10/25م.

<sup>2</sup> - الصادق البوعلاقي، مالك بن نبي وتجديد الفكر الديني، ص: 63.

حيث تعرض مفهوم الوحي بصفته برهاناً وحجة للخصوم، وتظهر شخصية الذات المتلقية له نائبة عن فاعل الوحي، وليست الفاعل له، وهو ما يؤكد الفعل في الآية (يُوحَى)<sup>1</sup>.

**المدلول الثاني: كشف المغيب:** ففي آيات أخرى نجد القرآن يورد معنى لفظ "الوحي

لغايات تربوية"، وإعلامه بما مضى، ولتثبيت قلبه؛ مثل في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ (آل عمران 44).

هذه الآية- في نظره- تعطي مدلولاً جديداً للوحي يتعلّق بكشف حدث غائب، أو مجهول بالنسبة لفكر النبي، ولم يسبق له معرفته، هذا المغيب يتحدث عن قصة حدثت في الماضي، "كفل مريم"، وأيضاً يعرض التفاصيل المادية لمشهد روحي خالص، أيضاً واقعاً معيّنًا هو (اللقاء الأقالام)<sup>2</sup>.

إنّ بعد الغيب هو الذي كان يفتقده مفهوم الوحي لدى كلّ من رشيد رضا ومحمّد عبده، و هو العنصر الأساسي الذي يقوم عليه المفهوم القرآني، وفي هذا الإطار كان هذا المغيب المكشوف أمام نظر النبي بمثابة المقياس الذي يتيح له الفصل بين ما هو شخصي بالنسبة له، (كأفكاره ومكاشفاته العادية) عمّا لا يتّصل بشخصه، فهو (تابع عن الوحي)<sup>3</sup>، الذي يسرد للنبي قصة لم يكن يعلمها من قبل، ولم يكن ليحيط بتفاصيلها ومشاهدها، لولا تلك الظاهرة الإلهية التي تكشّف عنها لأول مرة أمام سمعه، وتعرضها على فكره، وكأنّها تحصل أمامه فعلاً.

وبناءً على ما سبق فإنّ هذه المحاولة من مالك بن نبي لإيجاد صياغة جديدة لمفهوم الوحي، ودعوته المتكرّرة للمسلم المعاصر الذي يتطلّع إلى تكوين رؤية متكاملة حول الظاهرة القرآنية، واستعادة دلالاته ضمن إطار نقدي، يتجاوز الفهم العقدي له، ويجابه في الوقت ذاته تهافت الاستشراق المتعلّق بنظرية الوحي النفسي، ويقوم وجهة نظر الطرح الإسلامي له، ثمّ يعلن عن صياغة قرآنية له، تكون فيها معالمه المادية والغيبية والنفسية من اختصاصات العلم والنقد، لا بتوجيه من الدين والمعتقد، لذا فإنّ إشكالية مفهوم الوحي تعدّ ولا شكّ -في نظره- نقطة مهمّة وجوهريّة بإمكان المسلم المعاصر أن ينطلق منها في بناء تصوّر علمي

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص 145.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 146.

متكامل حول قضية أخرى لا تقلّ خطورة عن التي سبقتها، ألا وهي (قضية علاقة الذات المحمدية بالوحي القرآني) وهو ما سيتناوله المطلب اللاحق.

### المطلب الثاني: قضية العلاقة بين ظاهرة الوحي والذات النبوية

لئن كان مفهوم الوحي هو نقطة الانطلاق التي حدّدها مالك بن نبي في مسار مقاربه لمبحث الوحي، بإشكالياته المتعدّدة، فإنّ قضية الشخصية المحمدية وطبيعة علاقتها بظاهرة الوحي، تعدّ بكلّ تأكيد أيضًا - في نظره - مدخلًا مهمًا، وشرطًا أساسيًا ينبغي الوقوف عنده من أجل مقارنة علمية وموضوعية للظاهرة القرآنية في عمومها، مع العلم "أنّ القرآن عمومًا ضنينٌ جدًّا بكلّ تدقيق تاريخي للوقائع بما في ذلك ما يخصّ محمّد ومراحل نبوته"<sup>1</sup>، لذلك ينبّه على أنّ المسلم المعاصر الذي يطمح إلى بلوغ خطوات متقدّمة في دراسته العلمية للظاهرة القرآنية لن يتمكّن من تحقيق ذلك المقصد ما لم يضع دراسة الذات المحمدية في مختلف جوانبها وخصائصها نصب عينيه، وأن يعكف على بحثها، وأن ينظر بعمق في بنيتها النفسية والسلوكية، إذ إنّ "التعرّف على شخصيّة محمّد النفسية في ضوء العلوم المعاصرة خاصّة علم النفس الذي يخدم هذه الغاية، والتمثّلة في جعل القرآن قابلاً للفهم علميًا بما هو عليه"<sup>2</sup> من زاوية نقدية، من هذا المنطلق استهلّ مهمته في إخضاع الذات المحمدية أولًا، من خلال تأمل مطوّل في تلك الذات النبوية؛ وتوسّع في طرحها كثيرًا؛ وبالغ في الحديث منها، كونها موضوع القضية الأساسي، وشاهدها وقاضيتها؛ فالظاهرة التي ندرسها هي - كما يرى - بالتأكيد وفي الواقع مرتبطة أشدّ الارتباط بشخصية محمّد ﷺ من حيث فهمها<sup>3</sup>، ولا يتحقّق هذا الفهم إلاّ إذا سلك الباحث المعاصر منهجًا واضحًا يقودنا لمعرفة تامّة بنتيجة هذا الارتباط، وطرح أسئلة وإشكالات متعلّقة بذات محمّد ﷺ كما وينبغي عليه الوقوف عند المعالم المهمة في سيرته وتدبّرها، لا من خلال عرض التفاصيل كلّها في حياته - عليه الصلاة والسلام -، وإنّما من خلال رسم مخطّط لصورة سيكولوجية محضة عن حياته، لا تهتمّ فيها التفاصيل التاريخية كثيرًا، إلاّ بقدر ما تعيننا على رسم ذلك المخطّط

<sup>1</sup> - ألفريد لويس دي بريمار، في أصول القرآن مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ترجمة: ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2019م، ص: 26.

<sup>2</sup> - العفيف الأخضر، من محمّد الإيمان إلى محمّد التاريخ، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2014م، ص: 08.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 108.

ونهج معالمه فيما بعد<sup>1</sup>، ومن ثم الاحتكام إلى تلك الصورة النفسية التي توافينا بها المراحل الهامة من سيرته، في الحكم على جوهر الظاهرة القرآنية؛ "فهو من أجل بحث تلك الظاهرة، يحاول رسم صورة لما يشعر به النبي لحظة معيّنته، مما يجعل كتابه من أحد الأوجه كتابا يحكي سيرة النبي في هذه اللحظة المحددة بالذات، لحظة النبوة الانخطافية أو اللدنية، الغائبة دوما عن الاهتمام -خصوصا في كتب السيرة الحديثة<sup>2</sup>، التي تتعرض لهذا الحدث من وجهة تاريخية محضّة، ولا تهتمّ بالتفاصيل المتعلقة بجوهر الذات المحمدية في بعدها الفيزيولوجي والسيكولوجي.

وبناءً على ذلك فإنّ استعراضه لمحطّات من سيرة الشخصية المحمدية في تعرّضه لمسألة الوحي يأتي بالتأكيد مخالفاً لمن سبقوه؛ كونه "تجنّب تفاصيل السرد والحشو"<sup>3</sup> والتي همّها فقط السرد التاريخي، بينما استلّ هو منها ما يخدم موضوعه وقضيّته من خلال بحث نقدي يحاول تجميع كافة الأبعاد النفسية المتعلقة بذات محمد ﷺ عبر مرحلتين أساسيتين وهامتين من سيرته<sup>4</sup>:

### الفرع الأول: الملامح النفسية للذات المحمدية قبل تلقي الوحي القرآني

وهي مرحلة مهمّة بالنسبة له في تحليل شخصية محمد ﷺ فهي تمثّل أربعين سنة من عمر تلك الذات قبل تلقيها الرسالة، لذلك من المهم التوقف عند الظروف الزمانية والمكانية التي نزل فيها الوحي، وعن أحوال النبي المادية والنفسية التي تلقى فيها الوحي، فهي النواة لبناء صورة عن السياق العام الذي حفّ به الوحي قبل وبعد نزوله<sup>5</sup>، وقد انطوت على الكثير من الأحداث التاريخية المفصلية في تلك الذات، وفي مقدّمتها طفولته، وزواجه من خديجة-

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 108 - 109.

<sup>2</sup> - طارق حجي، الظاهرة القرآنية ككتاب في السيرة، بحث منشور، 20/02/2016م، الرابط:

<https://www.ida2at.com/the-quranic-phenomenon-as-a-book-biography> / تاريخ الاطلاع على

الموقع: 20/09/2021م.

<sup>3</sup> - أسماء بن سبتي، الظاهرة القرآنية في فكر مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة المعيار، قسنطينة، العدد44، 2018م، ص: 136.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 108-110.

<sup>5</sup> - محمد الهادي الطاهري، النص القرآني بين المنظور الإسلامي والمنظور الإستشراقي، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 26 سبتمبر 2019م، ص: 06.

وهنا ينبغي كما يقول مالك بن نبي الوقوف على الظروف والسياقات الاجتماعية التي مرّ بها ذلك الطفل الذي سيغيّر مسار البشرية وتاريخها، وكذا بحث التفاصيل المهمة التي ستبرز بشكل عام الملامح الخاصة بذلك الطفل، ويصل بخصوص هذه الفترة إلى نتيجة هامة وهي أنّ طفولة النبي مضت بكلّ أحداثها وتفاصيلها مثله مثل أيّ طفل عادي، وهي حقيقة ثابتة تؤكّد -في رأيه- أمرين مهمّين أساسيين:<sup>1</sup>

**الأول:** استحالة احتفاظ الطفل بأيّة معلومات عن تلك الحقبة الوثنيّة التي عاشها، وهو في هذا السن الصغيرة.

**الثاني:** عدم اطلاع الطفل على أيّة تفاصيل حول ما ينتظره بخصوص دعوته المقبلة، وهوما تؤكّد ملامحه النفسيّة.

ولو كان قد عرف بأمر تلك النبوءة لتغيّر سلوكه بالموازاة مع سائر شباب قريش<sup>2</sup>، ولو أنّ تصرفاته قد تأثّرت بفعل ذلك الموقف، لأمكن القول بأنّ النبي كان قد تهيأ منذ ذلك اللقاء لنبوّته، واستعدّ لاستقبال الرسالة.

وعليه كان تركيز مالك بن نبي منصباً على حالة الذات المحمّدية بعد هذه الحادثة التي طرأت عليها من وجهة سلوكيّة، نفسيّة لا من وجهة تاريخيّة، ليقدم دليلاً ظاهرياً يدحض شبهة المستشرقين حول تلقّي محمّد ﷺ ثقافته وتعاليمه الدينيّة، وذلك الدليل يتمثّل في ثبات شخصيّة الطفل بعد ذلك اللقاء، فيما يتعلّق بسلوكاته كطفل، ثمّ كشابٍ في المستقبل، هذه الزاوية النفسيّة بالذات التي انطلق فيها بحثه لا تدحض شبهة تعليم النبي من بحيرا الراهب فحسب؛ بل إنّها تغنّد بشكل قاطع علم ذلك الطفل بذلك الحوار الذي دار بين العم وبحيرا الراهب من الأساس، لذلك سعى إلى إعطاء صورة نفسيّة لثبات تلك الذات بعد تلك الرحلة، وذلك اللقاء بالتحديد، والذي اعتبره علماء الاستشراق لحظةً فاصلةً في بعثته، من خلال رسم معالم نفسيّة من فترة مراهقته وما بعدها.

ومن أجل إثبات ذلك ينبغي استنطاق المراجع والوثائق النفسيّة التي يقدّمها القرآن نفسه، عن تلك الذات في غياب التفاصيل التاريخيّة من جانب مصادر السيرة النبويّة، تلك

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 111.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 112- 113.

الوثائق النفسية التي يعرضها القرآن تؤكد وبوضوح تام على اطراد<sup>1</sup> ذات النبي، وتمائل تصرفاتها خلال مراحل حياته جميعاً، كما أنّ ذلك الثبات أيضاً في شخصية الذات المحمدية في سلوكاتها وعاداتها وعباداتها لن يختلف، ولن يشذّ عن حالته الأولى التي كان عليها قبل اختفائه من مسرح التاريخ، واعتزاله الناس خمسة عشر عاماً، ليخرج لهم بعد ذلك برسالته الإلهية<sup>2</sup>، وستحتفظ الذات المحمدية بتلك الخاصية في مرحلة أخرى من تاريخها، وهي مرحلة نزول الوحي القرآني، وتلقيه لأول رسالة من السماء.

### الفرع الثاني: الملامح النفسية للذات المحمدية خلال تلقي الوحي القرآني

يؤكد سلوك الذات المحمدية في هذه المرحلة ولا شك على تهافت النقد الاستشراقي الحديث فيما يخص تردّد المشكلة الغيبية في ذهنه وضميره، على الرغم من أنّه كان يعيش في مجتمع كانت عباداته الوثنية تقوم على أساس التوحيد التقليدي<sup>3</sup>، وهي أيضاً ملاحظة أساسية ينطلق منها الناقد والباحث لفهم الرابط بين ظاهرة الوحي، وبين الذات المحمدية في ضوء التفاصيل والمعطيات التي تقدّمها السيرة والتاريخ عنه، ومن خلال التأمل الدقيق ضمن منظور التحليل النفسي، الذي يبدي لنا موقف تلك الذات وسلوكاتها النفسية تجاه القضية المطروحة أمامه، والتي بدت فيها الذات المحمدية نقطة الارتكاز، ومحور الظاهرة كلّها، وهنا تصبح ذات محمد أمام حالة نفسية أخرى وهي: الشك والذي لن تعطينا تفاصيل

<sup>1</sup> - اطراد اطرد يطرد، اطراداً، فهو مُطرد • اطرد الكلام ونحوه: جرى مجرىً واحداً، تتابع فاستقام وتمائلت أحكامه "اطرد النهز: تتابع جريان مائه - اطرد الأمر/ معدل النمو" | باطراد: بتتابع وبصورة منتظمة. • اطردت القاعدة: عمّت وخلت من الشذوذ "اطردت النظرية". • اطرد القياس: دار الحكم فيه مع الوصف وجوداً وعدماً، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ص: 1394.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 120.

<sup>3</sup> - وهي مسألة تاريخية مهمة طرحها المستشرقون والحداثيون على حدّ سواء؛ وقد توصلوا من خلالها إلى القول فيما بعد بأنّ النبي كان متأسيماً بدين قومه، ومعتقاً عقيدتهم، يقول عبد المجيد الشرفي: "ولئن كان التراث الإسلامي لا يجرؤ إطلاقاً على الإقرار بأنّ النبي كان يدين في مرحلة طفولته وشبابه بدين قومه، فإنّ قوانين الاجتماع الإنساني لا تفرض سوى هذا السلوك العادي، الذي يجعل الطفل قبل بلوغه مرحلة التمييز مقلداً لما يرى الآخرين يفعلونه، ومتبّعاً إياهم في كلّ أمورهم، ومنها دينهم، وبالتالي لا يمكن استبعاد أن يشبه محمداً الطفل أعدائه في ممارسة أشكال التعبد التي كانت متواجدة في البيئة التي يعيش فيها، والدليل على ذلك - كما عبد المجيد الشرفي - هو الخير الذي ساقه الكلبى عن العزى إلهة قريش التي ذكرت مع اللآت في القرآن، وقد بلغنا أنّ رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - ذكرها يوماً فقال: لقد أهديتُ للعزى شاةً عفراء وأنا على دين قومي". عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار للطباعة، بيروت، لبنان، 2008م، ص:

السيرة تفسيراً عن ماهيته، ومصدره، لكن مالك بن نبي طرح تساؤلاً بشغف وحيرة الباحث النفسي المتمرس بمجاله عن طبيعة هذا الإحساس الغريب الذي يستبدّ بنفسه من الداخل، هل هو مجرد ظاهرة لا شعورية، أم أنه إلهام يحدث غير عادي سيحصل قريباً؟<sup>1</sup>.

لقد طرح مالك بن نبي هذا التساؤل ليفتح مجالاً للقارئ والناقد للظاهرة القرآنية لمناقشة المسألة وفق أساسيات علم النفس، ثم يقمّ فرضيتين يسعى للتوصل من خلالهما إلى تفسير علمي لتلك الظاهرة:

**الفرضية الأولى: الإلهام:** هنا استشهد بمثال من الطبيعة لبحث المسألة حيث إن: "بعض الفصائل الحيوانية تستطيع أن تتنبأ (أو تلهم) الطوارئ والاضطرابات التي تصيب مساكنها، كحال بعض الحيوانات التي تغادر مساكنها حين تتنبأ بوجود خطر يحقّق بها، مثل النمل الأمريكي وبعض الحيوانات القارضة في جنوب قسنطينة<sup>2</sup>، وسبق أن أشار إلى هذا النوع من الفكرة نصر حامد أبو زيد من خلال بحثه لمفهوم الوحي واستعمالاته في الثقافة الجاهلية، وهنا يتساءل هل كان النبي ﷺ قد راوده شعور مثل هذا الإلهام، أو تتبأ بالوحي قبل ظهوره؟

**الفرضية الثانية: اللاشعور:** انطلق من مبادئ ونظريات علم النفس، لمناقشه قضية الظاهرة القرآنية، وبالتحديد من مصطلح أو نظرية اللاشعور<sup>3</sup> والتي لعبت -على حدّ قوله- على أقلام الكتّاب المعاصرين، وكان لها دوراً هاماً في تفسيرهم للظاهرة القرآنية<sup>4</sup>، فمن المعروف أنّ اللاشعور "نظرية وضعها التحليل النفسي، أو علم النفس الحديث أساساً لتفسير

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، ص: 123.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه.

<sup>3</sup> - اللاشعور: نظرية من اكتشاف عالم النفس والطبيب النمساوي سيغموند فرويد (1856-1939م) ابعد انضمامه إلى مذهب التحليل النفسي الذي أسسه (بروبر) وشاركه في العديد من البحوث، وقدما أول بحث مشترك بينهما في تاريخ التحليل النفسي باسم (دراسات في الهستيريا)، ثم استقلّ (فرويد) بعد ذلك بالعمل، وظل طوال أربعين سنة أو أكثر يجمع نتائج دراسته وعلاجه وينشرها في كتب، ويلقيها في محاضرات، وجمع حوله نفراً من التلاميذ انتشر عن طريقهم مذهبه في التحليل النفسي في ممالك مختلفة، أهمها ألمانيا وإنجلترا وأمريكا، وقد صدر عن «فرويد» وتلاميذه مئات المؤلفات والنشرات والمجلات ومن تلاميذه من أبدع نظريات جديدة في علم النفس يمكن أن تُعتبر مشتقة من التحليل النفسي، ولكنها انحرفت عن بعض أسسه انحرافاً كان كافياً لأن يجعل منها مدارس جديدة قائمة بذاتها، منها مدرسة "يونغ" صاحب علم النفس التحليلي، ومنها مدرسة (أدلر) صاحب مدرسة علم النفس الفردي. محمّد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، ط1، 2017م، ص: 40-41.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 147.

جميع الظواهر النفسية؛ فقد عكف علم النفس -سنوات طويلة منذ ظهوره- على دراسة الشعور فحسب، وفسر جميع الظواهر النفسية على أساس الشعور فقط، إلى أن اكتشف الباحثون في الطب النفسي أواخر القرن الماضي، من خلال مواجهتهم لمظاهر وحالات تدل على أن في النفس طبقات عميقة لا يصل الشعور إلى عمقها، وإنما هي خارج أعماق أعماقه، وكانت ظاهرة التنويم المغناطيسي<sup>1</sup> من أولى الظواهر التي لفتت النظر إلى ذلك، وتبعته ظواهر أخرى كالأحلام، وقلبات اللسان، وأعراض الاضطراب والجنون وغيرها من الظواهر التي تنتمي إلى مجال آخر من النفس الإنسانية يدعى (الاشعور)<sup>2</sup>، من المهم أخذه بعين الاعتبار والتنبيه إليه.

وقد تولّى فرويد إسدال الستار عن هذا الجانب النفسي المعتم، معترضا على كل من سبقوه في عكس ذلك، ضاربا عرض الحائط آراء معظم الفلاسفة من قبله، والذين تعلموا شيئا من الفلسفة والذين - كما يصفهم - كونهم لا يقبلون فكرة وجود أي شيء نفسي دون أن يكون شعوريا، فهي بالنسبة لهم فكرة لا يمكن تصوورها على الإطلاق، بل تبدو لهم أمرا محالا وغير مقبول من الناحية المنطقية، ويعتقد فرويد أن ذلك يرجع فقط إلى أنهم لم يحظوا على الإطلاق بدراسة الظواهر المناسبة الخاصة بالتنويم المغناطيسي والأحلام، من هنا جاء تقسيم فرويد للحياة النفسية إلى ما هو شعوري وما هو لا شعوري<sup>3</sup>.

هذه المسلمات الأساسية التي تتأسس عليها نظرية اللاشعور أدت إلى إحداث ثورة في حقل الدراسات النفسية، ووقفت في وجه تزمّت - كما يدعي فرويد - المدرسة العقلية الكلاسيكية بزعمارة الفيلسوف الفرنسي "رينيه ديكارت" الذي يرى بأن كل فرد يشعر بأحواله النفسية إذا انعكس على ذاته، أو ركز على موضوع خارجي، وفي كلا الحالتين هو شعور

<sup>1</sup> -التنويم المغناطيسي: هو أسلوب علاجي للأمراض النفسية، استخدمت في باريس على يد شاركو (Charcot) ثم تلقاها فرويد فيما بعد واستخدمه وطوره، وهي أن يقوم المنوم المعالج باصطناع حالة تنويمية للمريض، وعرفت هذه الظاهرة بأنها حالة ثانية محدثة تقابل الحالة الأولى (النوم الطبيعي)، وتقوم ميزتها الثابتة على نقصان قليل أو كبير في مستوى الوعي، مما يتيح للظواهر النفسية أن تتحقق أثناء التنويم. فرج عبد القادر وآخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، دت، ص: 151-152.

<sup>2</sup> - محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، ص: 37.

<sup>3</sup> - سيغموند فرويد، الأنا والهوا، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1954م، ص: 25، سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة: نظمي لوقا، دار الهلال للنشر، السودان، دط، 1962م، ص: 188-189.

بشيء، وهو ما يؤكده ديكرت الذي يرى أنّ كل ما هو نفسي هو شعوري؛ فشعوره بالتفكير هو الذي أقنعه بأنه موجود<sup>1</sup>.

وطبقاً للمسلّمة الأساسيّة للكوجيتو<sup>2</sup> الديكارتية فإنّه لا يمكن على الإطلاق الحديث عن شيء نفسي خارج عن شعورنا؛ لأنّ وجودنا كما هو مرتبطٌ بتفكيرنا، فهو أيضاً مرتبطٌ تماماً بشعورنا، ومتوقّف عليه، فإذا توقّف التفكير والشعور انعدم الوجود، وبالتالي فإنّ لا شعورنا هو في حدّ ذاته شعورٌ بعدم الشعور.

وبالتالي فتورة سيغموند فرويد في علم النفس تقتضي تقويض هذا الطرح، والوقوف على "حقيقة علميّة لا مناص من التسليم بها، وهي أنّ اللاشعور هو أساس الجهاز النفسي إنّه المحيط الواسع الذي يحتلّ الشعور جزءاً محدوداً من سطحه، لأنّ كلّ ما هو شعوري، إنّما يأتي نتيجة لسلسلة من التمهيدات اللاشعوريّة، وفي الوقت نفسه ليس من الضروري أن يجد كل ما هو لا شعوري طريقه إلى الشعور"<sup>3</sup>، إذ كل ما هو شعوري بالنسبة له لا بدّ وأنّه قد مرّ بساحة اللاشعور أولاً الذي هو أقصى مجالات النفس الإنسانيّة بالنسبة لرواد مدرسة التحليل النفسي.

### ثالثاً: مظاهر تناقض نظرية اللاشعور في تفسير ظاهرة الوحي

انطلق المستشرقون من تلك المسلّمات والمقدّمات، باتجاه تقديم تفسيرٍ لظاهرة الوحي عند النبي، وتفهمها من خلالها وعلى أساسها، ضاربين صفحاً عن الكثير من التناقضات والتهافتات التي وقعت فيها تلك النظرية، من هنا حاول بن نبي أن يسلّط الضوء على تلك التناقضات من جانبين:

#### 1- مسلّمات النظرية في حدّ ذاتها

انتقد نظرية اللاشعور انطلاقاً من مسلّماتها ونتائجها العلميّة في جملة من النقاط التي وإن كانت تبدو مختصرة، إلّا أنّها عميقة في طرحها ومناقشتها ومن أهمّ تلك النقاط<sup>4</sup>:

<sup>1</sup> - رينيه ديكرت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، 2009م، ص: 249.

<sup>2</sup> - الكوجيتو: يطلق على لفظ لاتيني معناه (أفكر)، يشار به إلى قول ديكرت: "أنا أفكر إذن أنا موجود، ومدلول هذا القول يتجه إلى إثبات وجود النفس من حيث هي موجود مفكّر، والاستدلال على وجودها بفعلها الذي هو الفكر. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982م، ج2، ص: 249.

<sup>3</sup> - سيغموند فرويد، تفسير الأحلام، ص: 188-189.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 174.

أ- غموض المصطلح في نظريات علم النفس، في مقابل مصطلحات أخرى معروفة ومحددة بدقة؛ كبعض المصطلحات الخاصة بالعمليات الذهنية والنفسيّة مثل التذكّر والإرادة<sup>1</sup>.

ب- اللاشعور بالأساس هو نظرية مازالت في مرحلة النشأة والظهور، فليس من الموضوعيّة في شيء أن تستخدم من قبل المؤلّفين والنقاد المعاصرين في تفسير الظاهرة القرآنيّة، دون سعي منهم إلى تفهّمها، فإذا كانت نظريّة اللاشعور في حدّ ذاتها تفتقد إلى تفسير علمي، أو هي بالأحرى عاجزة عن تفسير نفسها، فكيف يمكن التعويل عليها في تفسير غيرها.

ج- صحيح أنّ الذات الإنسانيّة لا تحتوي على مجال معيّن تتكوّن فيه الظواهر النفسيّة الغامضة التي لا تخضع لسلطان الشعور كالأحلام مثلاً، لكنّ المجال المظلم الذي تدور فيه بعض طوارئ الحياة النفسيّة الشعوريّة في الفرد، ذو علاقة واضحة بالحالات الشعوريّة، ولا يمكن فصله عن الحياة النفسيّة للفرد، وهو ما أكّد عليه ديكارت سابقاً، لذا فعلاقة الحياة النفسيّة بطوائرها الغامضة تلك هي علاقة اتصال دائم، وهما وجهان لعملة واحدة، وهي النفس الواعية، فإنّ تلك الحالات الغامضة التي تطرأ على النفس لا يمكن تحيبتها عن مصدرها الأوّل، وهو الشعور؛ فالمشكلة إذن مشكلة مصطلح؛ لأنّنا يمكن أن نطلق على ذلك المجال المظلم والذي تحدث فيه تلك الطوارئ النفسيّة الغامضة لفظ "اللاشعور"، لكنّنا لا نستطيع بأيّ حال من الأحوال أن نفصلها عن منبعها الأصلي الذي تولّدت منه، فعلاقة الشعور واللاشعور هي علاقة الكل بجزئه.

د- نظريّة اللاشعور باعتبارها قائمة على أنقاض نظريّة التحليل النفسي الكلاسيكي هي أيضاً وجّهت صوبها العديد من الانتقادات، ودحضت الكثير من مسلّماتها، بسبب المبالغات التي حفل بها التحليل النفسي مع مؤسسه الرائد، والتي أدّت إلى الشك في الطبيعة العلمية لفرضية اللاشعور، بل إنّ تلاميذ المدرسة كانوا أوّل من خالفوا فرويد أستاذهم؛ وخرجوا عن طاعة التحليل النفسي، وانتقدوا أبرز مسلّمات اللاشعور، من أمثال ألفريد أدلر كـ "الليبيدو" Libido<sup>2</sup>، كما لم يتفق "أدلر" مع "فرويد" في الكثير من المسلّمات الأساسيّة في

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 174.

<sup>2</sup> - الليبيدو: هو مصطلح يشير في أصله اللاتيني إلى الرغبة أو الشهوة وقد استعاره فرويد من مول Mool، وتقوم رؤية فرويد لمفهوم الليبيدو وفقاً لتطوّر نظريّته عن الغرائز؛ حيث افترض في ضوء نظريّته الأولى عن غرائز حفظ الذات (الأنا)

نظريته منها تفسيره للحلم<sup>1</sup>، أمّا كارل يونغ فقد عارض هو الآخر أستاذه، ورأى أنّ النظرية الجنسية كما وضعها فرويد غير كافية؛ لأنها لا تتناول إلا جانباً واحداً من المشكلة، أو تنظر إلى الجانب الفارغ من الكأس فقط، فينبغي أن تضاف إليها الحاجة إلى التوسّع أو السيطرة، وامتدّ اللاشعور عنده ليشمل طبقة أعمق تشترك فيها كل السلالة، وهي "اللاشعور الجمعي" و"اللاشعور الشخصي"؛ فلاشعورنا ليس مليئاً بالأزمات التي نكون قد عشناها أثناء طفولتنا فقط، بل وكذلك بالأزمات التي مرت بها الإنسانية جمعاء<sup>2</sup>.

وبطبيعة الحال فإنّ هذه النزاعات والسجلات بين فرويد والمنتهمين إلى نظريته من تلاميذه تكشف بلا شكّ حجم التناقضات والأخطاء التي سقطت في دائرتها، وهي بالتأكيد أسباب ينبغي على المفكرين المحدثين أخذها بعين الاعتبار قبل التسليم بعلمية وموضوعية نظرية أحدثت جدلاً وصراعاً كبيراً بين روادها أنفسهم؛ فإذا كان من أسسوا النظرية تباينت آراؤهم حول صحتها، وقيمة مسلماتها، ونسبية نتائجها فيما يتعلّق بظواهر عادية، وأشخاص عاديين، فمن غير المعقول التعويل عليها في فهم وتفسير ذات كذات النبي ﷺ، وظاهرة كالظاهرة القرآنية "التي هي صلب الاعتقاد الإسلامي"<sup>3</sup>، وذلك ما سيوضّحه مالك بن نبي.

## 2- جدوى النظرية وموضوعيتها في تفسير الوحي

أ-التناقض الصارخ لهؤلاء الكتاب فهم من جهة يرجعون ظاهرة الوحي إلى الحالات الشعورية التي تسيطر على الذات المحمدية، كما سبق أن عرضنا فيما يخص الوحي النفسي، وأنها حادثة خاضعة لشعور النبي وحالته النفسية، وانفعالاته المختلفة، ثمّ من جهة أخرى يعطون لها تفسيراً وفق مبادئ نظرية اللاشعور التي هي بالأساس جاءت لتثبت أنّ للنفس الإنسانية مجال آخر خارج دائرة الشعور، وتنصّ على أنّ مختلف الظواهر النفسية التي نعجز عن تفسيرها هي بالتأكيد لا تخضع لسلطان الشعور وأحكامه، فكيف ردّ أولئك المفكرين ظاهرة الوحي إلى سيطرة شعور النبي، ثمّ في نفس الاتجاه فسّروها على أنّها

في مقابل غرائز حفظ النوع(الجنسية) أنّ الليبيدو بالنسبة للدفعة الغريزية الجنسية يقابل كلمة الجوع بالنسبة للتغذية. فرج عبد القادر طه وآخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي، ص: 385.

<sup>1</sup> - فاخر عاقل، مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 1، 1968م، ص: 207.

<sup>2</sup> - ج.ل. فلوجل، علم النفس في مائة عام، ترجمة: لطفي فطيم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1973م، ص: 206.

<sup>3</sup> - فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2005م، ص: 26.

ظاهرة أو حادثة نفسية لا وجود لها في حيز شعوره؟ وقالوا بأنّ "ظاهرة الوحي هي لا شعور محمد بكلّ متشابهاته، والتباساته وتناقضاته الوجدانية، وتقلّبه من النقيض إلى النقيض، من التسيير إلى التخيير"<sup>1</sup>.

وبالتالي فكلا الاتجاهين الإستشراقي والحدائي تجاه ظاهرة الوحي لم يتخذ موقفاً واحداً دقيقاً يتبنّاه، وبقيت آراؤه تتأرجح بين الشعور واللاشعور، أي بين وعي النبي ولا وعيه، والخلاصة أنّ هذا التعامل من جانب الفكر المعاصر مع ظاهرة الوحي عند النبي، أو الظاهرة القرآنية في عمومها هو بمثابة المراوغة الفكرية، والتضليل عن الحقيقة الأساسية التي هي غيبية الظاهرة القرآنية<sup>2</sup>.

ب- كما أنّ توظيف المفكرين المعاصرين أو المستشرقين لنظرية اللاشعور في تفسير الظاهرة القرآنية هو بالتأكيد توظيف يسعى إلى تأسيس فهم يحكمه المنطق المادي والغريزي لها فحسب؛ وذلك لكونهم اقتصروا فقط على التفسير النفسي (سواءً من خلال الشعور أو اللاشعور)، وإقصاء جانبها الغيبي الميتافيزيقي كلياً، وهو فهم أحادي، وانحراف واضح عن جادة العلمية والموضوعية التي يدّعيها أعلام الاستشراق.

ج- على الرغم من أنّ الطرح الإستشراقي يهدف إلى دحض المصدرية الغيبية على الظاهرة القرآنية انطلاقاً من تفسيره لها من منطلق نظرية اللاشعور، لكنّ الدرس النفسي يثبت عكس هذا التوجّه؛ إذ عندما يتضح أنّ فكرة ما لا تخضع مطلقاً للذات الشعورية، فمن الممكن أن نفهم من هذا أنّها بالضرورة أجنبية عن هذه الذات، وبعبارة أخرى إذا نحن أقررنا أنّها ظاهرة خارجة عن نطاق نفس الذات المحمّدية، وأنّها أيضاً لا تنتمي إلى مجال لا شعوره، فإلى أيّ مجال تنتمي إليه هذه الظاهرة؟ هذا التساؤل بالتحديد، وبناءً على المناقشة العلمية والموضوعية التي قدّمها بخصوص نظرية التحليل النفسي، ومن خلال مسلّماتها الأساسية القائمة على وجود مجال نفسي يستحيل على الشعور الوصول إليه، انطلق مالك بن نبي في صياغة مبدأ نقدي مستقل ومخالف في الطرح، من أجل دراسة الظاهرة القرآنية دراسة موضوعية، وإثبات حقيقتها وجوهرها.

<sup>1</sup> - العفيف الأخضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، ص: 13.

<sup>2</sup> - أحمد محمد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد، مؤسسة الناقد الثقافي، ط1، 2008م، ص:

كما استطاع أيضًا ضمن هذه الديالكتيكية الحاصلة بين ثنائية الشعور واللاشعور في التفسيرات الحديثة لظاهرة الوحي أن يؤسس لقاعدة علمية صلبة في مقارنة المسألة، ويضع رؤية منطقية تتجه إلى الحسم النهائي للبعد الغيبي للظاهرة القرآنية<sup>1</sup>، والإطاحة بالمقاربات الاستشراقية، ومسلّماتها الفيزيولوجية المادية، هذه الوجهة تبدأ خطوتها الأولى من الحسم النهائي لمسألة في غاية الارتباط بالمسألة الغيبية، ألا وهي "إثبات انفصال الذات المحمدية عن "الظاهرة القرآنية" وهو ما سيتناوله العنصر الموالي.

### الفرع الثالث: أسس التباين بين الذات المحمدية وظاهرة الوحي

إنّ تناول مالك بن نبي لمسألة الوحي القرآني في علاقته بالذات المحمدية لا يهدف منه إلى إحداث تراكم معرفي، حول مسألة محورية في الظاهرة القرآنية، تناولها بالبحث والنقاش الكثيرون قبله<sup>2</sup>، وأثارها عديد المفكرين في عصره، بل وطرحها القرآن نفسه، في مواضع لا تحصى، وإنما يأتي ضمن خارطة منهجية، ورؤية تحليلية نقدية جديدة في مساءلة الظاهرة، يتجلى هدفها الأول والأساسي في إثبات مصدريّة القرآن، هذه الغاية الكبرى بالنسبة له لا تتحقّق دون الفصل في مسألة جوهرية تخصّها، وتتوقّف عليها وهي: مسألة استقلالية الظاهرة القرآنية عن الظاهرة النبوية، وعليه فإنّ إعادة طرح هذه القضية من جديد على بساط البحث يأتي بالطبع في سياق موجات متتالية من الشبهات التي أثارها المستشرقون والمفكّرون المعاصرون حولها، والتي يزعمون من خلالها أنّ الوحي القرآني نابغ من ذات النبي - صلى الله عليه وسلّم - ومن تأليفه، وأنّ الظاهرة القرآنية في مجملها من إنتاج شخص النبي، ومن تصوير نفسه، وانفعالاته المختلفة، ضمن هذه السياقات تأتي مقاربتة، في محاولة لردّ هذه الافتراءات والمطاعن من جهة، ثمّ من ناحية أخرى لتوجيه الناقد المسلم نحو مسلك علمي ومنهجي في عرض المسألة وتصور أبعادها، وحثّه على إيجاد أسس علمية ونقدية لدحضها وتقنيدها، وهنا سنقف على أبرز الدلائل التي قدّمها ليثبت حقيقة انفصال واستقلالية الظاهرة النبوية عن الظاهرة القرآنية.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 175.

<sup>2</sup> - منهم محمّد رشيد رضا في كتابه "الوحي المحمدي، وأستاذه محمّد عبده، ومحمد عبد الله دراز وغيرهم.

أولاً: الحوار الأول بين جبريل عليه السلام والنبي -صلى الله عليه وسلم-

إقرأ (فعل الأمر من جبريل)

ما أنا بقارئ؟ جواب النبي من النبي -صلى الله عليه وسلم-

قدّم مالك بن نبي صيغة ذلك الحوار الأول للعهد القرآني، والنص الموثوق والثابت تاريخياً بصفته عنصراً قيماً في الدراسة النفسية لظاهرة الوحي، والتي طرفاها ذات جبريل- عليه السلام- المتكلمة الأمرة، وذات النبي المتلقية والمجيبة، هذه الدراسة النفسية لظاهرة الوحي تمثل مدخلاً مهماً يبرهن وبشكل قاطع على الانفصال التام بين الظاهرة النبوية والظاهرة القرآنية من جهة، ثم يدحض فرضية المستشرقين، بخصوص الاختلاط العقلي (أو الهلوسة) من خلال مدخل علاج علم النفس في حد ذاته<sup>1</sup>.

ثانياً: الوضع (الموقع) النسبي للذات المحمدية في الخطاب القرآني

بالعودة من جديد إلى ذلك الحوار للبحث عن موقع الذات المحمدية في الخطاب القرآني، أو إلى مقام ذات النبي ﷺ في ذلك الحوار سنجدتها تحتلّ مقام المخاطب المفرد بينما تحتلّ ذات جبريل- عليه السلام- في الحوار مقام الذات المتكلمة الأمرة<sup>2</sup>، ومعنى المخاطب عموماً هو اسم مفعول يدلّ على كلّ كائن يوجه إليه الكلام من قبل مخاطب معيّن، ويعبّر عن المخاطب في مجال اللسانيات المعاصرة، ونظريّة التلقّظ، وتحليل الخطاب بمصطلحات عدّة من قبيل " المرسل إليه" أو " المتقبّل" أو " القارئ" أو " المتلقّي" أو " السامع"<sup>3</sup>. إنّ التركيز على مقام الذات المحمدية في هذا الحوار أمر جدّ مهم، ليس لأنّه سيعطينا فكرة واضحة عن منزلة وموضع محمّد ﷺ من هذا الخطاب فحسب؛ بل إنّه أيضاً سيجلّي لنا كذلك مقام جبريل عليه السلام بصفته وسيطاً بين الذات الإلهية صاحبة الخطاب، وبين متلقّي الرسالة، كيما يبيّن أنّ هذا الوسيط أيضاً ليس إلّا مجرد ناقل أمين للخطاب الإلهي، أو إرسال الوحي كما أوكلت له، وبالتالي إنّ تناول هذا الحوار من منظور تلقّظي تداولي بعيداً عن زاوية النظر التاريخية، سيكشف لنا أنّ محمّد المخاطب في هذا الحوار بل في القرآن كلّه، طرف مستقلّ عن الرسالة، استقلال كلّ مكلف بإيصال الرسائل إلى أصحابها

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 161.

2- المصدر نفسه.

3- المركز الوطني للترجمة، تونس، معجم تحليل الخطاب، إشراف باتريك شارودو دومنيك منغو، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، درا سيناترا، تونس، دط، 2008م، ص: 164-168.

حتى لو كان هو نفسه موضوع حديث فيها، وسيأتي تأكيد ذلك في الكثير من نصوص الوحي، وفي مواضع مختلفة منه، كما جاء فيه مخاطباً له<sup>1</sup>.

وعليه يقف بخصوص هذا الأمر إزاء تساؤل مهم، يتعلّق بإمكانية الاجتماع النفسي لذات مخاطبة، وذات متكلّمة في ذات واحدة، وهي ذات النبي، أو هل يمكن للمخاطب أن يجسّد دور المخاطب، ودور المخاطب في آن واحد<sup>2</sup>.

من زاوية أخرى فإنّ هذا التساؤل المهم يتضمّن إجابته بطبيعة الحال، وهو فضلاً عن ذلك "يبرهن موضوعياً عن الحياديّة المطلقة لمتلقّي الرسالة، فبصفته مخاطباً في هذا الحوار وفي كافّة نصوص الوحي بعد ذلك لا يستقيم أن يكون منتجه في نفس الوقت"<sup>3</sup>، أو متدخلاً فيه، أو متصرفاً في لغته ومادّته على الإطلاق.

### ثالثاً: التباين النفسي والموضوعي بين الذات المخاطبة والذات المخاطبة

يقدم دليلاً نفسياً وموضوعياً آخر لنفي علاقة الذات المحمّدية بالخطاب القرآني من خلال طرحه إشكالية أخرى، أسرفت فيها المقاربات الاستشراقية والحدائثية كثيراً وهي "مسألة أميّة محمّد"، وحاولوا تنفيذها وتفكيكها وعلى رأسهم "مونتغمري وات" (Montgomery Watt) الذي طرح هذه الشبهة انطلاقاً من الحوار الأوّل بين جبريل عليه السلام والنبي ﷺ ورجّح في نهاية الأمر أن يكون محمّد قد استفهم عن ماذا يقرأ، واعتبر أنّ هذا المعنى الطبيعي ل(ما أقرأ)، وبالتالي فقد حوّل كلمة "ما أنا بقارئ" من سياق الإجابة، إلى سياق الاستفهام، وغايته في ذلك الإنكار التام مسألة أميّة محمّد، كما ورد ذلك جلياً في قوله: "النسخ المفسرة في الكلمات تؤخذ على أنها تعني: ماذا يجب أن أقرأ؟ في مرحلة ما أدرك عالم مسلم أنّ هذه الكلمات يمكن أن تعني أيضاً "أنا لا أقرأ أو: "أنا لا أقرأ بحلول هذا الوقت"، من أجل مواجهة الادعاءات المسيحية بأنّ محمّداً قد أخذ قصصاً من الكتاب المقدس، أصبحت نقطة اعتذار

<sup>1</sup> - حافظ قويعة، محمّد مخاطباً في القرآن، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دت، ص: 07.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 162.

<sup>3</sup> - حافظ قويعة، المرجع السابق، ص: 07-08.

مسلم لم يكن محمداً قادراً على قراءتها، وبالتالي تم تعديل قصة الوحي الأول في بعض الأحيان لدعم هذا الخط من الاعتذار، مثل هذا التعديل بالتأكيد ليس أصلياً<sup>1</sup>.  
وبالتالي إنّ مذهب "وات" من خلال هذا القول يتجه إلى تنفيذ التفسير الإسلامي لصيغة "ما انا بقارئ"؛ كونه يعارض زعمه بأنّ محمداً لم يكن أمياً بمعنى جهل القراءة والكتابة، وهو زعم ينتهي إلى القول بأنّ محمداً قد أخذ تعاليمه الدينيّة من الكتب السابقة له.  
وقد انساق وراء هذا الإنكار العديد من الحداثيين<sup>2</sup> معتبرين أنّ فكرة أنّ محمداً كان أمياً هي عبارة عن ابتكار تقديسي وتقرّضي متأخر مرصود لدعم ميزة القرآن الإعجازيّة<sup>3</sup>، مستندين في ذلك إلى هذا الحوار بالتحديد.

<sup>1</sup> - MONTGOMERY WATT and M. V Mc Donald The History of al-Tabari Tarikh al- rasul wa'l-muluk volume VI Mohammad at Mecca, SUNY Series in Near Eastern studies ,univ- New york ,P46-47.

<sup>2</sup> - نذكر من بينهم: الجابري في كتابه "مدخل إلى القرآن"؛ حيث عاد الجابري إلى المصادر التاريخيّة القديمة والأولى التي أوردت هذا الحوار وتطرقت إلى حادثة بدء الوحي أول مرة، ولجأ إلى ما كتبه كتّاب السيرة والمفسّرون بالدرجة الأولى، في محاولة لبناء فهم موضوعي لما ورد في القرآن في هذا الشأن، حيث إنّ أول واقعة في السيرة النبويّة وضعت كتاب هذه السيرة والمؤرخين وغيرهم، أمام مسألة ما إذا كان الرسول -صلى الله عليه وسلّم- يقرأ ويكتب أو لا، هي تلك التي رويت على لسان النبي نفسه حول الظروف التي رافقت أول اتصال للملاك جبريل به، واستعان لمقاربة المسألة برواية ابن إسحاق؛ باعتبارها الأسبق زمنياً من رواية البخاري التي يستند عليها القائلون بأمية النبي وقد أشار إلى رواية ابن إسحاق فيما يخص صيغة (ما أنا بقارئ) تتضمن الاستفهام وليس النفي بعكس رواية البخاري التي تتضمن النفي، وإذا كان من الممكن حمل (ما) في (ما أقرأ) على النفي أيضاً (إضافة إلى الاستفهام)، فمن الممكن فعل عكس ذلك بالنسبة إلى الصيغة الأخرى (ما أنا بقارئ)، أي حملها على الاستفهام (إضافة إلى النفي) على اعتبار الباء زائدة كما في (ما أنا فاعل بكم؟) غير أنّ عبارة (ماذا أقرأنا؟ التي تكررت في روايات ابن إسحاق والطبري، لا يمكن حملها على الاستفهام، وبالتالي يكون رد النبي على جبريل استفساراً عمّا يريد منه أن يقرأ، وليس نفيًا لمعرفة القراءة، محمداً عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص: 134-135، وأيضا هشام جعيط في كتابه: "في السيرة النبويّة الوحي والقرآن والنبوة" وقد أكد هذا الأخير على أنّ هذه المسألة في الحقيقة لا تحتاج إلى جدال كبير وأنّ النبي الأمي يعني النبي المبعوث من غير بني إسرائيل إذ لو كان النبي أمياً بهذا المعنى فكيف يوصف كل العرب بأنهم أميون؟ لقد كان فعلاً أغلبهم كذلك في الجاهلية، لكن كان فيهم من يحسن القراءة والكتابة من أهل الحيرة ومن ألتفت حولهم من القبائل كإياد، وأهل المدن كمكة وقريش.. هشام جعيط، في السيرة النبويّة الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000م، ص: 42-46، ثمّ المفكر التونسي يوسف الصديق الذي ذهب إلى أنّ عدم اتفاق مسألة أمية محمداً مع ما يستسيغه العقل والمنطق إذا افترضنا بأنّ الملك لا يعلم بأنّ محمداً لا يقرأ، يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، دار التنوير للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013م، ص: 26.

<sup>3</sup> - ألفريد موريس ديبريمار، في أصول القرآن، ص: 96.

بيد أن بن نبي حاول استثمار هذا الحوار، وتوجيهه توجيهًا معاكسًا لإثبات (أمية محمد) أولاً، ثم إثبات تمايز الظاهرة النبوية بشكل قاطع عن الظاهرة القرآنية، مستعينًا في ذلك بالحالة النفسية لكلتا الذاتين (ذات جبريل وذات النبي) في ذلك الحوار الأول، ليوضح مدى التباعد البين بين الذات المتكلمة الأمرة الحازمة (جبريل عليه السلام)، والذات المخاطبة المضطربة المجفلة (محمد صلى الله عليه وسلم-) والتي تعكس طبيعيًا لدى النبي- الذي لا يعرف أنه يجهل القراءة- الشعور والفكرة اللذين يعرفهما عن نفسه؛ فإجابته السلبية الخاشعة- ولكنها القاطعة- هي النهاية الطبيعية لعملية نفسية تنبثق عن هذه الفكرة التي يدرك موضوعيتها تمامًا فكرة أميته<sup>1</sup>؛ فالحالة النفسية لذات النبي تجاه الأمر تؤكد بوضوح فكرة أميته، من خلال إجابتها السلبية الخاشعة الوجلة، الحائرة في كيفية الامتثال لأمر لا تعرفه أو تجهل حقيقته.

#### رابعاً: أسلوب الالتفات القرآني من الدلالة البلاغية إلى الدلالة النفسية

إن حرص مالك بن نبي واهتمامه الشديد بالفصل بين ظاهرة النبوة وظاهرة الوحي جعله يبحث عن كلّ السبل لإثبات هذه الحقيقة، وفي نفس الوقت دحض تلك التصورات الاستشراقية وسليتها الحدائثة القائلة بنسبة الوحي إلى ذات النبي ﷺ وهذه المرة توجه إلى ظاهرة أدبية وبلاغية لتأكيد هذه المسألة وحسمها، وهي ظاهرة "الالتفات" وهي أهمّ الظواهر أو الألوان البلاغية التي يُعنى علم الأسلوب أو الأسلوبية برصدها وتحليلها في لغة الأدب وهو باتفاق البلاغيين ضربٌ من التحوّل أو العدول في مسار التعبير، بصورٍ مختلفة.. وظاهرة الالتفات في التصوّر البلاغي تقوم على شرط جوهرى في تحققها وهو مجال الضمائر<sup>2</sup>، وقد بين الزمخشري معناه وصوره، وغرضه البلاغى في كشفه قائلاً: "فإن قلت: لم عدل عن لفظ الغيبة إلى لفظ الخطاب؟ قلت هذا يسمّى بالالتفات في علم البيان، وقد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلّم، كقوله: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَبِّحُكُمْ فِي اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَكُمْ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أُنجَيْنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ (يونس 22)، وذلك على عادة افتتانهم في الكلام وتصرفهم

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 162.

2 - حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنية، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، دط، 1998م، ص: 33-36.

فيه، ولأنّ الكلام إذا نقل من أسلوب إلى أسلوب كان ذلك أحسن تطرية لنشاط السامع، وإيقاظاً للإصغاء إليه من إجراءاته على أسلوب واحد"<sup>1</sup>.

لا شك أنّ هذا الانتقال والتحوّل غير العادي من ضمير الخطاب (كم) إلى ضمير الغيبة (هم) كما يقول بن نبي أمر يستحقّ الملاحظة والتأمل، كونه ليس خطأ نحويّاً، ولو كان في الآية خطأ لكان من الضرورة ومن السهل تصحيحه، لأنّه لا يعقل أن يتضمّن أسلوب أدبي بهذا الكمال والدقّة، وهذا الانتقال في هذا المقام هو برهان على دعوة النبي ﷺ وعلى عدم مقدرته على التصرّف في النص القرآني، لذلك قرّر أن يتجاوز طرح هذه المسألة في صورتها الأدبيّة، وينظر فيها من الوجهة النفسيّة التحليليّة، ليؤكد على انعدام الطابع الشخصي في الخطاب القرآني، وفي كلّ الأحوال هنا تظهر ذات النبي بصفاتها ذات متلقية للرسالة، مبلّغة لها، وشاهدةً عليها فقط، شأنها شأن كافّة المبلّغين ليست منتجة لها، أو متصرّفة فيها، وهو ما تبرهن عليه بوضوح هذه الظاهرة الأدبيّة<sup>2</sup>، في هذه الآية السابقة، ساقها كنموذج لطرح المسألة من وجهة نفسيّة تحليليّة، ومنطقيّة، ليصل من خلالها إلى نتيجة أساسيّة، وهي: استقلاليّة النبي عن الظاهرة القرآنيّة.

#### خامساً: التباعد الجوهرى مع الاتحاد الزمنى بين الذات المتكلّمة والذات المخاطبة

يوصل مهمّة إثبات حياديّة الظاهرة النبويّة عن الظاهرة القرآنيّة، من خلال ذلك التباعد والقطيعة البيّنة بين شخصيّتي الحوار، مضيّفاً خاصيّة أخرى تدعم هذا الانفصال، وتؤيّد حقيقته، وتتمثّل في "الاتحاد الزمنى لعمليّتين مختلفتين تماماً، في مكان وزمان واحد؛ إذ أنّ الافتراق الجوهرى والنفسى بين ذات متكلّمة، وذات مخاطبة لا يعني عدم اتفاقهما زمانياً في الحوار، وهذا التباعد الجوهرى والاتحاد الزمنى يقترن بالضرورة تعدّد في الذوات، وهو تعدّد لا يمكن أن تضمّه وحدة نفسيّة واحدة، سواءً في مجال واحد للذات، أو في مجالين مختلفين، هما الشعور وما وراء الشعور، ممّا يجلبى ذات محمّد بوصفها شاهداً واعياً ومؤرّخاً صادقاً للواقع الذي نحلّه"<sup>3</sup>، لا بوصفها صاحبة الخطاب، أو المنتجة له، أو المساهمة فيه.

<sup>1</sup> - جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمّد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1998م، ج1، ص: 118-120.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 165.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 163.

سادسا: تعارض الفكرة الشخصية للذات النبوية مع الفكرة الإلهية القرآنية

### 1- تعارض التجربة الشخصية النبوية مع الوحي الإلهي

اتجه لإثبات استقلالية النبي عن الوحي، إلى زاوية نظر أخرى، من خلال استقرائه لمنظومة الأفكار المحمدية، ومنظومة أفكار القرآن، باحثاً ضمنهما على مواضع تعارض الوحي مع الفكرة المحمدية، فلئن كان النبي ﷺ قد يقوم بإلغاء أحاديثه وسنّته أمام التجربة الشخصية للأفراد، مقرراً بذلك أسبقية العقل والتجربة في سير النشاط الدنيوي، بينما العكس حينما يتعلّق الأمر بآية قرآنية؛ فإننا لا نجد حالة واحدة نسخ فيها النبي آية قرآنية بتجربة فردية، حتى ولو كانت تجربته هو نفسه، بل على العكس، ترينا بعض الأحداث في تاريخه تمسّكه الشديد المطلق في هذا الباب<sup>1</sup>.

وبالطبع فإنّ هذا الاختلاف أو التباين القيمي بين الفكرتين، يعدّ ولا شكّ مقياساً للتأكيد على تنافي مصدريتهما، وعدم اجتماعها في ذات واحدة، ويبرهن وبشكل قاطع عن انعدام أحقية النبي في التصرف في أيّ نص، أو كلمة موحاة إليه من الذات الإلهية، والعمل بخلافها.

### 2- مناقضة الوحي لتصرفات النبي ﷺ الطبيعية

مرّة أخرى سعى إلى التأكيد على ذلك الانفصال القاطع بين ذات محمد ﷺ وظاهرة الوحي، من خلال استقرائه لسلوكاته، وميوله لحظة تلقي الوحي القرآني، محاولاً تقديم أمثلة من القرآن نفسه تؤكد صراحةً على ذلك الانفصال، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ، وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه/114)، هذه الآية يرى فيها تبايناً تاماً بين إرادة طبيعية، وردّة فعل عادية لنبيّ يسعى جاهداً في مستهلّ دعوته لتثبيت الآيات وترسيخها في ذاكرته كما نزلت، وتلك بطبيعة الحال حالة غريزية تلقائية تحدث لأيّ إنسان ينصت لآخر، وهو يريد أن يحفظ كلامه، فيكرّره في نفسه عدّة مرّات لتثبيته في ذاكرته؛ فذلك السلوك العقلي<sup>2</sup> الذي تبذله الذات النبوية في استقبالها لكلمات إلهية، إنّما يدلّ على عدم صدور تلك الكلمات من نفسه ومن عقله؛ "قلو كان كذلك لما أجهد نفسه كلّ ذلك الجهد

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 168.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 277.

في سبيل حفظها، ولما تدخّل القرآن ينهأ عن ذلك الفعل مخبراً إياه بتكفله بهذه العملية<sup>1</sup> في قوله تعالى: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ (16) ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (17) ﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنعِقْ قُرْآنَهُ﴾ (18) ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (القيامة 16-19).

### 3- آيات التقرير والعتاب للنبي ﷺ

ورد في القرآن الكثير من التقريرات والعتابات المؤلمة في حق النبي ﷺ بشأن الأسرى في غزوة بدر<sup>2</sup> كما في هذه الآية في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُشْرِكَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (67) ﴿لَوْلَا كُنْتُ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (68) (الأنفال 67-68)، هذه الآيات التي نزلت تقريراً للنبي ﷺ<sup>3</sup>.

وإذا نحن حاولنا تفهم الأمر من وجهة نفسية سنجد من خلال قراءة هذا النص أنه يتضمّن قطعاً شخصيتين منفصلتين، وأنّ هذا صوت سيّد يقول لعبده: لقد أسأت ولكنّي عفوت عنك وأذنتُ لك<sup>4</sup>، ولولا رحمتي بك لنالك مني عذاب شديد، فهذه الآية تدلّ بوضوح عن استقلالية الآية القرآنية عن الذات المحمدية بشكل تام.

وقد اشتمل القرآن بطبيعة الحال على الكثير والعديد من أمثلة هذه المقاطع التي تعاتبه، وتبرهن وبوضوح على حياديته التامة عن ذلك الخطاب، والتي تضع محمداً ﷺ بصفته مخاطباً بصيغ مختلفة، ومأموراً لا بتبليغ الرسالة فحسب، بل بتعديل سلوكه في اتجاه

<sup>1</sup> - محمّد عبد الله دراز، النبأ العظيم، ص: 15-16 (الهامش).

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 26.

<sup>3</sup> - عن أنس رضي الله عنه: "استشار رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - الناس في الأسارى يوم بدر، فقال: إنّ الله عزّوجلّ قد أمكنكم منهم، قال: فقام عمر بن الخطّاب فقال: يا رسول الله اضرب أعناقهم، فأعرض عنه النبي - صلى الله عليه وسلّم - ثمّ عاد رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - فقال: يا أيّها الناس إنّ الله قد أمكنكم منهم وإنّما هم إخوانكم بالأمس، فقام عمر فقال: يا رسول الله اضرب أعناقهم، فأعرض عنه النبي - صلى الله عليه وسلّم -، قال: ثمّ عاد النبي - صلى الله عليه وسلّم - فقال للنّاس مثل ذلك، فقام أبو بكر فقال يا رسول الله نرى أنّ تعفو عنهم وأنّ تقبل منهم الفداء، قال: فذهب عن وجه رسول الله - صلى الله عليه وسلّم - ما كان فيه من الغمّ، قال: فعفا عنهم، وقبّل منهم الفداء، وأنزل الله عزّوجلّ ﴿لَوْلَا كُنْتُ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال الآية 68). أخرجه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، ومسند أنس بن مالك رضي الله عنه - رقم 13556، ج 21 ص: 181.

<sup>4</sup> - محمّد عبد الله دراز، المرجع السابق، ص: 26.

مخصوص، وإلزامه باتخاذ مواقف لم يكن بالضرورة مستعدًا لأخذها، أو كان مترددًا في شأنها<sup>1</sup>.

#### 4- طرح الوحي القرآني قصص وأخبار سابقة لعلم النبي -صلى الله عليه وسلم-

قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَسْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ﴾ (العنكبوت 48)<sup>2</sup>.

تضمنت الآية السابقة تذكيرًا له -عليه الصلاة والسلام- بفترة ما قبل نزول الوحي؛ حيث في تلك الفترة لم يكن لديه سوى معلوماته الشخصية، والآية تثبت عرضًا - ولكن بطريقة صريحة- مصدر الوحي القرآني بعد حراء، وفي موضع آخر يكرّر القرآن نفسه حقيقة انفصاله عن ذات النبي من خلال اعترافه بعدم طرحه لقصص ووقائع تاريخية لأنبياء وأمم سابقة، على فكر النبي قاصداً بذلك تعليق ضميره، وشدّ اهتمامه بها؛ كونها لم توح إليه، ولم تنزل عليه معلومات عنها، كما في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رَسُولًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾ (غافر الآية 78)؛ ففي هذه الآية يمضي الوحي القرآني ليس أبعد من الفكرة المحمدية فحسب، بل أبعد ممّا قد أوحى فعلاً، والوحي القرآني في هذه المواضع لا يتجاوز فكر النبي ﷺ بل يتجاوز نفسه أيضًا<sup>3</sup>.

#### 5- مناقضة الوحي القرآني لحاجات النبي القصوى

اقتبس بن نبي من سيرته ﷺ مواقفًا وأحداثًا تدلّ على علاقته الانفصالية بالوحي القرآني هذه الأحداث التي كانت مفصلية سواءً في حياته الخاصة أو في حياته العامة مع المسلمين وغيرهم.

فمن الأحداث التاريخية في حياته الخاصة التي تدلّ على عدم اتصاله المطلق بظاهرة الوحي حادثة الإفك؛ وقد استشهد بها في هذا المقام للبرهنة على هذه الحقيقة والتي كانت مؤامرة عليه من المنافقين الذين لم يكفّوا عن تدبير صنوف المكائد ليشلّوا دعوته، ويعيقوا حركته في نشر رسالة السماء، وقد طرح هذه القضية التاريخية التي تعدّ -كما يرى- اختبارًا

<sup>1</sup> - حافظ قويعة، محمّد مخاطبًا في القرآن، ص: 07.

<sup>2</sup> - قال الطبري في تفسير هذه الآية: وما كنت يا محمّد تتلو يعني: تقرأ، من قبله، يعني: من قبل هذا الكتاب الذي أنزلته إليك، من كتاب ولا تخطّه بيمينك، يقول: وما كنت تكتب بيمينك، ولكنك كنت أميًا " إذا لارتاب المبطلون " يقول: ولو كنت من قبل أن يوحى إليك تقرأ الكتاب، أو تخطّه بيمينك؛ إذن لشكّ بسبب ذلك في أمرك. ابن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج18، ص: 424.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 171.

حاسماً لدعوته، مسائلاً الحالة النفسية لذات محمد إزاء هذا الموقف، وباحثاً في فطرته الإنسانية المتأثرة بالأقوال المحيطة في التعامل معها<sup>1</sup>.

فلو أنّ له صلةً بالوحي القرآني، أو كان من صنعه ﷺ، لتدخل على الفور حيال هذه المعضلة، وأخرس السنة المنافقين المفترين حولها، ولما قاسى مرارة الانتظار لتلك اللحظة التي ينزل فيها الوحي الإلهي بفصلٍ قاطع في حقيقة ذلك الموقف الحاسم الذي أرقه شهراً بكامله<sup>2</sup>، وهو يقول لها: "يا عائشة، أما إنّه بلغني كذا وكذا، فإن كنت بريئةً فسيبرئك الله، وإن كنتي ألممت بذنبٍ فاستغفري الله"<sup>3</sup>.

والنتيجة بطبيعة الحال واضحة- بالنسبة لبن نبي- وهي أنّ عجزه عن حلّ هذه المشكلة، وانتظاره الفصل الإلهي لهذه المسألة يؤكد تباينه الشخصي مع الوحي الإلهي، بل ويحيل ذلك الانتظار إلى انعدام صلاحياته على الإطلاق في طلب نزول الوحي.

#### سابعاً: تباين أسلوب الوحي القرآني مع أسلوب الحديث النبوي الشريف

سعى أخيراً إلى التأكيد على انفصالية العلاقة بين الذات المحمدية والوحي القرآني من خلال مدخل الموازنة بين الأسلوب القرآني، والأحاديث النبوية، أو إلى النظر في ذلك "التمايز البنوي للنص القرآني والنبوي، ومغايرة النسيج البياني للقرآن للنسيج النبوي"<sup>4</sup>؛ حيث أنّه "من المسلم به أنّ الأحاديث المحمدية والوحي القرآني يشكّلان أسلوبين لكلّ منهما طابعه، وصياغته الخاصة؛ فالعبارة القرآنية لها نسق وجرس تعرفه الأذن، ولها هيئة تركيبية وألفاظ خاصة"<sup>5</sup>، توحى بصبغتها الإلهية، ومفارقتها للأسلوب البشري في التعبير.

وتأسيساً على ذلك فإنّ هذا الاختلاف والتباين بين أسلوب القرآن، وأيّ أسلوب بشري آخر، سواءً من جهة شكله أو من جهة مضمونه، وإن كان أسلوب النبي ﷺ يدلّ وبشكل قاطع على تباين المصدر، وتفاوت القائل، لذلك جرت إرادة الله في حفظ وصون كتابه العزيز من أيّ تحريف وتغيير يطاله، لتصبح بذلك خاصية الحفظ بكلّ قرائنها التاريخية والموضوعية دليلاً قاطعاً آخر على وحدة وربانية المصدر.

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 279.

2 - محمد عبد الله درّز، النبأ العظيم، ص: 20-23(الهامش).

3 -أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الشهادات، باب تعديل النساء بعضهن بعضاً، رقم 2661، ج3، ص: 173.

4 - حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص: 276.

5 - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 172.

### المطلب الثالث: قضية الجمع والتدوين

لا يختلف اثنان في أنّ مسألة (جمع القرآن) تعتبر أحد أهمّ المباحث صلة ووثيقة بمنظومة القرآن وتاريخه، وأحد مفرداته الأساسية؛ كونها تتعلّق بإثبات نزاهة النصّ القرآني واكتماله، والتأكيد على نسبه الإلهية، لذا كان التعرّض إلى المناخات والظروف المختلفة المتعلقة بعملية حفظ القرآن، وتدوينه على رأس أولويات البحث القرآني لدى المنشغلين بعلمه، وكانوا أيضاً على إدراك تام بالأهمية العظمى لإثبات حيثيات صيانة النصّ القرآني وجمعه؛ لأنّه من غير هذا الإثبات ستصبح موثوقية النصّ القرآني في مواجهة خطيرة مع شبهات التشكيك والتحريف، والتي ما تنفكّ في كلّ عصرٍ تطرح من جديد على بساط البحث والمناقشة، في سبيل إيجاد طريقة تمكّنها من النيل من قدسيّته، وخلخلة إيمان المسلمين المطلق به، مدّعية تحليها بالنزاهة والموضوعية في الطرح والنقد، لذا فإنّ الباحث المسلم المعاصر مطالبٌ إزاء هذه المواجهة بإيجاد الأسس العقلية والعلمية لإثبات هذه القضية إذا ما أراد الذود عن قداسة نصّه الإسلامي الأول من الطاعنين فيه، سواءً من المستشرقين أو الحدائين، وهو ما يدعو بن نبي إلى القيام به، والانطلاق منه خلال تعرّضه لمسألة جمع القرآن، وإبداء موقفه منها، وهو ما سيتولّى هذا المطلب تفصيله.

### الفرع الأول: في مفهوم الجمع والتدوين

**أولاً: الجمع في اللغة:** يدلّ لفظ الجمع في اللغة على "ضمّ الشيء بتقريب بعضه من بعض، يُقال: جمعته فاجتمع"<sup>1</sup>، وأمّا فيما يتعلّق بجمع القرآن الكريم، فالمقصود ضمّ آياته إلى بعضها.

**أمّا التدوين لغة:** فهو «مشتق من الديوان، وهو مجتمع الصحف»<sup>2</sup>.

**ثانياً: في الاصطلاح:** يدلّ لفظ الجمع في الاصطلاح على معنيين:

1- جمعه في الأذهان، يعني: حفظه، وصونه، وجمّاع القرآن هم حفّاظه، وهذا المعنى هو الذي ورد في قوله تعالى في خطابه لنبيّه الكريم، وقد كان يحرك شفتيه ولسانه بالقرآن، إذا نزل عليه قبل فراغ جبريل من قراءة الوحي حرصاً على أن يحفظه<sup>3</sup>: "ولا تحرك به لسانك

1 - الراغب الأصفهاني، معجم مفردات غريب القرآن، ص: 96.

2 - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 1197.

3 - متاع قطّان، مباحث في علوم القرآن، ص: 114.

لتعجل به إنا علينا جمعه وقرآنه"، فالجمع في هذه الآية هو حفظه كاملاً وعن ظهر القلب في صدره ﷺ

2- المراد بجمع القرآن: تدوينه، وكتابته كله مفرق الآيات والسور، أو مرتب الآيات فقط وكلّ سورة في صحيفة على حدة، أو مرتب الآيات والسور في صحائف مجتمعة تضمّ السور جميعاً، وقد رتبّت إحداها بعد الأخرى<sup>1</sup>.

والذي ننتهي إليه بخصوص التعريف الاصطلاحي لمفردة الجمع والتدوين أنّهما يعنيان الحفظ المادي والمعنوي (قراءة وكتابة وترتيباً وتركيباً).

### الفرع الثاني: مسألة جمع وتدوين القرآن من خلال المصادر الإسلامية

اتفقت معظم الكتب التي أرخت لعلوم القرآن أنّ عملية جمع القرآن الكريم مرّت بأربع مراحل تاريخية، وكانت أولى مراحل جمع القرآن حفظاً، في عهد النبي، ثم تأتي المراحل الثلاث الأخرى في عهد الصحابة كتابة وسنحاول تلخيصها فيمايلي:

#### أولاً: جمع القرآن في عهد النبي

مرّت عملية الجمع في عهد النبي صلى الله عليه وسلّم بمرحلتين أساسيتين:

#### 1- جمع القرآن حفظاً في الصدور

منذ أول نزول للوحي كان -عليه الصلاة والسلام- قد شغف به، ويبقى مترقباً نزوله عليه بشوق، لحفظه ولفهمه، مصدقاً لوعده الله: ﴿إِنَّا عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ﴾، فكان بذلك أول الحفاظ، ولصاحبه فيه الأسوة الحسنة، شغفاً بأصل الدين، ومصدر الرسالة، وقد نزل القرآن، في بضع وعشرين سنة، فربما نزلت الآية المفردة، وربما نزلت آيات عدّة إلى عشر، وكلّما نزلت آية حفظت في الصدور، ووعتها القلوب، والأمة العربية كانت بسجيّتها قويّة الذاكرة، تستعيض عن أميتها في كتابة أخبارها وأشعارها وأنسابها بسجلّ صدورها، وقد أورد البخاري في صحيحه بثلاث روايات سبعة من الحفاظ، هم: عبد الله ابن مسعود، وسالم بن معقل مولى أبي حذيفة، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وأبو زيد بن السكن، وأبو الدرداء<sup>2</sup>، وذكر هؤلاء الحفاظ السبع لا يعني الحصر، فإنّ النصوص الواردة في كتب السير والسنن تدلّ على أنّ الصحابة كانوا يتنافسون في حفظ القرآن، ويحفظونه أزواجهم وأولادهم،

<sup>1</sup> - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص: 65.

<sup>2</sup> - مناع قطّان، مباحث في علوم القرآن، ص: 114-115.

ويقرأون به في صلواتهم بجوف الليل حتى يسمع لهم دويّ كدوي النحل، وكان النبي يمرّ على بيوت الأنصار، ويستمع إلى ندى أصواتهم بالقراءة في بيوتهم..<sup>1</sup>.

بل إنهم كانوا فوق هذا يتدارسون القرآن ويستظهروه؛ لئتمكّنوا من قراءته في الصلوات المكتوبة ليلاً ونهاراً، سرّاً وجهرّاً، وفي النوافل التي يتطوّعون بها، وكان الرسول ﷺ يساعدهم في هذا التدارس ويرغبهم فيه، ويشجّعهم عليه، بل كان عليه السلام يختار أعلمهم بكتاب الله ليفقه إخوانه.. وقد اشتهر بإقراء القرآن من الصحابة سبعة: عثمان بن عفّان، وعلي بن أبي طالب، وأبي كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، وأبو الدرداء، وأبو موسى الأشعري<sup>2</sup>.

## 2- الجمع كتابةً في السطور

في هذه المرحلة أمر النبي ﷺ كُتّاباً للوحي اختارهم، من بينهم الخلفاء الأربعة ومعاوية، وزيد بن ثابت، وأبي بن كعب، وخالد بن الوليد، وثابت بن قيس، وكلفهم بكتابة كلّ ما ينزل من القرآن، ويدلّهم إلى موضعها من سورتها، حتى تُظاهَر الكتابة في السطور، الجمع في الصدور<sup>3</sup>، ويحرصون على مراجعتها ليوافق المكتوب المحفوظ، كما كان بعض الصحابة يكتبون كل ما ينزل من القرآن ابتداءً من أنفسهم، دون أن يأمرهم النبي-عليه السلام- بذلك، فيخطّونه في العصب، واللحاف، والكرانيف، والرقاع، والأقتاب، وقطع الأديم، والأكتاف، وكان جبريل يعارضه بالقرآن كلّ سنة في ليالي رمضان، كما جاء في حديث ابن عباس: قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلّم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه جبريل في كلّ ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلّم حين يلقاه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - مناع قطّان، مباحث في علوم القرآن، ص: 116.

<sup>2</sup> - صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، ص: 68.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 69.

<sup>4</sup> - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي على رسول الله-صلى الله عليه وسلّم-، الحديث رقم 06، ج1، ص: 08، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب كان النبي-صلى الله عليه وسلّم- أجود الناس بالخير من الريح المرسلة، رقم 2308، ج4، ص: 1803.

وكان الصحابة يعرضون على رسولهم ما لديهم من القرآن حفظاً وكتابة كذلك، ولم تكن هذه الكتابة في عهد النبي ﷺ مجتمعة في مصحفٍ عام، بل عند هذا ما ليس عند ذلك، وقد نقل العلماء أنّ نفرًا منهم: علي بن أبي طالب، ومعاذ بن جبل، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسود- قد جمعوا القرآن كله على عهد رسول الله ﷺ وذكر العلماء أنّ زيدًا بن ثابت كان عرضه متأخرًا عن الجميع، وقبض رسول الله ﷺ والقرآن محفوظًا في الصدور، ومكتوبًا في الصحف على نحو ما سبق، مفرّق الآيات والسور، أو مرتّب الآيات فقط، وكلّ سورة في صحيفة، بالأحرف السبعة الواردة.. ولم تدع الحاجة إلى تدوينه في مصحفٍ واحد، ولو جمع كذلك لأدى هذا إلى التغيير كلّما نزل شيء من الوحي<sup>1</sup>.

### ثانياً: الجمع في عهد الصحابة

تمّت عملية جمع القرآن كتابةً على أيدي الصحابة -رضوان الله عنهم- في عهد خليفتين:

#### 1- جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق-رضي الله عنه-

بتوليّ أبو بكر الصديق-رضي الله عنه- الخلافة واجهته أحداث جسام في ارتداد جمهرة العرب، فجهّز الجيوش وأوفدها لحروب المرتدّين، وكانت غزوة اليمامة سنة اثنتي عشر للهجرة تضمّ عددًا كبيرًا من الصحابة القراء، استشهد في هذه الغزوة سبعون قارئًا من الصحابة، فحال ذلك عمر ابن الخطّاب -رضي الله عنه-، ودخل على أبي بكر -رضي الله عنه- قائلاً: "إنّ القتل قد استحرّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنّي أخشى أن يستحرّ القتل بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإنّي أرى أن تأمر بجمع القرآن"<sup>2</sup> وأشار عليه بجمع القرآن وكتابته خشية الضياع، وخشي أن ينسى القرآن بمقتل أولئك الصحابة القراء، فنفر أبو بكر من هذه المقالة، وكبر عليه أن يفعل ما لم يفعله رسول الله، وظلّ عمر يراوده حتى شرح الله صدر أبي بكر لهذا الأمر، ثمّ أرسل إلى زيد بن ثابت لمكانته في القراءة والكتابة والفهم والعقل، وشهوده العرضة الأخيرة، وقصّ عليه قول عمر- فنفر زيد من ذلك كما نفر أبو بكر من قبل، وتراجعا حتى طابت نفس زيد للكتابة، وبدأ زيد بن ثابت في مهمّته

<sup>1</sup> - مناع قطّان، مباحث في علوم القرآن، ص: 118-120.

<sup>2</sup> - بدر الدين الزركشي، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص: 164.

الشاقّة، معتمداً على المحفوظ في صدور القراء، والمكتوب لدى لكتبة، وبقيت لك الصحف عند أبي بكر، حتى إذا توفي سنة ثلاث عشرة للهجرة صارت بعده إلى عمر، وظلت عنده حتى مات- ثم كانت عند حفصة ابنته صدرًا من ولاية عثمان حتى طلبها عثمان من حفصة<sup>1</sup>، ليقوم من خلالها بمهمة جمع القرآن بشكل نهائي.

## 2- جمع القرآن في عهد عثمان ابن عفان-رضي الله عنه-

عندما استلم عثمان ابن عفان الخلافة بعد وفاة الصديق رضي الله عنه، وبتوسع الفتوحات الإسلاميّة، وتفرّق القراء في الأمصار، وأخذ أهل كل مصر عن وفد إليهم قراءته ووجوه القراءة التي يؤدّون بها القرآن مختلفة باختلاف الأحرف التي نزل بها<sup>2</sup>، فقدم حذيفة ابن اليمان على عثمان بعد غزاة أهل الشام في أرمينيا وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة بن اليمان لاختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: "يا أمير المؤمنين أدرك الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلني إلينا الصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردّها إليك، فأرسلت به حفصة إلى عثمان، ثم أمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص، وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل القرآن بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كلّ مصر بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كلّ صحيفة أو مصحف أو مصحف أن يحرق<sup>3</sup> لمقصد أساسي وهو صيانة المصحف من أيّة خلط، أو محاولة للتحريف.

وقد أقدم عثمان على حرق المصاحف الفرديّة بعد مشورة من الصحابة -رضوان الله عليهم- وتأييد منهم، ولم يفعل ذلك من تلقاء نفسه، وقد تماثلت المصاحف التي جمعها عثمان كلّها في اشتمالها على القرآن كلّها: مئة وأربع عشرة سورة خلية من النقط والإشكال ومن أسماء السور والفواصل، اقتداءً بأبي بكر في أنّ صحفه كانت مجردة من كلّ ذلك وجرّدت المصاحف العثمانية ممّا ليس بقرآن كالشروح والتفاسير، ومن جميع الزيادات التي لم تتوافر قرآنيّتها، وأهملت جميع الروايات الأحاد، وأضحت سورها وآياتها مرتّبة على النحو

<sup>1</sup> - مناع قطّان، مباحث في علوم القرآن، ص: 120-121.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 123.

<sup>3</sup> - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص: 78.

الذي نجده في مصاحفنا اليوم<sup>1</sup>، وفي صورتها الكاملة والصحيحة دون تحريف أو زيادة أو نقصان أو تقديم أو تأخير.

إذن هذا ملخص قضية جمع القرآن في الطرح الإسلامي، والذي سنبحث في ضوءها ونحتكم من خلال معطياتها عن منظور مالك بن نبي لهذه المسألة، وموقفه منها.

### الفرع الثالث: مسألة جمع القرآن وتدوينه من السرد التاريخي إلى الطرح العلمي

#### أولاً: مسألة الجمع ومصدرية القرآن بالنسبة لمالك بن نبي

ترتبط مسألة المصدرية الإلهية للقرآن عند بني أشد الارتباط بحديثات جمعه، وتدوينه، فبحث هذه الوثائق التاريخية أو المدونة، تعدّ أمراً مهمّاً بالنسبة له؛ لأنّه سيلقي الضوء على الظاهرة القرآنية بشكلٍ كامل، كما أنّ مسألة جمع القرآن - في نظره - تعدّ مدخلاً مهمّاً للموازنة بين القرآن بصفته المصدر الأول للإسلام، وبين مصادر الديانات السماوية الأخرى، وهي عنصر الاختلاف بينها؛ فالقرآن هو الوحيد الأساسي في الإسلام الثابت منذ البداية، بعكس المصادر الأخرى كالإنجيل والتوراة، والفضل في ذلك يعود إلى عملية الجمع "التي منحت تحديداً كاملاً للنص القرآني، منذ عهد النبي نفسه، وهذه الظاهرة ولا شكّ جديرة بالملاحظة من وجهة علم الاجتماع وعلم النفس بخصوص الوسط العربي في العصر المحمّدي<sup>2</sup>.

#### ثانياً: معايير صحة مسألة جمع القرآن وتدوينه عند مالك بن نبي

وقف مالك بن نبي على معايير أساسية لإثبات مسألة جمع القرآن منها:

1- الوعد الرباني بحفظ كتابه: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ (الحجر 09) إنّ هذه الآية كما يرى مالك بصفقتها أيضاً نقطة جوهرية تستحقّ الوقوف أمامها، إذ ليست هناك مشكلة تدوين بالنسبة للقرآن، كما هو الأمر بالنسبة للكتاب المقدّس؛ فهذه الآية "توافق واقع التاريخ"<sup>3</sup>، ذلك أنّ منزل الرسالة القرآنية تعهّد من خلال هذه الآية بضمان العصمة الأبدية للقرآن بنفسه، ولأجل هذه المهمة الجليلة سيقبض الله تعالى علماء مسلمين عبر العصور المختلفة، بخلاف الكتب المقدّسة الأخرى؛ فقد وكّل الله حفظ التوراة والإنجيل لليهود

<sup>1</sup> - صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص: 84-86.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 104.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه.

والنصارى، ولم يتعهد بحفظهما سبحانه وتعالى بنفسه، قال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّكَاسَ وَآخِشُوا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ (المائدة 44)، كما أن الكتاب المقدس نفسه في سفر التثنية 2/4 يقول: "يا إسرائيل اسمعوا الفرائض والأحكام، لا تزيدوا على الكلام الذي أنا أوصيكم، ولا تنقصوا منه لكي تحفظوا وصايا الرب إلهكم الذي أنا أوصيكم بها"<sup>1</sup>، وقد أكد "سبينوزا" (Baruch Spinoza) على عدم صحة تدوين التوراة قائلا: "إننا نجهل تماما مؤلفي كثير من الأسفار أو نجهل الأشخاص الذين كتبوها، أو نشك فيهم، كما لا ندري في أية مناسبة وفي أي زمان كتبت هذه الأسفار التي نجهل مؤلفيها الحقيقيين، وممن جاءت المخطوطات الأصلية التي وجد لها عدد من النسخ الأصلية المتباينة، لا نعلم أخيرا، إذا كانت هناك نسخ كثيرة أخرى في مخطوطات من مصدر آخر"<sup>2</sup>.

والعهد الجديد أيضا لم يسلم من التحريف، والتدخل البشري في نصوصه، وهناك الكثير من التصريحات من طرف كتّابهم ينفون فيها العصمة عن أسفار العهد الجديد، ومنها هذا الاعتراف الهام الذي أدلى به كاتبوا الترجمة الرهبانية اليسوعية للكتاب المقدس أنفسهم، والذي يؤكدون فيه وبشكل قاطع نظرة علماء المسيحية والكتاب المقدس للعهد الجديد بعدم عصمته، فقالوا: "إنّ نسخ العهد الجديد التي وصلت إلينا ليست كلها واحدة، بل يمكن للمرء أن يرى فيها فوارق مختلفة الأهمية، ولكن عددها كثير جدًا على كل حال، واكتشاف مصدر هذه الفوارق ليس بالأمر العسير، فإنّ نص العهد الجديد قد نسخ ثم نسخ طوال قرون كثيرة بيد نساخ صلاحهم للعمل متفاوت، وما من واحد منهم معصوم من مختلف الأخطاء التي تحول دون أن تتصف أي نسخة كانت، ومهما بذل فيها من الجهد بالموافقة التامة للمثال الذي أخذت عنه، يضاف إلى ذلك أن بعض النساخ حاولوا أحيانا عن حسن نية أن يصوبوا ما جاء في مثالهم، وبدا لهم أنه يحتوي أخطاء واضحة، أو قلة دقة في التعبير اللاهوتي

<sup>1</sup> - الكتاب المقدس (العهد القديم)، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، لبنان، ط4، 1995م، سفر التثنية الإصحاح 06، ص: 222، الإصحاح 13، ص: 231.

<sup>2</sup> - سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسية، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2005م، ص: 246-247.

وهكذا أدخلوا إلى النص قراءات جديدة تكاد أن تكون كلها خطأ، ومن الواضح أن ما أدخله النساخ من التبديل على مر القرون تراكم بعضه على بعضها الآخر، فكان النص الذي وصل آخر الأمر إلى عهد الطباعة مثقلاً بمختلف ألوان التبديل، وبالتالي فلم تثبت نصوص الكتب السماوية على حالٍ واحدة، لا في مادتها اللغوية، ولا في محتواها، وطغت عليها التناقضات كثيراً بعكس القرآن الذي يعدّ الكتاب الوحيد الذي لا يحتوي على أيّ تناقضات نصية بداخله، بخلاف الكتب السابقة أيضاً، ووجود التناقضات في كتاب هو دليل قطعي على أنه ليس من عند الله ابتداءً، أو أن أصله كان من الله، ثم طرأ عليه التدخل البشري بالتحريف والتبديل، وبالتالي يكون قد فقد العصمة المستمدة من مصدرية العلوية وفق المعيار الإلهي الموضوعي الدقيق: <sup>1</sup> ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء/82).

**2- التواتر القرآني:** إن وعد الله تعالى بحفظ كتاب وصونه من التبديل والتحريف يتطلب أن تثبت نصوصه منذ نزوله إلى اليوم على حالته الأصلية التي نزل بها، دون أدنى تغيير أو تحريف، وهي الخاصية الفريدة التي تميّز بها القرآن؛ حيث أنه تتقل منذ أربعة عشر قرناً دون أن يتعرض لأدنى تحريف، أو ريب في صحته<sup>2</sup>، وهذا يعتبر من أهم معايير الحفظ من التحريف؛ فقد تميّز القرآن بأنه كتاب متّصل السند من أوله إلى منتهاه، وليس فيه أيّ انقطاع؛ فلقد نقل القرآن الكريم إلينا بالتواتر، والذي هو أعلى درجات الثبوت التاريخي؛ حيث يفيد اليقين بالعلم الضروري الذي لا يحتاج إلى بحثٍ ونظر، ولذلك لا يشكّ أحد في أن القرآن الذي بين أيدينا الآن هو نفسه الذي تكلم به النبي محمد دون غيره<sup>3</sup>، وهذا الثبوت التاريخي للقرآن، وتواتره لعصورٍ يستلزم بالضرورة - في نظر بن نبي - أمانة حفظه وجماعه وناقليه.

### 3- أمانة جماع القرآن وموثوقيتهم

يقرّ بن نبي في طرحه لمسألة الجمع إقراراً تاماً بأمانة وعدالة الصحابة الموكّلين بجمع القرآن كلّهم دون استثناء؛ فكلماً كان الوحي ينزل، كانت آيات القرآن تثبت في ذاكرة

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 302، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق (القرآن الكريم، التوراة، الإنجيل)، دار السلام للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2002م، ص: 32-40.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 103.

<sup>3</sup> - محمد سمير، دلائل فصول في النبوة وصحة الإسلام، دار المعالي للنشر والتوزيع، دمن، دط، 2021م، ص: 317.

الرسول الكريم وصحابته، وتسجّل فوراً بأيدي أمناء الوحي، بعكس التوراة والإنجيل اللذان كتباً بعد وفاة موسى وعيسى بعشرات السنين كما يذهب إلى ذلك موريس بوكاي<sup>1</sup>، وعليه فخاصية الحفظ قد لازمت القرآن منذ نزوله، وتحت إشراف النبي ﷺ نفسه، وقد كان الصحابة يحفظونه مع تتابع نزوله، ثم يكتبه في نفس الوقت الكتبة الذين حول النبي، وهكذا توفّر للقرآن منذ البداية عنصراً الأمانة والأصالة اللذان لم يكونا أبداً متوفّرين للأناجيل، وقد ظلّ الأمر كذلك حتى وفاة الرسول<sup>2</sup>.

وقد استخدم جماع الوحي في حفظه كل ما يصلح للكتابة، كعظام الكتف أو قطع الجلد.. حتى إذا قبض رسول الله كان القرآن محفوظاً في الصدور، مدوّناً في الصحف، فكان من الممكن كلّما دعت الحاجة موازنة الآيات بعضها ببعض، ولا سيّما حين يُعرض اختلاف من نوع صوتي أو لهجي؛ فقد اختار الخليفة أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- لجنة كتبت القرآن منظماً لأول مرة، يرأسها زيد بن ثابت، الذي كان أميناً للوحي على عهد الرسول، ويبدو أنّ زيداً أحجم أولاً عن القيام بهذه المهمة لأمرين:

**أولهما:** أنّه لا يريد بوصفه صحابياً أن يقوم بمحاولة لم يقم بها النبي، أو يأمر بها<sup>3</sup>.

**وثانيها:** أنّه بوصفه مؤمناً يتحاشى مثل هذا العمل، لأنّه يخشى مُقدّماً أبسط الأخطاء المتوقّعة في تنفيذ مهمّته، وعلى الرغم من هذا فقد تمتّ هذه المهمة بفضل الجهود المتعاونة الواعية لأعضاء اللجنة، وكانت الطريقة التي اتبعتها بسيطة، ولكنّها مدقّقة، لأنّهم كانوا يحفظون القرآن عن ظهر القلب، بالنظام نفسه الذي تعلّموه في صحبتهم بإرشاد الرسول لهم، وإن حدث اختلاف رجعوا إلى القطع التي كتبت فيها الآيات عند نزولها، حتى يرفعوا الشك عن موضوعها، ولم يكتفوا بكلّ هذه الاحتياطات الملحوظة، فإنّ زيداً وعمر -رضي الله عنهما- قد ذهباً إلى باب مسجد المدينة، وهناك شهدا بقيّة الصحابة لتوثيق الرواية المكتوبة، بواسطة اللجنة نفسها، بيد أنّ هذه الجهود قد أجازت نص القرآن، مع بعض الاختلاف في اللهجات الشائعة بين عرب الجاهلية<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، ط2، 1987م، ص: 17.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 158.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 104.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص: 105.

ونظراً لأنّ الخليفة عثمان لم يطمئن لهذا الاختلاف، فقد أصدر أمراً بكتابة رواية موحّدة فريدة وفقاً للغة قريش، واختاروا لهذه المهمة الجديدة لجنة ثانية على رأسها زيداً أيضاً وتمّ تكليفها بإنجازها، فقامت هذه المرة بتثبيت النص القرآني نهائياً في لغة واحدة، حتى لا يتسبّب تنوّع اللهجات في إحداث الاختلاف والانقسام والتدابير في المجتمع الإسلامي، وكان انتهاء عمل اللجنة عام 25هـ<sup>1</sup>.

وعليه فإنّ وقفة بن نبي عند هذه السمات الذاتية والموضوعية التي تحلّى بها حفاظ الوحي من الصحابة من الوعي والأمانة والعدالة، -ومن خلال تلك الجهود الجبارة التي بذلوها في سبيل توحيد المسلمين على كتاب واحدٍ صحيح، لا يثير أيّ خلاف أو نقاش حول آياته أو قراءاته - هي بالتأكيد من أجل إثبات مسألة الجمع بكلّ تفاصيلها وحيثياتها من الوجهة التاريخية، وردّ كلّ الشبهات المتعلقة بها، ثمّ للبرهنة عليها أيضاً من الوجهة العلمية؛ فالطريقة التي نفذت بها - في نظره - في حدّ ذاتها تعدّ بلا شكّ حدثاً فذاً في تاريخ الصناعة العقلية الإنسانية؛ فللمرة الأولى تتجلّى صفات الطريقة المنهجية في عمل عقلي، كما تتجلّى الدقة التي هي وقف على التفكير العلمي، كما أنّ هذه الدقة المنهجية تنفي نفيًا قاطعاً أن يتدخّل أيّ جهد بشري لإطراء أيّ تغيير أو تبديل على حرفٍ واحدٍ من النص القرآني، أو زيادة آية كلمة أو آية أو حذفها، أو تقديمها أو تأخيرها؛ فمنذ ذلك العصر والقرآن ينتقل من جيل إلى جيل، بصورة وحيدة فريدة متعارف عليها من مراكز إلى حدود منشوريا، وهو على هذا الكتاب الديني الوحيد الذي يتمتّع بالصحة الإلهية التي لا جدال فيها؛ لأنّ النقد لم يثر أيّة مشكلة حوله، سواءً أكان ذلك شكلاً أم مضموناً<sup>2</sup>.

بالإضافة إلى ذلك "إنّ السر يكمن في الحرف القرآني الذي ينقل ويبلغ الروح، وفي نفس الوقت يحفظه من الضياع، ويحفظ أولاً وقبل كلّ شيء القرآن نفسه، ذلك الكتاب الذي لم يتغيّر فيه حرف واحد منذ أربعة عشر قرناً، على خلاف كلّ الكتب الأخرى من العهد القديم إلى العهد الجديد، حيث لم يبق فيها من ناحية صحتّها التاريخية إلاّ القيمة الرمزية التي يحترمها النقد الحديث، دون أن يعتمد عليها من الناحية العلمية"<sup>3</sup>.

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 105.

2 - المصدر نفسه.

3 - مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الرشاد، بيروت، لبنان، ط1، 1969م، ص:

والفضل في ذلك بالتأكيد يعود إلى العمل العلمي الذي أداه المجتمع الإسلامي الناشئ الذي تكوّن في المناخ القرآني؛ فقد أقدم سيدنا عثمان-رضي الله عنه- على جمع الآيات الكريمة لحفظها من التلف، ولحصرها نهائياً في صورة لا تقبل أي تغيير، وقد أوكل هذا العمل الجليل إلى لجنة تحت رئاسة سيدنا زيد بن ثابت-رضي الله عنه- هذه اللجنة في الحقيقة قامت بأول عمل علمي طبقاً لمنهج أجبر النقد الحديث على الإعجاب به، لما تحرّاه من دقّة وموضوعيّة<sup>1</sup>، بلغت درجة الكمال في صيانة كتابها الأول، وهي دقّة شديدة لم تحظ بها الكتب التي عداها، وفي مقدّمها كتب الحديث الشريف.

#### 4- حفظ الحديث الشريف مقارنة بحفظ القرآن

ينتقل مالك إلى معيارٍ آخر لإثبات مسألة جمع القرآن، والذي يتمثّل في حفظ السنّة النبويّة الشريفة باعتبارها المصدر الثاني المدوّن عن الإسلام ينحصر في أحاديث رسول الله ﷺ ومن المؤسف أنّه لم يتوافر لهذا المصدر ما توافر للأوّل من الصحة التاريخيّة، لأنّ الأحاديث لم تحفظ بالعناية المنهجية نفسها التي ظفر بها القرآن، فلقد منع الرسول في حياته الصحابة بقوة وصراحة من أن يكتبوا أقواله، حتى لا يحدث أدنى خلطٍ ممكن، بين ما ينطق به، والآيات المنزلة أي بين السنّة والقرآن<sup>2</sup>، وهذا الحرص من النبي-عليه الصلاة والسلام- على عدم تدوين السنّة تزامناً مع حفظ القرآن يمثّل ولا شكّ دليلاً قاطعاً على تباين مصدرهما، وعلى عزمه على توحيد المسلمين على كتابهم الأوّل، دون التباسه بسنّته، فعلى الرغم من الاختلاف الواضح بين الأسلوبين إلّا أنّ النبي انتظر حتى تستقرّ الأمور، ويصبح لدى الصحابة الخبرة الكافية للتمييز بين القرآن وغيره من الحديث النبوي، وبذلك يكون قد زال المانع من تدوين السنّة<sup>3</sup>.

هذه الموازنة بين الجهود المنهجية في حفظ الحديث والقرآن الكريم تعدّ -في نظر مالك بن نبي- معياراً هاماً لإثبات الصحة المطلقة لعملية جمع وحفظ القرآن، أمّا الحديث فيختلف في درجة الصحة؛ لأنّ المسافة بين وفاة الرسول وعصر تدوين الحديث كانت ذو أهميّة؛ إذ حدث خلالها خلطاً كثيراً، وشكوك مضاعفة بين الأحاديث الصحيحة وغيرها، لذلك وجب وضع طريقة نقدية صالحة للتمييز بين ما هو صحيح عمّا ليس كذلك، فطبّقت طريقة

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 33-34.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 106.

<sup>3</sup> - محمّد سمير، دلائل فصول في النبوة وصحة الإسلام، ص: 321.

النقد التاريخي التي صنّف من خلالها المحدثين الحديث إلى ثلاث مجموعات تبعًا لدرجة التثبّت التاريخي: الصحيح، الضعيف، المكذوب<sup>1</sup>، كما هو معروف عند المتخصّصين في علوم الحديث وغيرهم.

ومالك لا يقصد على الإطلاق الانتقاص من العناية بحفظ الحديث من قبل الصحابة-رضون الله عليهم- بالمقارنة مع القرآن، وإنّما يرى بأنّ عمليّة صيانة وحفظ القرآن بلغ دقّة متناهية، سواءً حفظًا في الصدور، أو تدوينًا في السطور هذا من جهة، ثمّ مدى الأهميّة التي أولاها الصحابة لحفظ القرآن في المقام الأول، وتغانيمهم المطلق في صيانتهم من جهة أخرى، ثمّ بعد تمام ذلك كان توجّههم مباشرة إلى السنّة النبويّة بوصفها مصدرًا ثانيًا للتشريع الإسلامي، ليتمّ الاحتكام إليها في شتىّ أمور المسلمين عند انعدام النصوص القرآنيّة بخصوصها، وظهرت هذه الفكرة في تاريخ التشريع الإسلامي- كما يقول- عند سفر معاذ بن جبل، الصحابي الذي اختاره الرسول ليقضي بالإسلام بين أهل اليمن، بعد غزوة حنين، وعندما أراد الرسول أن يوصيه سأله: كيف تقضي فيما يعرض لك؟ فقال معاذ: "أقضي بكتاب الله، فإن لم أجد فيه، أخذت بسنّة رسول الله، فإن لم أجد فيه أجتهد رأيي ولا آؤ"<sup>2</sup>، والقصد من إيراد هذا الحديث في هذا المقام عند بن نبي بيان منزلة القرآن في العناية والحفظ والعمل، بالمقارنة مع حديث النبي ﷺ.

والذي ننتهي إليه بخصوص هذه القضية بالتحديد إلى أنّ الرؤية البنّائية أسست إلى إثبات مطلقيّة مسألة جمع القرآن في جانبها التاريخي والموضوعي، والتي يعتبرها مدخلًا ومقياسًا مهمًا نستطيع من خلاله التأكيد على المصدريّة الإلهيّة للقرآن، وتفنيد طروحات المستشرقين وأضرابهم حولها، ولئن كانت مسألة علاقة الذات المحمّدية بالوحي القرآني هي بالنسبة لمالك بن نبي الطرف الأوّل من المعادلة المتمثّلة في "مصدريّة النص القرآني" فإنّ مسألة الجمع بالتأكيد هي طرفها الآخر، ولا يمكن إثبات تلك المعادلة والتحقّق من صحتها إلاّ بإثبات ذلك الطرفين.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، مالك بن نبي، ص: 107.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 106.

### المبحث الثاني: قضايا في صلب النص القرآني

بعد الوقوف على القضايا والمسائل المتعلقة بتاريخ القرآن وملابسات نزوله، وبسط رؤيته حولها، اتجهت مقارنة بن نبي إلى مرحلة أخرى تتمثل في التغلغل إلى النص القرآني نفسه، والتوغّل في المسائل المتعلقة به، فقدم رؤية للعديد من القضايا والإشكالات التي تخصّ القرآن من حيث مضمونه ومنهج قراءته؛ إذ إنّ الدراسة التي تلتزم الوقوف عند عتبة القرآن والاكتفاء بالنظر في محيطه التاريخي والتكويني لن تكتمل قيمتها العلمية والموضوعية، من دون اجتياز تلك العتبة، والولوج إلى نصّه ومنتها من الداخل، لتكون مكتملة ومضيئة للجانب التاريخي، وهو ما أقدم عليه من خلال طرحه لقضايا أكثر عمقاً وحساسية في صلب نص القرآن ومحتواه، ومن أهمّها قضية قراءة النص القرآني على مستوى تفسيره وإعجازه، وقضية العلاقة بين الكتب المقدسة، وهو ما سيقف عنده هذا المبحث والبداية ستكون مع مسألة الإعجاز القرآني.

#### المطلب الأول: قضية قراءة النص القرآني

##### الفرع الأول: قراءة النص القرآني بين المفسرين والمستشرقين

##### أولاً: مناهج التفاسير القديمة للقرآن

يرى مالك بن نبي أنّ المسلم المعاصر في حاجة أكثر من أيّ وقت إلى إيجاد منهج جديد في التعامل مع النص القرآني، وإصلاح مناهج التفسير القديمة<sup>1</sup>، التي تعتمد فقط على العلوم الخادمة للنص كعلوم اللغة وعلوم القرآن، وأيضا إصلاح التفاسير المعاصرة التي لم تستجب في رأيه إلى الأسس المعرفية والمنهجية الراهنة، فعلى الرغم من أنّ المنجز التفسيري الذي خلفه المفسرون القدامى والمحدثون للقرآن اتسم بالتنوع المنهجي والثراء المعرفي، إلّا أنّ العصر بات يفرض منهجاً جديداً في التعااطي مع القرآن، خاصّة بعد الركود والجمود الذي عرفه مجال التفسير، خاصّة وأنّ "تعثّرات الحاضر وعدم نجاعة الأدوات الفكرية المعتمدة إنّما يعود إلى الافتقار إلى المنهج الصالح لفهم القرآن نفسه"<sup>2</sup>.

ولذلك أصبحت أرضيته بحاجة قصوى وأكيدة للمراجعة والتساؤل والنقد، وفي هذا الإطار تولّى نخبة من المفكرين والمجدّدين مهمة إيجاد سبل تخلّص التفسير القرآني من

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 53.

<sup>2</sup> - أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه التفاسير القرآنية المعاصرة قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص: 154.

تأخره و جموده، وتحرّر المفسّرين من قواعد النموذج الكلاسيكي، والأساليب الموروثة في التعاطي مع النصّ القرآني ذلك أنّ المعرفة الراهنة بوضعها الابدستيمي، ترفض بشكل كامل اجترار آراء السلف، أو إعادة انتاج نصوصهم بلغة جديدة فحسب؛ على الرغم من أنّ أسلافنا من العلماء قد بذلوا وسعهم في تفهّم النصّ الديني المحوري في الثقافة الإسلاميّة، ووظّفوا من أجل ذلك المقصد علومًا شتّى مدارها حول تاريخ المصحف، وأسباب النزول، والنسخ والقراءات، والبلاغة واللغة والتفسير، وغيرها، ذلك كلّه بما توافر لديهم من أدوات البحث والنظر من جهة، وبما وضعوه من سقف معرفي اعتبارًا لآفاق الذهنيّة لقراءهم من جهة أخرى<sup>1</sup>، إلا أنّ هذه الجهود المبذولة من طرفهم لا يمكن الركون إليها، وبذل الوسع في تطويرها، وبالتالي فالمعضلة الكبرى التي أصابت التفسير اليوم تكمن بالدرجة الأولى في الاتكال على التراكم التصنيفي، والإنتاج الغزير الذي خلفه المفسّرون، دون سعي منهم إلى تجديد العدة المنهجية، وهو الأمر الذي تنبّه إليه مالك بن نبي على غرار الكثير من الأعلام والمجدّدين غيره، والذين دعوا إلى تدشين مرحلة جديدة في تفسير القرآن، وقراءته واستنطاق معانيه، وكتاب "الظاهرة القرآنيّة" بدون منازع هو من أبرز المؤلفات المعاصرة التي حثّت المسلم المعاصر على القيام ب"ثورة منهجية في مجال التفسير"<sup>2</sup>.

وقد حدّد إحداثيّة انطلاقة في هذه الدعوة، من النقطة التي انتهى عندها أعلام التجديد والإصلاح الذين سبقوه، وفي مقدّماتهم محمّد رشيد رضا، الذي أعلن عن موقفه المتأسّف على ما آلت إليه تلك التفسيرات، وطالب من خلال مقدّمته بأن يسعى تفسير القرآن إلى تكريس وتفعيل المقاصد، بدل استعراض المصطلحات والاحتفاء بالقواعد قائلاً: "فقد كان من سوء حظ المسلمين أنّ أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، والهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلّمين، وتخريجات الأصوليين،

<sup>1</sup> بسام الجمل وآخرون، مقدّمة كتاب علوم القرآن في الابدستيمية المعاصرة مقارنة تفكيكية نقدية، مؤسّسة مؤمنون بلاحدود، الرباط، المغرب، ط1، 2018م، ص: 09.

<sup>2</sup> محمّد درّاجي، ملامح المنهج الاجتماعي في التعامل مع القرآن الكريم عند مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة رؤى للدراسات، السنة الرابعة، العدد 20، ص: 44.

واستنباطات الفقهاء المقلّدين، وتأويلات المتصوّفين، وبعضها يلفته عنها بكثرة الروايات بما مزجت به من خرافة الإسرائيليات..<sup>1</sup>.

فالممتبّع في تطوّر تاريخ التفسير القديمة للقرآن عموماً يلاحظ أنّها قد انحرفت على مسارها الصحيح، وأهملت المقصد الأساسي الذي أنزل القرآن من أجله؛ حيث صرف المفسرون جهودهم في تحليل العبارة، وكرسوا جهودهم في كل ما يمكن تقديمه من المعلومات اللغوية، والمعارف الكلامية، والأحكام الفقهية، حتى يهوي هو ومن يقرأ ذلك التفسير في هوة عدم الانتفاع بما اشتمل عليه القرآن من المنافع الدنيوية والأخروية<sup>2</sup>، الأمر الذي يستدعي من المسلم المعاصر إلى إيجاد منهج جديد في التعامل مع آيات القرآن، واستنطاقها وفق متطلبات العصر.

وبالتالي فإنّ التجديد الذي يشدّد على ضرورته في مجال التفسير من خلاله مؤلفاته عموماً وكتاب الظاهرة القرآنية بالأخص لا يختلف مطلقاً مع التجديد الذي جاءت دعوة رشيد رضا مطالبةً به من خلال مقدّمته، بل إنّها يسيران معاً في ذات الخطّ والاتجاه، إلّا أنّ دعوة مالك بن نبي التجديديّة لا تكفي بمقولة رشيد رضا، وإنّما تتخطّأها إلى أبعد ما يكون، فلئن كان انتقاد رشيد رضا لمناهج من سبقوه من المفسّرين بسبب تركيزهم على المبني، وإهمالهم المعنى، فإنّ مالك تجاوز طرح هذه الخاصية، وعدل عن الخوض في تفاصيلها، بل اقترح بشكل مباشر إحداث نقلة كبرى في مجال التفسير، تكامل بين ما خلفته جهود السابقين على الصعيد المعرفي والمنهجي، و تحاول قدر الإمكان استثمار محصّلة الثورة العلميّة، وذلك التجديد الذي ينتظره لا يعني بالضرورة الوقوف بوجه فهم السلف للقرآن، وإلغاء البنية المعرفيّة والمنهجيّة التي تناولوه من خلالها، غير أنّ تكشّف القرآن عن بنية وتركيبية أخرى، يضعنا بشكل مباشر في مواجهة عطاءٍ جديد ظلّ مكنوناً لمرحلة تاريخيّة خطيرة، مرحلة يهيمن بها القرآن على كلّ مناهج الفكر العلمي الوضعي، ويتجاوز بها كلّ المعطيات الوضعيّة السلفيّة، والتقليديّة الدينيّة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمّد رشيد رضا، تفسير المنار، ج1، ص: 07.

<sup>2</sup> - محمّد دراجي، ملامح المنهج الاجتماعي في التعامل مع القرآن، ص: 43.

<sup>3</sup> - محمّد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيّرات الاجتماعيّة والتاريخيّة، دار الساقية، بيروت، لبنان، د ط، دت، ص:

وعلى هذا الأساس بالتحديد تصاعدت الحاجة اليوم إلى البحث عن سبل مغايرة لمساءلة الظاهرة القرآنية ومراجعة أسس التعاظمي معها، وتغيير منطق مقاربتها؛ لسبب أساسي وهو أنّ "مشكلة التعامل مع القرآن" تظلّ قائمة أمام عدم القدرة على تجديد الطرق القديمة، وهنا يدعو إلى تطوير التعامل مع القرآن من خلال مدخل التفسير القرآني<sup>1</sup>.

وعلى هذا سعى بن نبي -بناءً على ملاحظاته على مدارس التفسير القديم، ومقولاتها السائدة منها تفسير طنطاوي جوهرى (1870-1940م)، الذي كان بعيداً كلّ البعد عن الاهتمامات المنهجية، ومفتقداً إلى الهاجس التأطيري، والأدوات الإجرائية الفعّالة<sup>2</sup>، على الرغم من أنّه وضع في تفسيره - كما يقول محمّد حسين الذهبي - ما يحتاج المسلم من الأحكام، والأخلاق، وعجائب الكون، وأثبت فيه غرائب العلوم، وعجائب الخلق ممّا يشوق المسلمين والمسلمات إلى الوقوف على حقائق معاني الآيات البيّنات في الحيوان والنبات والأرض والسموات، كما نجده رحمه الله - في تفسيره يهيب بالمسلمين أن يتأملوا في آيات القرآن التي ترشد على علوم الكون، ويحثّهم على العمل بما فيها، ويندّد بمن يغفل عن هذه الآيات على كثرتها، ووقف أيضاً عند آيات الأحكام وغيرها ممّا يتعلّق بأمر العقيدة<sup>3</sup>.

إنّ هذا الجهد التفسيري الذي قدّمه طنطاوي جوهرى هو أثر لتلك العلمانية السطحية التي تصدّت لذلك الموقف الاستشراقي المتطرّف الذي يزيح عن العرب والمسلمين أيّ دور في تشييد صرح العلوم<sup>4</sup> - حسب رأيه - وانتقد الجهود الاستباقية لكلّ من رشيد رضا وأستاذه محمّد عبده، التي حاولت التجديد بخصوص هذا المجال في زمانها، بيد أنّه طغى عليها الجدل الديني ووسمت به، وبات الغالب والمهيمن على مضمونها<sup>5</sup>.

وانطلاقاً من تعمّقه في تلك الإسهامات التفسيرية، والتغلغل في إطارها ومنظومتها المنهجية، وتحليل معطياتها ومضامينها، استطاع مالك بن نبي التوصل إلى نتيجة مهمّة بخصوصها، وهي افتقارها إلى الحس المنهجي، والمنطق العملي، كما هو واضح في بعض

<sup>1</sup> - حسّان عبد الله حسّان، المشروع الحضاري عند مالك بن نبي قراءة معاصرة، دار برهون الدولية للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2019م، ص: 147.

<sup>2</sup> - رابح طبجون، الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبي مقارنة في المفهوم والإجراء، بحث منشور، مجلة المعيار، قسنطينة، العدد 46، سنة 2019م، ص: 06.

<sup>3</sup> - محمّد حسن الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، دط، دت، ج2، ص: 371.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في العالم الإسلامي، ص: 25-26.

<sup>5</sup> - رابح طبجون، المرجع السابق، ص: 06.

الجهود التفسيرية مثل "التفسير الكبير الذي ألفه الشيخ طنطاوي جوهرى، إنتاج علمي أشبه بدائرة المعارف، ولا ينطوي على أقل اهتمام بتحديد المنهج<sup>1</sup>، وأيضا تفسير رشيد رضا، الذي سار فيه على منحنى "إمامه الشيخ محمد عبده"، فلم يضع هو الآخر هذا المنهج، فقد كان همّه أن يخلع على المنهج القديم صبغة عقل جديد، ومع أنّه لم يعدّ طريقة التفسير القديم تفسيراً جوهرياً، فإنّه قد خلق في الصفة المسلمة، التي تعشق التجديد الأدبي اهتماماً بالنقاش الديني"<sup>2</sup>.

والنتيجة التي ينتهي إليها بن نبي هي أنّ الأزمة التي وقعت فيها تلك التفسير الجديدة تكمن في المقام الأول في غياب المنهج في معظمها، وانتشار في مقابلها "ظاهرة تكديس المعلومات، بحيث يصبح هذا العمل الشاق كلّه أقرب إلى دائرة معارف منه إلى تفسير القرآن، كما يعبر عن ظاهرة جديدة، هي تلك العلمانية القديمة، التي ليست بالنسبة للفكر الإسلامي إلاّ عملية تعويض في الميدان الذي شعر فيه أكثر بتحدّي الحضارة الغربية"<sup>3</sup>.

وبالتالي فإنّ المسلم المعاصر اليوم أصبحت مسؤوليته الحضارية أكبر، وتنتظر منه "طرح مشكلة الإسلام والعلم في صورة جديدة تتماشى أكثر مع سمو الدين، ومنطق العلم بحيث لا يقتصر البحث في الآيات الكريمة هل ذكر فيها شيء من غزو الفضاء، أو تحليل الذرة، وإنّما نتساءل هل في روحها ما يعطّل حركة العلم، أو العكس ما يشجّعها وينميها"<sup>4</sup>. ويستبعد تحقّق هذه المهمة واقعيّاً في ظلّ الحرص المتواصل من قبل الباحث المسلم في استنفاد طاقاته في عملية التجميع الهادفة إلى استيعاب الكمّ المعرفي، دون القيام بأيّ عمل نقدي أو تقويمي لمعرفة مكامن القوّة والضعف فيها<sup>5</sup>.

تلك العملية النقدية هي التي أسرت فكره والتي يتطلّع إلى إنجازها، في حال توفّر الشرط الأوّل والأساسي لذلك، وهو (تعديل منهج التفسير)، هذا التعديل، ليس رفضاً ونفيّاً

<sup>1</sup> - وقد وصف مناع قطان جهد طنطاوي جوهرى بأنّه إساءة بالغة إلى التفسير؛ من حيث يظنّ أنّه يحسن صنعا ولم يجد تفسيره قبولاً لدى كثير من المثقفين؛ لما فيه من تعسف في حمل الآيات على غير معناها، ولذا وصف هذا التفسير بما وصف به تفسير الفخر الرازي، حتى قيل عنه: "فيه كل شيء إلاّ التفسير". مناع قطان، مباحث في علوم القرآن، ص: 361.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 58.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 22.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص: 26.

<sup>5</sup> - أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه، ص: 33.

مطلقاً للقراءات التفسيرية السابقة، وليس دعوة للاستثنائية الصفرية، بل هي قدرة على الجمع بين التثمين والتحسين؛ تثمين المحاسن والإيجابيات والمنجزات التي تصنعها كلّ مرحلة حضارية<sup>1</sup>، واستيعاب نتائجها، والتحسين بإكمال نقائصها، ونقد مثالبها، وكذلك لا يعني تجديد قراءة القرآن عنده البحث عن تفسير آخر لآياته، ولا شرح مضمون النصّ شرحاً حديثاً، ولكن من خلال إثارة مجموعة من القضايا والإشكاليات الفنيّة والفكرية المرتبطة بنصوص القرآن منها القديم، ومنها المستحدث لاستثمارها، والتعضّد بها فيما بعد في إثبات المصدريّة الإلهية للقرآن، وتعالیه على القدرة البشرية، ثمّ الاستعانة بها في مخاطبة المتلقّي بخطاب يستوعب السمات المعرفية للمرحلة التاريخية التي ينتمي إليها، ليكون اقتناعه به متناعماً مع الحثثيات المعرفية والفكرية السائدة، متجاوزاً الإيمان القائم على التسليم بصحة ما جاء عن السابقين، وكذلك ليدعم الأساس العقلي للإيمان<sup>2</sup> الذي يؤيد المسلم المعاصر في مرحلة تتصاعد فيها الحاجة للوقوف بوجه ذلك السيل الهائل من البحوث والدراسات التي أنتجتها الأدبيات الاستشراقية بزعمائها، وتلامذتهم من المسلمين، الذين تبوّأ مقولاتهم وفرضياتهم، وسعوا إلى تطبيق استراتيجياتهم في التعامل مع القرآن وإشكالياته، رغم ما أسفرت عنه مسلماتهم من أخطاء وثغرات معرفية، وما اعترأها من قصور على المستوى المنهجي كما سيأتي.

### ثانياً: مناهج المستشرقين في قراءة النصّ القرآني

إذا كانت مناهج المفسرين القدامى في تفسير القرآن لم تكن بمنأى عن تدخل الرؤية النقدية البنائية، وهي التي صرفت جهودها في البحث عن معاني القرآن وخدمة علومه وإثبات صحته، فمن المؤكّد أنّ الدراسات والبحوث الاستشراقية بمختلف ما قدّمته حول القرآن، وحول قضاياها سيطالها أيضاً نقده؛ كونها ترفض أيضاً فكرة أن يتخلّص الباحث

<sup>1</sup> عبد الحفيظ بوديرم، التذوق البياني للظاهرة القرآنية، بحث منشور، ضمن أعمال الملتقى الدولي: مالك بن نبي واستشراف المستقبل "من شروط النهضة إلى الميلاد الجديد" ديسمبر 2011، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ج1، ص: 275.

<sup>2</sup> محمّد الصادق بوعلاقي، تجديد مالك بن نبي في الفكر الديني، ص: 74.

المستشرق من رؤيته الإيديولوجية الاستعلائية، والتعامل مع القرآن باعتباره نصًا أصيلاً مختلفًا في تشكّله عن غيره من النصوص الدينية الأخرى<sup>1</sup>.

الأمر الذي أفضى إلى وضع المقاربات الاستشراقية - هي الأخرى على الرغم من ادعائها الموضوعية - محلّ نقد وتقييم من قبله، إن كان في مستواها المنهجي، أو في مستواها المعرفي، أو في بعدها المقصدي؛ الذي يتجه إلى التشكيك في الثابت التي يعتقد بها المسلم بخصوص القرآن، وفي مقدّماتها مصدرية العلوية، وإبطال كلّ ما يمت إلى ذلك بصلة، وقد كان لهذه التداعيات وغيرها أثرها على الساحة الثقافية الإسلامية، وخير دليل على ذلك الفرض الذي وضعه المستشرق الإنجليزي "مرجليوث" عن الشعر الجاهلي<sup>2</sup>.

هذا الفرض المتحامل الذي لم يركّز هجومه على الشعر الجاهلي وإنكار وجوده من باب العبث، بل إنّ في نهجه الذي ظاهره العلم وباطنه الكيد للغة العربية وكتّابها، وقد تبعه ونفخ في أفكاره بعض من استهواهم هذا الفرض، أمثال طه حسين في كتابه الشعر الجاهلي<sup>3</sup>.

وفي مستهلّ كتابه "الظاهرة القرآنية" أفصح عن السبب الحقيقي الذي دفعه إلى الانطلاق من هذه القضية بالذات في الدعوة إلى ايجاد مسلك جديد في فهم الظاهرة القرآنية، قائلاً: "ذكرنا هنا فرض مرجليوث لكي نبرز أمام القارئ المسلم ضرورة تطبيق منهج تحليلي جديد في تفسير القرآن، ويستطيع القارئ أن يدرك قيمة هذا المنهج القائم على دراسة الظواهر، وعلى طرق التحليل النفسي، وسيدرك أيضًا أننا لا ندرس آراء مرجليوث أو من تتلمذ على يديه، وإنما نريد به دراسة الظاهرة القرآنية"<sup>4</sup>، فهي لا تهمّنا هنا بقدر أهميّة المسألة في تعلّقها بالنص القرآني، أو بعبارة أوضح لإدراكه وقناعته الشخصية بأهميّة العلاقة التي تربط الشعر الجاهلي بالتفسير القرآني من ناحيتين:

<sup>1</sup> - باسم المكّي، تاريخية النص القرآني وإشكالية جمع المصحف في الدراسات القرآنية الاستشراقية، ضمن كتاب "علوم القرآن في الاستيمية المعاصرة، ص: 24.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 56

<sup>3</sup> - يحيى وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 1997م، ص: 06.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 56.

**الناحية الأولى:** باعتبار أنّ الشعر الجاهلي برهان على صحّة المصدرية العلوية للقرآن وإعجازه؛ "المشكلة-كما يرى- بوضعها الراهن تتجاوز نطاق الأدب والتاريخ، وتخصّ بشكل مباشر منهج التفسير القديم كلّهُ، ذلك المنهج القائم على الموازنة الأسلوبية معتمداً على الشعر الجاهلي؛ بوصفه حقيقة لا تقبل الجدل، ومرجليوث أراد بفرضه أن يفرض على المشكلة تطوّراً ثورياً، حين أدخل في الوقت المناسب ما يشبه (الديناميت) الذي قد ينسف كلّ مناهج التفسير القديم"<sup>1</sup>.

هذا الفرض الذي قدّمه مرجليوث لم يكن ليستغز فكره، لولا أنّ عدواه انتقلت إلى مثقّف ينتمي إلى الإسلام، ويتعلّق الأمر بعميد الشعر والأدب "طه حسين" الذي سرعان ما لجأ إلى المنهج الشكّي الديكارتّي لإثبات صدق هذه الفرضية، هذا المنهج- في نظر بن نبي- كوّن بصورة عامة ذلك المناخ العقلي الجديد، الذي ستتشكّل فيه العبقرية المصلحية التي تصطبغ بها الحضارة الجديدة<sup>2</sup>، الرامية إلى خلخلة موازين الفكر الإسلامي المعاصر، وانبهر بها مفكّر (كطه حسين)، لدرجة أنّه شكّك في قيمة الشعر الجاهلي، وعلى الرغم من إقراره التام بخطورة نتائج هذه النظرية، إلاّ أنّه لا يتردّد في إثباتها وإذاعتها<sup>3</sup>، بكلّ ما أوتي من ملكات معرفية، وآليات منهجية لتحقيق تلك الغاية.

**الناحية الثانية:** وتتعلّق بمنزلة وأهميّة الشعر الجاهلي عند المفسّرين؛ فهو يعدّ بالنسبة لهم مسلماً مهماً في فهم القرآن، وبيان معانيه، وقد وردت بخصوص توظيف الشعر الجاهلي في بيان القرآن شواهد لا تحصى<sup>4</sup>، وقد أثر عن ابن عباس قوله: "إذا خفي عليكم من القرآن شيئاً من القرآن فالتمسوه في الشعر فإنّه عربي"<sup>5</sup>؛ وانطلاقاً من هذا القول بطبيعة الحال سيفضي الشكّ في صحّة الشعر الجاهلي حتماً إلى إحراج النصّ القرآني، نظراً لتلك القيمة التي يوليها له المفسّرون<sup>6</sup>؛ فعندما يلغى وجوده، يصبح القرآن الكريم مجرداً من قيمته الذاتية التي يحملها، وهي إعجازه الإلهي، بالمقارنة مع أيّ تعبير بشري آخر.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 57، وص: 67.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص: 29

<sup>3</sup> - طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للنشر، سوسة، تونس، دط، ص: 19.

<sup>4</sup> - عائشة بنت الشاطي، الإعجاز القرآني ومسائل ابن الأزرق دراسة لغوية بيانية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، دت،

ص: 287-601.

<sup>5</sup> - أبو بكر البيهقي، الأسماء والصفات، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3،

1424هـ-2003م، باب شهادة الشعراء، 21124، ج10، ص: 407.

<sup>6</sup> - محمّد الصادق بوعلّاق، تجديد مالك بن نبي في الفكر الديني، ص: 79.

فالأمر إذن عند مالك بن نبي ليس متعلقاً بالشعر الجاهلي في حدّ ذاته وإنما متعلق بتفسير النص القرآني؛ باعتبار الشعر الجاهلي وسيلة مؤدّية إلى فهم كلام الله تعالى.

### الفرع الثاني: مقاصد تجديد منهج قراءة النص القرآني عند بن نبي

يهدف من خلال دعوته إلى تجديد منهج مقاربة القرآن وقضاياها إلى بلوغ غايات وآفاق أهمّها:

**أولاً: تمكين شخصيّة المسلم المعاصر وتفعيل طاقاته:** فالدعوة إلى تجديد التعامل مع الظاهرة القرآنيّة موجّهة بشكل خاص وأساسي للشباب المسلم المعاصر؛ كونه يمثل في نظره المحرّك الفاعل في الحضارة، وصمّام الأمان الذي يعوّل عليه من أجل الصمود أمام إعصار الحداثة الغربيّة، خاصّة وأنّنا "لم نكد نخرج من هيمنة المستعمر ومن تحرّشاته الجديدة"<sup>1</sup>، التي استهدفت وتستهدف كافة مقدّراته الثقافيّة والفكريّة، فهو بذلك يفتح له آفاقاً تساعد على إعادة النظر في مسائله وقضاياها، وتجديد معالجتها، لا سيّما العقل البحثي والأكاديمي الإسلامي<sup>2</sup>.

لذلك كان إيمانه وإدراكه لأهمية الشباب المسلم الواعي وطاقاته لا حدود له، ليشحن فيهم روح الوعي والمسؤولية بالنهضة ويغذّيها، ويحركهم لبناء حضاري يضع وسائله بين أيديهم؛ من أجل استعادة الفرد المعتصم بالفكر الصحيح الواعي بمجريات الأمّة، والمتشبع بالفهم الواضح لخط سير التاريخ، في سبيل الإقدام على إحداث التغيير لواقعه المأزوم<sup>3</sup> وهي رؤية لا يمكن لها التجسّد واقعيّاً، إلّا من خلال الأخذ بناصية "منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القرآنيّة، وهو منهج يحقّق من الناحية العلميّة هدفاً مزدوجاً من حيث مقاصده وهو:<sup>4</sup>

**1- فسح المجال أمام الشباب المسلم للتأمّل الناضج في الدين، هذا التأمل الذي يجعل من القرآن وآيته أمراً حياً يملي على الفرد سلوكاً جديداً، ويجذبه جذبا إلى حياة العمل والنشاط؛ فالفكرة القرآنيّة هنا تؤثر في سامعها كأنّها دبّت الحياة والجدة فيها فلكي يحدث**

<sup>1</sup> إدريس هاني، خرائط إيديولوجيّة ممزّقة الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربيّة والإسلاميّة المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2006، ص: 357.

<sup>2</sup> حسان عبد الله حسان، المشروع الحضاري عند مالك بن نبي قراءة معاصرة، ص: 149.

<sup>3</sup> -حسام الدين فياض، دور الدين في بناء الحضارة الإنسانية مالك بن نبي نموذجا، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 28 نوفمبر 2022م، رابط المقال كاملا: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - دور الدين في بناء الحضارة الإنسانية (مالك بن نبي نموذجا) (mominoun.com).

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 53.

التغيير ينبغي أن ينطلق من الآية القرآنية، ويستخدمها في الظروف النفسية عينها التي كان يستخدمها فيها النبي وصحابته من بعده، وهذا هو السر كله أن تستخدم الآية، كأنها فكرة حية موحاة، لا فكرة محررة مكتوبة وجامدة<sup>1</sup>.

## 2- تقديم إصلاح مناسب للمنهج القديم في التفسير

فالشباب المسلم اليوم بأمس الحاجة إلى تعزيز علاقته بالقرآن، وإعادة قراءته أكثر من أي وقت، عبر منهجية تستوعب ما عهده إليهم السابق، وتستثمر منجزات اللاحق، منهجية تمكّنه من بسط حضوره في واقع أمته ومجرباته، وتدفعه لتشخيص علله ومعضلاته، لا "التغني بالماضي التليد والجمود عنده، دون أن تكون حركية وفاعلية تقود اتجاهاً تقدّمياً؛ فالتراث يحتاج ممّا أن نقدّر رجالاته، وأن نتعامل معه بأسلوب انتقائي، وهذا معناه أن نستفيد منه ما له حضور في واقعنا اليوم، وأن نهمل ما لا حاجة له، لأنّ الموروث الميت خطرٌ كما حال الوافد المسموم"<sup>2</sup>.

فإذا كان التفسير القديم قد أولى اهتمامه إلى المعنى، فإنّ التفسير الذي نطلبه هو تفسير يأخذ بمنطق السلوك والمنهج التربوي، وتكريس ذلك المعنى على أرض واقعه الذي يعيشه، وهو الذي نحتاجه اليوم تمامًا، كما تمثّله صحابي كعمر بن الخطاب، حين توقّف عند قوله تعالى: ﴿ وَفَكَهَتْ وَأَبَا ﴾ (عبس الآية 31) يجهل معناها، وهو ليس عالمًا من علماء اللغة، وهو أيضا ليس بالمفسّر، إنّ رجل عمل فقط، ولا يحقّ له أن يتورّط في الشؤون التي ليست من اختصاصه، وإلا وقع فيما حدّر منه القرآن الكريم ﴿ عَلِمٌ فَلِمَ تَحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ ﴾ ( آل عمران الآية 66)، فعمر لا يقف إلا هنيهة عند الكلمة التي أوقفته، والتي لا تنقص شيئاً إن جهلها؛ فالمشكلة إذن بالنسبة لعمر في هذه اللحظة ليست في نطاق

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط 1، 1986م، ص: 157-159.

<sup>2</sup> - أسعد السحمراني، مالك بن نبي والإنسان ومسار الحضارة، أعمال ملتقى مالك بن نبي واستشراف المستقبل، ج 1، ص: 100.

العلم، ولكن في نطاق السلوك، ونراه فعلاً يحلّها بكلمة يؤنّب بها نفسه<sup>1</sup> قائلاً: (ما لعمر والأب، إن جهل ما الأب، إن هذا لكلفة يا عمر)<sup>2</sup>.

وبالتالي إن الصحابة أدركوا في عصرهم أنّ المهمّ في الآية القرآنيّة ليس معناها فحسب، وإنّما العمل بها، والسير بموجبها، تلك الرؤية التي تجسّدت تماماً في قول صحابي آخر، ومفسّر جليل وهو عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- حين قال: "كُنَّا لَا نَتَجَاوَزُ عَشْرَ آيَاتٍ حَتَّى نَتَعَلَّمَهُنَّ وَنَعْمَلُ بِهِنَّ، وَنَعْلَمُ حَلَالَهُنَّ وَحَرَامَهُنَّ، فَأَوْتِينَا الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ"<sup>3</sup>.

وعليه فإنّ تجديد منهج التفسير -في نظر بن نبي- لا يقتصر على منطق العلم فقط، وإنّما يحث على العمل أيضاً، الذي يستند إلى دفعة الكلمة القرآنيّة، وتأثيرها في روحه وعقله.

**ثانياً: الانطلاق من تجديد منهج التفسير في صنع التغيير: وإحداث النقلة التي**

ينشدها الفكر الإسلامي اليوم من خلال مطارحاته وخطاباته المستمرة ؛ فإذا كان جمهور المفسرين والمجدّدين المصلحين سعوا إلى بلوغ هذا المقصد من خلال دعوتهم إلى تفعيل فهم القرآن في معالجة أدواء الأمة الإسلاميّة، فإنّ مالك بن نبي جعل التغيير في منهج التفسير شرطاً أساسياً محقّقاً لذلك المطلوب؛ بحيث يكون ذلك التغيير الذي نشقّ الطريق نحوه، مشروطاً ومرهوناً وموقوفاً على ايجاد مسلك جديد، ومنهج مغاير، ولا سبيل لذلك دون الأخذ بناصيّة "هذا المنهج لتفعيل فهم المسلمين للقرآن الكريم، والأخذ بأيديهم نحو فهم يحرك النفوس الهامدة، ويسير بها قدماً تجاه التغيير نحو الأفضل"<sup>4</sup>، وذلك من باب قناعة راسخة في أذهان نخبة الأمة، وإدراك جازمٍ منهم بأنّ "أهمّ شرط لتحقيق الفاعليّة والتأثير في أيّ

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص: 39.

<sup>2</sup> - جاء في تفسير الطبري أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: قال الله: "وقضياً (28) وزيتونا ونخلًا (29) وحدائق غلباً (30) وفاكهة وأباً (31). كلّ هذا قد علمناه، فما الأب؟ ضمّ ضرب بيده ثمّ قال: لعمر الله إنّ هذا هو التكلّف، وأنّبعوا ما يتبيّن لكم في هذا الكتاب، قال عمر: وما يتبيّن لكم فعليكم به، وما لم يتبيّن فدعوه. محمّد بن جرير الطبري جامع البيان، ج4، ص: 123.

<sup>3</sup> - الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (ت: 321هـ)، شرح مشكل الآثار، تحق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط 1: 1415هـ، 1494 م، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله "الدين النصيحة"، 1452: ج 4، ص: 84.

<sup>4</sup> - محمّد دراجي، ملامح المنهج الاجتماعي في التعامل مع القرآن، ص: 09.

نشاط إسلامي، هو فهم المسلم المُخاطَب لمحتوى وطبيعة الخطاب الموجه إليه فهمًا دقيقًا<sup>1</sup>، يتجاوب من خلاله مع أسئلة الراهن، ويبحث في سبل وضع مصير المسلم المعاصر على سكة الحضارة العالمية لا على هامشها، ومن ثمة إعادة الاعتبار لدوره وفاعليته في التاريخ الإنساني، بعد مسار طويل من التكلُّس والجمود؛ "الفهم السليم - في نظره - هو الفهم الذي يستلهم الوقائع الاجتماعية والتاريخية التي تقع تحت سمع الناس وأبصارهم"<sup>2</sup>.

ومن خلال هذه الرؤية نستشف بوضوح سيطرة منطق التطبيق على تفكيره، وهو ما يميّزه عن غيره، ودليل ذلك المنطق أنّ منهج التحليل القرآني عنده لا ينتظر من التفسير تبليغ معلومة، أو إرساء مبدأ، أو الإشارة إلى سنة من السنن، بقدر ما كان منصبًا على تحفيز قلب المسلم وضميره وعقله من أجل تثوير هذه المفاهيم، ونقلها من خلال التفسير الجديد من قوة الإيمان، إلى فعل السلوك من أجل بناء منطق التغيير في النفس، ما دمنا نملك أدواته توصولًا إلى تحقيقه في واقعنا الراهن<sup>3</sup>.

من هذه المعطيات يقترح بن نبي ضرورة إيجاد مذهب اجتماعي للتفسير، ومن ثمّ التفسير عن حركة الأفكار في العالم عامّة، وعن الحياة الاجتماعية بصفة خاصّة، لقد قدّم نماذج كثيرة للتفسير تستند إلى علم الاجتماع، أكثر مما تستند إلى علم أصول الفقه، أو أصول التفسير، فلم يهتم بتفسيرات آيات الأحكام التي يرى أنّها من اختصاص الفقهاء، بقدر ما اهتم بالآيات المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والسياسي، لأنّها في رأيه تحقّق في نفس المسلم الوظيفة الاجتماعية للدين، بما تبعث فيه من الفعالية الروحية؛ فتجده في كتابه شروط النهضة ينطلق من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ ، فهو يقرّر بأنّ هذا النصّ القرآني يجب فهمه في ضوء التاريخ<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي؛ مدخل إلى نظر خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، فرجينيا الدار العالمية للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1995م، ص: 11.

<sup>2</sup> محمّد درّاجي، ملامح المنهج الاجتماعي في التعامل مع القرآن، ص: 09.

<sup>3</sup> محمّد البشير مغيلي، السنن الإلهية في تحليلية مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة رؤى للدراسات، العدد20، 2003م، ص: 04.

<sup>4</sup> ناصر هوارى، اجتماعية الفكر عند مالك بن نبي، قراءة في منطلقات وفاعلية المنهج، بحث منشور، مجلة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، مركز جيل البحث العلمي، العدد68، أكتوبر 2020، ص57.

ثالثاً: استلهاهم مقومات الفكرة القرآنية في النهوض الحضاري: فالفكرة القرآنية دفعة وشحنة، تمتلك في جوهرها روحاً تمكّن المسلم المعاصر من استثمار معطيات الآية، ومقومات الكلمة القرآنية المعبرة في شحن نفس الفرد، واستنهاض طاقاته في مجتمعه، واستعادة حيويته التي فقدها، ودفعها إلى السير قدماً باتجاه إقلاع حضاري تستعيد به الأمة أمجادها السالفة، تلك الدفعة القرآنية التي لا ينوب عنها أي شيء، ومن خلال تركيب القرآن في كلّ من الثقافة والقيم اللتين تقدّمان عبر برنامج تربوي فاعل لبناء الإنسان، الذي هو أساس قصة الصعود جميعها، وفي كلّ الحضارات<sup>1</sup>.

هذه الرؤية تؤكد على مدى تأثير القرآن والسنة النبوية وحضورها الكبير في التفكير البنّابي؛ فالقرآن والسنة يعيشان في وجدانه وفكره وضميره، وهو يرى فيهما العلاج الناجع لمعضلات الواقع الإسلامي، وأمراضه المختلفة، واعتباره مفكراً ينتمي إلى مرجعيته الإسلامية، ويتعلّق بمقوماتها إلى حدّ النخاع، لم يتخلّى على الإطلاق عن إيمانه المطلق بفاعلية تلك الأفكار المستلهمة من هذين المصدرين الأساسيين في صناعة واقعه من جديد، وإنّ تغيير الواقع الذي ينشده ليس مرهون بتغيير الكتاب والسنة، وإنّما هو مشروط بتغيير أنفسنا في المقام، ثمّ بتغيير من حولنا<sup>2</sup>.

### المطلب الثاني: قضية الإعجاز القرآني

يمثل هذا المطلب إلقاءً للضوء على رؤية بن نبي لمسألة الإعجاز القرآني؛ باعتبارها حجر الأساس الذي تقوم عليها قضية مصدرية القرآن الإلهية؛ هذه الأخيرة التي استحوذت اهتمامه من حيث هي منطلق، ثمّ من حيث هي غاية يتطلّع إلى إثباتها كما سيأتي.

<sup>1</sup> - حسان عبد الله حسّان، المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، ص: 155.

<sup>2</sup> -BEDRAN BENLAHCENE ،THE SOCIO-INTELLECTUL FOUNDATIONS OF MALEK BENNABI'S APPROACH TO CIVILIZATION ،THE LIBRARY OF CLAREMENT SCHOOL OF TEOLOGY،THE INTERNATIONAL INSTUTUE OF ISLAMIC THOUGHT،LONDON ، WASHINGTON2017،PAGE: 212-215.

الفرع الأول: مفهوم الإعجاز القرآني وعلاقته بمصدريته الإلهية

أولاً: مفهوم الإعجاز

قبل التطرّق لمفهوم الإعجاز ينبغي التأكيد على أنّ الغاية من الوقوف عند مفهوم الإعجاز في لغته واصطلاحه ليست التوسّع والغوص في هذه المادة بقدر ما هي الاستناد عليها، والاحتكام إليها فيما بعد من أجل توضيح رؤية مالك بن نبي للإعجاز القرآني وعلى وجه الخصوص الإعجاز البلاغي، وهو المطلوب من التطرّق إلى مفهوم المركّب الإضافي (الإعجاز القرآن).

لغة: تلتقي المعاجم اللغوية في مذهب واحد حول جذر كلمة الإعجاز والتي هي الفعل الثلاثي "عَجَزَ"، على وزن "فَعَلَ" بفتح عين الفعل وكسرها وضمّها، أورد ابن فارس في دلالة الإعجاز أنّ "العين والجيم والزاي أصلان صحيحان، يدلّ أحدهما على الضعف، والآخر على مؤخّر الشيء؛ فالأول عَجَزَ عن الشيء يعَجُزُ عَجْزًا، فهو عاجز، أي ضعيف، وقولهم: إنّ العجز نقيض الحزم؛ لأنه يضعف رأيه، ويقال: أعجزني فلان، إذا عجزت عن طلبه وإدراكه، ولن يعجز الله شيء، وفي القرآن: ﴿وَإِنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن نُّعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَن نُّعْجِزَهُ هَرَبًا﴾ (الجن الآية 12)، وأمّا الأصل الآخر فالعجُزُ: مؤخّر الشيء، والجمع أعجاز، ويقولون عَجُزُ الأمر، وأعجاز الأمور، وفي القرآن ﴿أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ (الحاقة الآية 07)<sup>1</sup>.

وقال ابن منظور: "العجز: تقيض الحزم، عَجَزَ عن الأمر يعَجِزُ وعَجِزَ عَجْزًا فيهما؛ ورجلٌ عَجِزٌ وعَجِزٌ: عاجزٌ، والعجزُ: الضعف، والمعجزة، بفتح الجيم وكسرها، مفعلة من العجز: عدم القدرة، والتعجيز: التشبيط"<sup>2</sup>.

واقصر الراغب الأصفهاني في "المفردات" على مدلول التأخر عجز الإنسان مؤخّره" ومدلول التأخر الذي أورده الأصفهاني يؤول إلى القصور، وعدم القدرة على فعل الشيء<sup>3</sup>.

2- إعجاز القرآن اصطلاحاً بالمعنى الإضافي: عرّفه عبد القاهر الجرجاني تعريفاً ساق من خلاله شروط تحقّقه، بقوله: "هو علمنا بعجز العرب أن يأتوا بمثله، وتركهم أن يعارضوه، مع تكرار التحديّ عليهم، وطول التفرّيع لهم بالعجز عنه، ولأنّ الأمر كذلك، ما قامت به الحجّة

<sup>1</sup> - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج4، ص: 232-233.

<sup>2</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص: 369.

<sup>3</sup> - الراغب الأصفهاني، معجم المفردات، ص: 547.

على العَجَم قيامها على العرب، واستوى الناس قاطبة، فلم يخرج الجاهل بلسان العرب من أن يكون محجوجًا بالقرآن"<sup>1</sup>.

ولم يخرج المتأخرون في صياغة تعريفهم للإعجاز عن إيراد هذه الشروط؛ فقد عرفه صلاح عبد الفتاح الخالدي بقوله: "عدم قدرة الكافرين على معارضة القرآن، وقصورهم عن الإتيان بمثله، رغم توفر ملكتهم البيانية، وقيام الداعي إلى ذلك، وهو استمرار تحديهم، وتقرير عجزهم"<sup>2</sup>.

وبالتالي فقد جاء تعريف الخالدي موافقًا لتعريف الخالدي، ومتضمنًا شروط تحقق معجزة القرآن، والأسس التي تقوم عليها.

### 3- شروط تحقق المعجزة

يتحقق لفظ "المعجزة" بمعناه من خلال جملة الشروط التالية:<sup>3</sup>

أ- أن تكون المعجزة خارقة للعادة: بأن تكون غير خاضعة للسنن الكونية، والأسباب المادية، والمقاييس البشرية، وخارجة عما ألفه الناس وتعودوه في حياتهم.

ب- أن تكون من فعل الله: فالله هو الذي يجري المعجزة على يد النبي، وهو الذي يختارها ويقدمها للنبي.

ج- أن تظهر المعجزة على يد النبي؛ لأنه هو الذي يقدم نفسه لقومه باعتباره نبيًا، فيقدم الله له الدليل على نبوته، بالمعجزة التي يجريها على يديه.

د- أن تكون المعجزة سالمة من المعارضة، بحيث يعجز أعداء النبي عن معارضتها، ولا يقدرّون على نقضها، ولا يستطيعون الإتيان بمثله، لأنها دليل من الله له، ولو تمكّن أعداؤه من معارضتها لن تصلح دليلًا على صدقه.

هـ- أن تكون المعجزة بعد دعوى النبوة، فيعد أن يبعث الله النبي، ويقدم نفسه لقومه على أنه مرسل من عند الله، يجري الله على يده المعجزة، تصديقًا له.

<sup>1</sup> - عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر مكتبة الخانجي مطبعة المدني، ط1، 2008م ص: 09-10.

<sup>2</sup> - صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن ودلائل مصدره الرباني، دار عمان للنشر، عمان، الأردن، ط1، 2000م، ص: 17.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 18.

### ثانياً: علاقة الإعجاز القرآني بمصدريته الإلهية

يمثل إعجاز القرآن حقيقة قاطعة، وبديهية مقررة، ووسيلة إلى هدف عظيم وغاية سامية، وليس هدفاً بحد ذاته، وإنما الهدف الأساسي، والمقصد الأول من دراسة إعجاز القرآن هو: إثبات مصدر القرآن الرباني، وأنه كلام الله سبحانه وتعالى، وليس كلام محمد ﷺ والإقرار بنبوته -عليه الصلاة والسلام - وهذا معناه أنه يجب إقامة الدليل على إعجاز القرآن، وإثبات ذلك بالأدلة والشواهد، لتثبت الدعوى حول مصدره الرباني؛ فالمعادلة يجب أن تكون هكذا: القرآن معجز فهو كلام الله، وكم أخطأ الذين عكسوا المعادلة، وقالوا: القرآن معجز لأنه كلام الله وفرق بعيد بين الجملتين<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: إعجاز القرآن والمجتمع العربي من التلقي إلى التحدي

#### أولاً: إعجاز القرآن والتلقي العربي الأولي للنص

كان العرب منذ وجودهم أمة فصاحةٍ وبيان بلا منازع، وأرباب البلاغة وفنون القول منظومه ومنثور، بل إنهم - كما يصفهم محمود أحمد شاكر - "كانوا عبدة البيان، قبل أن يكونوا عبدة الأوثان، وقد سمعنا من استخف منهم بأوثانهم، ولم نسمع قط من استخف ببيانهم"<sup>2</sup>، هذا البيان الذي تجلت فيه عبقريتهم أيما تجلي، وتبدى فيه كمالهم في نسج الكلام وتأليفه تماماً كما تجلت عبقرية الأمم غيرهم في مناحٍ أخرى؛ إذ لكل شعب هواية يصرف إليها مواهبه الخلاقة، طبقاً لعبقريته ومزاجه فالفراعنة مثلاً كان اهتمامهم بفنون العمارة والرياضيات، يدلنا على ذلك ما بقي من آثارهم العظيمة، كما كان اليونان مغرمين بصور الجمال وبآيات المنطق والحكمة كما جادت به عبقرية سقراط، أما العرب في الجاهلية فقد كانت هوايتهم في لغتهم، فلم يقتصروا على استخدامها في ضرورات الحياة اليومية، شأن الشعوب الأخرى وإنما كان العربي يفتن في استخدام لغته، فينحت منها صوراً بيانية لا تقل

<sup>1</sup> - صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن البياني ودلائل مصدره الرباني، ص: 05.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 61.

جمالاً عما كان ينحته فيدياس في المرمر، وما كانت ترسمه ريشة ليوناردو دافينشي في لوحاته المعلقة في المتاحف الكبرى<sup>1</sup>.

جاءت لغة العرب "متميزة في ذاتها، كما كان لسانها متفرداً في دقته كتفرد العربي في ذاته، وبذلك أصبح التعبير اللغوي هو الإنشاء الحضاري الذي يقابل أبنية وهياكل الشعوب الأخرى؛ فالمعلقات على أستار الكعبة، توازي أعمدة هرقل وتمائل إيوان كسرى<sup>2</sup>.

وقد أفضت به تلك العبقرية التي يمتلكها إلى الغرور واليقين التام بأنه لن يتفوق عليه أحد لذلك وجب أن تأتي لغة أخرى تكسر غروره، وتعلن عن تفرداها بمطالقتها في التعبير والإنشاء، وتكون من خلاله اللغة نفسها مجالاً لتجسيد ذاتها والإعلان عن تفوقها، إذ لم يكن من الممكن أن يقهر العربي إلا من خلال لسانه، وبإبداع يفوق ما أبدع<sup>3</sup>.

وبنزول القرآن الكريم على ذلك العربي وعلى تلك البيئة الجاهلية المتعصبة لبلاغتها وبيانها وفصاحتها، واقتدارها في فنون الكلام، "كانت الصدمة لقد أصيب العربي بصعقة لغوية كبرى كان يظن أنه في مأمن منها، تماماً كتلك الصعقة والإحباط اللغوي الذي أصيب به واحدٌ من أعلم المشركين بالأدب والشعر، وهو عتبة بن ربيعة<sup>4</sup> حين ندبته قريشٌ ليواجه الرسول ﷺ ويعود إليهم بتقرير يسّقه ما يقول، كما فعل من قبله الوليد بن المغيرة<sup>1</sup>

1 - المرجع نفسه، ص: 61.

2 - محمد أبو القاسم حاج حمد، جدلية الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م، ص: 388.

3 - المرجع نفسه، ص: 389.

4- جاء في سيرة ابن هشام أنّ عتبة بن ربيعة وكان سيّداً، قال يوماً وهو جالس في نادي قريش ورسول الله -صلى الله عليه وسلّم- جالس في المسجد وحده: يا معشر قريش ألا أقوم إلى محمّد فأكلّمه وأعرض عليه أموراً لعلّه يقبل بعضها فنعطيه أيّها شاء، ويكفّ عنا؟ فقالوا: يا أبا الوليد قم إليه فكلّمه فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- فقال: " يا محمّد، أنت خيرٌ أم عبد الله (والد النبي)؟ أنت خير أم عبد المطلب؟ فسكت رسول الله -صلى الله عليه وسلّم- قال: إن كنت تزعم أنّ هؤلاء خيرٌ منك فقد عبدوا الآلهة التي عبت، وإن كنت تزعم أنّك خيرٌ منهم فتكلّم حتى نسمع قولك، أما والله ما رأينا قطّ أشأم منك على قومك منك، فرقت جماعتنا، وشنت أمرنا، وعبت ديننا، وفضحتنا في العرب، حتى لقد طار فيهم أنّ في قريشاً ساحراً، وأنّ في قريش كاهناً، والله ما ننتظر إلّا مثل صيحة الحبلى أن يقوم بعضنا إلى بعض بالسيوف يا رجل، إن كان إنّما بك الحاجة، جمعنا لك حتى تكون أغنى قريش رجلاً، وإن كان إنّما بك الباءة، فاختر أيّ نساء قريش شئت فلنزوّجتك عشراً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم- فرغت؟ قال: نعم، فتلى عليه من سورة فصلت (1-13)، فقال عتبة: حسبك حسبك، ما عندك غير هذا؟ قال: لا، فرجع إلى قريش، فقالوا: ما وراءك؟ قال: ما تركت شيئاً أرى أنّكم تكلمونه به إلّا كلمته، فقالوا: فهل أجابك؟ قال: والذي نصبها نبياً (يقسم بالكعبة) ما فهمت

وفي مقابل قصة تلقي عتبة بن ربيعة للقرآن والوليد بن المغيرة، نجد قصة تلقي عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وإسلامه للكلمة القرآنية مباشرة، وخضوع قلبه لمعانيها، كما جاء في كتب في السيرة<sup>2</sup>.

لقد بدت قدرة المتلقي العربي الأول أمام عظمة الكلمة القرآنية قاصرة عن إدراك ما يسمع، وظهرت ملكاته اللغوية التي لطالما كان يعتز بها عاجزة عن فهم ما تتلقاه أذناه؛ فهو الآن ولأول مرة يقف أمام "حشود مكثفة من المستجذبات اللغوية والنحوية والتعبيرية المتتابعة التي بنت في نفوسهم وأسماعهم بالضرورة، من خلال تجمعاتها المتلاحقة والفريدة قاموساً لغوياً متميزاً وجديداً، وفي نسيج لغوي قرآني جديد"<sup>3</sup>.

وعلى هذا جاء النسيج القرآني الذي اشتمل عليه القرآن بالتحديد على مستوى فكره ونلفظه، وعلى مستوى تركيبه جاء التحدي منه متوجهاً إلى عبقرية العربي داعياً لقدرتها أن تحاول مجاراته كما سيأتي.

### ثانياً: إعجاز القرآن وتحدي العرب قاطبة

لم يحدث لأي من تلك الكتب السماوية التي نزلت قبل القرآن أن تحدت من تنزلت إليهم من الشعوب، ولو مرة واحدة، بأن يأتوا بمثلاً، أو بمثل جزء منها على الأقل، كما فعل القرآن في آيات عديدة، وهو ما يضيف عليه جوانب أخرى من الفريدة والخصوصية والتميز، وانظر كيف تدرج التحدي من الإتيان بكتاب مثله، حتى وصل التحدي إلى سورة واحدة، كما سيأتي في الآيات التالية<sup>4</sup>.

الآية 1/ ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيَهُمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴿٩٣﴾ (الأنعام 93)

شيئاً مما قال، غير أنه أنذركم صاعقةً مثل صاعقة عادٍ وثمود، قالوا: وبلك: يكلمك بالعربية وما تدري ما قال؟ قال: لا والله ما فهمت شيئاً مما قال غير ذكر الصاعقة، ابن هشام، السيرة، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1990م، ج1، ص: 293-294.

<sup>1</sup> - أحمد بسام ساعي، المعجزة إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2012م، ج1، ص: 33.

<sup>2</sup> - ابن هشام، المرجع السابق، ج1، ص: 243.

<sup>3</sup> - أحمد بسام ساعي، المعجزة إعادة قراءة الإعجاز اللغوي، ص: 48.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 69.

الآية 2/ ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ (الطور 34)

الآية 3/ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَبَهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِينَ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ﴾ (هود الآية 13)

الآية 4/ ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ﴾ (البقرة 23)

الآية 5/ ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَبَهُ قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس 38).

ليعلن القرآن بنفسه عن استحالة قدرتهم، ويقرّ بالنتيجة النهائية والحتمية لذلك التحدي ﴿قُلْ لَنْ يَجْتَمَعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء 88)، ثمّ ينهض فيما بعد علماء البلاغة والبيان لاكتشاف سرّ ذلك اليقين القاطع بتفوق القرآن على العرب، وسبقه لعبقريّتهم اللغوية، بحيث لم تستطع ولن تستطيع طاقاتهم محاكاة آية واحدة منه، حتى أنّ التاريخ لم يذكر أنّ أحدًا قدّم إجابة عن هذا التحديّ، بل ظلّ دون تعقيب، وأنّ إعجازه الأدبي قد أفحم فعلاً عبقرية ذلك العصر<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: الإعجاز القرآني من الطرح العقدي إلى الطرح الابدستيمولوجي

عمد بن نبي إلى النظر في مشكلة الإعجاز القرآني انطلاقاً من عدّة إشكاليات أساسية منها إشكالية مفهومه، ومبررات إعادة النظر في هذه المسألة في عصرنا الراهن، ثمّ منطلقات مساءلة قضية الإعجاز، لينتهي بذلك إلى تقديم طرحه البديل للنظر في المسألة ومقاربتها.

### أولاً: مفهوم الإعجاز القرآني عند مالك بن نبي

حدّد مالك مفهوم الإعجاز من خلال طرحه لمنطلقات أساسية تتجاوز التحديد اللغوي والاصطلاحي الذي وضعه له المفسّرون واللغويون القدامى، وسعت محاولته إلى توسيع مجال الإعجاز في القرآن، من خلال تلك المنطلقات، متجاوزة ما كان قد حدّده الجرجاني في دلائل الإعجاز من مفهوم قائم على نظرية النظم، والتي حاول من خلالها الإجابة عن دواعي عجز المشركين عن معارضة القرآن قائلاً: "إذا سقنا دليل الإعجاز فقلنا: لو أنّهم حين سمعوا القرآن، وحين تُحْدُوا إلى معارضته، سمعوا كلاماً لم يسمعوا قطّ مثله، وأنّهم رازوا

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 189.

أنفسهم فأحسّوا بالعجز عن أن يأتوا بما يوازيه أو يدانيه أو يقع قريباً منه، لكان محالاً أن يدّعوا معارضته وقد تُحُدُّوا إليه، وطُوبوا به<sup>1</sup>.

وقد وقف عبد القاهر الجرجاني متسائلاً عن الوجه الذي أعجزهم منه قبل أن يقف مجيباً عن مواطن ذلك الإعجاز ووجوهه المختلفة، هل هي متمثلة في "معانٍ من دقّة معانيه، وحسنها ونظمها وصحّتها في العقول، أم عن ألفاظٍ مثل ألفاظه؟" الإجابة عند عبد القاهر تكمن في أن عجزهم جاء نتيجةً لـ "مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آية ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها، وفي مضرب كلّ مثل، ومساق كلّ خبر، وصورة كلّ عظة وتنبية، وإعلام وتذكير، وترغيب وترهيب، ومع كلّ حجّة وبرهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورةً سورةً، وعُشراً عشراً، وآيةً آيةً، فلم يجدوا في الجميع كلمةً ينبو بها مكانها، ولفظةً ينكر شأنها، أو يرى أنّ غيرها أصلح هناك أو أشبهه، بل وجدوا اتساقاً بهر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتثاماً، وإتقاناً وإحكاماً، لم يدع في نفس بليغٍ منهم، موضع طمع، حتى خرست الألسن عن أن تدّعي وتقول، ولم تملك أن تقول<sup>2</sup>.

إنّ هذا المفهوم الذي قدّمه عبد القاهر الجرجاني وإن كان تصوّر جانب إعجاز القرآني في كلّ وجوهه، ونظر في كلّ نواحيه، إلّا أنّه يبقى منصباً على جانبه البلاغي واللغوي، بيد أنّ بن نبي أراد أن يقدم له مفهوماً يتجاوز دائرة البلاغة واللغة، ويلقي اعتباراً كبيراً للمعرفة المعاصرة في كافة مجالاتها، ولا يبقى حبيس المنطق اللغوي والبياني الذي نظرت إليه العرب من خلاله<sup>3</sup>.

وأول خطوة لذلك - في رأي بن نبي - تكمن في أن يحدّد مفهوم الإعجاز القرآني بالنظر إلى مفهوم الإعجاز في الأديان عامّة، وكذلك لا بدّ من تحديد هذه الكلمة لغة وإصلاحاً وفي حدود التاريخ لأنّ عنصر الزمن ذو علاقة وثيقة بالقضية إذا ما أعدنا النظر فيها من دين إلى آخر، وفي اتجاه تطورها، فأهل اللغة يرون أنّ الإعجاز هو الإيقاع في العجز، وأهل الاصطلاح يرون أنّ الإعجاز هو الحجّة التي يقدمها القرآن إلى خصومه من المشركين ليعجزهم بها، أمّا حين نطلب تحديد هذا المصطلح في حدود التاريخ أي تطوّر

1 - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 38.

2 - المرجع نفسه، ص: 39.

3 - الصادق البوعلاقي، تجديد قراءة النص الديني عند مالك بن نبي، ص: 74.

إدراك البشر لـ(حجّة) الدين، وإدراك المسلم لـ(حجّة) الإسلام خاصّة، فلا بدّ إذن - من منظوره- مراجعة القضية في ضوء تاريخ الأديان وهذا هو الإعجاز في نواحيه الثلاث<sup>1</sup>.

والقصد من هذه المراجعة هو إعادة صياغة مفهوم الإعجاز، يدلّ على وجوده في كلّ القرآن، واستمراريّة وجوده عبر الزمن، كما يؤكّد على نقطة مهمّة بخصوص هذه الآيات التي ساقها القرآن لتحديّ العرب، وهي أنّ القرآن لم يسقها باعتبارها حجّة دامغة على إعجازه، وإنّما لتعلن وتؤكّد وجود صفة الإعجاز في القرآن كلّها، واستمرار تلك الصفة عبر التاريخ، وبقائها في الحاضر والمستقبل، لتؤتي تأثيرها في العقول المتربّصة، كعقول المستشرقين، وتنتج أثرها في القلوب التي لازالت في أكنيتها، وتقودها إلى الإيمان به، والتسليم القاطع بصدق الرسالة<sup>2</sup>.

وبالتالي فإنّ مفتاح تصوّر مفهوم الإعجاز- في نظره- موجود في قوله تعالى: ﴿مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف 09)، فعلى غرار اعتبارها حجّة يقدّمها القرآن للنبي ﷺ ليستخدما في جداله مع المشركين، تأمل في الآية مطوّلاً، وقام بتحليلها في ضوء المنطق والتاريخ وجد بأنّها تحمل مدلولين<sup>3</sup>:

**المدلول الأوّل:** هو أنّ تكرار الشيء في ظروف معيّنة يدلّ على صحّته، وبالتالي إنّ سوابقه في سلسلة معيّنة تدعم حقيقته بوصفه ظاهرة بالمعنى الذي يسبغه التحديد العلمي على هذه الكلمة: فالظاهرة هي: "الحدث الذي يتكرّر في الظروف نفسها، مع النتائج نفسها"<sup>4</sup>.

**المدلول الثاني:** هذه الآية تعدّ ربطاً واضحاً بين الرسل والرسالات خلال العصور، وأنّ الدعوة المحمّدية يجري عليها أمام العقل ما يجري على هذه الرسالات، وعلى هذا الأساس يمكننا:

1- دراسة الرسالة المحمّدية في ضوء ما سبقها من الرسالات.

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 60.

2 - المصدر نفسه، ص: 59-60.

3- المصدر نفسه، ص: 62-63.

4 - المصدر نفسه، ص: 63.

2- دراسة هذه الرسائل في ضوء رسالة محمد، وبالاستناد إلى منطق الكريمة يمكننا إعادة النظر في مفهوم الإعجاز، والذي يتمثل في كونه:<sup>1</sup>

أ- بالنسبة لشخص: الرسول الحجّة التي يقدّمها على خصومه ليعجزهم بها.  
ب- بالنسبة إلى الدين: وسيلة من وسائل تبليغه، وهذان المعنيان للإعجاز يضافان على مفهومه صفات معيّنة:

- أنّ الإعجاز بوصفه حجّة لا بدّ أن يكون في مستوى إدراك الجميع وإلا فانت فائدته.
- وهو من حيث كونه وسيلة لتبليغ دين أن يكون فوق طاقة الجميع.
- ومن حيث الزمن: أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه.

وعليه فإنّ صياغته لمفهوم الإعجاز جاءت من منظور مقارن، وضوء الكتب المنزلة، من حيث إنّ "كلّ رسالة تقوم على إعجاز؛ رسالة موسى أيضا تقوم على إعجاز؛ وهي العصا، كما أنّ إعجاز عيسى كان إنقاذ المرضى، وإحياء الموتى، أمّا النبي ﷺ فقد أيّدته السماء بالقرآن"<sup>2</sup>؛ فالإعجاز -كما يراه نبي- صفة ملازمة للرسالات السماوية قبل الإسلام، وليس الإسلام بدعًا من تلك الرسائل التي ظهرت فيها معجزات، تُمثّل حجّة أمام خصومها ومعارضيهما، تمامًا كمعجزة اليد والعصا في رسالة موسى - عليه السلام - هاتان المعجزتان تتصفان بأنّهما:<sup>3</sup>

- ليستا من مستوى العلم الفرعوني الذي كان من اختصاص أشخاص معدودين، يكونون هيئة الكهنوت، بل كانت المعجزة في صورتيهما كليهما من مستوى السحر الذي يقع أثره في إدراك الجميع عن طريق المعاينة الحسيّة، دون إجهاد فكر.
- هاتان المعجزتان تتصلان بتاريخ الدين الموسوي لا بجوهره، إذ ليست لهما صلة بمعاني هذا الدين ولا بتشريعه، بل هما مجردّ توابع، ولا صفة من صفاته.

- دلالة هاتين المعجزتين على صحّة الدين محدودة بزمن معيّن، أي أنّ مفعولهما لا يكون إلا في زمن معيّن محدّد لحكمة أرادها الله تعالى هذه الحكمة لو تدبّرناها لوجدنا أنّها تتفق مع حقائق نفسيّة وتاريخيّة سجّلها الواقع فعلا وهي: أنّ القوم الذين يدينون بدين موسى - أي اليهود - يفقدون لأسباب نفسيّة نزعة التبليغ (لا يشعرون بضرورة تبليغ دينهم إلى غيرهم

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 63-67.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991م، ص: 50.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 65.

من الأمم)، حتى أننا إذا استخدمنا لغة الاجتماع فيما يخص هذه الحقيقة قلنا: إن الإعجاز قد أُلغاه في هذا الدين (أي الدين الموسوي) عدم الحاجة إليه.

■ أما الحقيقة الأخرى التي تدعم الأولى، هي أنّ مشيئة الله قد قدرت أن يأتي رسولاً من بعد موسى، وأتى بالدين الجديد الذي ينسخ الدين السابق، وينسخ بالطبع وبالضرورة جانب الإعجاز فيه (اليد والعصا)، وتزول بالتالي الحجّة بزوال ضرورتها التاريخية، بعد أن أتى عيسى بالدين الجديد، وأتى بإعجازه الخاص (أبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى) فالأسباب تتكرّر، ولكن يتغيّر شكلها نظراً لما حدث من تطوّر في الظروف النفسيّة والاجتماعية حول الدين الجديد في البيئة التي ينشر فيها عيسى دعوته، ودلالة الإعجاز الذي أتى به عيسى ستزول أيضاً، مع زوال موضوعها، وللأسباب نفسها التي ألغت جانب الإعجاز في دين موسى، لأنّه يأتي بعد عيسى رسول جديد، يلغي ضرورة التدايل على صحّة الإنجيل، هذا الرسول الذي يأتي بعد عيسى تتسم رسالته عن الرسائل السابقة عنها، بميزة تاريخيّة لها أثرها في كلّ خصائصه، وفي نوع إعجازه على وجه الخصوص، هذه الميزة التاريخية تكمن في استمرار حاجة التبليغ فيه، سواء من الناحية النفسيّة (لأنّ كلّ مسلم - بعكس اليهودي أو المسيحي) يحمل في نفسه مرّكب التبليغ، أو من الناحية التاريخية لأنّ الدين الجديد سيكون دين آخر الزمان، والحلقة الأخيرة في سلسلة الرسائل السماويّة<sup>1</sup>.

واستناداً إلى هذا التأمّل التاريخي والنفسي والموازنة التي قام بها فيما يخص دلالة الإعجاز في تاريخ الأديان السماويّة السابقة والإسلام، صاغ مفهومه للإعجاز بقوله: "هو مجموعة الشروط المنطقيّة وغير المنطقيّة، أعني خارجة عن المنطق، ومجموعة الشروط هذه تحقّق أمرين: الاقتناع والإقناع، الاقتناع أولاً لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، فلا يمكن للمسلم إن لم يقنع بأنّ له رسالة، أن يبليغ هذه الرسالة، أو فحوى هذه الرسالة"<sup>2</sup>.

وبالتالي - فإنّ حديث المسلم اليوم عن مفهوم الإعجاز ينبغي أن يأخذ بحسابه شرطي: الإقناع والاقتناع، وهو شرط جوهرى؛ فالمسلم اليوم لن يتمكّن من تبليغ رسالته، وإثبات صدقها إلا إذا حقّق من خلال منطقه الخاص كل شروط الاقناع والاقتناع بتلك الرسالة<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 67.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في القرن العشرين، ص: 51.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 54.

كما ينتهي من خلال ذلك المفهوم إلى نتيجة هامة وهي أنّ حاجة الإسلام والقرآن إلى وسائل تبليغه ستبقى ملازمة له، من جيل إلى آخر، ومن جنس إلى جنس، لا يلغيها شيء في التاريخ، وعليه يجب أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال، وهي صفة يدركها العربي في الجاهلية بذوقه الفطري كعمر بن الخطاب، والوليد بن المغيرة، أو يدركها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ في منهجه الذي رسمه له من جاء بعده، ولكن المسلم اليوم ليست بيديه سليقة العربي الجاهلي ولا تبحر عالم اللغة في العصر العباسي، وعلى الرغم من ذلك فإنّ القرآن لم يفقد بذلك سمة الإعجاز فيه لأنه ليس من تابعه بل من جوهره، وإنّما أصبح المسلم اليوم مضطراً إلى تناوله في صورة أخرى وبوسائل أخرى، فهو يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي والموضوعي، أكثر ممّا يتناولها من ناحية العبارة<sup>1</sup>.

وبالتالي إنّ فقدان الجانب اللغوي الأسلوبي منزلته في الثقافة العربية أصبح يفرض على المسلم اليوم ويضطرّه إلى استخراج وجوه أخرى من الإعجاز القرآني، قادرة على مواكبة السمة المعرفية للعصر، حتى يكون القرآن وما فيه قادراً على الانتساب لكلّ عصر يتجدّد بتجدّد آليات قراءته.

والخلاصة لقد أراد بن نبي من دعوته إلى إعادة مقارنة مسألة الإعجاز القرآني، ومفهومه على وجه الخصوص أن يدفع المسلم المعاصر الذي يعجز عن إدراكه بفطرته، وهو أيضاً ليس آخذٌ بناصيّة علم البلاغة فيدركه بمعرفته، وحث المسلم المعاصر على إيجاد مداخل أخرى لاكتشافه (كالمدخل التاريخي والنفسي، ومدخل مقارنة الأديان)، لأنّه مضطّر على تبليغه إلى الآخر، حتى وإن كان فاقداً للوسائل التي تقوده إلى أهمّ وجوهه (البلاغة)، فجانب البلاغة والبيان عنصر من عناصره، وليست هي كلّ الإعجاز، والدليل على ذلك هو تراجع علم البلاغة في العصر الراهن، واستمرار إعجاز القرآن على مدار الزمن.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 67.

ثانياً: عوامل وأسس إعادة مقارنة الإعجاز القرآني

### 1-عوامل إعادة قراءة الإعجاز القرآني من منظور مالك بن نبي

تطرق بن نبي إلى قسمين من المبررات التي تفرض بشدة على المسلم المعاصر إعادة النظر في المشكلة نظرة علمية وموضوعية، منها مبررات تاريخية ومنها مبررات تتعلق بمنهج ووسائل قراءته في حد ذاتها كما سيأتي:<sup>1</sup>

#### أ- العوامل التاريخية

- التطور الحاصل في العالم الإسلامي؛ حيث أن نهضته أصبحت تتلقف أفكارها واتجاهاتها عن الثقافة الغربية حيث توغلت تداعيات تلك الأفكار إلى الحياة الروحية.. وأصبح الشباب المسلم المثقف يتلقون اليوم عناصر ثقافة تتصل بمعتقداتهم الدينية.
- خطورة الأعمال الأدبية للمستشرقين؛ فقد تجاوز هذا الاتجاه حدوده في التوغل إلى ساحة أفكارنا، ومسلّماتنا الإسلامية، سعياً منه لإيقاع الشك داخل نفس المسلم المعاصر حول الأصول القديمة التي قامت عليها دلائل إعجاز القرآن الكريم (التفسير القرآني، الشعر الجاهلي)، ولم يكتف بذلك بل أتى بأساليب -على حدّ قول محمود أحمد شاكر- غاية في الدهاء والخفاء، تفضي إلى تدمير الوسائل الصحيحة التي ينبغي أن يتذرع بها كلّ من درس نصّاً أدبياً، حتى يتاح له أن يحكم على جودته أو رداءته، فضلاً عن بلاغته وإعجازه.<sup>2</sup>
- مشكلة الإعجاز -كما يراها مالك- تخرج في الوقت الراهن عن نطاق الأدب والتاريخ، وتخصّ بشكلٍ مباشر المنهج القديم في تفسير القرآن، ذلك المنهج الذي يقوم على المقارنة الأسلوبية بالاعتماد على الشعر الجاهلي؛ كونه حقيقة لا نقاش فيها، وبالتالي تفرض ضرورات التغير المعرفي والتطور المنهجي الحاصل بأن يعدّل منهج التفسير القديم تعديلاً يتماشى مع متطلبات العلم الحديث؛ فقد تأسست نظرية الإعجاز في التراث الإسلامي على البرهان الظاهر على سمو كلام الله تعالى فوق كلام البشر، ولكي يضع لإعجاز القرآن أساساً ومبدأً عقلياً اعتمد التفسير القديم على الدراسة الأسلوبية، وبالتالي سينهار ذلك الأساس العقلي بتطبيقنا لنتائج فرضية مرجليوث، ولا تبقى له أيّ قيمة، ومن هنا يصبح منهج التفسير في مشكلة خطيرة بالنسبة لإيمان المسلم وعقيدته بخصوص نصه الديني الأول

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 53-59.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 23.

أعني وبالتحديد بالنسبة لإعجاز القرآن في نظره، خاصّة وأنّه بات من العسير على المسلم اليوم لا سيّما في البلدان غير العربيّة إقامة موازنة موضوعيّة بين أسلوب آية من القرآن مع نص موزون أو مقفّى من الشعر الجاهلي، والسبب في ذلك فقدانه لوسائل تذوق اللغة العربيّة، واكتشاف عبقريّتها، ليصل في نهاية الموازنة إلى نتائج عادلة وحكيمة، وعليه فمن الضروري إذن تعديل المنهج التقليدي في تفسير القرآن في ضوء التجربة التاريخيّة التي مرّ بها العالم الإسلامي<sup>1</sup>.

• وبالتالي فإذا كانت هذه الأسباب التي قدمها تدلّ على ضرورة هذا التعديل فهناك أسباب أخرى تدلّ على محتواه، أعني على صورة المنهج الذي يجب أن نسلكه في مشكلة الإعجاز.

### ب- عوامل تتعلّق بالمنهج والوسائل

- يتعلّق المبرّر الأول بانتقال الإعجاز القرآني من الذوق الفطري إلى الذوق العلمي بعد التطوّرات التي عرفها التاريخ الإسلامي وطوفان العلوم، فأصبح من اختصاص فئة قليلة من المسلمين تمتلك مفاتيحه ووسائله.
- كما يتمثل الثاني في ضرورة تحديد معنى كلمة الإعجاز في حدود التاريخ وتاريخ الأديان قبل اقتحام مشكلة إعجاز القرآن، ومقاربتها.
- وأمّا الثالث فهو التحدّيات الكبرى التي يواجهها المسلم المعاصر في مجال العقيدة والروح، والظروف الجديدة التي يمرّ بها تفرض عليه إعادة النظر في القضية مجدّداً على أساس تلك الظروف؛ فقد حاول مالك بن نبي أن يصوّر عجز الشباب المسلم المتعلّم في عصرنا على فهم الإعجاز القرآن وإدراكه إدراكاً عقلياً ومنطقيّاً يسلمّ به ويطمئنّ له<sup>2</sup>، وما لم يستمكّن المسلم من فهم الإعجاز فهماً صحيحاً لن يتمكّن بطبيعة الحال من تبليغه إلى غيره.
- والمبرّر الأخير الذي حفّز مالك بن نبي هو إيجاد منهج لإثبات صحّة النبوة من خلال صحّة القرآن الإلهيّة وإعجازه وليس العكس؛ حيث إنّ "القرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحّة النبوة، أمّا صحّة النبوة ليست برهاناً قاطعاً على إعجاز القرآن"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 59-60.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 18.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 25.

### 1-أسس إعادة مقارنة الإعجاز القرآني عند مالك بن نبي

ينبغي على المسلم المعاصر - في نظره - أن يعيد قراءة الإعجاز من خلال الالتزام بالأسس التالية:

أ- استعادة مسألة الإعجاز ضمن أبعاد موضوعية نقدية: على الرغم من أنه يقرّ بأن مشكلة الإعجاز هي مشكلة العقيدة، فإثبات حقيقته هو برهان قاطع على صحة الرسالة القرآنية ومصدريتها الإلهية كما وسبق التأكيد عليه فيما يخص علاقة الإعجاز بمصدريته الإلهية، إلا أنه يحثّ على أن تُدرس هذه القضية خارج أسوار العقيدة، وضمن الأسس العلمية والمنطقية، وضمن هذه الأسس ينبغي إعادة مقارنة وتصوّر مشكلة إعجاز القرآن من مفهومها، إذا ما أردنا إثبات حقيقتها<sup>1</sup>.

فالمسلم المعاصر إذن ملزم إذا ما أراد الذهاب بعيداً في تصوّر القضية ألا ينطلق من ذاتيته، وأن يتعلّم كيفية التوفيق بين المسلم والباحث، وبالأحرى والأدق بين العاطفة الدينية التي تقبل الأخذ والرد، والتي تؤمن بالإعجاز بالفطرة، تماماً كمايمانها المطلق بالإسلام وبكتابه من جهة، وبين التحليل الموضوعي والعلمي المجرد الذي لا يردّ، ولا تتدخل في أحكامه عاطفة أو رأي جاهز مسبق، حتى يستطيع الوصول إلى نتائج موضوعية ومنطقية بخصوصها.

### ب- تجاوز مقررات الدرس الكلاسيكي للإعجاز القرآني

لا بدّ للمسلم أيضاً في مساءلة قضية الإعجاز تجاوز المرحلة الكلاسيكية التعليمية، والتحرر من القاعدية الجاهزة التي حوّلت القراءة البيانية، إلى ضرب من التصنيف التعليمي، ويرجع به إلى التجربة الفردية في التدوّق الجمالي التي كانت من قبل، ولن يتحقّق له ذلك إلا حين يتخلّى عن التراكم العلمي الذي أفسد فطرة التدوّق الفطري<sup>2</sup>، و بمعنى آخر الانتقال من مرحلة التلقّي العلمي، وهو "ذلك التلقّي الواعي بخصوصيات اللغة المقنّنة، والتي أحاط بها التقعيد، وأصبحت لغة مطوّقة بالأحكام النحوية، والقوانين البلاغية، وصارت قراءة

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 34.

<sup>2</sup> - عبد الحفيظ بوديرم، التدوّق البياني للظاهرة القرآنية، ص: 274.

النص تحمل نفحة علمية بازدهار العلوم وتغيّر الظروف، وبات الإعجاز القرآني علما قائماً بذاته<sup>1</sup>.

وعليه فالمطلوب منه استئناف مقارنة قضية الإعجاز من خلال الدخول في مرحلة جديدة تكون الأنسب مع مقتضيات اللحظة المعرفية الراهنة، "وتخرج الإعجاز عن التصور النمطي الموروث<sup>2</sup>، إلى التصور الذي تكون الروح والنفس هي الموجهة له، لا القواعد اللغوية التقليدية الجاهزة.

لذلك يتعيّن على المسلم المعاصر - في نظر مالك بن نبي- إيجاد زاوية من إعجاز القرآن جديدة، والانتقال إلى نوع من التلقّي الغير مسبوق يتجاوز النمطين السائدين من التلقّي المعهود وهما<sup>3</sup>:

• التلقّي الفطري: تلقّي العربي الجاهلي

• التلقّي العلمي: (تلقّي رجل البلاغة في العصر الإسلامي والعباسي).

ويسعى إلى أن يتجاوز من مستوى الإدراك الفطري والإدراك العلمي، إلى مستوى إدراك آخر أعمق، يمارسه المسلم العادي، والمسلم المثقف والغربي الباحث عن حقيقة الظاهرة، يتجلّى هذا الإدراك الذي يبحث عنه بن نبي فيما يسمّيه ب:

• تلقّي القرآن في تركيبه النفسي والموضوعي: أكثر من تناوله من حيث

عباراته؛ فيطبّق في دراسة مضمونه طرقاً لتحليل الباطن؛ فإذا كانت هذه الضرورة ملحة بالنسبة للمسلم الذي حاول تعقيد عقيدته على أساس إدراك شخصي لقيمة القرآن بوصفه كتاباً منزّلاً، فلا شكّ أنّها أكثر إلحاحاً بالنسبة لغير المسلم الذي يتخذ من القرآن مجرد موضوع دراسة أو مطالعة<sup>4</sup>، دون إدراك حقيقة مصدره الإلهي.

وعليه فإنّ الأمر هنا يتعلّق بتلقّي النص القرآني، وآليات هذا التلقّي، وربط ذلك بثقافة المتلقّي سواء أكانت حديثة، أو تقليدية، وبالسياق الثقافي والظرف النفسي والعقيدة والروح<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - حورية قادري، النص والتلقّي في الظاهرة القرآنية عند مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة دراسات، جامعة بشار، الجزائر، العدد 02، المجلد 07، سنة 2018م، ص: 42.

<sup>2</sup> - محمد الصادق بوعلاقي، تجديد مالك بن نبي في الفكر الديني، ص: 76.

<sup>3</sup> - محمد عبد السلام الجغراني، مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا، دط، 1984م، ص: 66.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 67-68.

<sup>5</sup> - حورية قادري، النص والتلقّي في الظاهرة القرآنية، ص: 43.

ومن زاوية أخرى وضع مالك بن نبي نصب عيني الباحث المسلم في مجال الظاهرة القرآنية مخططاً منهجياً جديداً، من أجل استعادة المسألة في ضوء أفق إبستمولوجي ونقدي، والبحث في كافة الأبعاد التاريخية والنفسيّة لها، وفي كلّ الظروف الراهنة، كما اجتهد في تقديم منهج مخالف يحاول الانعتاق من تلك الصبغة التعليميّة التي تكبّلت فيها تلك العلوم، ويستعيد - في الوقت ذاته - القدرة الذاتيّة على التلقّي، ذلك أنّ المثقّف المسلم اليوم لم تعد لديه تلك الملكة البلاغية، أو بالمعنى الأخرى؛ فقد القدرة على إدراك الخصائص الجماليّة للغة العربيّة، وفقد التذوّقين الفطري والعلمي البلاغي، وبات من الواجب الحضاري إعادة الإدراك الشخصي لقيمة القرآن ككتاب منزل<sup>1</sup>.

الأمر الذي يقضي على الباحث المسلم اليوم أن ينتقل في بحثه لإعجاز نصّه الديني، من حيز لغته وأسلوبه، إلى مضمونه ومحتواه العلمي والحضاري.

والذي ننتهي إليه فيما يخص مسألة الإعجاز في الرؤية البنايية هو أنّ تجاوز مسألة هذه القضية في نمطها الكلاسيكي الذي تحكمه مقومات التنظير والتعديد والتصنيف، واستدعاء لحظات التعقّل والموضوعيّة التي تقتضيها علوم العصر ينبغي أن يكون - في نظره - المطلب الأساسي للمسلم المعاصر، كما يتجه من خلال هذه الاستراتيجية التي وضعها لدراسة القضية أن يقدم أدلة من خلال منهج يقوم على الإقناع العقلي، يدفع المسلم المعاصر وغيره إلى الإيمان بأنّ القرآن وحي من عند الله، وأنّ إعجازه الذي يتحدى البشر جميعاً ليس إعجازاً مؤقتاً مرتبطاً بفترة زمنية معينة وينتهي، ولكنّه دائم متجدد عبر الأجيال، وجوانبه متعددة، فهو معجز في بلاغته وبيانه، ومعجز في الغيبيات والحقائق العلمية التي تضمنتها آياته، وآفاقه العلمية التي أشار إليها<sup>2</sup>؛ ذلك أنّ توثيق الصلة بينها وبين الموضوعيّة العلميّة في التعامل معها من شأنه أن يؤدي دوره الحاسم في ترجيح الكفّة للقرآن؛ باعتباره كتاب إلهي، ومنحه الثقل الإبستمولوجي، في مقابل غيره من الكتب المقدّسة عند إخضاعها إلى المقارنة والموازنة.

<sup>1</sup> - عبد الحفيظ بوديريم، التذوّق البياني للظاهرة القرآنيّة، ص: 282.

<sup>2</sup> - محمّد عبد السلام الجفائري، مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، ص: 69.

### ثالثاً: استراتيجية مقارنة قضية الإعجاز من منظور بن نبي

اقترح بن نبي على المسلم المعاصر مسلك ابستمولوجي في تذوق القرآن في شكله ومضمونه، بأسلوب ينسجم مع مستجدات الواقع من جهة؛ ويتجاوز من خلاله تلك الهيمنة التي تفرضها الدراسات السابقة من جهة أخرى، وتتحدّد معالم الخطّة البديلة للدرس المعرفي للقرآن وخصائصه في ضوء مسألة الإعجاز، في مايلي:<sup>1</sup>

**1- خاصية التنجيم (INTERMITTENCE):**<sup>2</sup> لقد كان تنزّل القرآن منجّماً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً ظاهرة عجيبة جديدة لم تحدث لكتاب سماوي من قبل؛ فقد كانت تلك الكتب تنزل على الأنبياء دفعة واحدة كما هو معلوم لدى أهل تلك الكتب المقدسة<sup>3</sup>، وقد نظر مالك إلى هذه الخاصية التي تفرّد بها القرآن، ليس بمنظور المفسّرين وعلماء القرآن، وإنّما بمنظار الباحث المعاصر في الظاهرة القرآنية إذ "إنّ نزول القرآن مجزّأ حسب الحوادث والوقائع يمثّل - بالنسبة له - قيمة إعجازية تربوية رائعة؛ ففي الحقيقة هي الطريقة المثلى والوحيدة في عصر يتهيأ لميلاد دين وبزوغ حضارة جديدة، وسيتولّى الوحي عبر مراحل وفترات مختلفة وخلال ثلاثة وعشرين عاماً هداية وتوجيه عمل النبي والصحابة ومشوارهم خطوةً خطوةً نحو بلوغ هدفهم البعيد وهو نشر رسالة السماء، وتأسيس حضارة الإسلام، وإحاطتهم بالعبادة الإلهية المناسبة في كلّ لحظة يحتاجونها، وتعزيز جهودهم العظيمة، وإلهامهم لبذل أرواحهم وتكريس إراداتهم لتحقيق الملحمة الفريدة في التاريخ، فينزل بأية صريحة في كلّ مرّة من أجل التخفيف عن آلام النبي، ومواساته وتثبيت فؤاده، وشنح همّته في كلّ ظرف، ومنحه العبر والدروس من كلّ موقف، أو من أجل تكريم شهيد أو استشهاد بطل<sup>4</sup>. وهكذا يكون نزول القرآن منجّماً سمةً أساسيةً من سمات إعجازه وحكمته التي لا تنتهي.

**2- خاصية التنوع والشمول:** إنّ سمة التنوع والشمول في محاور القرآن ملازمة ومكمّلة لخاصية للتنجيم؛ فكون القرآن منجّماً يستدعي بالضرورة أن يكون متنوّعاً وشاملاً في

<sup>1</sup> - حسان عبد الله حسان، المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، ص 150-155.

<sup>2</sup> - Malek BENNABI، 'Le phénomène Quranique، Fédération Internationale Islamique des organisations d'Étudiants، The Holy KORAN publishing House، Beirut، Lebanon 1980، p97.

<sup>3</sup> - أحمد بسام ساعي، المعجزة القرآنية، ص: 68.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 179، 180.

موضوعاته وغاياته في كل لحظة ينزل الوحي فيها؛ إذ يتساءل بن نبي في حال نزول القرآن جملة واحدة أو كوثيقة كاملة، كيف سيؤدّي دوره حيال طبيعة الإنسان التي جاء يصوغها في ذلك العصر، لو أنّه سبق بنزوله أحداث حنين وأحد؟ وماذا كان يكون لو أنّه لم يأت لكلّ ألم بعزائه العاجل، ولو أنّه لم ينزل لكلّ تضحية جزاءها، ولكلّ هزيمة أملها، ولكلّ نصرٍ درسه، ولكلّ عقبة إشارة إلى ما تقتضيه من جهد، ولكلّ خطر أدبي أو مادّي روح التشجيع اللازمة لمواجهته؟ فالحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بأعبائها الإسلام لا سرّ لها إلا في هذا التنجيم، الذي يعدّ قيمة تربوية وهدائية لا مثيل لها<sup>1</sup>.

إنّ سمة التنوع والشمول في موضوعات القرآن وأفكاره ومقاصده جاءت -في نظره- ناتجة عن تلك الخاصية العجيبة المتمثلة في التنجيم، فقد جاء مفرقاً ليؤدّي دوره في تبليغ الرسالة، والدعوة إلى الدين الجديد من خلال موضوعاته وأفكاره وغاياته المتنوعة، وعبر فترات متعدّدة، وهي غاية يؤكّد عليها القرآن نفسه، قبل أيّ كتابٍ آخر، ﴿وَقَرَأْنَا فَرَقَةً لِنُقْرَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مَكِّهِ وَزَلَّزَلْنَاهُ نَزِيلًا﴾ (الإسراء 106).

وقد اعترض المشركون على نزول القرآن مفرقاً، لجهلهم بتلك الحكمة الإلهية من هذا التنجيم، وفي نفس الوقت معرفتهم بالديانات السماوية السابقة وحال نزول كتبها، مطالبين النبي ﷺ بتنزيله جملة واحدة كما حكى القرآن ذلك الاعتراض في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ (الفرقان 32) فيجيبهم القرآن على الفور مبيناً حكيمته العظيمة في ذلك بقوله: ﴿كَذَلِكَ لِنُنَبِّئَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ (الفرقان 32)<sup>2</sup>.

**3- خاصية الوحدة الكمية:** وهي بدورها خاصية أخرى فريدة للوحي القرآني، وتعلن بوضوح عن ربانية مصدره؛ كونه متمفصل في بنائه، متسلسل في آياته ووحداته؛ فكلّ وحي يتضمّن وحدة جديدة إلى المجموعة القرآنية، وكلّ وحدة من تلك الوحدات ليست ثابتة من

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 181.

<sup>2</sup> - جاء في تفسير الطبري قوله: "يقول تعالى ذكره: وقال الذين كفروا بالله لماذا لا ينزل القرآن على محمد -صلى الله عليه وسلم- جملة واحدة، كما أنزلت التوراة على موسى جملة واحدة؟ قال الله: "كذلك لننبتّ به فؤادك تنزيله عليك الآية بعد الآية، والشيء بعد الشيء؛ لننبتّ به فؤادك، ولنصحح به عزيمة قلبك، ويقين نفسك، ونشجعك به". ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج 17، ص: 445-446.

حيث عددها وطولها؛ وإنما متفاوتة بشكل كبير، وإنما سعة القرآن وكميته متغيرة حسب السياق والمضمون، وتتراوح تلك السعة حدّ أقصى هو السورة، وحدّ أدنى هو الآية<sup>1</sup>. فضلاً عن ذلك جاء القرآن في تكوينه مخالفاً تماماً لما تعارف عليه العرب في نصوصهم، سواءً الشعريّة أو الأدبيّة، وجاء بمصطلح الآية والسورة الذي لم تعرفه العرب قط "هذه الوحدات اللغويّة الصغيرة للقرآن (أي الآيات)، هي بمثابة الغرف والردهات التي تتكوّن منها قلعة القرآن، لتكون إشارة سماويّة لتأكيد الصفة الإعجازيّة فيه، وعنصر التحدي لكلّ وحدة لغويّة فيه، طالّت أو قصرت، فهي ظاهرة عجيبة تفرّد بها القرآن في تركيبته، ولكن الأعب

من ذلك أنّ لكلّ لسورة شخصيّتها اللغويّة داخل القرآن بأكمله، ثمّ لكلّ آية شخصيّتها اللغويّة داخل السورة، بل لكلّ كلمة واحدة حضورها في تركيب الآية كلّها، بحيث يصعب اختلاط آيات السور، أو تداخلها ببعضها، هذه الظاهرة ولا شكّ تعدّ بمثابة شهادة توثيقية تنفي وقوع أيّ اضطراب، أو تعديل بشري في هذا التسلسل، وهو أمرٌ من شأنه بالتأكيد أن يرجح كفة من قال بسمائيّة هذا الترتيب، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فهو يؤكّد استمراره على الزمن في الصورة نفسها التي وجد عليها في عهد النبوة، خلافاً لادعاءات بعض المستشرقين ومن تابعهم، وتمويهاتهم الضالّة وغير الموضوعيّة<sup>2</sup>، الذين يزعمون من خلالها بأنّ القرآن لا تجمع سوره وآياته أيّة رابطة أو مناسبة، وليس له نسق فكري أو موضوعي متصل، وهم بذلك يريدون أن الوصول إلى تأكيد وجهة نظرهم في بشريّة القرآن، وتعدّد مصادره التي نقل عنها، وهذا على الرغم أنّه يصادم عقيدة المسلمين في القرآن، إلّا أنّه يعارض جميع الأدلّة التي تثبت ذلك، وأقواها وأسماها دليل القرآن نفسه<sup>3</sup>.

#### 4- خاصيّة الوحدة التشريعيّة: يعود مرّة إلى التأكيد على خاصيّة إعجازيّة أخرى

للقرآن من خلال عرضه لنموذج من سورة النساء وبالتحديد الآية -23- في قوله عزّوجل:

﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص182.

<sup>2</sup> - أحمد بسام ساعي، المعجزة القرآنيّة، ص-67-77.

<sup>3</sup> - محمّد أبو ليلة، القرآن من المنظور الإستشراقي دراسة نقدية تحليلية، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 2002م، ص:

وَرَبِّبِكُمْ إِلَيْهِ فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ الَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠﴾، هذه الآية كما يرى بن نبي تجسد مثالاً واضحاً على الترابط، والنظام المنطقي في آيات التشريع، ودقة الأساس التي صنفت من خلاله الحالات المذكورة؛ ذلك أنّ هذا العرض القرآني للثلاثة عشر آية من خلال تعددها وترتيبها وتصنيفها تتطلب تحليلاً نفسياً وزمناً مع خصائص الوحي، إذ لم يتدخل النبي في تصنيف تلك الحالات، ولم ينظمها بهذا العرض الدقيق، لكن لا بدّ أنّ مناقشة النص، والبحث فيه من وجهة تأملية، يتكشف بالتأكيد عن سرّ تصنيف هذه الحالات المحرمة بهذه الدقة، انطلاقاً من درجة القرابة العصبية، والترتيب النزولي<sup>1</sup>.

وبناء على ما تقدّم فقد أراد بن نبي البرهنة على أنّ ترتيب الحالات في هذه الآية التشريعية لم يكن اعتباطياً أو عشوائياً، وإنّما جاء في بنية منطقيّة تؤكد مرّة أخرى على صلة هذه الآية بالذات الإلهية من ناحية، وتنفي علاقتها بالذات المحمدية من ناحية أخرى، كما يؤكد على أنّ النص القرآني هو دستور عقائدي وتشريعي متكامل ومنسجم، يدفع عن نفسه كل ما هو دخيل، بحيث أنّ الأفكار بصفة عامّة لها من قوّة الدفاع عن نفسها ما يعطيها فرصة تمكّنها من فرض راية على كلّ ما من شأنه أن يشوّه طبيعتها وبيتها فتطردها فوراً من دائرتها<sup>2</sup>.

وهذه الحقيقة التي تؤكدتها فيما بعد خاصيّة أخرى لإعجاز القرآن والتي تتمثّل في وحدته التاريخيّة.

### 5- خاصيّة الوحدة التاريخيّة: قال تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ

وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١٠١﴾ (المنافقون 01)، آية أخرى يعرضها بن نبي تثبت وحدة القرآن، ولكن هذه المرّة في جانبها التاريخي؛ حيث بيّن سبب تموضع هذه الآية بالذات في هذا المكان بالتحديد، مشيراً إلى غاية ورودها بذلك النسق، وترتيبها المنطقي من خلال مقدّمة في الآية الأولى ليصف من خلالها المنافقين، وحضورهم بين يدي النبي ﷺ

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 184، 185.

<sup>2</sup> - زينب بوتشيش، إعجاز النص القرآني في فكر مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة أمارات، كليّة الآداب والفنون، حسيبة بن بوعلوي الشلف، المجلّد، العدد 1، 2018م، ص: 84.

والإخبار عن غدرهم له، وخيانتهم للإسلام، ثم تأتي الأفكار في الآيات الموالية بالتدرج حسب درجة الأهمية، أي من خلال الانتقال من الفكرة العامة الرئيسية إلى الأفكار الثانوية التابعة في أسلوب خطابي يكشف عن المسحة التاريخية للقرآن<sup>1</sup>، ليختم بذلك بالتأكيد على أهمية الإيمان الصادق والتقوى، والتوكل على الله وحده، والإخلاص له في كل الأمور.

ومما لا شك فيه أنّ هذا الانتقال والتسلسل المنطقي في أفكار القرآن هي سمة لم يحد عنها الأسلوب القرآني أبداً في كافة أجزائه، وهو ما يبرهن بشكل قاطع على الصفة الإعجازية لصورته الأدبية في عمومها كما يأتي.

#### 6- خاصية الصورة الأدبية للقرآن: ينتقل إلى إحدائية أساسية ينبغي على المسلم

المعاصر أن ينطلق منها لدراسة الظاهرة القرآنية في عمومها، وفي جانبها الأدبي والبلاغي بشكل أخص وهي (الصورة الأدبية للقرآن)، ذلك "أنّ الجانب الأدبي للرسالة كان موضوع الدراسة الأول لدى المفسرين التقليديين الأوائل، وأخذ يفقد قيمته شيئاً فشيئاً في عصر بات يجنح للعلم أكثر من الأدب"<sup>2</sup>.

ومع أنّه يقرّ بقصور ذائقته الأدبية التي تمكّنه من الحكم على سمو أسلوب القرآن وتعالیه - كما أقرّ بذلك القصور في ذائقة المسلم المعاصر من قبل - إلاّ أنّه يقدّم القرآن في هذا المقام، كشاهد مباشر على نفسه بهذا السمو، من خلال ذلك التحدي الذي يدعو إليه معاصريه، لقد ألقى بهذا التحدي على مسامع المشكّكين فيه منذ نزوله، وهو واثق تمام الثقة بعجزهم عن مجاراته وتقليده، وهم يمتلكون ما يمتلكون من الإمكانيات اللغوية والأدبية لفعل ذلك<sup>3</sup>.

وعليه فالصورة الأدبية للقرآن إذن لها من الخصائص الإلهية التي تبدد عبقريتهم، وتجهض قدرتهم، هذه الخصائص تتمثل في:

#### أ- أسلوبه من الناحية الشكلية في مقابل الأسلوب العربي

على الرغم من نقد مالك بن نبي لطريقة الموازنة الأسلوبية إلاّ أنّه لم يقصدها على الإطلاق في إثبات علوية الخطاب القرآني ونزاهة الذات المحمدية من أن تكون لها أدنى دخل في تأليف القرآن، فالعجز يبدأ من المتلقي للنص القرآني - عليه الصلاة والسلام -

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 186.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 189.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه.

وعليه فإنّ الخاصية العامة التي تتسم بها الصورة الأدبية للقرآن تكمن في أسلوبه الفريد؛ حيث أنّ الفكرة القرآنية لا تحظى بالزمن المادي الذي يكفي لتحقيق الدقة المنطقية التي يتوخّاها الأسلوب العادي المكتوب، كما أنّ أسلوب الخطاب البشري عمومًا عرضة لزلّات اللسان من جهة الشكل، ولأخطاء العلميّة من ناحية المضمون، بينما يبرهن القرآن من خلال آياته عن دلائل تفكير واتساق وترتيب وإرادة، تعجز الذات المحمّدية عن تفسيرها في حدود المعلومات التاريخية والنفسيّة التي أثبتناها لها<sup>1</sup>.

وبطبيعة الحال فإنّ التحام البنية الشكلية للقرآن سواءً لألفاظه ومعانيه، أو لنصوصه بشكل عام مع مضامينها أمرٌ يستدعي التأمل، وهي خاصية أقرّها علماء الإعجاز منذ عصور، وعليه فأسلوبه من ناحية شكله ومضمونه "فاجأ العرب واقتحم سمعهم بقوالبه اللغوية الجديدة، وسبائكها اللغوية الخاصة به، وفنّنت سبائكهم التعبيرية المتوارثة، وبإمكان أيّ عربيّ، مهما يكن مستواه اللغوي، أن يدرك بسهولة قرآنية تلك السبائك وتميّزها عن آية سبائك لغوية أخرى، وقد أثبت أنّه محصّن في تركيبه عن الاختراق والتقليد"<sup>2</sup>.

#### ب- الظاهرة اللغوية القرآنية في مقابل اللغة الجاهلية

ومثلما جاء القرآن بأسلوبه الخاص به، جاء أيضًا بلغته الخاصة به؛ التي طوى من خلالها وبعبقريته الخاصة تلك اللغة الجاهلية الوثنية، التي لم تقتصر فقط على التعبير عن حاجات الحياة البسيطة الخارجية أو الداخلية لبديوي الصحراء، بينما لغة القرآن جاءت لتعبّر عن فكرة عالميّة<sup>3</sup>، وعلى الرغم من أنّ هذا القول يثير - كما يرى مالك بن نبي - مسألة قديمة أثارها المفسّرون من قبل، وهي أنّ القرآن لم يأت مطلقًا بألفاظ جديدة عن لهجة الحجاز، بينما مذهب البلاغيين يؤكّد أنّ القرآن استخدم ألفاظ جديدة، بل وقد استحضر أيضًا ثروته اللغوية الخاصة، وأنشأها إنشاءً بطريقة فجائية وغريبة<sup>4</sup>.

ومما لا شكّ فيه أنّ المفسّرين في مذهبهم أنّ القرآن لم يأت بلغة جديدة، كانوا متخوفين من الاتهام بادعاء خروج القرآن عن لغة العرب، إنّه من المؤكّد أنّه لم يأت بلغة جديدة منفصلة عن اللغة العربية، وهذا موضع إعجازه، ولكنّ تفرّده يأتي من تجاوز هذه

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 188.

2 - أحمد بسام ساعي، ص: 131، 167.

3 - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 190.

4 - المصدر نفسه، ص: 190-191.

اللغة، والقفز فوق محدودية ألفاظها، وتراكيبها وسبائكها وصورها، وعلاقتها اللغوية، إن إعجاز القرآن إذن لا يكمن في إيجاد لغة من لا شيء، وإنما في بناء لغة جديدة على أسس اللغة القديمة نفسها، والتحليق بعد ذلك في فضاءات واسعة، لم تعرفها أو تصل إليها اللغة القديمة، وحتى يكون الإعجاز إعجازاً فلا بد أن يتجرد من المقاييس والموازن، والقواعد الإنسانية التقليدية، فلغة القرآن الكريم في حركة تقاطعها الفذة مع اللغة الجاهلية، كانت انتصاراً على اللغة من داخل اللغة نفسها، أو بتعبير آخر: إنه تفوق باللغة على اللغة في حد ذاتها<sup>1</sup>.

ج- الصورة الجاهلية في مقابل الصورة القرآنية: إن خروج القرآن عن المؤلف لم يتوقف عند حدود الأسلوب فقط، أو عند حيز اللغة فقط، وإنما انتقل أيضاً إلى الصورة البيانية وتعايره الفنية، فكما نعلم كانت الصورة البيانية لها منزلتها داخل نسق القصيدة الجاهلية "وكانت الصورة نفسها تتردد عند الشعراء قبل الإسلام، فتجد الصورة الواحدة تنال إعجاب شاعر فيعمد إليها فيعيد صياغتها، ويصّبها في قالب شعري جديد، وكانت هذه الصور مستمدة من البيئة العربية المحدودة، وجاء القرآن الكريم إلى هذه الصور المتوارثة فأهملها وأسقطها من مخزونه التعبيري، ثم جاء بقاموسه البياني المفعم بالصور الجديدة، وبعد أن كانت تلك الصور محدودة النوعية، محدودة العدد، محدودة الخيال، محدودة العلاقات بين أطرافها، خرج القرآن عن هذه الحدود جميعاً، ووضع العرب مرة واحدة أمام عالم كامل من الصور، لم يعرفها شعرهم ولا نثرهم بهذه الأبعاد، وهذه الأطراف والعلاقات الجديدة"<sup>2</sup>.

لقد كانت عبقرية الصورة البيانية في القرآن جزء من إعجازه في صورته الأدبية عموماً، وسمة لا تتجزأ عنه، وهي حقيقة اعترف بها البلاغيون أنفسهم في طرحهم لمسألة الإعجاز؛ فقد أحدث انقلاباً هائلاً داخل الصورة البيانية وعناصرها، بعدما كانت "عناصرها الأساسية مستمدة من سماء شبه الجزيرة التي لا سحاب، ومن صحرائها غير المحدودة، التي تجوبها القطا، أو تثب خلالها الأرام، بعيدة عن التعبير عن أية حيرة روحية أو ميتافيزيقية، مجردة من دقائق المنطق، وتجريد الفكر الفلسفي أو العلمي، أو الديني"<sup>3</sup>.

1 - أحمد بسام ساعي، المعجزة القرآنية، ص: 84-90.

2 - المرجع نفسه، ص: 244-245.

3 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 190.

## د- مجاز القرآن في مقابل مجاز الشعر

قبل التطرّق إلى الحديث عن المجاز القرآني أكد مالك بن نبي على حقيقة هامة وهي أنّ مقصده من دراسة هذا الموضوع من أجل بيان أهميته فقط في دراسة الظاهرة القرآنية من جهة نظر نقدية<sup>1</sup>، وقد عرّف المجاز بقوله: "هو ذلك العنصر البلاغي الوحيد الذي يحدّد معالم الأسلوب، ويحدّد بطريقة ما موقعه الجغرافي، والأمر ينطبق على تحليل الأسلوب القرآني، فإنّ هذا التحليل ينبغي أن يكشف عمّا يربطه بالترتبة العربية"<sup>2</sup>.

ولتوضيح ذلك ضرب مثلاً عن المجاز بالبيت الأشهر من معلقة امرئ القيس:

مكّرٍ مفرٍّ مُقبلٍ مدبرٍ معاً..... كجلمود صخرٍ حطّه السيلُ من علٍ<sup>3</sup>.

إنّ تأمل الألفاظ هذه المجاز يتبيّن أنّه يعبر عن صورتين متماثلتين تماماً مأخوذتين من بيئة الصحراء وإطارها، وقد عمد هذا الشاعر بواسطة عبقريته، وبلاغته الفطرية في استخدام جملة من العناصر التي يحتوي عليها الوسط الجغرافي للصحراء العربية وتتمثّل هذه العناصر في: صورة فرس يعدو، وصورة جبل من الصخور أسقطه السيل دفعةً واحدة؛ فالبيت عربي في جوهره، لذلك جاء مجاز الشاعر مطبوعاً بالطابع الخاص لذلك الوسط العربي، والبيئة الصحراوية؛ أمّا في القرآن فالأمر يختلف؛ فالمجاز القرآني لا يعكس دائماً الحياة البدوية التي يعيشها العربيّ في الصحراء، بل هو يبدع في استمداد عناصره وألفاظه وتشبيهاته من بيئات وأجواء ومشاهد جدّ مختلفة؛ فالقرآن من خلال أفكاره الموصولة بمصدريّتها الإلهية يبدع في تصوير طبيعة معاكسة تماماً لأرض خصبة، كثيفة الزرع، طيبة الهواء، أكثر من تصويره للصحراء الرملية القاحلة، كما يصوّر لنا بريشته البلاغية النابعة من أصل سماوي صورة لا نظير لها عن الأنهار، وكأنّها الأرض الخصبة على ضفاف النيل أو الفرات، أو نهر (الجانج) بالهند، ويطلعنا على مشهد للسحب ليس من المشاهد اليومية في سماء العرب، تلك السحب التي تسوقها الرياح لتحي الأرض بعد موتها، فضلاً

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 295.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 294.

<sup>3</sup> - البيت من معلقة امرئ القيس ومطلعها "قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزلٍ" وهي من 77 بيت، على بحر الطويل، ينظر موسوعة ديوان الشعراء، الرباط: قفا نبك من ذكرى حبيبٍ ومنزل - امرؤ القيس - الديوان (aldiwan.net).

عن ذلك فالقرآن يفاجئنا في عديد المواضيع بابتكاره لصور ذهنية كثيرة لا علاقة لها بسماء الجزيرة ولا بأرضها<sup>1</sup>.

ولتأكيد هذا ساق مثالين من القرآن وقارن بينهما ليصل في النهاية إلى نتيجة بخصوص الفرق بين الاستعمال القرآني للمجاز، والاستعمال الشعري له، بل يصل إلى الفرق بين الاستعمال القرآني - في حد ذاته - للمجاز في آية استحضر فيها التعبير القرآني عناصر البيئة الجاهلية ووظفها بطريقته الخاصة، وجسدها من خلال ألفاظه الخاصة ومعانيه الفريدة.

الآية الأولى: في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَاقًّا إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّيَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾ (النور 39).

نقف من خلال هذه الآية أمام مجاز عربي النوع مأخوذ بحذافيه من بيئة شبه الجزيرة العربية، فنرى من خلاله سطح الصحراء المنبسط، والخداع الوهمي للسراب؛ وعليه فهو مجاز عادي طبعته صحراء العربي وسماؤه، ولا يتضمن ما يتصل بالظاهرة القرآنية التي تشغلنا سوى ما نجده في الآية من بلاغة<sup>2</sup>.

في هذا المثال وإن كان لا علاقة له بالظاهرة القرآنية فإنه يجسد تميز التعبير القرآني في توظيف المجاز، فإذا كان امرؤ القيس أبدع في تشبيه الصورة المحسوسة بأخرى محسوسة (الخيال/بجلمود الصخر)، فإنّ المجاز القرآني كان أكثر إبداعاً وعبقريّة حينما شبه المعقول بالمحسوس (أعمال الكفار بسراب القيعية) قال محمد الطاهر ابن عاشور: "واعلم أن الحالة المشبهة مركبة من محسوس ومعقول والحالة المشبه بها حالة محسوسة؛ أي داخله تحت إدراك الحواس.. واعلم أن هذا التمثيل العجيب صالح لتفريق أجزائه في التشبيه بأن ينحل إلى تشبيهات واستعارات؛ فأعمال الكافرين شبيهة بالسراب في أن لها صورة الماء وليست بماء، والكافر يشبه الظمان في الاحتياج إلى الانتفاع بعمله"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 294-295.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 295.

<sup>3</sup> - محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج19، ص: 251-254.

وهذا الكمال والتمام والدقة المتناهية في التشبيه والتمثيل لا شك برهان قاطع على تفرد القرآن ببصمته الخاصة في استعمال المجاز، حتى وإن كانت العناصر التي يستعملها هي نفسها عناصر البيئة الجاهلية، مما يبرهن على ربانية مصدره.

**المثال الثاني:** وهو وجه الشاهد الذي ساقه مالك بن نبي كدليل على صدق الظاهرة القرآنية؛ في قوله تعالى: ﴿أَوْ كُظُمْتَ فِي بُحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ مِّمٌّ ظَلُمْتُ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَكَدُهُ لَمْ يَكْدِرْهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ سورة النور الآية (40).

على عكس المثال السابق يترجم هذا المثال صورة لا توجد لها أي صلة بالوسط الجغرافي للقرآن، بل لا صلة لها بالمستوى العقلي، أو المعارف البحرية في العصر الجاهلي، وإنما في مجملها صور انتزعتها المجاز القرآني من بعض المشاهد الموجودة إلا في المناطق الشمالية من العالم التي يلفها الضباب، ويكسوها الجليد، ولا يمكن لأحد تخيلها إلا في الدنيا الجديدة مثل إيسلندا، وهنا يتساءل بن نبي: كيف يأتي ﷺ بهذه الصور المجهولة وهو الذي لم يسبق له رؤية البحر في شبابه، ولو على سبيل الفرض سلّمنا بأنه رآه فلن يعدو الأمر شواطئ البحر الأحمر أو الأبيض،؟ وكيف استطاع رؤية الصورة المظلمة التي صورتها الآية، فضلا عن الوصف الخارجي لها الذي يقم إشارتان هامتان: الأولى: الإشارة إلى الأمواج المترابطة بعضها فوق بعض، والثانية: الإشارة إلى الظلمات المتكاثفة في أعماق البحار، وهي إشارات تستدعي معرفة علمية سابقة ودقيقة بالظواهر الواقعة في أعماق البحار، ولم تتمكّن البشرية من اكتشاف هذه المعرفة والظواهر إلا بعد دراسة البصريّات الطبيعيّة وجغرافية المحيطات في العصر الحديث، وهي معارف كان العصر القرآني يجهلها تماما، فكيف يُنصّورُ صدور هذا المجاز عن عبقرية صنعتها الصحراء، ولا إلى إنسان صنعته بيئة قارية؟<sup>1</sup>

والخلاصة أنّ المجاز القرآني -في منظور بن نبي- يمثل إحدى تجليات المصدريّة الإلهية للظاهرة القرآنية، وإعجازها، في أسلوبه وألفاظه، وتراكيبه، ناهيك عن الصور التي يوظفها؛ فهي من رسم ربّاني لا تجاربه فيه عبقرية شاعر، وليس بوسع البشر إدراك مستواها، إنّ المجاز بالنسبة له ليس مجرد أسلوب تحفل به البلاغة العربيّة، وتستدلّ من

<sup>1</sup>-مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 296.

خلالها على الطابع الإعجازي البياني للقرآن فحسب، بل ينطوي على أبعاد معرفية جمة للبرهنة على الظاهرة القرآنية خارج الإطار البلاغي، لقد قدم في دراسته المختصرة لمسألة المجاز القرآني تجاوزاً أستمولوجياً لأبجديات الدرس العربي لهذه القضية، وأخرجها من أسوارها البلاغية البحتة، والتي لا يحيط بقواعدها إلا العربي أو المتخصص في مجال البلاغة والبيان، إلى رحابة البحث المعرفي والمنهجي الذي من خلاله يتمكن الناقد المعاصر سواءً المسلم أو غيره إلى إدراك هذه الخاصية المثلى للخطاب القرآني، كما أخرج المجاز القرآني من عالم البلاغة والبيان الواحد الذي يشاركه فيه الشعر العربي، إلى عالم المعرفة والعلم المتعدد والواسع التي لا يمكن أن يناجزه فيها أسلوب بشري آخر، وبهذا يتمكن متلقي الظاهرة القرآنية من التسليم بها في كل مكان وزمان.

### المطلب الثالث: قضية العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة

جاءت خطابات الإصلاح والتجديد من قبل المفكرين المسلمين اليوم تنادي بضرورة إعادة المقارنة والموازنة بين الأديان التوحيدية وبلورة إشكال العلاقة بينها من جديد وبمنهج معاصر، واستحضروها بقوة في كافة منتجهم الفكري، كل من منظوره ورؤيته ومنطلقاته المعرفية والمنهجية، وحسب غايته ومقاصده من تلك المقارنة. ويعدّ مالك بن نبي من أهم المفكرين الذين تطرّقوا إلى هذه المسألة، حيث حظيت باهتمام كبير من قبله، وطرحها بمنهج مخالف لمن سبقوه؛ وذلك من حيث إنّ سؤال المنهج كان السؤال المحوري في كافة مفاصل مشروعه، وخاصة في كتابه "الظاهرة القرآنية" الذي أراد أن يكون بمثابة مدخل منهجي لتناول كافة القضايا القرآنية على أساس علمي يواكب صيرورة العصر، وفي مقدمتها قضية العلاقة بين القرآن والكتب السماوية الأخرى، فهي بالنسبة له القضية التي طرحت ولا تزال تطرح في كل زمان، وفي كل حقبة تاريخية يشهدها أو يمرّ بها الإسلام، والأديان التوحيدية الأخرى.

### الفرع الأول: أسباب تجديد بحث العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة

لم يكن منطلق بن نبي من الدعوة إلى مساءلة الكتب المقدسة والموازنة فيما بينها على أساس منهج علمي ومنطقي جديد تحتمه التحديات الحضارية الراهنة من فراغ، وإنما حفّزته إلى هذه المهمة مبررات وأسباب رفعت من مستوى الشعور لديه بهذه المسؤولية الضخمة

تجاه هذه القضية؛ حيث أصبحت لديه همًّا آخر معرفيًا على غرار الإعجاز والتفسير استحوذ على جزء كبير من كتابه "الظاهرة القرآنية"، ومن هذه الأسباب:

**أولاً: الثورة المعرفية الكبرى في العالم الغربي:** في مقابل السقوط والركود الحضاري الذي آل إليه نظيره العربي، ولأنَّ الثورة الغربية هي ثورة المناهج والعلوم في المقام الأول، فإنَّه لا ينبغي على المسلم المعاصر أن يتصلَّ منها، ويتعامل معها وكأنَّها شيء لا يخصُّه ولا يعنيه؛ فالثورة المعرفية التي تشهدها الحضارة الغربية لا يمكن التكرُّر لها أو حجبها بغربال، وهي ثورة معرفية تستهدف مقوماتنا، وكان من "تداعياتها تلك الآثار المنعكسة على الذهنية العربية الإسلامية على غرار الشلل الثقافي، وتقليد الآخر، وتواتر صور الانهزامية أمام الزحف الثقافي الغربي، والشعور بأنَّ الآخر متفوق ناهيك عن الاعتقاد بأنَّ النجاة تكمن في الانصياع والتلون بثقافة الغرب؛ باعتبارها المركز وقطب التقدُّم، ونحن نمثِّل الانحطاط والأفول والانهزامية والسلبية والإحباط"<sup>1</sup>.

وكان نتيجة هذا التفوق الفكري بروز اتجاه الاستشراق في الساحة الثقافية بوسائله ومناهجه المختلفة، وبالتالي بات المسلم إزاء معركة أخرى تتعلَّق بالمنهج، وهي -بالنسبة لمالك بن نبي- أخطر معركة يواجهها، وإن كان يجهل تلك الخطوة، أو يتجاهلها، فكما كانت مشكلة المنهج - عند بن نبي - حاضرة بقوة من قبل في قضية قراءة الوحي وقراءة الإعجاز فهي أيضا حاضرة فيما يتعلَّق بنظرته للكتب المقدسة، وبحثها.

### ثانياً: تهافت الدراسات الاستشراقية وافتقارها إلى الموضوعية

وهو الدافع الأكبر الذي استقرَّ بن نبي، بصفته مفكراً عايش وعاین تلك الحمية الكبيرة من قبل الدراسات والنظريات الاستشراقية، في بحث مختلف مسائل القرآن لإثبات فرضياتهم الواهية، وفي المقابل "حض المسلمين على ضرورة التحرر في دراسة مصادرهم الدينية، وإخضاعها للرؤية النقدية العقلية، وبالتالي التقليل من قداستها، والتخفيف من احترام المسلمين لها، بل والحض على هجرها، واستبدالها بالقوانين الوضعية والقيم الإنسانية التي لا تستند إلى مصدر إلهي، وهجر كل ما يرفضه العقل"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> الساسي بن محمد الضيفاوي، الرد على الاستشراق في الفكر العربي المعاصر مالك بن نبي أنموذجاً، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 4 ديسمبر 2014م، ص: 05.

<sup>2</sup> محمد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات الإسلامية، مؤسسة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 1997م، ص: 15.

وإنّ هذه الطروحات لم تستفزّ مالك بن نبي من حيث أنّه مفكّرٌ منتمي إلى الإسلام، بقدر ما استفزّه من حيث هو مفكّرٌ يبحث عن الحقيقة ويتحرّرها، دون إطلاق أحكامٍ جزائية لا تمتّ إلى العلميّة والموضوعيّة بأيّة صلة؛ فالضرورة العلميّة الراهنة تحتمّ على المسلم المعاصر قبل غيره إيجاد سبل جديدة لدراسة العلاقة بين الكتب المقدّسة، وموازنتها وفق أسس علميّة وموضوعيّة.

**ثالثاً: انسياق الباحثين المسلمين إلى مناهج الثقافة الغربيّة:** لم يهدأ فكر مالك بن نبي تجاه هذه المعضلة، وهو يرى أمام عينيه "تهافت مثقّينا الذين انغمسوا في الثقافة الغربيّة ومصطلحاتها وواقعها"<sup>1</sup>، لذلك أدرك بأنّه من واجبه التحذير من تداعيات ذلك الهجوم الاستشراقي على مقومات الأُمّة الإسلاميّة الذي خلف جيلاً من الشباب المسلمين، أو ممّن انتسبوا إلى تيار الحداثة، الذين أعلنوا عن ولائهم التامّ لأساتذتهم المستشرقين، وتعهّدوا لهم بالوفاء لمسيرتهم، وسخّروا جهودهم لاقتفاء أثرهم، ولتقليد خطاهم، خاصّة بعد الصدمة الحضاريّة التي أحدثت "شبه شللٍ في جهاز حسانتهم الثقافيّة"<sup>2</sup>.

إذن هذه المبررات تعدّ -في منظوره- كافيةً لتجديد أسس بحث العلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة ومقارنتها.

### الفرع الثاني: أسس المقارنة بين الكتب المقدّسة

خصّص بن نبي جزءاً كبيراً من كتابه "الظاهرة القرآنيّة" لتأسيس مقاربة علميّة للكتب المقدّسة تحكّمها منطلقات نظريّة في الطرح، وأسس منهجيّة على مستوى التطبيق، وقد جاءت هذه المقاربة في مستهلّها متحرّرة من حرارة الانتماء الديني، ضاربة بسهم في الموضوعيّة المستندة على النزعة العقليّة المنحدرة من مرتكزاته الفكرية، محقّقة اختلافاً نوعياً عمّا ألفناه في هذا المجال لدى بعض معاصريه، مثل رشيد رضا، فلم يذهب إلى تفضيل القرآن عن بقية النصوص المقدّسة التي لم يأت القرآن ليلغيها، بل ليظهرها في إطار تطوّر أنساق الظاهرة الدينيّة عبر مسيرة الإنسان، هذه المسيرة الساعية إلى الاستكمال وإيصال الحقيقة إلى البشر<sup>3</sup>، وهو أوّل أساس يضعه مالك بن نبي أمام الباحث في العلاقة الرابطة بين الكتب المقدّسة، ويقرّ بأهمّيته قبل الشروع في أيّة موازنة بين الأديان السماوية الثلاث.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مذكّرات شاهد للقرن، ص: 09.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، ص: 10.

<sup>3</sup> - الصادقي البوعلاقي، تجديد مالك بن نبي في الفكر الديني، ص: 81.

### أولاً: ربط الإسلام بالظاهرة الدينية التوحيدية وأنساقها

من أجل موازنة علمية بين الكتب المقدسة عمد بن نبي في عمله إلى ربط الإسلام بالظاهرة الدينية في مجملها؛ وذلك بإحلال النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - مكانه ضمن سلسلة الأنبياء، واعتبار نزول القرآن الكريم كخاتمة لعقيدة التوحيد، ولم يكن يقصد الدعوة إلى الإسلام على الإطلاق، ولا إثبات أفضليته على اليهودية أو المسيحية، ولم تكن تُساوره أدنى نية للحط من قيمة الأنبياء الآخرين، وهو بهذا يطبق قول المولى تعالى تطبيقاً فعلياً: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ (آل عمران، الآية 64)<sup>1</sup>، وعلى الرغم من تشبته بمقومات القرآن، وإقراره بعلوية مصدريته، وانكبابه على إبراز بؤر الاتصال والتلاقي بينه وبين الكتب المقدسة؛ إذ إن القرآن يؤكد مستعلاً صلته بالكتاب المقدس، فهو يطلب دائماً مكانه في الدورة التوحيدية، فهو يثبت - باعتدال - التشابه بينه وبين التوراة والإنجيل، وهو يؤكد هذه القرابة صراحةً<sup>2</sup>، إلا أنه لا يمانع من الحث على النقد الحصيف، والتقييم الموضوعي لمختلف النصوص الدينية، وعدم الانصياع إلى المقارنات المؤدلجة والمتعالية.

### ثانياً: عقد موازنة بين الكتب المقدسة ضمن المنظورات العلمية والمناهج المعاصرة

سعى بن نبي إلى طرح المشكلة بالاستعانة بمعطيات المناهج الغربية، ضمن معطيات علم النفس، وتاريخ الأديان، والأديان المقارن، والفلسفة، وعلم الاجتماع، وهو بذلك لا يرفض هذه المناهج في ذاتها وإنما اعترض على الغايات من استخدامها، ومقاصد المستشرقين ومن تابعهم من المسلمين من توظيفها<sup>3</sup>، وهي وإن كانت مهمة لم يتقبلها أكثر المستشرقين، فإن البعض القليل منهم قام بها على الوجه العلمي والموضوعي الصحيح، وفي مقدمتهم المستشرق الفرنسي "موريس بوكاي (Maurice Bucaille) الذي اعترف من خلال موازنة علمية دقيقة للقرآن بصحته الإلهية، وشهد له بالهيمنة على الكتب السماوية التي سبقته، في الوقت الذي لم تكف فيه الدراسات الاستشراقية عن نفث سموم التشكيك في مصداقيته

<sup>1</sup> - نور الدين بوكروح، مالك بن نبي والظاهرة القرآنية، رابط المقال: مالك بن نبي والظاهرة القرآنية (binbadis.net) : تاريخ الاطلاع: 20 فيفري 2022م، الساعة 13:00.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 199.

<sup>3</sup> - عبد القادر بخوش، أولويات القراءات المعاصرة للقرآن، بحث المؤتمر، القراءات المعاصرة للقرآن، الدوحة قطر، رابط المداخلة: القراءات المعاصرة بين مالك بن نبي ومحمد اركون - الشرح لكتاب الظاهرة القرآنية YouTube - .

ومصدريته؛ حيث أصدر بوكاي في أواخر السبعينيات ومطلع الثمانينات كتابًا تحت عنوان: "القرآن والتوراة والإنجيل والعلم"، خلص من خلاله باعتماد منهج المقارنة بين المعطيات العلمية، وما ورد في هذه الكتب الدينية، إلى أن جانب الصحة والعلمية متوفر في القرآن، وغائب في غيره من الكتب الدينية؛ أي أن القرآن يتضمن كثيرا من الحقائق التي يقول بها العلم اليوم، لقد حاول بوكاي من خلال هذا الكتاب تقديم صورة جديدة عن القرآن، والكتب المقدسة الأخرى، مخالفة تمامًا للصورة التي رسمها له المستشرقون من قبله، وكسر حدود مناهج المستشرقين الفيلولوجية؛ من خلال مقارنة علمية للكتب المقدسة وموازنة موضوعية دقيقة، تجنح إلى الحقيقة والعلم فقط، قائلا: "لا بد قبل عقد المواجهة بين الوحي الإسلامي والعلم من إعطاء صورة عن دين ساءت معرفته في بلادنا؛ ذلك أن الأحكام الضالّة كل الضلال التي صدرت في الغرب بحق الإسلام والقرآن وليدة الجهل، أو نتيجة التهجم التلقائي.. وإنه من المخيف أن نقرأ في المؤلفات الرصينة الصادرة عن كُتّاب من الدرجة الأولى في الاختصاص مناقضات للحقيقة في غاية الجلاء"<sup>1</sup>.

هذه التناقضات والأحكام كانت منطلقًا أسّس بن نبي من خلاله موازنته للعديد من المسائل والمباحث بين الكتب المقدسة.

### الفرع الثالث: مسائل الموازنة بين القرآن الكتب المقدسة

اهتمّ في جزء من كتابه "الظاهرة القرآنية" بالمقارنة بين الأديان المقدّسة؛ فجعل بعض فصوله تحت عنوان العلاقة بين القرآن والكتاب المقدّس، ودرس ووازن من خلاله مسائل عديدة بينها، أبرزها التوحيد في الأديان الثلاثة، والعالم الآخر ومقارنة كيفية الخلق في القرآن بكيفياتها في بقية النصوص، والأخلاق وقصة يوسف بين القرآن والكتب المقدّسة وغيرها.

**أولاً: فكرة التوحيد بين الكتب المقدّسة:** ناقش مالك هذه المسألة الجوهرية وقارن بينها في الأديان بأسلوب فذّ يستتق في العقل، ويخاطب به المنطق، "تهدف فكرة التوحيد من الناحية الميتافيزيقية إلى إثبات تفرد الله بالوحدانية، وأنّ هذه الوحدانية هي العلة الوحيدة التي تحكم تكوين الظواهر في الكون وتطورها منذ خلق الكون إلى نهايته، فإله وحده له القدرة

<sup>1</sup> - موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص: 139.

المطلقة اللامتناهية، والإرادة والعلم، وقد حاول مالك بن نبي بحث الفروق بين مسألة الألوهية من خلال الكتب الثلاث كما يأتي<sup>1</sup>:

**عقيدة التشبيه الأنانية عند اليهود:** تكشف الكتب العبرية عن البعض من التشبيه والتلفيق بخصوص توحيدها، كما أنّ عقيدة التوحيد التي نصت التوراة عليها، وجعلتها الوصية الأولى لموسى -عليه السلام- بين الوصايا العشر، إلا أنّ واقعها يناقض كتبها، جاء في العهد القديم: " واستدعى موسى جميع بني إسرائيل وقال لهم: " اسمعوا يا بني إسرائيل السنن والأحكام التي أتلوها على مسامعكم اليوم، وتعلموها واحرصوا أن تعملوا بها، وأنا قائم بين الرب وبينكم لأبلغكم كلامه، وأنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر، من دار العبودية لا يكن لك آلهة أخرى سواي، لا تصنع تماثلاً منحوتاً، ولا صورة ولا تسجد لها ولا تعبدها لأنّي أنا الرب إلهك إله غيور<sup>2</sup>."

فإذن يبدو التوحيد غير فاعل بسورة حاسمة في تحريك الأحداث، وتوجيه الأنبياء، كما أنّه ليس توحيد لله رب العالمين، وإنّما هو توحيد ربّ الإسرائيليين فقط، إذ إنّ إسرائيل هي التي اختارها الله، وعليه فالتوحيد اليهودي في التوراة توحيد قومي، أمّا التوحيد الإسلامي وتوحيد عالمي<sup>3</sup>.

**عقيدة التثليث عند المسيحيين:** وفي ذات الصدد يجد أنّ العقيدة المسيحية تقوم في توحيدها على عقيدة قائمة في أساسها وجوهرها على (التعدّد المسيحي)، حيث يتجسّد الرب في إنسان وهو (عيسى عليه السلام)، ثمّ انبثقت عن هذه العقيدة المسيحية عقيدة دينية تقوم على الثالوث المقدّس (الله -الابن- روح القدس)<sup>4</sup> ورد في إنجيل متى: "سأل يسوع تلاميذه" " من يقول الناس إنّي أنا، ابن الإنسان؟" فأجابوه: " يقول بعضهم إنك يوحنا المعمدان، وغيرهم إنك النبي إيليا، وآخرون إنك أرميا، أو واحد من الأنبياء" فسألهم: " وأنتم من تقولون إنّي أنا؟" فأجاب سمعان

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 200.

<sup>2</sup> - الكتاب المقدّس العهد القديم، سفر التثنية الإصحاح 5 ص: 220-221.

<sup>3</sup> - سامي عامري، هل اقتبس القرآن من اليهود والنصارى، منشورات مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان، دط، دت، ص:

461.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 201.

بُطرس قائلاً: " أنت هو المسيح ابن الله الحي"، فقال له يسوع: طوبى لك يا سمعان بن يونا، بل أبي الذي في السماوات"<sup>1</sup>.

وجاء في العهد الجديد (إنجيل لوقا): "أُرسل الملاك جبرائيل من قبل الله إلى مدينة بالجليل اسمها الناصرة إلى عذراء، واسم العذراء مريم، فدخل الملاك وقال لها: "سلام أَيَّتْهَا الْمُنْعَمُ، عليها الرب معك، مباركة أنت بين النساء، فاضطربت لكلام الملاك، فقال لها الملاك: لا تخافي يا مريم، فَإِنَّكَ قَدْ نَلْتِ نِعْمَةً عِنْدَ اللَّهِ، وَهِيَ أَنْتِ سَتَحْبِلِينَ وَتَلْدِينَ ابْنًا، وَتَسَمِّيهِ يَسُوعَ، إِنَّهُ يَكُونُ عَظِيمًا، وَابْنُ الْعَلِيِّ يَدْعَى، وَيَمْنَحُهُ الرَّبُّ الْإِلَهَ عَرْشَ دَاوُدَ.. فَالْقُدُّوسُ الْمَوْلُودُ مِنْكَ يَدْعَى ابْنَ اللَّهِ"<sup>2</sup>.

الذي يَأْصُلُ لِلشَّرِكِ، وعبادة المخلوقين، وفرق كما سيرد بين الحقيقة العظمى في التوحيد القرآني مضمونًا ومقامًا ولوازم، وبين توحيد الكتاب المقدس الضيق، والمكدر بالشرك<sup>3</sup>.

### 3- عقيدة التوحيد في الوحي القرآني: بينما نجد القرآن أكثر مطابقة للعقل، وأكثر

دقة، وأكثر روحية في عرضه لعقيدته الغيبية الخاصة، حيث اتجه الوحي القرآني إلى أن يقرّر النتيجة الحاسمة للفكرة التوحيدية، الله واحد، مخالف للحوادث، رب العالمين)، فأخرج بهذه الطريقة الحاسمة ذات الله جلّ شأنه من نطاق الأنانية اليهودية، والتعدّد المسيحي، ولقد تقرّرت هذه العقيدة الجوهرية للإسلام الموحد في سورة من أربع آيات<sup>4</sup> هي: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝١ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (الإخلاص 1-4).

لقد طبعت الفكرة القرآنية عن التوحيد بطابع يتجلّى (في الإخلاص)، الذي مقصده الأول هو القضاء على عقيدة التشبيه والتعدّد<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - الكتاب المقدس (العهد الجديد)، ص: 26.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، الكتاب المقدس (العهد الجديد) (البشارة بميلاد يسوع)، ص: 83.

<sup>3</sup> - سامي عامري، هل اقتبس القرآن من اليهود والنصارى، ص: 461.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 201.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه.

### ثانيا: مسائل الآخرة في الكتب المقدسة

تعرض مالك أيضا لهذا المبحث العقدي الأساسي الذي يجمع ويربط بين الديانات التوحيدية؛ حيث في الثقافة التوحيدية تعتبر فكرة خلود الروح جوهرية، ومن ثم تتبعها نتائج منطقيّة هامة منها نهاية الكون، اليوم الآخر، العذاب، الثواب، الجنة والنار، لذا قام بموازنة هذه المسألة في ضوء الكتب المقدسة كما سيتبين<sup>1</sup>:

**في العهد القديم:** لم تركز الكتب اليهودية كثيرا على هذا المجال، حيث ألفت عليه الضوء بشكل ضئيل جدًا؛ لأنّ اهتمامها الرئيسي كان موجّهًا نحو تنظيم المجتمع في البيئة التوحيدية الأولى، وبالتالي إنّ التوراة لم تقدّم أية أجوبة في منظور مالك بن نبي بخصوص هذه المشكلة الغيبية، ولم تتعرض لأية تفاصيل حولها، "فالعهد القديم الذي يمثل المرجع اليهودي الأسمى، لا يذكر اليوم الآخر، ولا يتعرض لمشكلة الغيب إلا نادرًا، وقد ذهب بعض النقاد إلى أنّ عقيدة اليوم الآخر لم تظهر من خلال نصوص الكتاب المقدس المحرّف إلا في مرحلة متأخرة من سلسلة دعوات بني إسرائيل<sup>2</sup>."

**في الإنجيل:** ثمّ جاء الإنجيل فزاده إيضاحًا، وحاول أن يستدرك الغموض حول هذه المسألة في التوراة، من خلال حثّه بني إسرائيل، وتذكيرهم بأيام الله، فكان ذلك المفهوم موجّهًا نحو مجتمعهم الموحّد الذي كان يسير على مسار تطوّر محدّد بخصوص مفهوم اليوم الآخر<sup>3</sup>.

فقد ورد في إنجيل متى: "في ذلك اليوم تقدّم إليه بعض الصدوقيين الذين يعتقدون أنّ القيامة الذين يعتقدون أنّ القيامة لا تكون.. فردّ عليهم يسوع قائلاً: " أنتم في ضلال لأنكم لا تفهمون الكتاب ولا قدرة الله، فالناس في القيامة لا يتزوجون ولا يُزوجون، بل يكون كملائكة الله في السماء"<sup>4</sup>.

وورد أيضا في نفس الإنجيل حول علامات نهاية الزمان: " وبينما كان يسوع جالسًا على جبل الزيتون تقدّم إليه التلاميذ على انفراد وقالوا له: " أخبرنا متى يحدث هذا، وما هي علامة رجوعك وانتهاء الزمان " فأجاب يسوع: " انتبهوا لا يضللكم أحد فإنّ كثيرين سيأتون

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 204.

2 - سامي عامري، هل اقتبس القرآن من اليهود والنصارى، ص: 462.

3 - مالك بن نبي، المصدر السابق، ص: 204.

4 - الكتاب المقدس (العهد الجديد)، ص: 36.

باسمي قائلين إني أنا هو المسيح فيضللون كثيرين، وسوف تسمعون بحروب، وسوف تتقلب أمة على أمة، ومملكة على مملكة، وتحدث مجاعات وزلازل في عدة أماكن..<sup>1</sup>.  
إلا أن ذلك الاستدراك جاء "مشتتاً لا يشكّل في مجموعه صورة متكاملة متناسقة، ولم يعطينا تفاصيل واضحة"<sup>2</sup>، بعكس الحديث عن اليوم الآخر في القرآن كما سيتبين.

**3- في القرآن:** يبرز الوحي القرآني هذا المجال الأخرى بشكل مميز؛ حيث يبرز بأسلوب مؤثر لا يضاهاه، فقد تمّ قصّ أحداث اليوم الآخر، ورواية الخلود في هذا السياق بأسلوب ينبض بالخشوع والرغبة، ومن خلال استخدامه لغة بلاغية تتجاوز الحدود والوصف وقد نقلت هذه الرواية في مختلف جوانبها صوراً ومشاهد تثير الخوف والرغبة في قلوب الناس، وتجعل الإنسان يقف إلى اليوم متأملاً في هذه الصور العظيمة والمشاهد المذهلة. ففي القرآن تعرض لمشاهد يوم القيامة بأقصى واقعية وأشدّ تأثير نفسي لتلك الأحداث الرهيبة، تجعل القارئ يعيش أهوالها، مستحضراً العديد من العبارات والشخصيات والأماكن، يصف فيها امتداد الزمن، وانتظار صدور الحكم، ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج:4)، ثم يعلن مشهد الختام في ذلك الفصل الرهيب: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسِسْ مِنْ تُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ﴾ (الحديد:13)، لقد صور القرآن الكثير من مثل هذه أحداث هذا اليوم المعروضة فيه، من خلال مشهد حركي، يستحضر فيه الألوان، والشخصيات والمشاعر<sup>3</sup>.

ويبدو أنّ وصف أحداث يوم القيامة عند بن نبي في هذه الموازنة جاء متعضداً بتفسير "سيد قطب"<sup>4</sup> لآيات العذاب والثواب، وتحليله لبلاغة القرآن؛ فقد "اشتريت الألفاظ المعبرة، والتعبيرات المصورة، والصور الشاخصة، والمشاهد الناطقة، والقصص الكثيرة التي تحدثنا عن مشاهد القيامة وصور النعيم والعذاب، يعدّ في جملة هذا المنطق الذي يلمس الحس، ويوقظ الخيال، فيلمس البصيرة والوجدان، ويهيئ النفس للاقتناع والإذعان"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - الكتاب المقدس (العهد الجديد)، ص: 38.

<sup>2</sup> - سامي عامري، هل اقتبس القرآن من اليهود والنصارى، ص: 463.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 204.

<sup>4</sup> - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط17، 2004م، ص: 229-230.

### ثالثاً - المسائل الدنيوية بين الكتب المقدسة

تعرض مالك في هذا الباب لمشكلة أساسية تختص بعالم الشهادة وهي " كيفية الخلق"، وأجرى موازنة موضوعية بينها في القرآن والتوراة، محتكما فيما بعد إلى العلم الذي سيفصل فيها فيما بعد:<sup>1</sup>

1- **كيفية الخلق في الكتب اليهودية:** تحدت سفر التكوين عن كيفية الخلق من خلال العبارة التالية: "وقال الله ليكن نوراً فكان نور"<sup>2</sup>.

جاء في العهد القديم حول بدء الخليقة: "في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الغمر ظلام وراح الله يرف على وجه المياه، وقال الله: "وليكن نور فكان نوراً، ورأى الله أن النور حسن، وفصل الله بين النور والظلام..<sup>3</sup>".

2- **كيفية الخلق في القرآن:** هذه العبارة تذكرنا بشكل واضح بعبارة القرآن "كن فيكون" وبالتالي هناك تشابه عجيب بين العبارتين اللتين تتحدثا عن الأمر بالخلق في سفر التكوين والقرآن.

#### أ- التفصيل القرآني لعملية الخلق والتكوين

لكن القرآن يقدم لنا تفاصيل فريدة عن كيفية هذا الأمر بالخلق، وعن الحالة النموذجية لعملية التكوين، من خلال عرضه لمعلومات عن:

- وحدة المادة الأولى التي خلق منها الكون قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَا رَتْقًا فَفَنَقَّهُمَا﴾ (الأنبياء:30).
- الصورة والحالة الأولية لتلك المادة في بدايتها ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ (فصلت:11).

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 205، موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص: 162.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، مالك بن نبي، ص: 204.

<sup>3</sup> - الكتاب المقدس العهد القديم، ص: 01-02.

- تحديد مسار وحركة الكواكب في الفلك ومكان استقرارها، من خلال توزيع المادة وتجزئتها في الفضاء، وتنظيم جميع القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية<sup>1</sup>.

### ب- كيفية الخلق بين المفهوم القرآني والعلمي

استخلص موريس بوكاي من خلال موازنة أقامها بين معطيات العلم ومعطيات القرآن حول موضوع تكوين العالم إلى توافق القرآن مع العلم المعاصر في الكثير من تحقيقاته في الحديث عن الخلق، بعكس التوراة والإنجيل، توصل إلى نتيجة مهمة مفادها أن جميع المسائل المطروحة في القرآن في هذا الموضوع لا يوجد أقل تعارض بينها وبين المعطيات القرآنية في ذلك، وهي حقيقة لا بدّ من تسجيلها لصالح الوحي القرآني، في الوقت الذي ظهر بوضوح أن نص التوراة الذي بين أيدينا اليوم قد جاءنا في هذه الوقائع بتحقيقات غير مقبولة من وجهة النظر العلمية<sup>2</sup>.

كما يؤكّد أيضا أنه من الضروري - كما يرى مالك بن نبي - تسجيل هذه الاختلافات بين خبر التوراة والمعطيات القرآنية عن الخلق، وبخاصة تجاه الاتهامات التي لا مبرر لها والتي لم يقتصر في توجيهها إلى النبي - عليه الصلاة والسلام - من بدايات الإسلام بأنه نقل الأخبار التوراتية، مع أنها هذه الأخيرة ليست لها أي سند فيما يتعلّق بموضوع الخلق<sup>3</sup>.  
وعليه فإنّ أخبار القرآن عن الخلق، وقد اتسمت بهذه الخصال منذ أكثر من أربعة عشر قرنًا تبدو خالية من أيّة مداخلة بشرية<sup>4</sup>.

وبالتالي بمن المنطقي أنّه لا يمكن للتوراة التي تفتقد إلى هذه الأخبار أن تكون قد أفادت بها محمّد - صلى الله عليه وسلّم - على الإطلاق.

### رابعاً: مبحث الأخلاق في الكتب التوحيدية

وازن بن نبي أيضا من خلال لمحة موجزة نظرية الأخلاق في الكتب المقدّسة التي تقوم على أساسي الخير والشر بعكس الأخلاق اللادينية التي يظهر فيها مقياس أفعال الفرد الإنسان هو تحقيق منفعة شخصية عاجلة، وهذا أساس المجتمع المدني، على أنّ الأخلاق الدينية التوحيدية) نجدها أيضًا تتميز بترسيخها للمنفعة الشخصية، وأيضًا تعطي أهمية أكبر

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 205.

2 - موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص: 172.

3 - المرجع نفسه، ص: 173.

4 - المرجع نفسه، ص: 184.

لمصلحة الآخرين، ورعايتها والاهتمام بها، من خلال تشجيع الفرد ودفعه على الدوام نحو ثواب الله قبل النظر إلى منفعته الشخصية، ضمن هذا الأساس أجرى مالك موازنة دقيقة ومختصرة نصّها:<sup>1</sup>

**1-المبدأ الخلفي في التوراة والإنجيل:** حدّدت التوراة في وصاياها العشر ميثاقها الخلفي الأول للإنسانية، وصاغ الإنجيل أيضاً قوانينه وتوجيهاته من خلال موعظ وإرشادات المسيح، والتي تركز على مفهوم المحبة والتسامح، ومع ذلك فإنّ الكتابين تضمّنا على في أمرهما بالمبدأ الخلفي وفق أساس سلبي، وذلك من خلال حثّ الفرد على اجتناب فعل الشر في حالة، وفعل الشر في حالات أخرى<sup>2</sup>.

والنتيجة أنّ المقياس الخلفي في ظلّ التوراة والإنجيل هو مقياس نسبي، لا يحتكم إلى معيار ثابت في كل الأوقات.

**2- المبدأ الخلفي في القرآن:** بينما نجد القرآن يضع مبدأ أخلاقي إيجابي، يكمل ويصحّ منهج الأخلاق في الكتب السماوية قبله، من خلال خطابه المطلق والعام ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران 110)، ويقوم في الوقت نفسه على الإقرار بفكرة الجزاء، والثواب، ويجعل منها مقياساً للأخلاق التوحيدية، ويقرّ بأنّ مقياس القيمة الخلقية للفرد هو الجزاء يوم الحساب، وأمّا الجماعة فإنّها ستنال جزاءها عاجلاً، حين يستعرض لنا العقاب الدنيوي الذي مسّ الأمم السابقة والكافرة ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَتْ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ (الأنعام 11).

وخلاصة المبدأ الخلفي في القرآن أنّه لم يقع في التناقض الفلسفي شأن الأخلاقيات الدينية الأخرى، والذي يعزل العنصر الأخلاقي عن العنصر الحسي؛ فالأخلاق كما في منظوره تتصوّر الإنسان من أول وهلة في تركيبته المتكاملة التي يتعاون فيها القلب والعقل دائماً مع الإرادة؛ ذلك أنّها صادرة عن نفس المصدر الإلهي، والأصل السماوي للتوراة والإنجيل، وعن ذات خالقة ومشرّعة واحدة، كما أنّه في الوقت ذاته المكافئ الذي يقيّم الأعمال بالعدل والقسط، وفي ضوء هذه المفاهيم فإنّ التأمل في أشكال الجزاء سيجد من

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 207.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه.

خلال القرآن رحابة أوسع، وسيقدّم الإجابة الحاسمة التي تتناسب مع شتى المقترضات<sup>1</sup>، ذلك المبدأ الخلفي الذي أسسته عقيدة القرآن والمتمثل في الجزاء للفرد سيثبت مطلقته، وقيمه الإلهية على الصعيد الاجتماعي فيما بعد.

### خامساً: قصة يوسف بين الرواية التوراتية والقرآنية

لما كان القصص القرآني هو مدار شبهة المستشرقين فيما يخص "الاقتباس القرآني من أسفار أهل الكتاب يظهر أساساً في هذا المجال؛ باعتباره يتضمن من المعلومات والأخبار ما لا يُعلم إلا بالنقل أو الوحي الإلهي الذي ينفيه القوم عن القرآن؛ فإننا سنعرض في الصفحات التالية مقارنة مباشرة بين قصة ((يوسف)) عليه السلام في القرآن الكريم وما يوازيها في سفر التكوين اليهودي النصراني (الفصول 37-39-50) كمثال حي نابض بالتفاصيل ودقائق المسائل التي تُبين عن تهافت قول المخالفين من المنصرين والمستشرقين<sup>2</sup>؛ ففي بعض الأحيان -كما يذهب بن نبي- نجد القرآن يعمد إلى تكرار القصة نفسها، وأحياناً يأتي بقصة فريدة خاصة به فقط، مثل قصة صالح وناقته، وقصة لقمان، وأهل الكهف وذو القرنين<sup>3</sup>.

وعلى هذا الأساس كانت مقارنته منصبّة على هذه القصة بالتحديد، وتعرّضت لها بتفصيل مطوّل، من خلال استقراء متن هذه القصة في التوراة، وموازنتها بمنتها القرآني، ثم مناقشتها وتحليلها، واستخلاص مواطن التشابه والاختلاف بين الروايتين<sup>4</sup>؛ باعتبار أهميتها في باب الموازنة كونها جاءت بتفصيل شديد في القرآن الكريم، بل استوعبت سورة قرآنية طويلة، كما أنّ المنصرين قد جعلوها عمدة دعواهم في أمر الاقتباس، وقد صدرت عدّة دراسات استشراقية في دراسة سورة يوسف ومقارنتها بما جاء في التوراة وبقية الكتابات اليهودية القديمة، لكن لم تكن عامة هذه الأبحاث خالصة لهذا الموضوع، وإنما صدرت أساساً ضمن مواضيع أكبر، وصدّرت في المقابل بعض الدراسات الخاصة بهذا الموضوع عينا، ومنها: وهي أطروحة دكتوراه قدّمت في جامعة نيويورك، سنة 1986م، لـ:

<sup>1</sup> - محمّد عبد الله دراز، مختصر دستور الأخلاق في القرآن دراسة للأخلاق النظرية والعلمية في القرآن الكريم مقارنة بين النظريات الأخلاقية القديمة والحديثة، دار الدعوة للنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 1996م، ص: 122.

<sup>2</sup> - عامري، سامي، هل اقتبس القرآن من اليهود والنصارى، ص: 553.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 210.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص: 210-266.

Shalom Goldman, The Joseph Story in Jewish and Islamic Lore

"شالوم جولدمان"، "قصة يوسف في التراث اليهودي والإسلامي"، وكذلك أطروحة دكتوراه لـ:  
للمستشرق "مارك ستيفن" Marc Steven قصة سيدنا يوسف التناص في اليهودية  
والإسلام" بعنوان:

Bernstein, The Story of our Master Joseph: Intertextuality in Judaism  
and Islam<sup>1</sup>.

وكخلاصة عامة يفتح مالك بها مقارنته من خلال اطلاعه على خبر القصة في  
التوراة والقرآن وتتبعه لتفاصيلها، يقرّ من خلالها بأنّ "أنّ صدى التاريخ واحد تمامًا في كلتا  
الروايتين"<sup>2</sup>.

ومن خلال المقارنة النقدية التي عقدها يصل إلى نتائج أهمّها:<sup>3</sup>

- 1- تشابه العناصر الكبرى للقصة في كلتا الروايتين.
- 2- يظهر في الروايتين من خلال تأملها سريعاً تميّز كلّ منهما بعناصر وأحداث  
خاصة.
- 3- كما أنّ مجرد التأمل السريع في الروايتين يمكن أن يكشف لنا عناصر خاصة  
تميّز كليهما على حدة.
- 4- انغماس قصة القرآن بشكل مستمر في جوّ ديني وروحي، يتمّ من خلاله استشعار  
الكلام والمواقف والشخصيات التي تحرك المشهد القرآني مثل كلام يعقوب ومشاعره، ويأسه،  
وفي حديث امرأة العزيز واعترافها بخطئها، وفي حديث يوسف داخل السجن بلغة روحية، في  
المقابل نجد مغالاة من طرف القصة الكتابية في وصفها للشخصيات المصرية- الوثنية  
بالطبع- بأوصاف عبرانية، فيظهر السجن متحدثاً على أنّه موحد، وكذلك عدم إجادتها  
تصوير المجاعة كما فعلت القصة القرآنية.
- 5- تظهر العديد من الأخطاء التاريخية الرواية الكتابية، بعكس القرآن الذي قدّم  
أحداث حقيقية خالية من الأخطاء.

<sup>1</sup> - سامي عامري، هل اقتبس القرآن من اليهود والنصارى، ص: 554.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 252.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه.

6- خطأ الرواية الكتابية في استخدامها لبعض الأسماء كالحمير بدلا من "العرير" في سفر إخوة موسى إلى مصر؛ فالحمار حيوان حضري يتناسب مع بيئة وادي النيل، ولا يمكن له اجتياز مسافات صحراوية شاسعة من فلسطين إلى مصر، عكس العير.

7- نهاية القصة في الرواية التوراتية وحل عقدها يأتي في طابع سردي، بينما في القرآن فتنتهي في مشهد ختامي تنتصر فيه الشخصية المحورية في القصة (يوسف عليه السلام). ﴿ وَرَفَعَ أَبُوبِيهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ (يوسف 100) <sup>1</sup>.

وخلاصة هذه المقارنة التي أقامها حول تفاصيل هذه القصة بين التوراة والقرآن وجد مالك أنها نزعة إلى تدقيق الفكرة، وتتبع جزئيات تشكل حبكة الفنية، وتفصيل تنامي الحدث القصصي في النصين المقدسين، وهو ما نعتبره من إرهاصات التجديد في مستوى طبيعة الاهتمامات التي كانت في بداياتها، وهذه الاهتمامات المتميزة بدقتها قد تعود إلى ما تميّز به مالك بن نبي في تكوينه من ميل إلى المعارف العلمية والعقلية، وما تعلمه من مقاييس الضبط والصرامة، متجاوزًا الأحكام التقليدية المسبقة، والمواقف الانطباعية المتوارثة <sup>2</sup>.

في ختام هذه القضية نخلص إلى أنّ الرؤية البنائية لمسألة العلاقة بين الكتب المقدسة تستند إلى الموضوعية العلمية، والطرح الحيادي المستقل عن انتمائه الديني الإسلامي، ولئن كان هدفه هو إثبات الصحة الإلهية والتاريخية للقرآن ومطابقته، مقارنة مع التوراة والإنجيل إلا أنه أيضا لا ينفي إطلاقًا مكانة تلك الكتب ضمن الدورة الدينية التوحيدية عموماً، كما يؤكد على الصلة بين الكتب المقدسة، لذلك ينبغي من منظوره إعادة موازنة تلك الكتب على ذلك الأساس المهم، بعيداً عن الدوافع الذاتية والإيديولوجية المحضة.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 254.

<sup>2</sup> - الصادق البوعلاقي، تجديد الفكر الديني عند مالك بن نبي، ص: 83.

## خلاصة الفصل

في ختام الفصل نستخلص جملة من النقاط أهمها:

- أن منطلق مالك بن نبي في مباشرته للظاهرة القرآنية كان من مباحث تاريخ القرآن، والتي أهمها الوحي ومفهومه ومصدريته وعلاقته بذات النبي وأيضًا مسألة جمع القرآن، لذلك اتجه إلى إلقاء الضوء على هذه المسائل في المهمة، والتي سيتمكن من خلالها طرح المسائل الأخرى المتعلقة بمحتوى القرآن، ومعالجتها بأسس علمية وموضوعية أمام المتلقي الذي تبلورت لديه صورة واضحة حول الظاهرة القرآنية في بدايتها الأولى أو في بعدها التاريخي.

- تعامل بن نبي مع الوحي انطلاقًا من مفهومه، وسعى إلى التأكيد بكل ما يملك من منطق ومنهج وأدوات على جانبه الغيبي، منتقدًا الكثير من التصورات حوله، سواء الاستشراقية التي تعزوه إلى الوحي النفسي، أو التعريفات الإسلامية التي تفتقد إلى التأكيد على مسألة غيبيته، وتفتقد إلى العلمية، مشيرًا إلى أن انتقاد هذه المفاهيم، وإثبات قصورها، سيجلي حتمًا مسألة العلاقة بين الوحي القرآني وذات متلقيها.

- التوغل معمقًا في الطبيعة النفسية والفيزيولوجية للذات المحمدية يعدّ - في منظور بن نبي - مدخلًا مهمًا لإثبات حياديتها المطلقة، وقد تعرّض لهذا المدخل مسلطًا الضوء على الكثير من الفرضيات التي تبرهن على استقلالية ظاهرة الوحي عن الظاهرة النبوية.

- على الرغم من أنه تطرّق إلى قضية جمع القرآن بشكل مقتضب، مقارنة مع العديد من المفكرين والباحثين في الدراسات القرآنية الذين تناولوا القضية، إلا أنه وقف عند بعض القضايا المهمة التي تؤسس للفصل في مطلقية هذه المسألة، والتأكيد على الدقة البالغة التي حظيت بها، مما يعزّز من صحة المسألة العامة والهامة التي يتطلّع لإثباتها من مقاربتة، ألا وهي "المصدرية الإلهية للظاهرة القرآنية".

- عرض مالك قضايا القرآن لم يلتزم حدود تشكّله ومسار تكوينه، ولم يكتف بالخوض في مصدرية الوحي وإنما تجاوزه إلى مرحلة أخرى حاول فيها التعاطي مع بنية ومضمون النص القرآني في حدّ ذاته، (في محاولة بناء رؤية متكاملة حول قضايا القرآن) تزواج بين القرآن من حيث تاريخه ومن حيث واقعه كنص ديني.

- تعدّ مسألة إعجاز القرآن أهمّ المحطّات التي توقّف عندها مدفوعًا بدافع تاريخي متملّ في تناول الدراسات الاستشراقية وتماديها وتجاوزها في إثارة الشبهات حول مصادر ثقافتنا

الإسلامية، والآخر منهجي يتعلّق برؤية المسلم اليوم لقضية الإعجاز، وقد حاول في ظلّ هذين الدافعين أن يؤسّس لانطلاقة جديدة في التعاطي مع القضية، وقد تطرّق الفصل إلى تأكيده على أنّ استعادة وإثبات مسألة الإعجاز القرآني في العصر الراهن مرهون بالتحرّر من منطلقين: **منطلق الذاتية** في الطرح؛ فالمسلم المعاصر بات مطالباً بالموضوعية والعلمية، وتجنّب التعامل معها ضمن مقرّرات الانتماء والعقيدة، وأيضاً **منطلق التعليمية الكلاسيكية** في البحث والمساءلة؛ والسبب أنّ المسلم المعاصر لا يمتلك خاصية التلقّي الفطري للإعجاز التي اختصّ بها العربي الأول، ولم يكن يأخذ بناصية علم البلاغة والنظم الذي يدفعه لإدراكها علمياً، فلم يكن له من بدّ إلا إيجاد صورة أخرى لذلك الإدراك وهو "الإدراك الروحي" فهو بهذا سيحقّق قناعته هو أولاً بقضية الإعجاز بشكل قاطع ونهائي، ثمّ يقنع بها الآخر فيسلم لها ويؤمن بحقيقتها المطلقة والسبيل إلى ذلك تأملها ضمن معطيات التاريخ والعلم، إنّ المسلم اليوم مطالبٌ بالانتقال من عربيّة الإعجاز القرآني (حصره في لغته وأسلوبه) إلى عالميّة الإعجاز القرآني (ربطه بالعلم والحضارة).

- إنّ استعادة قضية الإعجاز في ظلّ التغيّرات الحاصلة بالنسبة له لن يتحقّق في ظلّ التغاضي عن قضية ملازمة لها، ومرتبطة بها أشدّ الارتباط ألا وهي "قضية تفسير القرآن" فالباحث المسلم مضطّرّ إلى إصلاح المنهج القديم في التلقّي، ليس لأنّه لم يعد مجدداً وجب طرحه جانباً، وإنّما ضرورات الواقع تقتضي وتفرض عليه إيجاد منهج بديل لتفسير القرآن، منهج ذو سلاحين: سلاح يستنطق آيات القرآن، فهماً وسلوكاً، والآخر يجابه شبهات الاستشراق وينافح عن مقومات عقيدتنا ومصادرها.

- يستمرّ إصلاح المنهج عند بن نبي ليطل قضية أخرى غايةً في الأهمية وهي قضية العلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة؛ فهو يشدّد على ضرورة تجديد منهج المقارنة بين الكتب المقدّسة، وبحث العلاقة بينها ضمن أسس علمية وموضوعية، بعيداً عن الانتماءات والتوجّهات الدينية، وهو بهذا لا ينوي مساواتها وإنّما أراد الكشف عن أوجه التشابه والاختلاف التي من شأنها الفصل في مطلقيّة القرآن وأصالته في مقابلها.

# الفصل الثاني:

## قضايا القرآن في المشروع الفكري لمحمد أركون

ينتمي محمد أركون إلى زمرة المفكرين المعاصرين الذين واكبوا التحوّلات المعرفيّة المعاصرة، والتي طالت مجرياتها وانعكاساتها الواقع العربي والإسلامي المعاصر، لذلك سجّل حضوره فيها، في محاولة لاستنهاض قضايا الواقع وإشكالاته من جديد، للبحث عن مسرب للخروج من لأزمات ذلك الواقع من خلالها، وقد كان القرآن ومسائله الوجهة الأولى التي جعلها أركون محطّ اهتمامه للدراسة والنظر قبل غيره من المحاور.

لذلك يركّز هذا الفصل في ثناياه على طرح أهم القضايا القرآنيّة التي شغلت فكر محمد أركون، واستعراض أبرز الإشكالات والمسائل الرئيسيّة التي استحوذت على مساحة كبيرة جدا من مؤلّفاته العديدة، والتي تتعلّق بمنظومة القرآن، سواء من حيث تاريخه أو من حيث بنيته، ومنهج قراءته.

ويتمّ ذلك من خلال مبحثين أساسيين تضمّنهما الفصل هما:

**المبحث الأوّل:** قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني

**المبحث الثاني:** قضايا في صلب النص القرآني

## المبحث الأول: قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني

### المطلب الأول: قضية الوحي

يعدّ محور الوحي والقرآن بالنسبة لمحمد أركون نقطة الارتكاز، والقضية الأساسية التي يلتفت حولها مشروع النقد للإسلام، والذي يتأسس على جملة من المحاور والمفاهيم الكبرى التي تشكّل نسقا تسلسليا مترابطا، لا يمكن فصل محور منه عن الآخر، ولأنّ هذا النقد (نقد العقل الإسلامي) لن يشق طريقه إلى الوجود ما لم يتخذ من ناصية المصطلح والمفاهيم إحدائته الأولى؛ فقد حاول محمد أركون أن يؤسس لمقاربة علمية ومعرفية لظاهرة الوحي، منطلقها الوحي كمصطلح ومفهوم، فقد ركّز أركون كثيرا على هذه الإشكالية، واعتبرها إحدائية هامة يمكن من خلالها النظر إلى باقي مفاصل المسألة، وكافة أبعادها، لذلك نجده من خلال مؤلفاته، كثيرا ما تشغله مسألة مفهوم الوحي، ودعا إلى ضرورة إعادة النظر فيها قبل اتخاذ أية خطوة في مقاربة القضية في عمومها؛ فالفكر الإسلامي اليوم مطالبٌ بالحاج بتوجيه نظرة استشكالية للمسألة ككل وانطلاقا من المفهوم بالتحديد، لتتعلق بعدها مسيرة أشكلة الوحي عند أركون إلى طرح سلسلة من الأشكالات المتعددة، منها: أشكلة الجمع والتدوين، وهو ما سيتعرّض له هذا المبحث.

### الفرع الأول: الوحي والظاهرة القرآنية من المقاربة اللاهوتية إلى المقاربة العقدية

#### أولا: أشكلة الوحي عند محمد أركون

إنّ مهمة إعادة النظر في مسألة الوحي عند محمد أركون لن تتطلق بشكل جدّي مالم يتم إعادة النظر في مفهومه، وذلك من خلال أشكلته أو طرحه من زاوية إشكالية، وهو ما سيتطرّق له هذا المطلب.

#### 1- مفهوم الأشكلة وأشكلة المفهوم عند أركون:

أ- مفهوم الأشكلة في اللغة: الأشكلة مصدر يؤدي إلى ثلاثة معانٍ أساسية هي:<sup>1</sup>

- الاختلاط (المخالطة): شكل، يشكّل، شكلاً، وأشكل اللون وشكل: إذا خالطه أو امتزج به لونٌ آخر، وأشكلت العين وشكلت: إذا جاء بياضها مخلوطاً بحمرة.
- الاشتباه: أشكل عليه الأمر اشتبه عليه.
- الالتباس: وأشكل عليه الأمر إذا التبس.

<sup>1</sup> - أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج1، ص: 1227.

وعليه فالمفهوم اللغوي للأشكلة بمدلولاته الثلاثة (الغموض، الالتباس، الاشتباه) هي التي يتأسس عليها المدلول الاصطلاحي للأشكلة عند أركون، والتي يريد من خلالها التحوّل بمفهوم أو مصطلح ما من بدايته ووضوحه ودقّته، إلى غموضه والتباسه واشتباهه، واشتباكه مع مفاهيم أخرى.

### ب- مفهوم الأشكلة في الاصطلاح:

مصطلح "الأشكلة" «problematisation» في تعريف أركون المقصود به: "أن نجعل الأمر إشكاليًا بعد أن كان بديهيًا أو تحصيل حاصل؛ فمثلا الوحي من لا يعرف الوحي؟ جميعنا يتوهم بأنه يعرف ماهيته، إلا أنّه في الحقيقة نحن نحفظ القصة التقليديّة الشائعة عنه عن ظهر القلب، منذ الطفولة، وعمل أركون هنا يكمن في أنّه يؤشكله أي يجعله إشكاليًا ويسعى إلى تقديم صورة جديدة عنه تمامًا، من خلال مصطلح آخر ينبغي أن نتفطن له وهو الزحزحة «Displacement» فأركون يقوم أولاً بزحزحة المفهوم عن موقعه التقليدي المترسخ عبر القرون، ثمّ يقوم بتفكيكه ثانيا، لكي يتمكن من تجاوز ذلك المعنى القديم ثالثاً<sup>1</sup>.

فالأشكلة إذن كما تفهم من تعريف أركون هي خطوة انتقالية بالمصطلح عمومًا ومصطلح الوحي بالتحديد من صورته البديهية التي عرفها المسلمون، ومن مفهومه السائد والمألوف، والمسلّم به، والذي لا يحتاج إلى دليل لتوضيحه، إلى مصطلح آخر، ومفهوم مغاير يطرح في بحثه جملة من الأسئلة، ويثير عددا من الإشكالات، بحيث لن يصبح بديهيًا ومبسّطًا وعاديًا كما كان عليه في السابق، وإنّما يصبح معقّدًا ومبهمًا ومستعصيًا عن الفهم والوصف والتحليل.

### ج- مراحل أشكلة مفهوم الوحي عند محمد أركون

تمرّ مهمّة أشكلة مفهوم الوحي عند أركون بثلاث مراحل أساسية هي:

- **مرحلة الزحزحة:** يحاول أركون في هذه المرحلة الخروج عن التقليد من جهة، حتى يتسنى له القيام بزحزحة من جهة أخرى، والسبب وراء هذه الزحزحة التي يقوم بها راجع على

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م، ص: 28.

تضييق مفهوم الوحي، والخط من قدره، وتركه في أيدي "مسيّري أمور التقديس"<sup>1</sup>، أو رجال الدين في جميع الطوائف، ومهمّة أركون بالتالي تتمثل في زحزحة المسائل اللاهوتية الكلاسيكية من إطارها الانغلاقية الحرفي الثنوي (الطائفي) التاريخي<sup>2</sup> الفيلولوجي إلى إطار آخر، ومنظور جديد مختلف كلياً، وأشمل بكثير عنه وهو منظور الأشكلة التعددية، والمتنوعة الوجوه والدلالات لهذا لمفهوم المعقد والغامض جدّاً لمصطلح الوحي<sup>3</sup>.

ولذلك يجب علينا وفقاً لرؤية أركون أن نزحزح ثم نتجاوز ونتخلص من كل الأفكار الجامدة، وكل الأجهزة والأطروحات المفهومية والتحديدات الراسخة، والمقولات القطعية والثابتة التي تمّ توريثها عن الماضي، سواءً تعلق هذا الماضي بالتراث الإسلامي، أو ارتبط بالتراث الأوروبي الغربي، وفي مقدّمة هذه الرواسب والتصورات المحيطة بنا نجد "مفهوم الوحي"<sup>4</sup>.

واستناداً إلى ما سبق فإنّ عملية الزحزحة للمفهوم التقليدي للوحي التي يعمل على تطبيقها لن تتمّ بشكل رسمي إلا من خلال خلخلة المصطلح الراسخ للوحي، ويصبح بإمكاننا حينها الانتقال إلى المرحلة الثانية بكلّ أريحية وبشكل تدريجي والتمثّلة في التفكيك.

• **مرحلة التفكيك:** تأتي العملية الثانية من الأشكلة لمفهوم الوحي عند أركون بعد زحزحته وهي (التفكيك)، وقد بيّن مقصوده من عملية التفكيك لمفهوم الوحي، ذلك المفهوم التقليدي الذي ساد في عقول الناس منذ آلاف السنين، ويفرض نفسه عليها كشيء بديهي غير قابل للنقاش؛ لذلك ينبغي تفكيك هذه الصورة الراسخة عن الوحي في الأذهان والعقول لمعرفة كيفية تشكيلها ونشأتها أول مرة<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - مسيرو أمور التقديس: هو مصطلح من اختراع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، ويعني بهم رجال الدين والمشرفون على شؤونهم، باعتبار الدين ظاهرة سوسولوجية؛ والمهيمنون على شؤون التقديس داخل الأديان كان هم الأثر في تنويم الشعوب والتأثير على أذهانهم، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص: 27 (الهامش).

<sup>2</sup> - التاريخية: هي كما يعرفها أركون نزعة من الكتابات تتحاشى كل أشكاله لنقل سياق ماضي، لم يعد موجوداً، إلى سياق ناشط وصراعي وإكراهي بالنسبة إلى كلّ الفاعلين الذين ينشرون فيه استراتيجياتهم الصراعية، فالمؤرخ مهما كان جديراً محترفاً لا ينجو أبداً من هذه المشروطيات، محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص: 518.

<sup>3</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 27.

<sup>4</sup> - محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، ص: 09.

<sup>5</sup> - محمد أركون، المصدر السابق، ص: 17 (الهامش).

وبطبيعة الحال فإن تفكيك هذا المفهوم وتحليله، وفكّ تعقيداته والتواءاته التي تسببت فيها الأنظمة اللاهوتية بكافة تجلياتها اليهودية والمسيحية والإسلامية- كما يرى - خطوة لا بدّ منها، فهي الفاصلة بين الزحزحة والتجاوز؛ لأنّه إذا دخل المفكّر والناقد المعاصر في مرحلة تفكيك المفهوم السائد للوحي، وبالتالي تجاوزه تمامًا بمراحل نقدية طويلة.

• **مرحلة التجاوز:** وهي مرحلة ثالثة وهي الأهم وتعتبر بالنسبة له بمثابة تحصيل حاصل لمرحلتى الزحزحة والتفكيك، وفيها يسعى إلى تجاوز المصطلحات والمفاهيم التقليدية والأرثوذكسية للوحي، إلى مفاهيم أخرى أكثر انفتاحًا ومحسوسة وموضوعية<sup>1</sup> - كما يرى - وهو بهذا يؤسس إلى قطيعة مع المفاهيم السابقة له، ليتسنى له بعد ذلك طرح مفاهيم أخرى بديلة.

ومما لا شكّ فيه- من منظوره- أنّ بهذا التجاوز للمصطلح والمفهوم التقليدي للوحي، ذلك المفهوم الدوغمائي المنغلق سيهتدي فيه الباحث والناقد المعاصر بلا شك - حسب اعتقاده- إلى وجهة معرفية ومنهجية تقوده إلى اكتشاف حقل جديد وشاسع من المصطلحات والمفاهيم البديلة عنه أكثر انفتاحًا وأكثر حيوية وشمولية.

### الفرع الثاني: من مصطلح الوحي إلى مصطلح الظاهرة القرآنية

يدعو أركون إلى الانفتاح على مصطلحات أكثر علمية وحيوية في مقابل مفهوم الوحي ومنها مصطلح الظاهرة القرآنية، فما المقصود به؟

أولاً: مفهوم الظاهرة القرآنية عند محمد أركون

#### 1- مصطلح الظاهرة القرآنية في اللغة والاصطلاح

أ- **الظاهرة في اللغة:** تتفق أغلب المعاجم اللغوية على أنّ الجذر اللغوي "ظهر" يحيل مدلول لغوي واحد وهو: الظهور والبروز والتجلي.

ذهب ابن فارس إلى أنّ الحروف الثلاثة الظاء والهاء والراء جميعها مشتقات من أصل واحد صحيح يرمز إلى القوة والبروز، يقال: ظهر الشيء يظهر ظهوراً فهو ظاهر، إذا تجلّى وانكشف وبرز، ولذلك يطلق على وقت الظهر والظهيرة، لأنّه أظهر أوقات النهار وأضوؤها، وظهر الإنسان: خلاف بطنه<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 27-28 (الهامش).

<sup>2</sup> - أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص: 471، باب: الظاء والهاء وما يثلثهما.

- ب- الظاهرة في الاصطلاح: (phénomène): تعرّف الظاهرة في المعجم الفلسفي بأنها: الظاهرة من الشيء أعلاه وتدّلّ من الوجهة الفلسفية على معاني عديدة:
- الظاهرة تدلّ على: الواقع الخارجي الذي يؤثر في الحواس، مثل الظواهر الطبيعية والفيزيائية والكيميائية.
  - الظاهرة هي: الواقع النفسي الذي ندركه عن طريق الشعور، كالظواهر العقلية والانفعالية والإرادية.
  - الظاهرة: يقصد بها هي كلّ ما يبحث فيه العلم من الحقائق التجريبية المباشرة من جهة ما هي مستقلة عن المدرك.
  - الظاهرة هي الأمر ينجم بين الناس، يقال: بدت ظاهرة الاهتمام بالصناعة<sup>1</sup>.
  - الظاهرة في اصطلاح (كانط) تطلق على معنى خاص، وهو موضوع كل تجربة ممكنة، أي كل ما يحدث في الزمان والمكان؛ فالزمان والمكان هما شرطين من شروط وجود الأشياء بوصفها ظاهرات، فلا يمكن أن يكون لنا معرفة بأيّ موضوع كشي في ذاته، بل من حيث هو موضوع للحدس الحسيّ فحسب، أي بوصفه ظاهرة، فالزمان والمكان مصدران معرفيان يمكن أن نستمدّ منهما قبلياً معارف تأليفية متنوّعة، ذلك أنّهما يُعدّان صورتين محضتين لكلّ حدس حسيّ<sup>2</sup>.

ومما سبق من تعريفات يمكن القول بأنّ الظاهرة هي الشيء الذي يمكن بحثه أو إدراكه أو مراقبته من خلال الحواس والتجربة، وهو الشيء الخارج ومن المنفصل عن ذات الإنسان.

ج- مصطلح الظاهرة القرآنية عند أركون: لم يقدّم أركون بتحديد طبيعة هذا المصطلح بالضبط، إن كان "سوسولوجياً، أو أنثروبولوجياً، أو لاهوتياً، أو ثقافياً، أو فلسفياً"<sup>3</sup>، وإنّما ذهب إلى أنّه "يعتمد على المنهج الفينومينولوجي؛ بمعنى (الفينومن) باللغة اليونانية، وهو الشيء الذي يظهر أمامك، دون أن تنتظره، ولا تتوقع رؤيته في حياتك على الإطلاق، فهو مفاجئ، مدهش، مركّباً، يبعث على القلق في داخلك، يشبه الصاعقة، أو العاصفة، أو

<sup>1</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982م، ج2، ص: 30.

<sup>2</sup> - إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، ص: 37-68.

<sup>3</sup> - محمد أركون، حوار مع عبد الجبار الرفاعي، ص: 20.

إعصار، يثير عددًا وفيرًا من الأسئلة المتواصلة، ولا يمكننا البتة أن نأتي بجواب لأي سؤال من هذه الأسئلة، لأنّ الوثائق التي تمكّنا من الإجابة غير موجودة، ولن نجدها<sup>1</sup>.

وانطلاقًا من هذه المعاني التي يقدمها المنهج الظاهراتي لمصطلح (الظاهرة) عموماً يطرح مصطلح الظاهرة القرآنية بدلاً من الوحي، ليتمكن فيما بعد من إضافة اسناد الظاهرة إلى القرآن " كمركب وصفي " مستعينا في صياغته بمكتسبات علوم المجتمع والإنسان.

ويقصد به: "القرآن باعتباره حدث يحصل للمرة الأولى في التاريخ وبشكل أدقّ يعني به: التجلي والظهور التاريخي لخطاب شفهي في سياق زمني ومكاني محددين تمامًا وبدقة، يتمثل السياق في الزماني في بداية التبشير وظهور رسالة الوحي والإسلام، أمّا السياق المكاني فيتمثل المنطقة الجغرافية والبيئة الاجتماعية – الثقافية التي ظهر فيها، وحدث فيها الخطاب القرآني وهي الجزيرة العربية"<sup>2</sup>.

والظاهرة القرآنية في منظور أركون بشكل أوضح هي حدث لغوي وثقافي وديني يقسم المجال العربي إلى جانبين: جانب (الفكر الجامح) بالمعنى الذي حدده (ليني شتراوس) وجانب الفكر العلمي، لذلك فإنّ الظاهرة القرآنية متعالية ولا يمكن حصرها في تفسير ثابت ونهائي صالح في جميع الأوقات. إنّها ظاهرة منفتحة على الله<sup>3</sup>.

**Le fait coranique** est un événement linguistique, culturel et religieux qui partage le domaine arabe en deux versants : le versant de « la pensée sauvage » au sens défini par Cl. Lévi-Strauss et celui de la pensée savante.

Ce partage est généralement décrit par les historiens d'un point de vue chronologique linéaire : avant le Coran, on parle de gentilité (Jâhiliyya), c'est-à-dire d'une société polysegmentaire caractérisée linguistiquement par la diversité des dialectes, religieusement par le paganisme (= « les ténèbres de l'ignorance » selon une vision théologique fondée sur une fausse interprétation du concept coranique de Jâhiliyya) ; après le Coran, on décrit la montée irrésistible de l'Etat islamique fondée à Médine, en 622, par Muhammad et l'épanouissement

<sup>1</sup> - محمد أركون، حوار مع عبد الجبار الرفاعي، ص: 21.

<sup>2</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 186.

<sup>3</sup> - Nayla Abinader ،Mohammed Arkoun: une nouvelle approche de l'Islam،portrait ،Publié dans le journal04-2020 ، / NUMÉRO 166.

corrélatif d'une langue et d'une culture savantes (la Lumière de l'Islam » selon le schéma théologique).

Pour Arkoun, donc, le phénomène coranique est transcendant et ne peut être confiné à une interprétation fixe et définitive qui est valable à tout moment. C'est un phénomène qui est ouvert à Dieu<sup>1</sup>.

### الفرع الثالث: مفهوم الوحي من التحديد الأرثوذكسي إلى التحديدات المنهجية النقدية

سعى أركون إلى طرح مفهوم جديد للوحي من خلال دعوته الملحة لاستبعاد للمفهوم الكلاسيكي الديني، والشروع في بلورة مفهوم نقدي منهجي وهذا ما سيتناوله هذا المطلب.

**أولاً: التحديد الأرثوذكسي الشعائري:** ينطلق في مهمة صياغة الوحي من نقد التحديد الأرثوذكسي له، ويعني به تلك الصياغات التقليدية والتصوّرات الشائعة للوحي عند كلّ المسلمين الذين وضعوا له منزلة مقدّسة، رافضين رفضاً قاطعاً لأيّ كان السماح بمناقشة تلك المنزلة، فهو يرى أنّ الوحي في القرون الوسطى منذ نزوله، مجسّد في عبارة: (قال الله تعالى) والتي يبدأ بها المسلم عند الاستشهاد من القرآن الكريم، وعبارة: (صدق الله العظيم) وكانت هذه الاستشهادات قبل الخمسين سنة الأخيرة لا تؤدّي إلّا من طرف الأشخاص الذين يتمنّعون بالشروط اللازمة في فهم القرآن، ويحظون بالسيطرة على قراءة النص وتوضيحه وإبانتته، فأصبحوا يرسّخون في أذهاننا تفسيراً هلوسياً ووحشياً عن دين قوامه الرهبة والرعب، لذلك فقدت هذه التفسيرات، وتلاشى الخطاب الروحي، وشاع الاستخدام السيء والمبسّط للقرآن الكريم<sup>2</sup>، هذه الاستخدامات والتحديدات المبسّطة لمفهوم الوحي، والاستخدامات الساذجة له لم تعد مطلوبة اليوم - كما يقول أركون - خصوصاً في ظلّ إلحاحات العلم المعاصر.

**ثانياً: التحديدات النقدية العلمية للوحي:** تأتي التحديدات النقدية للوحي من قبل محمد أركون كمقترح بديل عن سابقتها الأرثوذكسية الطقوسية الشعائرية، وهي تحديدات تأخذ بناصية المناهج العلمية والمعرفية التي دشنتها الثورة الغربية، وتسهم في صياغة تصوّر متكامل للوحي، ويجمع في معناه كلّ شيء إلّا المعنى التقليدي الراسخ، فهو تصوّر يقوم

<sup>1</sup> - Nayla Abinader, Mohammed Arkoun: une nouvelle approche de l'Islam.

<sup>2</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 17.

على رفض التقليد، وإطلاق العنان لكل ما هو عقلي وجديد، ويأتي هذا الفرع في محاولة لعرض التحديدات النقدية التي يوصي بتبنيها فيما يتعلق بالوحي؛ باعتباره قضية ملحة في التراث الإسلامي، وكذلك البحث في السياقات المعرفية التي نتجت عنها تلك التحديدات.

### 1- التحديد الفينومينولوجي (الظاهراتي) (Phénoménologie)

أ- في مفهوم الفينومينولوجيا ونشأتها: يرجع أول استعمال لفظة "فينومينولوجيا" إلى (ي.هـ) لا مبارت سنة 1764م في كتابه (الأرغانون الجديد، Neues Organon)، ثم بعده كانط (1786م) في كتابه (الأسس الميتافيزيقية للعلوم)، ثم استعمله بعده هيغل (1807م) في كتابه (ظواهريات الروح)، إلا أنّ أول من استعمل هذه اللفظة للدلالة على منهج فكري واضح المعالم هو "إدموند هوسرل" (1859م-1938م)، الفيلسوف الألماني الذي طبع عصره بطابعه المنهجي الخاص، ثم أخذ نخبة من مفكري عصره يستلهمون روحه المنهجية في اتجاهات فكرية، واهتمامات فلسفية متعددة، ثم بعد ذلك تلقف الفلاسفة الوجوديين المنهج الفينومينولوجي، وعدّلوا فيه وطبقوه في تأملاتهم الفلسفية، ليعبر بذلك المنهج الفينومينولوجي إلى العلوم الإنسانية، وبالتحديد في القارة الأوروبية، حيث استفادت منه الكثير من العلوم ومن أبرزها مجال الطب النفسي والعقلي<sup>1</sup>.

ويطلق لفظ (الفينومينولوجيا) حسب مؤسسها = (إدموند هوسرل) (Edmund Husserl) على مدلولين هما:<sup>2</sup>

الأول: العلم أو نظام معين من الميادين العلمية.

الثاني: موقف للفكر أو المنهج: "موقف الفكر الفلسفي بالتحديد و"المنهج الفلسفي بشكل خاص.

ب- تجليات التحديد الفينومينولوجي للوحي عند أركون: في إطار هذه المسلمات والمبادئ الأساسية لجأ أركون إلى الفلسفة الظاهراتية الفينومينولوجية لتوضيح مفهوم الوحي باحثاً من خلالها وضمن أصولها وقواعدها على إيجاد تفسير للوحي يرفض ويستبعد تماماً كلّ التفسيرات الميتافيزيقية التقليدية؛ حيث يرى أنّ الإحاطة بكافة جوانب الموضوع تنطلق

<sup>1</sup> - أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، دار التنوير للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984م، ص: 35-36.

<sup>2</sup> - إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي انقزوا، دط، دت، ص: 56.

<sup>3</sup> - إدموند هوسرل، تأملات ديكرتية المدخل على الفينومينولوجيا، ترجمة: خيضر شيخ الأرض، دار بيروت، بيروت، لبنان، دط، 1958م، ص: 11.

بدايةً من التحليل الظاهراتي أو الفينومينولوجي للتحديد الأثرثونكسي للوحي، كما كان قد تلقاه المسلمون جميعاً، واستقبلوه، وعاشوا عليه منذ القرن العاشر أو الحادي عشر الميلادي، وعلى هذا الأساس المعرفي فنحن بحاجة- في نظره- إلى تفحص عميق للأبعاد التاريخية والأنثروبولوجية واللغوية لمفهوم الوحي وجعلها أكثر وضوحاً<sup>1</sup>.

ومهمّة التحليل الفينومينولوجي للوحي حسب اعتقاد أركون لا تنحصر في الوحي القرآني فقط، وإنما تتعرض لكل أنواع الوحي السابقة عليه، كالوحي التوراتي والإنجيلي، واعتباره ظاهرة شأنه في ذلك شأن الظواهر والحوادث الطبيعية كسقوط المطر، أو هبوب الرياح، أو مختلف الظواهر الأخرى، وبالتالي ينبغي دراسة ظاهرة الوحي على حالها، وكما هي في الواقع، وكما أثرت في تصوّر ملايين البشر لقرون عديدة ولا تزال تؤثر<sup>2</sup>، إلى اليوم بنفس الخطورة.

وبالتالي فإن خطوات التحليل الظاهراتي (الفينومينولوجي) للوحي عند أركون تكون كالآتي:

**في الخطوة الأولى:** يشدّد على ضرورة التخلّص من كلّ أحكام سابقة تجاه مفهوم الوحي، ووصف (ظاهرة الوحي) كما هي وبحدافيرها، من خلال بدأ دراسته باستعراض ما يقوله التراث الإسلامي عن مفهوم الوحي<sup>3</sup>، وعرض المسلّمات التي يقرون بها تجاه هذه المسألة كما هي، وكما جاءت في مصادرها دون زيادة أو نقصان.

**في الخطوة الثانية:** بعد وصف مفهوم الوحي كما جاء في التراث الإسلامي، ينتقل إلى مرحلة ثانية وهي تتمّ بالمماثلة والجمع بين مفهوم الوحي كموضوع للدراسة والتحليل، وبين الذات المتلقية له في آن واحد، ليتمّ نقد وتقييم ظاهرة الوحي انطلاقاً من شعورنا ووعينا به، وإدراكنا له، لا انطلاقاً ممّا قيل عنه في السابق، ويقال عنه، وبهذا يتمّ التخلّي عن المثالية في وصفه<sup>4</sup>.

**في الخطوة الثالثة:** ضمن هذه الخطوة يسعى إلى إقامة تمييز بين مفهوم الوحي كظاهرة ميتافيزيقية متعالية وبين الوحي كظاهرة تاريخية، ليفتح المجال لصياغة وبلورة مفهوم

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 17

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 98(الهامش).

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 17.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه.

جديد لظاهرة الوحي وذلك من خلال التمييز والفصل بين مستويين من مستويات الوحي، كثيراً ما يخلط بينهما في التعبير الشائع أكثر من غيره:

**المستوى المتعالي:** للوحي بمدلوله على كلام الله الأزلي اللانهائي، المحفوظ في أم الكتاب، وهذا المستوى لا يمكن لأيّ بشري التوصل إليه، ولا حتى الأنبياء، فهو يجسّد (أم الكتاب) أو (اللوح المحفوظ) الموجود فقط عند الله.

**المستوى المتجلي:** للوحي، بصفته وحيًا تجسد تاريخيًا في لغة بشرية بعينها، ومن خلال أصواتها وحروفها ونحوها وصرفها، إنه يمثل كلام الله المخلوق وفقًا لنظرية المعتزلة<sup>1</sup>. وبهذا التفريق الذي يدعو إلى إقامته بين المستويين (المتعالي والمادي) وضمن أسس المنهج الظاهراتي يتضح مفهوم الوحي بشكل نهائي، بوصفه المادي والتاريخي؛ وذلك من خلال تحديده وطرحه بحذافيره في التراث الإسلامي، من جهة ثم من جهة أخرى وصفه كما أقرته وسلّمت به نظرية المعتزلة بالتحديد.

ويقرّ بأسبقيّة المسيحية في هذا الاستخدام النقدي في هذا المقام وبخصوص ذات المسألة اللاهوتية، وأسبقيتها في إقامة هذا التمييز؛ من خلال رفضها القاطع المماثلة بين منزلة التوراة والإنجيل من ناحية، وبين يسوع المسيح من ناحية أخرى، بعكس المسلمين الذي يرفضون المكانة الإلهية للقرآن، ويقرون في الوقت ذاته بالمكانة البشرية والنسليّة لعيسى، وقد أكد على أهميّة هذه المقارنة ودقّتها الشديدة، معترفًا بأنّ الذي يقابل المسيح لدى المسلمين ليس النبي محمد، بل هو القرآن، لأنّه بالنسبة للمسيحيين المسيح ليس مجرد نبي فقط، بل أكثر من ذلك؛ فقد تجسّدت فيه كلمة الله أو الأب والروح القدس، وبالتالي فهو يحظى بطبيعة فوق بشرية أي إلهية، بخلاف النبي "محمد" الذي يعتبر نبي، والنتيجة هي أنّ كلام الله تجسّد لدى المسلمين في نصّ لغوي هو القرآن، بينما تجسّد عند المسيحيين في شخص بشري هو عيسى ابن مريم<sup>2</sup>.

وعلى الرغم من أنّ أركون يشيد برياديّة المسيحية في تبنيها للفكر النقدي، "وتضامنها مع كلّ تطوّرات العقل في الغرب"<sup>3</sup> بخصوص مسألة كلام الله، ويعيب على المسلمين عدم

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 22 (الهامش).

<sup>2</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 17، ص: 85 (الهامش).

<sup>3</sup> - محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2،

1996م، ص: 190.

تفكيرهم بهذه المسألة من وجهة نظر نقدية، من خلال تمسكهم بمسئلتهم القائلة بأن القرآن هو كلام الله المتعالي.

إلا أنه يتجاهل تمسك المسيحية بمسئمة (المسيح الإله)، وإعراضهم عن التفكير بهذه المسألة ضمن منظورات النقد الحديث، ولا يتحدث عن زحزحة هذا التصور الشائع لدى المسيحية، وإنما يسعى فقط إلى زحزحة اعتقاد المسلمين المترسخ بخصوص أن (كلام الله هو القرآن)؛ وذلك من خلال دعوته للانتقال إلى مرحلة أخرى أكثر أهمية في تصور الوحي، وهي مرحلة التحديد التاريخي.

## 2- التحديد التاريخي

قبل التطرق إلى أهمية التحديد التاريخي للوحي عند أركون، ينبغي أولاً توضيح مفهوم التاريخية على الجانب اللغوي ثم الاصطلاحي، ثم إلقاء الضوء على الفرق بينها وبين المفاهيم الأخرى التي وجدت في نفس سياقها التاريخي والعلمي، مثل (التاريخانية) و(التاريخوية).

### أ- التاريخية (L'historicité) في مدلولها اللغوي والاصطلاحي

#### • التاريخية في اللغة

➤ في اللغة العربية: مفهوم التاريخية: إن تتبع مصطلح التاريخية في اللغة لعربية يحيلنا إلى مدلولين:<sup>1</sup>

**أولهما:** المنسوب لكل ما هو تاريخي، كأن نقول "الأحداث التاريخية بواسطة ياء النسبة في اللغة العربية تكون التاريخية وصف منسوب للتاريخ، و فقط، ولا يدخل في النسبة للتاريخ الحدث فقط بمعنى الزمان، وإنما قد ينسب أيضاً المكان أو الشيء فنقول مثلاً: "منطقة تاريخية"، أو معلم تاريخي"، لذلك فياء النسبة ضرورية هنا أما التاء المربوطة في الأخير ليست ضرورية في النسبة.

**الثاني:** بمعنى المصدر الصناعي (التاريخ- التاريخية)، والمصدر الصناعي في اللغة العربية هو عبارة عن صيغة اسمية مؤنثة، تصنع من مصدر اصلي أو من لفظ آخر بأن يلحق به ياء مشددة وتاء مربوطة (تسمى بتاء النقل)، والمصدر الصناعي من ناحية

<sup>1</sup> - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، ص: 2012م، ص: 21.

استعماله قديم، وقد جاء في القرآن: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَبَرَّحْ أَبْجَهِيَّةَ الْأُولَى ﴾<sup>1</sup> (الأحزاب: 33)<sup>1</sup>، وهذا المدلول المجرد هو مجموعة الصفات الدالة عليها من خلال استعمال ذلك اللفظ، فمثلاً كلمة "إنسان" فإذا ألحق في آخره بياء مشددة وتاء التأنيث المربوطة صارت الكلمة "إنسانية"، وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة تاريخ فإذا زيدت في آخره ياء مشددة وتاء مربوطة صارت الكلمة: (تاريخية)، وتغيرت دلالتها تغيراً كلياً إذ يراد منها في وصفها الجديد: معنى مجرد يدلّ على مختلف الصفات التي يختصّ بها التاريخ مثل: الارتباط بأسباب معينة، والارتباط بالزمان والمكان، وعدم التكرار، وعدم سحب الواقعة خارج الحيز الزمكاني<sup>2</sup>.

➤ أما في اللغة الفرنسية: فقد وردت التاريخيّة حسب توثيق محمد أركون لها وانطلاقاً مما ورد في قاموس لاروس الكبير، الذي وثق لظهور نسطح التاريخية لأول مرة - باللغة الفرنسية في مجلة "نقد critique" في 6 نيسان 1872م، واقد استخدمت هذه الصياغة العلميّة بشكل خاص من قبل الفلاسفة الوجوديين، للدلالة عن الامتياز الخاص و الفريد الذي يتمتع به الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث، ومجموعة من المؤسسات والعناصر الثقافيّة التي تلعب دوراً كبيراً في تشكيل مصير البشريّة<sup>3</sup>، وبذلك فالتاريخية حسب هذا المدلول تعني تلك الخاصية التي يمتلكها البشر في تحكّمه في واقعه بأحداثه ومعطياته الثقافيّة والاجتماعيّة، إنّها سيطرة الإنسان على كلّ هذه الأمور، وفاعليته تجاهها.

• المدلول الاصطلاحي: قبل تقديم تعريفه لمفهوم التاريخيّة لم يجد أركون أدقّ من المدلول الذي صاغه "آلان تورين (Alaine Tourine)، لتدعيم مفهومه الخاص للتاريخية بصفاتها القدرة التي يتمتع بها كلّ مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الفريد والخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً، وتعبّر عنه التاريخيّة هو إذن الخصوصية التي تتميز بها الأنظمة الاجتماعيّة في امتلاكها إمكانيّة الحركة والفعل

<sup>1</sup> - مكي الحسني، كلمة عن المصادر الصناعيّة وتعريفات دقيقة عن ثلاثين منها، مجلة مجمع اللغة العربيّة، المجلد 88، ج 4، ص: 1077-1079.

<sup>2</sup> - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائي العربي المعاصر، ص: 22.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ص: 116.

وتوجيهه وتكوين أنفسهم، وذلك من خلال مجموعة من التوجّهات الثقافية والاجتماعية<sup>1</sup>.

فالتاريخية هنا تعني من خلال نصّ (الآن تورين) وصول الإنسان كفرد والمجتمع بشكل عام إلى مستوى يجعله متجاوزاً ومتفوقاً وفارضاً سلطته وتحكّمه بكل المبادئ والعلاقات والممارسات والمقولات، سواءً فيما يتعلّق بواقعه الذي يعيشه، أو فيما يتعلّق بدينه ومعتقدده.

وانطلاقاً من استفادته من مفهوم الآن تورين استطاع أركون تقديم تعريفه الخاص بمصطلح التاريخية بقوله: "التاريخية تعني أنّ حدثاً ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصوّر ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الإيديولوجية، ومن الناحية الفلسفية يمكن لهذا التحديد أن يقودنا إلى ممارستين علميتين مختلفتين: إنّه يقودنا إلى التاريخوية الوضعية، وإمّا إلى القول بالتاريخية الراديكالية للعقل البشري نفسه، الذي لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي - التاريخي (أو عن جذوره الاجتماعية - التاريخية)"<sup>2</sup>.

وبطبيعة الحال إنّ أركون يدعم الثانية، ويأمل أن تكون بالمرصاد ضدّ النزعة التاريخوية الوضعية، وعلى هذا الأساس بالتحديد يقيم أركون تفريقه الحاسم بين التاريخية والتاريخانية أو التاريخوية، من خلال عدّة نقاط يستهلّها بحديثه عن الأهمية القصوى لهذه المقارنة، كما سيأتي.

### ب- بين مصطلح التاريخية والتاريخانية من منظور أركون

وفي سياق توضيحه أكثر لمفهوم التاريخية أكد أركون على ضرورة إقامة تفريق ومفاضلة بين التاريخية، ومصطلحين آخرين هما (التاريخانية) أو (التاريخوية)، معتبراً أنّ هذا التمييز بالنسبة له لديه قيمة خاصة ونموذجية: ذلك أنّه في ما يتعلّق بالحالة الأولى (الحالة التاريخانية)؛ فهي لا تزيد عن كونها منهج تكتيكي همّه الأكبر تسجيل الأحداث والوقائع فحسب، و من ثمّ القيام بترتيبها في خط زمني متواصل، تقرأ فيه البداية والأصول والتأثيرات والأحداث من كلّ نوع، وهو بالضبط ما فعلته المنهجية الاستشراقية<sup>3</sup>، بينما مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث، بدءاً من القرن الثامن عشر

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 117.

<sup>2</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 47.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الفكر، المصدر السابق، ص: 123.

وبالتحديد تأثيره على (فيكو) (1668-1744م)، وهو أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية، ويقر بأن البشر هم الذين يصنعون التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، فالتاريخ بالنسبة له كل بشري من أقصاه إلى أقصاه<sup>1</sup>.

وطبقاً لمسلّمات التاريخية التي يقول بها فيكو فإن صوت القوى الميتافيزيقية لا يمكنها أن تعلوا فوق صوت الإنسان، أو صوت المجتمع، ولا حقيقة يمكنها أن تتعالى وتتجاسر على حقيقة وجود ذلك الإنسان في التاريخ، وفاعليته فيه، وتحريكه لمجرباته وفق إرادته وغاياته، وضمن إطار التاريخية تتقدم أولوية الإنسان كمحدد لمسار حركته في هذا التاريخ. وبناءً على ما سبق يقدم أركون تفرقة بين مصطلح التاريخية والتاريخانية من خلال نقاط أساسية أهمها:<sup>2</sup>

- التاريخية مفهوم يفضي إلى مناقشات لا نهاية لها، إلى درجة أنها تصبح صعبة جدّاً ومتعدّرة عن الاستخدام.
- التاريخية مفهومها إيديولوجي، وفي المقابل مفهوم التاريخية نقدي.
- التاريخية تقوم على الإقرار بمسلّمات إيديولوجية أو فلسفية، أمّا التاريخية تسمح للمفكر بالبقاء على صعيد التساؤل الدائم والنقد.
- التاريخية تعبر عن مرحلة سابقة عن التاريخية، وبلوغ التاريخية يجب أن يسبقه المرور بالتاريخانية؛ ذلك أنّ المرحلة الأولى إيديولوجية، أمّا الثانية فهي متجاوزة لكل استخدام أو توظيف إيديولوجي أو تيولوجي.
- تتميز التاريخية عن التاريخية من وجهة نظر لغوية من خلال اللاحقة (isme)، والتي تدلّ على النظام الذي بناه العقل، والذي لا يسمح لهم بالنقد والتساؤل، في حين تحيلنا اللاحقة (ité) إلى كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية المادية، التي لا تقبل بالقبول والتسليم<sup>3</sup>.

وخلاصة القول إنّ أهمّ خطّ فاصل بين التاريخية والتاريخانية (التاريخوية) - بالنسبة لمحمد أركون - يرتبط بشكل أساسي بمفهوم الإيجابية والسلبية، فالمؤرخ والباحث في التاريخ في الأولى إيجابي يبدي قلقه واستشكالاته في محاولة لتفهم الأحداث والوقائع من وجهة

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 47.

<sup>2</sup> - مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص: 25.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 117.

موضوعية ونقدية، بينما في التاريخانية هو سلبي همّه فقط نقل الأحداث، وتتبعها دون أن تغريه تفاصيلها، أو توجّج فيه روح النقد، والمبادرة للاستفهام والتساؤل الجادّ.

وطبقاً لهذا المبدأ بالتحديد ينبغي أن يتوجّه وعينا لمفهوم الوحي، وهو وعي لم يكن الفكر الغربي المفتّح الأول له، بل سجّل بدايته الأولى من خلال حلقة مضيئة في تاريخ الفكر الإسلامي القديم، وهي الفكر الاعتزالي كما سيأتي.

### ج- تاريخية مفهوم الوحي في ضوء مقولة "خلق القرآن"

إنّ التاريخية بالنسبة لأركون وإن كانت -كما تقدّم- قد نشأت وترعرعت واستوت على سوقها في محضن الحداثة الغربية، وبتزكية من مناهجها العلمية والنقدية، إلا أنه يجزم بوجود جذور لها في الفكر العربي الإسلامي قديماً، وعلى وجه التحديد فيما يتعلّق بمسألة الوحي، هذه السمة تجسّدت معالمها بوضوح في مقولة (خلق القرآن) التي جاءت بها المعتزلة، تلك المقولة - حسب رأيه - جسّدت إعلاناً مبكراً عن بزوغ نزعة تاريخية في الفكر الإسلام، واعترافاً يمثّل موقفاً فريداً تجاه ظاهرة الوحي، بل يمثّل موقفاً مبتكراً حدثياً بامتياز، وفي عزّ القرن الثامن الميلادي<sup>1</sup>.

ولكن للأسف -كما يقول- سارع المسلمون إلى تكميمها وطمسها بشكل كامل، وإعلانهم مبكراً عن انتصار الأطروحة الحنبلية القائلة بأنّ القرآن غير مخلوق، لكي يصبح كتاباً سماوياً خالصاً، وضمن هذه المسلّمة باتت تاريخية القرآن على رأس قائمة اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي القديم بل أعظمها<sup>2</sup>.

وبناءً على ذلك لا يمكن لأحد أن يتجرأ على التفكير فيها، ولا يحقّ لأيّ كان أن يحاول الخوض فيها، فهي -بالنسبة له- محسومة بموجب مرسوم لاهوتي وسياسي، لا ينبغي معارضته، أو التصدي له بأيّ شكل من الأشكال.

وقد أركون حتّ المسلمين على استرجاع تلك التاريخية التي أقرت بها المعتزلة ومارستها ضمن مقولتها، وإعادة الاعتبار لها في تاريخنا وتراثنا بعد قرون من التهميش والإقصاء، الذي لا نزال ندفع ثمنه إلى يومنا هذا، لذلك فمحاولة فهم الوحي باعتبار تاريخيته مرهون ومشروط باستنهاض تلك النظرية<sup>3</sup>، ومن خلال ذلك فقط نكون قد فتحنا المجال أمام

<sup>1</sup> - محمد أركون، العلمنة والدين، ص: 60-61.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 18.

<sup>3</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 279.

نهوضنا وازدهارنا، واستدعاء كافة محطات العقلانية الحرة الناقدة التي كانت المعتزلة بنظريتها أولى محطاتها.

بيد أنه ركز فقط على مقولة المعتزلة ومسلّماتها؛ كونه وجد فيها ضالته الفكرية، وقد نادى باسترجاعها لأنها تمثل سمة التاريخية في التراث الإسلامي التي فقدها، ولكن أهمل تفهم المقصد الأساسي لتلك المقولة، والذي يتّجه إلى ترسيخ العقيدة، وتثبيتها فيما يتعلّق بمفهوم القرآن،<sup>1</sup> لقد نشأت إذن مقولة المعتزلة ضمن سياق جدالي منافع عن القرآن، لذا اهتمّ بمسلّماتها في بعدها النظري والمنهجي، ولم يبذل جهداً في بحثها من خلال بعدها النقاشي الأول، أو تعمّد عدم تتبّعها في منحها المقصدي والغائي.

علاوة على ذلك فهو على الرغم من دعوته الظاهرة على استعادة مقولة خلق القرآن بحذافيرها في واقعنا الحالي، إلا أنه ضمناً ينادي بإرساء مبدأ التاريخية، معتبراً أنّ خلق القرآن والتاريخية شيء واحد، بينما هما مختلفان كلياً، سواء من حيث المفهوم، أو من حيث السياق الذي وُجِدَ فيه، أو من حيث مقصدهما؛ فخلق القرآن مصطلح إسلامي أصيل، وولد من صلب العقيدة الإسلامية، بينما التاريخية مصطلح غربي، ولد في محض الاستشراق والحادثة، أما على مستوى السياق الذي نتج فيه؛ فنظرية خلق القرآن نتجت في سياق الردّ على الشبهات التي طالت العقيدة الإسلامية والقرآن، بينما نتجت مقولة التاريخية في ظروف تاريخية مختلفة، وهي تداعيات الثورة المعرفية الغربية، ومحاولة التخلص من السلطة الدينية، لذلك فمن غير المعقول الاقتناع بمذهب أركون الذي يعتقد بأنّ التاريخية هي تعويض لمصطلح (خلق القرآن)، أو استخدامه لمصطلح نشأ في حق إسلامي لتبرير مصطلح وليد تربة غربية بالأساس.

#### د- تاريخية مفهوم الوحي في ضوء سورة التوبة

انطلق محمد أركون في تحديده لمفهوم الوحي ضمن المنظورات الفلسفية التاريخية التي يسعى إليها من خلال سورة التوبة فهي تعدّ - على حدّ تعبيره - فرصة مواتية وجديرة لكي يعاد في ظلّها تقييم مفهوم الوحي، من خلال إعادة الاعتبار إلى شقّه التاريخي، لا من خلال

<sup>1</sup> - محمد القزاش، الخطاب القرآني وإشكالية القراءة دراسة تحليلية نقدية، مؤسسة رؤية للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2018م، ص: 92.

النظر إليه على أنه شيء جوهري متعال، أزلي، يتجاوز التاريخ البشري، ويتموضع عالياً فوقه وانتهى<sup>1</sup>.

لذلك فمفهوم الوحي يتحدّد من الوجهة النقدية التاريخية من خلال النظر في ذلك التفاعل الدائم بين (التاريخ، الوحي، الحقيقة)<sup>2</sup>.

فعند العودة إلى سورة التوبة من خلال أسلوبها ولهجتها الجدلية الحادة، وموضوعاتها السياسية والاجتماعية والتشريعية، وأيضاً طول آياتها، نجد أنها تكشف لنا كيفية انخراط الطائفة الجديدة الوليدة بعد فتح مكة في عملية بناء المؤسسات، وعن أحقيتها في نقض العقود والاتفاقيات التي أبرمتها في السابق مع الفئات المعارضة لها، وإلزامها ببند وشروط جديدة، وذلك من خلال تهديدها بإشعال الحرب ضدها، طبقاً للمبدأ الديني (أو تحت أوامر كلام الله المتعالي) وبهذا يتحوّل العمل السياسي آخذاً مشروعيته من الكلام الموحى به<sup>3</sup>.

**3- التحديد الأنثروبولوجي:** يأتي التحديد الأنثروبولوجي للوحي من منظور محمد أركون كمرحلة متقدمة من التحديد التاريخي، فهو عبارة عن مرحلة تطبيقية؛ في محاولة صياغة تصوّر جديد لمفهوم الوحي من خلال سورة التوبة، والتي يقف عندها مجدداً لبحث من خلالها عن مفهوم الوحي، وعبر بوابة الأنثروبولوجيا هذه المرة.

#### أ- المقصود بالأنثروبولوجيا

يذهب أركون إلى أنّ الأنثروبولوجيا في مدلولها تشير إلى علم الإنسان في المطلق أي: كلّ إنسان بغض النظر عن أصله وفصله وأدينه ومعتقداته<sup>4</sup>، ويطلق عليها اسم (المنهج الإنساني) أو الإناسة التطبيقية كما يصطلح عليه مؤسس الأنثروبولوجيا التطبيقية "روجر باستيد".

ويعرّف أركون الأنثروبولوجيا بقوله: " هو علم الإنسان، وهو العلم الذي يهتم بدراسة كل الشعائر والطقوس والرموز والعقائد الموجودة لدى كافة الأديان البشرية، وليس فقط الأديان التوحيدية واستخلاص السمات المشتركة بينها"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 50.

<sup>2</sup> - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2008م، ص: 47.

<sup>3</sup> - محمد أركون، المصدر السابق، ص: 50.

<sup>4</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 184.

<sup>5</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 275، 288.

وخلاصة القول تعرف الأنثروبولوجيا بشكل عام ومختصر بوصفها "المنهج الذي هدفه الأساسي تجميع المعرفة عن الإنسان من كافة الجوانب، وذلك من أجل تكوين فهم مترابط ومتكامل عنه، وعن حياته ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر"<sup>1</sup>، مما يعني أنّ محور اهتمام الأنثروبولوجيا هو الإنسان وحياته وتاريخه وتفكيره ومعتقداته، وعلاقته بكل ما هو خارج عنه.

### ب- مفهوم الوحي خلال المثلث الأنثروبولوجي (العنف - التقديس - الحقيقة)

اختر أركون سورة التوبة مجدداً -بعد الوقوف عندها في تحديد مفهوم الوحي في مظهره التاريخي- لاكتشاف المفهوم الأنثروبولوجي للوحي هذه المرة كونها توفر - بالنسبة له- أُنموذجاً خصباً للبحث في علاقة التوتر القائمة بين المفاهيم الثلاثة (العنف - التقديس - الحقيقة)، وهي أيضا فرصة ثمينة، من أجل خوض الباحث مغامرة إعادة تقويم مفهوم الوحي، والنظر فيه من جديد، انطلاقاً من تلك الثلاثية المتصارعة، أي الآية الخامسة، والتي تشكل بالنسبة إلى سورة التوبة (الذروة القصوى للعنف) الذي يتمّ تسخيرها في خدمة المطلق، من خلال نبرتها الجدالية، وتأثيرها التعبوي الذي تمارسه إلى اليوم، لذلك يرى أركون أنّ الفريقين معاً يُسقطان "على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية المرتبطة بالتاريخ الذي تعيشه المجتمعات الحالية"<sup>2</sup>.

لقد تضمّنت سورة التوبة بشكل عام، وآية السيف بشكل خاص المفهوم الأنثروبولوجي للوحي، كما وتعبّر عن وجود قوى ثلاث أنثروبولوجية في غاية التداخل والتفاعل، وهي "العنف، التقديس، الحقيقة"<sup>3</sup> من خلال قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة/5).

ويذهب إلى أنّ نص هذه الآية يضع المسلمين اليوم في مأزق تأويلي لا متناهي<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - حسين فهم، قصّة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد98، 1986م، ص: 18.

<sup>2</sup> - نائلة أبي نادر، العنف والمقدس والحقيقة قراءة في فكر محمد أركون، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 16 يناير 2017م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - العنف، والمقدس، والحقيقة: قراءة في فكر محمد أركون (mominoun.com).

<sup>3</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 47.

<sup>4</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 93.

وإذا بحثنا عن تصوّر الوحي ضمن هذه الثلاثية- في نظره- وجدنا أنه يرادف مصطلح (الحقيقة)، (الوحي الصحيح)؛ فالعنف الذي مارسه الأديان (اليهودية المسيحية والإسلام)، أو ممارسه اليوم هو بالتأكيد بسبب اعتقادهم الراسخ بأن كل طائفة تمتلك الوحي الصحيح الكامل المطلق، لذلك وُلد هذا التقديس أو الاعتقاد باحتكار هذه الحقيقة، تبريراً لخلع المشروعية الإلهية على الحروب في العالم<sup>1</sup>، باستمرار دون وجود رادع يمنعهم من القيام بذلك.

#### 4- التحديد اللساني السيميائي

كما هو الحال مع المنهجيات السابقة تقع اللسانيات والسيميائية أيضاً في الأولوية ضمن النسق المنهجي الذي يقترحه أركون لمقاربة مفهوم الوحي، وقبل التطرق إلى كيفية توظيفه لهذا المنهج، ينبغي أولاً التطرق إلى مفهوم اللسانيات والسيميائية.

##### أ- مفهوم اللسانيات (الأسنئية) (linguistique).

- **في اللغة:** "لَسَنٌ، اللّسان: وهو جارحة الكلام، والجمع أسنة: واللسان اللغة، وقال.. لكلّ قوم لسان، أي لغة يتكلمون بها، ويقال: رجلٌ لَسِنٌ إذا كان ذا فصاحةٍ وبيان، ولاسنة: ناطقه"<sup>2</sup>، فاللسان هو الكلام واللغة والنطق.
- **في الاصطلاح:** تعرّف اللسانيات بأنها العلم الذي يقوم بدراسة اللغة دراسة علمية، ضمن ثلاث مستويات (اللغة- اللسان- الكلام)، ويرجع أول استخدام لمصطلح اللسانيات (linguistique) إلى سنة 1833م، أمّا كلمة لساني (linguiste)، فقد استعملها رينوار (Rainouard) سنة 1816م، في كتابه: (مختارات من أشعار الجوّالة)<sup>3</sup>.

وتعدّ بحوث العالم السويسري فرديناند دوسوسير (Ferdinand de Saussure) في مجال اللغة أولى الخطوات التي ظهرت من خلالها اللسانيات كعلم مستقل قائم بذاته، على الرغم من أنّ دوسوسير انصبّ تركيزه على دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها دراسة وصفية

<sup>1</sup> - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص: 67.

<sup>2</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص: 4029-4030.

<sup>3</sup> - أحمد مؤمن اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، دط، دت، ص: 07، 123.

آنية<sup>1</sup>، ولهذا فاللغة إذن كجوهر هي المقصد الأساسي للدراسة السوسيريّة، دون الاهتمام بتاريخها ولا بعلاقاتها ولا وظيفتها.

### ب- مفهوم السيميائية

• **في اللغة:** يقابل لفظ السيميائية هي المقابل اللغوي العربي لكلمة (sémiotique) بالفرنسيّة أو (The semiotics) بالإنجليزية وقد اشتقت هذه الألفاظ من اللفظة اليونانية (sèmeion) التي تعني (signe) أي العلامة أو الإشارة<sup>2</sup>.  
أمّا في الاستعمال العربي فترجع لفظ سيميائية إلى الجذر اللغوي الثلاثي (س.و.م)، لأنّ أصل الياء واؤها وقد قُلبت ياءً لسكونها ولانكسار ما قبلها، فالسومة والسيمة والسما والسيمياء والسيمياء العلامة، والسومة بالضم: العلامة تجعل على الشاة في الحرب<sup>3</sup>، والسيمياء أيضًا لفظ مستعمل في القرآن وجاء وروده من خلال كلمة (سيماهم) في ست آيات<sup>4</sup>، وجاءت جميعها بمدلول العلامة والإشارة<sup>5</sup>.

• **في الاصطلاح:** السيمياء أو السيميولوجيا في تعريفها المختصر والدقيق عند "رولان بارت" هي: "علم الدلائل أو الدلالة، واستمدت مفاهيمها الإجرائية من اللسانيات، وهي العمل الذي يصفى اللسان، ويظهر اللسانيات، وينقّي الخطاب ممّا يعلق به من أيّ من الرغبات والمخاوف والإغراءات والعواطف والاحتجاجات والاعتذارات والاعتداءات والنغمات، وكل ما تتطوي عليه اللغة الحيّة"<sup>6</sup>.

ويعرّفها "سعيد بنكراد" بأنّها: "علم للعلامات، إنّها دراسة للتمفصلات الممكنة للمعنى وهي طريقة في رصد المعنى وتحديد بؤره ومضانه، إنّها أيضا طريقة في الكشف عن

<sup>1</sup> ميشال زكرياء، الأسنية علم اللغة الحديث، المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1983م، ص: 223-224.

<sup>2</sup> - Paul robert. petit Robert Dictionnaire alphabétique، pp.1795.

<sup>3</sup> - ابن منظور، لسان العرب، ج12، ص: 312.

<sup>4</sup> - الآيات هي: البقرة273، الأعراف46 و48، محمد30، الفتح29، الرحمان41، ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، محمد فؤاد عبد الباقي، ص: 372.

<sup>5</sup> - قال الطبري في تأويل قوله تعالى: "تعرفهم بسيماهم" يعني: بعلامتهم، وآثارهم، وهذه لغة قریش، ومن العرب من يقول: بسيماهم فيمُدّها، وأمّا ثقيف وبعض أسدٍ فإنهم يقولون: بسيماهم، ينظر: الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج5، ص: 27.

<sup>6</sup> - رولان بارت، درس السيميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1986م، ص: 21-22.

حالات تمنّعه؛ فالسيميوز ليست تعييناً لشيء سابق في الوجود ولا رصدًا لمعنى واحد ووحيد، إنّها على العكس من ذلك إنتاج، والإنتاج معناه الخروج من الدائرة الضيقة للوصف الموضوعي، إلى ما يحيل على التأويل؛ باعتباره سلسلة من الإحالات المتتالية الخالقة لسياقاتها الخاصة<sup>1</sup>.

وتعرّف أيضا بأنّها علم يهتمّ باصطلاح ودلالة الكلمات بنحو خاص، وأيضا الدراسة التاريخية لمعنى الكلمة في مختلف تقلّباتها، وترادف السيميائية علم الدلالة: وهي العلم الذي يهتمّ بدراسة المعنى، أو البحث في الشروط التي يجب توفّرها في الرمز لتكون له القدرة على حمل المعنى وأدائه<sup>2</sup>، بحيث يكون هذا المعنى حاملا لذلك الرمز أو اللفظ، ودالّا عليه.

ويعرّفها محمد أركون بأنّها: الرمز الذي يحيل إلى معنى عن طريق اللغة<sup>3</sup>، فعبر اللغة نستطيع اكتشاف مدلول الرمز، والعثور على المعاني التي يشير إليها، والمدلولات التي يحيل إليها.

**ج- مستويات المنهج السيميائي:** يقوم المنهج السيميائي على خطوات أساسية ثلاث وهي:<sup>4</sup>

• **التحليل المحايد:** ونقصد به البحث عن الشروط الداخلية المتحكّمة في تكوين الدلالة، وإقصاء كل ما هو إحالي خارجي، كظروف النص، وسيرة المؤلف، وإفرازات الواقع الجدلية وعليه فالمعنى يجب ان ينظر إليه على أنه أثر ناتج عن شبكة من العلاقات الرابطة بين العناصر.

• **التحليل البنيوي:** يكتسي المعنى وجوده بالاختلاف، ويتحدّد في الاختلاف ومن قمّ فإنّ إدراك معنى الأقوال والنصوص يفترض وجود نظام مبني على مجموعة من العلاقات، وهذا بدوره يؤدّي بنا إلى تسليم مفاده أنّ عناصر النص لا دلالة

1 - سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر، سوريا، ط3، 2012م، ص: 52.

2 - أحمد مختار عمر، علم الدلالة، دار عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1985م، ص: 11.

3 - عبد الجبار الرفاعي، حوار مع محمد أركون، ص: 53.

4 - جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقية التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية، د.د.ن، دط، دت، ص:

لها إلا عبر شبكة من العلاقات القائمة بينها، لذا لا يجب الاهتمام إلا بالعناصر التي تبلور نسق الاختلاف والتشاكلات المتألفة والمختلفة، كما يستوجب التحليل البنيوي الدراسة الوصفية الداخلية للنص، ومقاربة شكل المضمون، وبناء الهيكلية والمعمارية.

• **تحليل الخطاب:** إذا كانت اللسانيات البنيوية بكل مدارسها واتجاهاتها تهتم بدراسة الجملة انطلاقاً من مجموعة من المستويات المنهجية؛ حيث تبدأ بأصغر وحدة وهي الصوت، لتنتقل إلى أكبر وحدة لغوية هي الجملة، والعكس صحيح أيضاً، فإنّ السيميوطيقا تتجاوز الجملة إلى تحليل الخطاب.

#### د- أهمية المنهج الألسني والسيميائي عند أركون

وإذا ما بحثنا عن أهمية المنهج الألسني والسيميائي في بحث قضايا الدين والتراث في نظر أركون نجده يقرّ بشكل صريح بأنّ الألسنيات والسيميولوجيا الحديثة دشنت إحدى السبل والمناهج المعتمدة اليوم كثيراً؛ بهدف القيام ببحث مفتوح ومعتمّق عن المعنى، بما أنّ اللغة أداة للاتصال ضمن ذلك المعنى<sup>1</sup>.

على الرغم من إقراره واعترافه بحجم ذلك التضخّم الكبير الذي أفرزته الكتابات اللسانية والسيميائية، ووعورة مصطلحاتها، وتفرّع علومها وتقاربها، الأمر الذي ساهم بشكل كبير - كما يقول - في الحدّ من قيمة هذين العلمين، إلا أنّ أركون لا يأبه لهذا الجانب السلبي الظاهر أمام الكثيرين، وإنّما فقط يهتمّ بالبحث عن المعنى، من خلال اللجوء إلى الألسنيات والسيميولوجيا، في سبيل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية<sup>2</sup>، مشيراً إلى أنّ استخدامه المصطلحات والمفاهيم التقنية الدقيقة والصعبة والجافة والتجريدية لهذا العلم إيّ السيميائيات ليس بحثاً عن التعقيد، وإنّما من أجل إنجاز مهمّة فكرية خصوصية لذلك فهو مضطّرّ إلى استبعاد كل العبارات الشائعة؛ كونها مشحونة إلى درجة كبيرة جدّاً بظلال المعاني الدينية المفقودة، والتي استمرّ استخدامها عبر القرون<sup>3</sup>.

مع أنّ هاجس أركون فيما يتعلّق بالوحي والمسائل القرآنية بشكل عام هو الأشكالية، والانتقال من الأمور والأفكار والمسلمات من بدايتها بساطتها إلى غموضها، إلاّ أنّه في ذات

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 121.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 36(الهامش).

3 - المصدر نفسه.

الوقت لا يتوانى عن إقناع القارئ بأن مقصده ليس التعقيد، في حين أنه على المستوى البحثي لا يلتزم بهذا المقصد والمبدأ على الإطلاق.

#### د- التحديد الأسني لمفهوم الوحي (اللغة والفكر والتاريخ)

يستبعد محمد أركون كلياً تحقّق أية تأويل حديثة لمفهوم الوحي دون الاعتماد على الحلول الممكنة التي يقترحها علم الأسنيات والسيمانيات<sup>1</sup>.

كما لا يمكن تحديد الوحي في - نظره - في ظلّ تجاهل الخطّين اللذين يربطان ويفرقان بين ثلاث دُرى تبرز تجلّي الكينونة وتشكّل المعنى، وهي الله، الإنسان، المنطق (وهو يقصد بالمنطق هنا الفكر واللغة في آن معاً)، واللغة في نظره هي الأداة الوحيدة التي يستطيع الإنسان من خلالها تحقيق كلّ ما يستطيع قوله، أو عيشه بالقياس إلى الله، أو مع ذاته، أو مع العالم الموضوعي الخارجي<sup>2</sup>.

لذلك فمفهوم الوحي ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار "العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية بين العناصر التالية (الفكر، اللغة، التاريخ)"<sup>3</sup>، ويجب أن يبلور مفهوم الوحي ضمن هذه العلاقة بين تلك المحدّات السابقة.

وبناءً عليه فإنّ مهمّته من خلال الاستعانة بالتوجّه اللساني تتجسّد في البرهنة على أنّ الوحي في بعده المتعالي مغمورٌ جدّاً بالدلالات، وغزيرٌ بالمعاني التي لا يمكن حصرها بصفة نهائية، أمّا الوحي في بعده اللغوي الذي يتجلّى في كتاب، فهو قابل للفهم والتجسيد في حياة كلّ مؤمن<sup>4</sup>.

وبالتالي ما دامت اللغة هي الوعاء الذي يحمل الوحي، فهو طبّقاً لها مفتوح على كل الدلالات والاحتمالات والتأويلات غير المتناهية والنسبية، نتيجة لتغيّر ظروف الإنسان الممارس والمنتج لها في ذات الوقت، وقد حاول أركون تأييد هذه الدعوى وبسطها أكثر من

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 86.

<sup>2</sup> - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص: 99-100.

<sup>3</sup> - محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص: 08.

<sup>4</sup> - نائلة أبي نادر، القرآن بين اللفظ والمعنى، في نصّ محمد أركون، بحث منشور، مجلّة: "قضايا إسلاميّة معاصرة"، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2013، العدد 54/53، 2013م، ص: 125.

خلال محاولته التطبيقية لاستعادة مفهوم الوحي في بعده اللغوي واللساني انطلاقاً من سورة العلق كما سيأتي.

### هـ- تجليات المفهوم الألسني للوحي من خلال سورة العلق

اختر أركون سورة العلق كوجهة تطبيقية للبحث عن مفهوم الوحي ضمن منظور ألسني سيميائي؛ كونها تنقل عملية نزول الوحي القرآني على محمد من جهة، ثم أنها تضمّنت مفهوم الوحي في معناه القرآني الخاص من جهة أخرى؛ فالوحي القرآني طبقاً لهذه السورة لا يختلف عن الوحي التوراتي أو الإنجيلي، بل يشترك في تجلياته اليهودية والمسيحية والإسلامية في جملة من الخصائص هي:<sup>1</sup>

**الخاصية الأولى:** أنّ الوحي القرآني معرفة أسطورية، وسورة العلق هي أول وحي نقل إلى محمد عن طريق جبريل الذي يُطابق (روح القدس في المسيحية)، وبالتالي يشترك الوحي القرآني مع الوحي التوراتي والإنجيل في الوسيط جبريل -عليه السلام- الذي تؤكد وساطته على موثوقية وصحة الوحي الذي ينقله، منذ بداية مسار النبوة في التاريخ بدءاً بآدم -عليه السلام- وانتهاءً بمحمد ﷺ.

**الخاصية الثانية:** تكمن في أنّ الوحي القرآني عبارة عن تركيبة لغوية، وسورة العلق تبين جلياً تلك التركيبة اللغوية لخطاب الوحي القرآني؛ فالله يظهر من خلال هذه اللغة على أنّه القائل الحقيقي للخطاب، وهو الذي ينظّمه ويسيره، من بدايته إلى نهايته نحوياً وبلاغياً ومعنوياً، ويوجد إلى جانب ذلك فاعلان اثنان، هما النبي ﷺ والإنسان. الله (الذات الفاعلة الأساسية والمنظّم لخطاب الوحي لغة).



الرسول - صلى الله عليه وسلم - (الفاعل الأول الذي يوجّه إليه الأمر والوحي)



الإنسان (الفاعل الثاني يمثل الهدف النهائي والمخاطب الأخير الذي يوجّه إليه الوحي).  
**الخاصية الثالثة:** الوحي تركيبة نحوية: أي أنّ البنية النحوية والقواعدية لسورة العلق، وكذا في القرآن كله تؤكد على وجود علاقة بين الضمائر: نحن/لك أو خاصتك.

<sup>1</sup> - الطاؤوس أعضابنة، الخطاب الديني في فكر أركون، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2010-2011م، ص: 266.

(محمد صلى الله عليه وسلم) أنتم (المؤمنين)، هو (الإنسان)<sup>1</sup>، وبالنسبة لأركون تمثل الضمائر نمطاً من المحددات التي تتيح متابعة تدخّل المتكلم، ومن الضروري التنبّه بأن تحليلها في السورة أمر في غاية الأهميّة؛ كون ذلك التحليل سيجبرنا على طرح تلك المسألة الحساسة جدّاً المتعلقة بمؤلف الخطاب أو النص<sup>2</sup>، وبحثها من خلال تلك الروابط التي ينتظم بموجبها الخطاب القرآني.

واستناداً إلى تلك العلاقات الكائنة بينها تعمل شبكة الضمائر على تأسيس الفضاء الأساسي المتواصل والمنتظم للتواصل والمعنى، في كلّ الخطاب القرآني من أوّله إلى آخره، وبالتالي؛ فالخطاب القرآني بقصصه وأحكامه وتعاليمه وأحداثه، وكلّ ما يحتويه والمعبر عنه خلال عشرين سنة بصفته كلام الله، هو (تركيبية نحوية هرمية صارمة) تدور حول شخصين: الأوّل: الله والثاني الرسول، أمّا وظيفة الإنسان فهي الخضوع للأوامر، وهو إمّا أن يطيع أو لا يطيع، من خلال هذا العلاقة التي تربط بين الفاعل الأوّل (الله-محمد)، وبين الإنسان باعتباره فاعلاً ثانياً يظهر وجود توتّر دائم في الخطاب القرآني بين الله (المعبر عنه بالضمير "نحن")، وبين الإنسان المعبر عنه بالضمير "هو" و "هم"<sup>3</sup>، ومن خلال هذا التقسيم الألسني نجد أركون ينزل المتكلم بالخطاب (الله) و(المتلقّي) الأوّل محمد في منزلة واحدة، بمعنى أنّه فاعلٌ في الخطاب ونصّه وليس مبلّغاً فحسب، بينما يأتي الإنسان في المرتبة الثانية؛ بوصفه خاضعاً لذلك الخطاب، ليس له وظيفة فيه.

مرسل إليه أوّل-مرسل أوّل (أنا المتعالية+ أنا-النحن) الموضوع الخطاب النبوي

مرسل إليه أوّل- مرسل ثان (المتكلم أو القائل)

المرسل إليه الجماعي (أنصار/معارضون)<sup>4</sup>.

1 - الطاوس أعضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون، ص: 268.

2 - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 168-169.

3 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 31.

4 - المصدر نفسه، ص: 62.

وبالتالي فإنّ إعادة قراءة سورة العلق من منظور لساني سيميائي سوف يساهم بشكل كبير في بلورة مفهوم الوحي مجدداً، وصياغة مفهوم يستعيد من خلاله الإنسان مركزيته المبتورة من قبل التفسير الأرثوذكسي الإسلامي، الذي لا يكفّ عن اعتماده على الدلالات الحرفيّة (dénotation)، وتغييب الدلالات الحافّة والمحيطّة بالنص (connotation)<sup>1</sup>.

وفي هذا الاتهام الموجّه من قبل أركون للتفسير القديم بالمغالاة في اعتدادها بالتفسير الحرفي للكلمات دون بذل الجهد في اكتشاف المعاني المحيطة بها، وهذه المعاني المحيطة لن يتمّ الكشف عنها إلا من خلال الأخذ بناصيّة التحليل الألسني، فهل التفسير القديمة التي يتهمها بالتقصير في هذه الناحية كانت امتلكت في عصرها أدوات التحليل اللساني التي امتلكها أركون اليوم، أو يدّعي امتلاكها والإحاطة بها؟ وكأنّها من "إبداعاته، أو اختراع عجز عنه الآخرون"<sup>2</sup>.

وهل من المنطقي رمي تلك التفسير بعدم امتلاكها لعلوم وأدوات لم تكن في عصرها؟، وهي التي لم تدّخر جهداً في فهم النصّ والعبارات بما أوتيت من طاقات وعلوم، خاصّة علوم اللغة (النحو والصرف والبلاغة)، ولو أنّه اكتفى فقط بتوجيه النقد إلى التفسير الإسلاميّة المعاصرة المواكبة للثورة المعرفيّة في مجال اللسانيات لكان أقرب إلى المنطق، ثمّ إنّه يدّعي اطلاعه على تلك التفسير القديمة، بينما لم يسق مثلاً واحداً منها كشاهدٍ على قوله، وليكن من أقدم تفسير للقرآن (تفسير الطبري) لنحكم بالصحة على رأيه، الذي لا يتردّد فيه عن الدعوة إلى العودة لتلك الدلالات الحافّة المطموسة من قبل التفسير الكلاسيكي على حدّ قوله.

ومن منطلق هذا التحليل السيميائي الذي يدعو إلى تطبيقه على سورة العلق والتوبة سابقاً، تتحدّد القيمة المعرفيّة للوحي؛ فيصيح الفاعل والمسير والممتلك لكلّ أشكال الهيبة

<sup>1</sup> - الدلالات الحرفيّة والدلالات الحافّة للنص: مستنده في استخدامه لهذين المصطلحين هو علم الألسنيات الحديثة، وقد انتقد التفسير الإسلامي كونه لا يأخذ إلا بالمعنى الحرفي، ويهمل المعاني الحوافّة (المحيطة بالنص) معتمداً في ذلك على رأي الناقد الكندي نوروثروب فراي (Norothrop Frye) (1912م-1990م)، بأنّ كلّ أدب لا يتشكّل إلا من خلال تشغيل أو توظيف الأسطورة ما، ولنظام لفظي للثقافة الخاصّة بالمجتمع، فمثلاً في دراسة التوراتي أو الإنجيلي والأساطير المشكلة لها ينبغي البحث في العناصر والأساطير السابقة أو المعاصرة لها (كأساطير البابليين والآشوريين وأساطير حضارات الشرق الأوسط القديم عموماً. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 32.

<sup>2</sup> - أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للقرآن دراسة نقدية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2012م، ص: 386.

والقداسة، التي لا خيار أمام الإنسان الذي عرض أمامه الخطاب إلا تقديم الطاعة والخضوع والتسليم لها، وإلا يكون بانتظاره جزاءه الذي وضع له وهو العذاب والنار، وبالطبع ينطبق هذا على كل الخطابات الدينية المقدّسة - في نظره - دون استثناء والتي رَفَعها البشر إلى منزلة الوظيفة التأسيسية بهدف حكم البشر<sup>1</sup>، والسيطرة على أفعالهم وأفكارهم وتصوّراتهم باسم تلك المشروعات والسيادة العليا التي استمدّوها من قبل خطاب الوحي، وبالتالي يدعو إلى محاولة جادة نقدية، تتعصّد بكافة المنهجيات السابقة ومن أهمّها المنهج اللساني، من أجل كشف الستار عن مفهوم تلك الخطابات الدينية، ووظيفتها المعرفية وفي مقدمتها الخطاب القرآني، ومحاولة التطرّق إلى الوظيفة النبوية في الخطاب القرآني، أو وظيفة النبي بالأخص في الخطاب القرآني، وهي القضية التي سيتطرّق إليه المطلب الموالي.

### المطلب الثاني: قضية الوظيفة النبوية في الوحي القرآني

#### الفرع الأول: منطلقات نقدية لمقاربة علاقة النبي بالوحي من منظور أركون

قبل طرح موقفه من العلاقة التي تربط بين الوحي القرآني والنبي ﷺ قدّم أركون انتقادات للمقاربة الاستشراقية لشخصية النبي ﷺ وأيضاً انتقادات للموقف الإسلامي في طرحة لسيرة النبوية، واقفاً عند أهمّ الأخطاء التي وردت فيها كلتا المقاربتين من منظوره.

#### أولاً: نقد الموقف الإستشراقي في مقاربة شخصية النبي من منظور أركون: يتحدّد

موقف أركون الناقد للمقاربات الاستشراقية لشخصية النبي محمد ضمن مجمل انتقاداته لتعامل الاستشراق مع التراث الإسلامي عموماً، وتعاملهم مع النصوص التأسيسية للإسلام على وجه الخصوص منهجاً ومضموناً، فقد دأب التوجّه الإستشراقي في دراسته لسيرة وشخصية محمد ﷺ "على تطبيق منهجيات النقد الفيلولوجي والتاريخي التي أثبتت فاعليتها في أماكن أخرى، بينما بخصوص هذه الإشكالية فلا"<sup>2</sup>، وبالعكس تماماً أوقعها في دائرة التحيز والإيديولوجيا التي ما انفكت تمارسها على كلّ ما يتعلّق بما هو إسلامي.

والفضل في هذه الإيديولوجيا والتحيز التي تمارسها الدراسات الاستشراقية لسيرة محمد ﷺ كما يرى أركون - لا يعود لمناهجها فقط وإنما يرجع إلى المنظور الإسلامي لشخصية نبيه كما سيتضح.

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 35.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 101.

ثانياً: نقد الموقف الإسلامي في مقاربة شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم - يرى أركون أنّ استمرار الفكر الإسلامي في تغذية الأدبيات التقديسية والمتعالية التي تتجلى فيها النزعة التقوية شديدة الحماسة، هي التي أسهمت كثيراً - حسب رأيه - في تولّد الموقف الاستشراقي الفيلولوجي في دراسة ذات محمد ﷺ وبالتالي أصبح تصوير هذه الشخصية في كلتا الحالتين يقدّم لنا معلومات عديدة، وإضاءات عن شخصيات ونفسيات المؤلّفين السائدة في عصرهم، وأطرها السائدة والمسلّمات المعرفية المسيطرة عليها، أكثر ممّا يقدّم لنا إضاءات عن شخصية النبي بالذات، في حين تتحقّق المحاولة النقدية الجادة لكتابة السيرة الذاتية لمحمد ﷺ في نظر أركون من خلال خطوتين مهمّتين:<sup>1</sup>

**الخطوة الأولى:** فهم وتوضيح الروابط الكائنة بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية، ويضرب مثلاً لذلك بسيرة "ابن إسحاق" التي كتبها عن النبي ﷺ؛ حيث تمّ فيها الخلط بين الأسطورة والتاريخ، ومنذ ذلك الحين راح المؤرّخون يحوِّرون في شخص النبي وشخصيته التاريخية، وبالتالي فإنّ كلّ محاولة لكتابة هذه السيرة ينبغي أن تبدأ بتوضيح الصّلات بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية، من أجل تجاوز في وقت واحد القصص الأسطورية التي يقدّمها التراث على أنّها وقائع تاريخية، والنقد المجحف الذي يجرد الوجدان الديني من مادته الحيّة، فالسيرة الأولى التي كتبها ابن إسحاق (767هـ)) تضعنا إزاء كتابة تمتزج بين الأسطورة والتاريخ، يجب إذن أن تدمج السيرة الأسطورية بحسب تسلسل النسب الذي أثبتته ابن إسحاق، والذي تجلّى فيه شخص محمد ﷺ وشخصيته التاريخية في التاريخ والذي يتسم على نحو عريض بالإجراءات التي تدرسها البسيكولوجيا التاريخية؛ إدراك عقلائي وخيالي للماضي، صلة بالمقدّس والمعجزة، وبالطبيعي والفائق للطبيعة، الحضور الكلّي للقدرة الإلهية، القوّة الخالقة للكلام، التواصل مع الكائنات غير المرئية: الملائكة، الجن، الله.. الخ.<sup>2</sup>

**الخطوة الثانية:** تجاوز الحكايات الأسطورية التي يقدّمها التراث بصفتها حقائق تاريخية ووقائع تاريخية ثابتة، وفي نفس الوقت تجاوز النقد التاريخي الجاف للمستشرقين، كونه يجرد الوعي الديني من زبدته، فكما هو معلوم - في نظر أركون - تعرض أدبيات السيرة للكثير من أنواع التبجيل والتقدّيس، والمبالغات والتضخيم والتهويل من قبل مدوّنيها، ومعلوم

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 102.

<sup>2</sup> - محمد أركون، نافذة عن الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، ص: 71.

أيضا الدور الذي يلعبه العجيب المدهش، والحكايات الخارقة للعادة في كتابتهم لطفولة النبي، أو مرحلة من المراحل الأخرى في حياته، وللتأكد من صحّة ذلك فعلياً يكفينا فتح سيرة ابن هشام أو ابن إسحاق اللتين تضمّنتا كما هائلاً من القصص الخيالية، والمعطيات المدهشة التي تساهم في تخدير الوعي الإسلامي<sup>1</sup>.

**ثالثاً: الموقف التوفيقي المنفتح:** بعد نقده للمقاربة الاستشراقية والإسلامية لشخصية النبي محمد ﷺ يقترح أركون مسلكاً مغايراً، تكون من أولوياته القصوى دراسته تلك الشخصية ضمن منظور نقدي منفتح بشكل كامل على مشاكل ومناهج علم النفس التاريخي: ويقصد هنا تلك الإشكاليات المرتبطة بالإدراك العقلاني والخيالي للماضي، ثمّ إشكالية العلاقة مع التقديس والحرام، ومع المعجزة، ومع الطبيعي، وما هو فوق طبيعي، ثمّ الحضور المهيمن للقوة الإلهية، ثمّ القدرة الخلاقة للكلام، ثمّ التواصل مع الكائنات اللامرئية من ملائكة وجنّ وإله<sup>2</sup>، فهذه الإشكاليات عبارة عن مفاتيح يمكننا من خلالها أن نتصوّر تلك العلاقة القائمة بين الخطاب القرآني، والمؤسس الأول للدين الإسلامي في نظره.

وبدلاً من رفض استبعاد التقليديين، واحتقار تصوّراتهم الأسطورية، بحكم أنّ ثقافتنا الحديثة، وبشكل خاص الأنثروبولوجية أصبحت غير قادرة تماماً على الانغماس في هذا الجو؛ كونها تعتبره سحرياً وخرافياً ولا واقعياً ولا عقلانياً وخيالياً وعجائبياً مدهشاً ومختلفاً وأسطورياً، وعليه إنّ طريق الحلّ في نظر أركون هو استيعابهم داخل المنظور النقدي الحديث، فهو وحده القادر على تفهّم تلك الإشكاليات، ودمجها داخل المعقوليّة الواسعة التي في مقدورها احتضان واستقبال كليّات الوقائع، والظواهر البشريّة الممكنة التحليل والدرس<sup>3</sup>.

ينبغي تجاوز الدرس التاريخي الإسلامي المحشو بالأساطير والخرافات، وتجاوز النقد الفيلولوجي، بالرغم من أنّ أركون لا يدعو إلى إهمال هذا الأخير كلياً، ولكن يراه مجرد مرحلة أولى من مراحل الدراسة فقط، لأنّه من المهمّ جمع الأخبار الدقيقة عن فترة القرآن والمحيط الذي نزل فيه الوحي من كلّ النواحي، ومن المهمّ أيضاً تطبيق المنهج التاريخي

1 - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 316.

2 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 102.

3 - المصدر نفسه.

الفيلولوجي للتحقق من صحة الأخبار التي يرونها التراث، وصحة التواريخ، ونسبة النصوص لأصحابها، وتصحيحها<sup>1</sup>.

### الفرع الثاني: محددات مقارنة العلاقة بين النبي والوحي في نظر أركون

إن أركون لم يوضح موقفه من العلاقة القائمة بين شخصية محمد وظاهرة الوحي، ولم يتحدث عنها بصفة مباشرة، وإنما طرحها بشكل ضمني في سياق حديثه المتكرر عن ذلك التفاعل الذي كان يقع بين الرسول والوحي من جهة، وبين المشركين في مكة من جهة أخرى، أو تلك السجلات التي كانت تحدث بينه وبين مخالفيه، إلا أنه يمكن محاولة طرح منظوره لتلك العلاقة من خلال محددات أساسية:

**أولاً: مستوى التلقظ الأول للوحي:** من خلال العودة إلى المسار الأول للوحي (المتجسد) في تلقظ النبي يمكننا تجميع صورة عن تلك العلاقة الكائنة بين محمد والوحي الذي نزل -كما يرى أركون- طوال عشرين عاماً عبارة عن سلسلة متواصلة من العبارات اللغوية التي تلقظ بها فم النبي، وكان أيضاً مرجعاً لا ينفصل عن تجربة محمد<sup>2</sup>، سواء تجربته النفسية، بصفته رجل يتمتع في آن معاً بالصفات التالية: أنه رجل دين، وإنسان يحب التأمل والتفكير، أو تجربته الاجتماعية، أو ممارسته التاريخية المحسوسة كفاعل اجتماعي<sup>3</sup> مع قومه بصفته رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الديني المحسوس، وعندما جاء محمد وجد أمامه مجتمعاً ذا ماضٍ قديم، ومؤسسات معروفة، وعادات وتقاليد، وقيم وثقافة، وجد كل ذلك وأراد تغييره والانتقال به إلى إطار مؤسساتي آخر، وإلى طريقة أخرى في الحياة، وإلى طراز ثقافي وقانوني مختلف، وعملية الانتقال هذه هي التي يقوم بها القرآن الشفهي، ومجمل هذه العبارات الشفهية سوف تسجل فيما بعد في كتاب بالمعنى الثقافي والعادي للكلمة هنا، وليس بالمعنى المتعالي للكتاب الموحى به<sup>4</sup>.

وبالتالي فإن إعادة الاعتبار لأسئلة التلقظ الأول بالوحي من قبل محمد ﷺ كما يرى أركون من شأنها أن تقدم للبحث النقدي معلومات حول الصلة بين القرآن وبين مبلغه، ومن منطلق تلك المقدمات الوصفية لشخصية النبي محمد سواء صفاته الذاتية (التأمل والتفكير

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 206 (الهامش).

<sup>2</sup> - محمد أركون، العلمنة والدين، ص: 46.

<sup>3</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 186، محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 71.

<sup>4</sup> - محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص: 46.

التدين)، أو صفاته الموضوعية؛ بصفته رجل دين وسياسة، ورجل مجتمع وقانون؛ حيث إن تدخل العوامل الاجتماعية والنفسية في تشكّل الخطاب القرآني<sup>1</sup> يفرض بالضرورة عدم استبعاد عدم وجود علاقة بين الوحي الإلهي، والجهد البشري للنبي.

### ثانياً: مقولة التبليغ المحض للوحي (سلبية المتلقي)

يتمثّل المحدّد الثاني لمنظور أركون لعلاقة النبي بالوحي في نقده لمسلّمة التفسير التقليدي لمفهوم الوحي، القائلة بأنّ مهمّة النبي/ الرسول تكمن فقط في التلقّظ بالخطاب الموحى به إليه من عند الله كجزء من كلام الله الأزلي اللانهائي غير المخلوق، حرفياً من دون زيادة ونقصان إلى المؤمنين كافة، كما أنّها تصرّ على دور الملاك جبريل؛ بصفته الأداة الوسيطة بين (أو صلة الوصل) بين الله والنبي<sup>2</sup>.

وبالتالي فإنّ هذا التفسير اللاهوتي يسعى من خلال وضعه لهذه المسلّمة، إلى القول باستقلالية العلاقة بين الرسالة وحاملها، والتأكيد على "البعد الأفقي للوحي"<sup>3</sup>، وبلا شكّ فإنّ التفسير اللاهوتي أقرّ بهذا المبدأ لكي يتقاضي وابل من الشكوك التي تثار حول الوحي والنبي، فقد كان الموروث الإسلامي مجبراً على أن يستند في الدفاع عن نبوة محمد، على مبدأ التسليم بسلبية في تلقي القول الإلهي، واعتباره مجرد وعاء سلبي لما يوحى له، وصفحة خالية لحظة استقباله لما سيأتيه، وهذه النظرية اليوم لم تعد تقنع المؤرّخ والناقد الحديث<sup>4</sup>.

فالتسليم بمبدأ سلبية المتلقي الذي يقرره التفسير الموروث، وادعاء خلق ذات النبي من أية معرفة سابقة عن الوحي هو تسليم بطبيعة الحال بمسألة أمية النبي، تلك المسألة التي ما تزال تستحوذ على اهتمام المؤرّخين، ولا يريدون الصعود بمستوى اهتمامهم إلى غيرها، من المسائل التي لا تزال تقبع في دائرة اللامفكر فيه، وعلى رأسها التفريق بين العقل القائم على الخطاب الشفهي/ والعقل القائم على الكتابة، فسواء كان النبي يعرف الكتابة أم لا، فإنّ الخطاب النبوي هو خطاب شفهي أولاً، قبل أن يتحوّل على نص مكتوب؛ فالمسألة ليست

<sup>1</sup> - الأعرج بوجمة، وظيفة النبوة في الخطاب الاستشراقي، قراءة نقدية في أطروحة مكسيم رودنسون، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 27 سبتمبر، 2022م، رابط المقال: (mominoun.com).

<sup>2</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 19.

<sup>3</sup> - أنجليكا نوبفرت، الدراسات القرآنية الفيلولوجية التاريخية النقدي انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمته عليه، ترجمة: محمد عبد الفتاح، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنية، دط، دت، ص: 10.

<sup>4</sup> - يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب أقفالها، ص: 35، باسم المكي.

في معرفة النقطة الأولى المتعلقة بأمية محمد، بل في استنتاج النتائج من الملاحظة الثانية الأساسية<sup>1</sup>.

وأهم نتيجة من تلك الملاحظة تكمن في اعتبار الوحي خطاباً منطوقاً بلغه الرسول محمد إلى أصحابه وقومه مشافهة، لا يعني بالضرورة اقتصار دوره على التبليغ (نقل كلام الله إلى بني قومه)، فالرسول لم ينهض بدور الوسيط بين الله والعباد فحسب، وإنما كان أيضاً بتفاعله مع الوحي الإلهي قد ساعد أصحابه على ملامسة دائرة المعاني الممكنة لـ"كلام الله"، فطريقة النبي في التبليغ من شأنها أن تدفع بمتلقي "الوحي" نحو فهم معين، هو امتداد لفهم المبلّغ (محمد) بشكل من الأشكال<sup>2</sup>، ومن غير الممكن حصر دوره في التلقي والتبليغ فقط، وعدم التفكير بإمكانية وجود علاقة تفاعلية بين النبي والوحي، سواءً بين مرحلة التلقي والتبليغ، أو بعد التبليغ وممارسات النبي في التاريخ، وهذا الربط بين الوحي والواقع والتاريخ يخوّل للرسول أن يكون فاعلاً في الرسالة، لا مجرد وعاء سلبي، وتغيب هذا التصور من قبل التراث الإسلامي، وإصرار على سلبية الرسول-صلى الله عليه وسلم- وأميته، هو إصرار غايته سدّ الأبواب أمام كل مشاركة للرسول في صياغة نصّ القرآن، والتصرف فيه<sup>3</sup>. وهذه المسلمات جاءت نابعة من إجماع أرثونكسي، أغلق كل الأبحاث والتساؤلات بخصوص ماهية العلاقة بين النبي والوحي، بهدف حسم مسألة المصدرية الإلهية للنص القرآني مبكراً وإلى الأبد، واعتباره المهيم على النصوص المقدسة جميعاً، من أجل الإبقاء على معناهم الأنطولوجي وترسيخه، ومن بين هذه الأسئلة الابستمولوجية التي أجهضها التراث الإسلامي، وأهمها في ساحة اللامفكر فيه: هل من الممكن اعتبار الوحي محض صوت داخلي عند النبي محمد، أو ما يطلق عليه سيكولوجياً بـ(الإلهام)، فيكون بذلك النص القرآني نصاً بشرياً بامتياز، بعيداً عن أي تفسيرات إلهية متعالية<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 206.

<sup>2</sup> - محمد إدريس، الوحي الإسلامي: إشكالية التواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة (قراءة في كتب المسلمين القدامى)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 30 فبراير، 2017م، رابط المقال: (mominoun.com).

<sup>3</sup> - باسم المكي، قراءة في كتاب من القرآن إلى المصحف لجلال الربيعي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بحث منشور، مؤمنون بلا حدود، 14 جويلية 2017م، تم الاطلاع على الموقع بتاريخ 2023/03/15م، رابط المقال: (mominoun.com)

<sup>4</sup> - معاذ بني عامر، في طبيعة الوحي الحلقات المفقودة، بحث منشور، مؤمنون بلا حدود، 06 ماي 2016م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - في طبيعة الوحي: الحلقات المفقودة (mominoun.com).

لقد كان همّ كتاب السيرة منصباً على إثبات صحّة الوحي عن الله، واستقلاليته عن النبي، من خلال أطروحة مفادها أنّ العرب كانوا معزولين عن العالم، وأنّ النبي كان أيضاً معزولاً عمّن حوله، وهذا الطرح لا يسلم به الفكر النقدي اليوم، فكيف يستطيع شخص أمّي معزول يعيش في جزيرة أن يأتي بمشروع منسجم ومتكامل، وطموح؟ غير أنّه نجح في استغلال فكرة النبوة والوحي لصالحه وتبنيها، من أجل تأسيس مشروعه من ناحية ومنافسة المشاريع السابقة (الأنبياء السابقين، والوحي السابق) من جهة أخرى<sup>1</sup>، وهذا ما تطرّق إليه من خلال دراسته لمسألة الوحي والوظيفة النبوية كما سيأتي.

### ثالثاً: وظيفة النبي (المناخ النفسي والثقافي للوحي)

يبحث أركون مسألة العلاقة بين النبي والوحي من خلال حديثه المتكرّر - وفي كلّ كتاباته تقريباً - عن ذلك الفضاء الذي نزل فيه الوحي، وهذا الفضاء هو عبارة عن تصوّرات وأفكار كانت تملؤه، سواء كانت هذه الأفكار والتصوّرات ترتبط بما هو ديني، أو ترتبط بالظروف الوضعية والاجتماعية، فقد نزل الوحي على محمد في الفضاء الذي يعيشه في مكة، أو في شبه الجزيرة العربيّة، والذي كان يعجّ بالاعتقادات والتصوّرات والمفاهيم والأفكار والممارسات، وبالتالي كيف سيتفاعل مع هذا الوضع النفسي والاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي الذي كان سائداً؟ هل سيمارس معه قطيعة، ويعيش بمعزل عنه من أجل أن يمارس الوحي نظامه الخاص به، وسيجّ به حقائقه الجديدة، أم أنّه سيتعامل معه؛ بحيث أنّه يأخذ منه ما يصلح له، ويرفض ما لا يصلح؟ أم أنّه سيقبل عليه بشكل كليّ أم ماذا؟

وأركون عندما يطرح وظيفة الوحي؛ باعتباره ظاهرة ستصنع فضاءً فكرياً ونفسياً واجتماعياً وسياسياً جديداً مخالفاً للوضع السائد وما إلى ذلك، فإنّه يطرح في ضوءها أيضاً وظيفة النبي ﷺ وطبيعة علاقته بالوحي، أو طبيعة ذلك التفاعل بين الكلام الإلهي والتجربة النبويّة لمحمد، باعتبار أنّ "الآيات القرآنيّة قد رافقت طيلة عشرين عاماً الممارسة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة للنبي؛ ففي الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات، وأهداف عمله ويخلع عليها مشروعيّة، كان القرآن يخلع لباس التعالي على

<sup>1</sup> - ولهي حمنة، علاقة الوحي بالتاريخ، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 10 جوان 2014م، ص: 10.

هذه الأعمال والوقائع، ويجعلها متسامية ومتعالية، عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى، وبالإرادة الغيبية لله<sup>1</sup>.

وهذا إنما يدل على وجود علاقة قائمة بين الوحي والنبى، فخلال عشرين عاما على الأقل نشهد تدقفا للقيم، وقدرة على الخلق متصلة تبرز وتفتح أبدا السلوك الاجتماعي والسياسي لمعانٍ تخرق التاريخ (وهذا دور الخطاب القرآني المختلف كلياً عن الحديث ونبغي أن نتساءل عن ملائمة هذا السؤال: "ماذا كان يريد محمد ﷺ؟ إن الإرادة تفرض تفكيراً ومداومة واستراتيجية وتكتيكا لبلوغ الهدف المقصود، إن النبي عليه الصلاة والسلام بعد أن أصبح مسؤولاً عن جماعة المؤمنين كان ينبغي له أن يفكر في الوسائل الكفيلة بحمايتهم، ليوصل الرسالة إلى القلوب، ويخلق الشروط الاجتماعية والسياسية لانتشار الدين الجديد انتشاراً دائماً، لكن هذه الإرادة كانت تزاوّل في السياق البسيكولوجي للوحي، الإلهام، التدفق التنزيل الذي يستبقي الأنا في فضاء إبلاغ الخطاب القرآني (أنا نحن، أنت هم، أنتم)<sup>2</sup>.

لقد استخدم القرآن والنبي كل قواهما البيانية والخطابية، وكل قدرتهما على الإقناع وتحويل الناس من عقائد آبائهم لكي يدخلوا في إيمان معتقد جديد (الإسلام)، لقد استخدمنا كل ذلك من أجل التغيير، وتجاوز العصبية التقليدية، وإحلال أخلاقية جديدة، وهي أخلاقية الشخص البشري الموجهة كلياً نحو المطلق (الله)<sup>3</sup>، وعليه لم يكن انتصار النبي في مكة عسكرياً فقط، وإنما كان أيضاً انتصار رمزياً وفكرياً وعقائدياً، والسبب في ذلك أنه أحلّ الدين الجديد (الإسلام) محلّ الدين العربي الذي كان سائداً في مكة<sup>4</sup>.

ولهذا اقترح أركون من هذا المنطلق فهم هذه العلاقة من وجهة نظر التحليل التاريخي والثقافي والأنثروبولوجي، وضمن الوظيفة النبوية، أو بالتحديد ضمن ما أسماه عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي (موريس غودلييه Maurice Godelier)<sup>5</sup> عملية "إنتاج للرجال

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 72.

<sup>2</sup> - محمد أركون، نافذة على الإسلام، ص: 72.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الإسلام والأخلاق والسياسية، ص: 53.

<sup>4</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 71 (الهامش).

<sup>5</sup> - موريس غودلييه: عالم أنثروبولوجي فرنسي (1934م)، من أهم الرواد الذين ساهموا في إدخال النظرية الماركسية إلى الأنثروبولوجيا، من أبرز مؤلفاته «القبائل في التاريخ وفي مواجهة الدول» و«الجماعة، المجتمع، الثقافة». يزن الحاج، موريس غودلييه، بحث منشور، مجلة بدايات العدد 2017/16، رابط البحث كاملاً: [www.bidayatmag.com](http://www.bidayatmag.com).

العظام"<sup>1</sup>، أو عملية انبثاق الأبطال الحضاريين داخل فئات اجتماعية معينة، ولكن الفرق بين النبي وبين هؤلاء الأبطال الحضاريين - كما يرى - هو استخدام النبي لأدوات ثقافية مختلفة، وسعيه الدائم من خلال تلك الأدوات الثقافية بالتحديد إلى تحريك النواضج النفسية والاجتماعية بشكل متميز؛ بمعنى أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة للوحي، وأيضا تحريك الأمل التبشيري بالخلاص لدى قومه، بينما إطلاق مصطلح "الرجال العظام"، يهدف إلى نزع الشحنة التقديسية عن الفترة التأسيسية اللدنية، والتي تتمتع بالهيبة الكاملة والمعصومية في نظر المؤمنين<sup>2</sup>.

فالنبي - كما يقول أركون - له مكانة نفسية ومعرفية مختلفة عن كل أنواع البشر، فهو ملهم ورؤيوي وحكيم وصاحب خيال مبدع وقائد وروح كبيرة قادرة على سبر المجاهيل، واختراق حدود المعرفة السائدة بواسطة الإلهام المستمر الذي يخصه الله به، وهذه التركيبة النفسية الاستثنائية تتجسد بشكل دوري في التاريخ من خلال أنبياء أو مرسلين جدد، وبالتالي فهناك إذن استمرارية للنموذج الذي يقدمه الله للبشر لكي يقلدوه، ويحتذوا به، كما أنه مقدم للجميع دون استثناء، بصفته الذروة العليا للسيادة والهيبة، وهي سيادة مقترحة على البشر طوعاً لا كرهاً، على عكس السلطة المتجسدة في الدولة، أما النبي فيطاع بشكل اختياري، وبفضل مديونية المعنى<sup>3</sup> التي يحس بها كل فرد من أفراد الجماعة عندما يصغي لكلامه الحي، المضمونة حقيقته وصحته من قبل الله<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - من الناحية التاريخية كان الفيلسوف الاسكتلندي (توماس كاريل) (1790م-1871م) أسبق من الأنثروبولوجي الفرنسي (غودلييه) في التطرق إلى مصطلح "الرجال العظام"، أو نظرية: (الرجل العظيم) التي تتبنى المفهوم القائل بأن القادة يولدون ببعض السمات المميزة عن غيرهم من الأفراد والتي تؤهلهم لكي يكونوا قادة فعالين، وتشير النظرية إلى أنه من الصعب اكتساب تلك السمات فهي منحة ربانية يولد بها الفرد. وقد نشأت النظرية على يد الفيلسوف "توماس كاريل" في القرن التاسع عشر الميلادي.، وقد اعتبر أن التاريخ الإنساني هو تاريخ هؤلاء العظماء والفحول الذين اصطفاهم الله وأرسلهم إلى الناس ليؤدوا كل ما نطته بهم القدرة الإلهية من الخير، وأن تاريخ هؤلاء الأبطال إنما هو مخّ تاريخ البشر ولبابه، ولتوماس كاريل مؤلفات عديدة عن البطل والأبطال في الحضارات، عنده كتاب يتحدث فيه عن النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- كبطل حضاري تحت عنوان "البطل وعبادة البطل" بالإنجليزية: (Heroes and Hero-wprship). مصطفى النشار، فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1، 2004م، ص: 41-42-43.

<sup>2</sup> - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص: 61.

<sup>3</sup> - مديونية المعنى: هو مصطلح قام أركون باستعارته من المفكر الفرنسي مارسال غوشيه (Marcel Gauchet): ويقصد بها العلاقة المبنية على الطاعة، أي الطرف الذي يوصل إلى المعنى المليء، أي الطاعة وفق ضرورة داخلية لا إكراه خارجي، أو تحوّل السلطة إلى سيادة ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء إلى القوة للحصول على طاعة الناس،

وفي نظر أركون إنَّ معظم هذه المفاهيم والأسماء والآليات التي تجسّد فضاءً خصوصيًا من التواصل والعمل متجمّعة كلّها في الوحي الذي من غير الممكن وغير مسموح بأيّ شكل من الأشكال فصله عن الوظيفة النبويّة، ومن هذا المنطلق يمكن بوضوح التأكّد بصفة قاطعة بأنّ "الوحي ليس كلامًا معياريًا نازلًا من السماء لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة نفسها إلى ما لا نهاية، وإنّما هو يخلع على المعنى الوجود، وهذا المعنى قابل للتعديل، والدليل على ذلك مسألة الناسخ والمنسوخ في القرآن"<sup>2</sup> - في نظر أركون-، كما ويمكن تأويل هذا المعنى ضمن إطار الميثاق المعقود بشكلٍ حر بين الإنسان والله<sup>3</sup>.

وبهذا يمكن لهذا الإنسان سواءً أكان النبي أم (الفاعلون الاجتماعيون)<sup>4</sup> إخضاع ذلك الوحي إلى التاريخ والواقع الأرضي الملموس، وتأويل ذلك المعنى من منطلق أحداثه، لا من منطلق متعالي ونهائي، باعتبار أنّ الوحي "إنّما هو تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقًا، لكي يحلّ محلّه تركيب جديد، أو حقيقة جديدة"<sup>5</sup>، وهكذا يصبح الوحي - في نظر أركون- غير نازلٍ من السماء مطلقًا نهائيًا، وإنّما هو معنى لا ينضب من الاحتمالات، والإمكانات المفتوحة على كلّ التفسيرات والتجارب والتأويلات، التي هي في رحلة دائمة نحو البحث عن معنى جديد.

وبناءً على ما سبق، نخلص إلى أنّ أركون يرفض بشكل قاطع -من منطلق رؤيته النقدية- أن يُنظرَ إلى الوحي على أنّه ذو مصدر إلهي، نازل من السماء وكفى، طبقًا لمقولة التفسير التقليدي، ونزولًا عند مسلمتها الأساسيّة، وإنّما هو -في نظره- معنى يمتزج ويشترك

---

بمعنى أنّ الوحي كان يشكّل بالنسبة للبشريّة الأوروبيّة مشروعية عليا يطيعها كلّ الناس دون نقاش، ومديونية المعنى هذه التي سيطرت طوال قرون وقرون قد سقطت وتكسّرت بمجيء الثورة الفرنسيّة. محمد أركون، العلمنة والدين والإسلام والمسيحيّة والغرب، ص: 66، ص: 124.

<sup>1</sup> - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص: 62.

<sup>2</sup> - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 69، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 188.

<sup>3</sup> - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، المصدر السابق، ص: 61-62.

<sup>4</sup> الفاعلون الاجتماعيون: les actueus sociaux: مصطلح سوسيولوجي يقصد بهم أركون البشر الذين يعيشون في المجتمع، وكما هو معلوم أنّ البشر يتنافسون على شيئين أساسيين: المال والسلطة، أو المعنى والخير، فالإنسان يتنازع دافعان: دافع القوّة والتسلّط على الآخرين، ودافع المحبّة وفعل الخير، وزيادة المعنى الإبداعي والأخلاقي في الوجود، وكأنّ مسيرة التاريخ كلّها تتلخّص بقصّة الصراع بين الخير والشر، ينظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص: 28(الهامش).

<sup>5</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 166.

فيه المعطى الإلهي، مع التجربة البشرية أو الإنسانية سواء تجربة النبي، أو الفاعلين الاجتماعيين من بعده وإلى اليوم.

وعلى ذلك فإنّ النظرة الأحاديّة المنغلقة للوحي، والتي تسلّم فقط بالمصدر الغيبي الإلهي للوحي دون وجود للتدخل البشري (وفي مقدّماتهم محمد ﷺ) لم تعد مجدية في البحث النقدي الحديث، ووجب- حسب رأيه- استبدالها بالنظرة التعدّدية المنفتحة، وهذه بالتأكيد سوف تدفع بعجلة النقد المتعلّق بالوحي والقرآن إلى محطات متقدّمة، ليصل إلى قضايا أخرى فاصلة وحاسمة بخصوصه، لا تقلّ أهميّة عن مفهوم الوحي ومصدريّته، وفي مقدّماتها قضيّة (الجمع والتدوين)، أو عمليّة انتقال الوحي من لغة شفويّة إلى مكتوبة، ولا يقف في قراءته عند حد التمييز بين النص الشفهي والنص المدون، وإنما يدمج بعدا آخر في عملية القراءة، هو بعد المتلقي للنص الإلهي وأعني به الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، لكنه لا يناقش ذلك بوضوح رغم ارتباطه الوثيق بموضوعه، وإنما يجرنا إلى الحديث عن دور النبي (الإنسان) لا (مبلغ الوحي) في تأسيس دولة المدينة، وهو يفعل ذلك ليبرهن على صعوبة الفصل والتمييز بين الديني والديني في شخص النبي صلى الله عليه وسلم، وأنّ هذا الأخير له الغلبة والهيمنة وهو ما نستشفه من سؤاله "كيف تمكّن محمد الذي يعدو كونه مواطنا عاديا من مكة، وعضوا منتميا إلى قبيلة قريش، تدشين تجربة تاريخية ارتباطاً مع محمد النبي الذي لا يتحدث باسمه الشخصي، وإنما باسم كلام متعال آت من الله، ومُستقبل على هذا النحو في الوعي والضمان.. هذا ما يجب النظر إليه والتركيز عليه ودراسته، بدلا من أن نعمي البصر بالحديث المتكرّر دائما، والذي لا ينتهي حول فيما إذا كان محمد قد تلقى الرسالة مباشرة من الله أم لا، كما يفعل المستشرقون أو البعض منهم<sup>1</sup>.

خلاصة ما يرمي إليه في محاولته لإعادة بحث العلاقة بين الوحي والنبي -صلى الله عليه وسلم- هو التأكيد على الطابع البشري للرسول ﷺ ونفي الصفة الدينية عنه، والفصل بين المرحلة الشفهية والمرحلة التدوينيّة للمصحف، وهو سيطرحه المطلب الموالي.

### المطلب الثالث: قضيّة جمع القرآن من الوحي إلى المصحف

شكّلت قضيّة جمع الوحي عند أركون هاجسا كبيرا في منجزه؛ بحيث لم تخل دراسة من دراساته أو كتاباته إلّا واقمها واستحضرها، وتعرّض لها بشكل موسّع، من منطلق تساؤل

<sup>1</sup> - محمد أركون، العلمنة والدين، ص: 50-51.

محوري، باحثاً عن إجابة له في كل مؤلفاته، هذا التساؤل هو "من الذي دوّن القرآن، ومتى دوّن، وما الذي يحتويه هذا الكتاب" كما طرح بشكل صريح في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني"، وناقشه في باقي مؤلفاته ضمن مواضيع أخرى، وهذا المطلب القصد منه بيان ذلك الفاصل الذي ميّز اجتهاد أركون بخصوص مسألة الجمع والتدوين عن الطرح التراثي لها من جهة أولى، والطرح الإستشراقي من جهة ثانية.

### الفرع الأول: قضية الجمع في المقاربات الكلاسيكية من منظور أركون

**أولاً: الرواية الأرثوذكسية (الإسلامية) للجمع والتدوين:** قبل نقده لأطروحة التراث الإسلامي حول مسألة الجمع والتدوين عمد أركون إلى تسليط الضوء على مسلماتها، لذلك قدّم في كتاب تاريخية الفكر الإسلامي نصّاً طويلاً تحدّث فيه عن مقارنة التراث الإسلامي لهذه المسألة مفاده: "ينبغي العودة إلى هذه النقطة الأساسية التي أثّرت بشكل حاسم على مسار الأحداث التي جاءت فيما بعد حسب الرواية الرسمية لطريقة تشكّل (تشكّل سور القرآن في المصحف) المعترف بها من قبل الجميع، السنّة كما الشيعة والتي تهيمن بمصادقيتها على الكلّ، فالنبي كان قد تكلم خلال عشرين عاماً بطريقتين مختلفتين متميزتين: في الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثاً من قبل الله، ومحمّلاً بمهمّة عاجلة، ونتج عن ذلك القرآن، وأمّا في الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم، ممّا أنتج ما يسمّى بالحديث النبوي، الذي ينطوي على تعاليم النبي، عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنّه عندئذ ليس إلا أداة بحثية للتوصيل والنقل دون أيّ تدخلٍ شخصي، إنّه يتلقّظ بكلام الله، وهو إذن الناطق بكلام الله في اللغة العربية، كان هناك شهود من الصحابة سيحيطون به أثناء ذلك، وقد حفظوا عن ظهر القلب السور واحدة بعد الأخرى، وطبقاً للتراث المنقول أنّه في حالات معينة فإنّ بعض السور كان قد سجّل كتابةً فوراً على جلود الحيوانات، وأوراق النخيل أو العظام المسطّحة.. واستمرّ هذا العمل عشرين عاماً، وكان طبيعياً بعد وفاة النبي أن تطرح مسألة جمع هذه السور في كلّ متكامل"<sup>1</sup>.

ويضيف أركون: "ذلك أنّ زمن الفتح قد ابتداءً، وأصبح الصحابة يتبعثرون في الأمصار فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور، وكتابتها من أجل حفظها، وتمّ بذلك تشكيل أول مصحف (مصحف في حالته البدائية)، وقد وضع هذا المصحف عند

<sup>1</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 288.

عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي، هذه السور القرآنية سوف تستخدم مباشرة بصيغ جدلية هدفها الصراع على السلطة السياسيّة، هذا ما يمكن أن نستشفّه ممّا تسرّب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها هذا التراث، راح الخليفة الثالث عثمان يتخذ قرارًا نهائيًا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقًا والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول، أدى هذا التجميع عم 656م، إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيًا بصفته المصحف الحقيقي لكلام الله كما كان قد أوحى إلى محمد، رفض الخلفاء اللاحقون كلّ الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد مصداقيتها، ممّا أدى إلى استحالة أيّ تعديل ممكن للنص المشكّل في ظلّ عثمان. هذه رواية التراث وهذه الرواية تمثّل اليوم الموقف الإسلامي، والتي لها قوة المسلمة التي لا تناقش ولا تمسّ..<sup>1</sup>، ولا يجوز التفكير فيها، أو القول بمسلمة أخرى مخالفة لها من قبل أيّ كان.

وهذه بالنسبة لأركون مشكلة كبيرة، وسيترتب على منع التفكير فيها، سلسلة من الإشكاليات الأخرى المحظور التفكير فيها في التراث الإسلامي عموماً، والقرآن بشكل خاص، وبما أنّه قد حكم على مسألة جمع القرآن وتدوينه بأنّها قابعة في دائرة المستحيل التفكير فيها، وأقرّ بتعمّد الطرح الإسلامي في وضعها في خانة الطابوهات، فإنّه يدعو إلى ضرورة حلّ هذه المشكل والعمل على "استعادة هذه المسألة من جديد في ضوء النقد المعاصر، و"عدم الاطمئنان والركون إلى "الصرح الجميل للوثوقية المسلمة"<sup>2</sup> بخصوص جمع وتدوين نصّها الإسلامي الأول، وقد بدأت الأبحاث لزعة هذه الوثوقية، وتقنيدها على أيدي مجموعة من أعلام الاستشراق الذين سعوا إلى تغيير نظرة المسلمين إلى قصة تشكّل المصحف، وتفكيك تصوّرهم الراسخ حولها.

### ثانياً: المقاربة الاستشراقية الفيلولوجية لمسألة الجمع والتدوين

لا يختلف اثنان في أنّ الأدبيات الاستشراقية اهتمت بالقرآن أيّما اهتمام؛ حيث فتحت في الجامعات الغربية شعبة علمية تسمى بـ(الدراسات القرآنية)، عكف فيها الباحثون المستشرقون على بحث مختلف القضايا والإشكاليات التي يثيرها النص القرآني، وتكاد تجمع الدراسات الاستشراقية على أنّ كتاب (تاريخ القرآن) لنولدكه يعتبر محطة فاصلة في تطوّر

<sup>1</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: 288.

<sup>2</sup> - ميشال أورسال، أسئلة تدوين المصحف، ترجمة: الزاوي بغورة، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود،

27 سبتمبر 2016م، ص: 19.

الدراسات القرآنية، وطرح الأسئلة المخرجة لقضايا جمع القرآن وتدوينه، ثم سعى بعد ذلك جمع من الباحثين إلى استئناف عمل نولدكه وتطويره، فاهتم ريجيس بلاشير بالقرآن ترجمةً وبحثاً، وناقش الأفكار التي هضمت حقّ هذا النص، وتعدّدت البحوث القرآنية، وتنوّعت واختلّفت المقاربات حسب المدارس والتيارات الفكرية والتوجّهات الإيديولوجية، والواقف على أبحاث المستشرقين ومقارباتهم لقضية تاريخ النص القرآني وإشكاليّة جمع المصحف يجد أنّهم ينقسمون إلى توجّهين أساسيين:<sup>1</sup>

### 1- التوجه الأول: المدرسة الألمانية والفرنسية بزعامة "نولدكه" وبلاشير": ويقرّ هذا

التوجّه بوجود نص قرآني أصلي منذ عصر الرسول، وقد تكفّل بعد ذلك الصحابة والجيل الأوّل بجمعه في مصحف واحد، ويقول نولدكه -في معرض نقده لروايات جمع القرآن- "عند المسلمين ثلاثة آراء مختلفة حول نشوء المجموعة القرآنية الأولى: بحسب الرأي الأوّل تم هذا الجمع في أيام أبي بكر. وبحسب الثاني في أيام عمر، أما بحسب الرأي الثالث فقد بدأ العمل في أيام أبي بكر وانتهى في أيام عثمان"<sup>2</sup>.

غير أنّ مدار البحث والتساؤل يتعلّق بمدى صحّة وسلامة هذا التحوّل من نص شفوي إلى نص مكتوب، وما يطرأ على الذاكرة الإنسانية من سهو ونسيان، فضلاً عن النظر في الكتابة العربية المبكّرة؛ أي وسيلة التدوين التي كانت منقوصة<sup>3</sup>.

حيث يقرّ كلّ من نولدكه وبلاشير أنّ القرآن شأنه شأن أغلب النصوص المعقّدة قد مرّ بمرحلة شفوية؛ فقد كانت الذاكرة هي الوسيلة الأمينة لحفظ كلام الله الإلهي<sup>4</sup>، مثله مثل التوراة والإنجيل، ومفاد ذلك أنّ النبي وأصحابه اعتمدوا على ذاكرتهم في حفظ وتثبيت الكتاب المقدّس، مع اهتدائهم إلى "مفهوم النص المكتوب" الذي كان حاضراً في أذهان المكّيّين الأوّل، ولقد أمدهم بذلك المفهوم ما كانوا يعرفون من التوراة التي كانت بين أيدي المسيحيين واليهود في المدينة، أو أناجيل نصارى نجران والحبشة الذين كانوا على علاقات تجارية بهم

<sup>1</sup> - باسم المكّي، تاريخيّة النص القرآني، ص: 26.

<sup>2</sup> - تيدور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر وآخرون، دار جورج ألمز، نيويورك، الولايات المتحدة الامريكية، ط1، 2004م، ص: 252.

<sup>3</sup> - باسم المكّي، المرجع السابق، ص: 27، 28.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 29.

ومع ذلك فإنّ أنصار محمد لم يشعروا بضرورة تدوين الرسالة الجديدة<sup>1</sup>، بل كان تركيزهم على تثبيت القرآن وتعاليمه في الصدور، والتفرغ إلى تأسيس الدين الجديد، والدعوة إليه والصراع مع الكفار والمشركين.

وعلى الرغم من إقرار بلاشير من خلال قوله هذا بوجود النص القرآني، أو بوجود قرآن في مرحلته الشفهية، إلاّ أنّه لا يسلمّ بتمامية انتقاله، وسلامة تحوّل من مرحلة المشافهة إلى مرحلة الكتابة، كما ويقرّ بأنّ المصدرية الأولية لذلك النص الشفوي من الله، مثله مثل الإنجيل والتوراة.

ونستخلص من خلال آراء المدرسة الألمانية والفرنسية حول تدوين القرآن وتشكّل المصحف إقرار المدرستين بوجود النص القرآني، وإقرارهم بحقيقة حفظ القرآن في الصدور في عهد النبي ﷺ واتفاقهم حول وجود جمع القرآن على يد الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ إلاّ أنّهم لا يسلمون على الإطلاق بوثوقية ومطلقية ذلك الجمع، وسلامة عملية التدوين، ولا يستبعدون إجراء جماع الوحي، وكتبته تعديلات بالزيادة والنقصان، خاصة في صورته المكتوبة.

وعلى الرغم ممّا قدّمته المدرسة الاستشراقية الألمانية من أبحاث ونقاشات حول المصحف فإنّها تظلّ بالنسبة لأركون تعترتها العديد من النقائص، أهمّها اكتفاؤها بالبحث على مدى صحّة المقاطع المنقولة، آخذة بناصية النقد الفيلولوجي<sup>2</sup>، دون تجاوزه إلى المنهجيات التي يفتحها العلم الحديث، لذلك كان لا بدّ أن ينتقل بحث المستشرقين في هذه القضية إلى مرحلة أخرى تتدارك نقائص المنهج الفيلولوجي التقليدي، وهو بالتحديد التوجّه الذي نادت به المدرسة الأنجلوسكسونية.

## 2- التوجه الثاني: بزعامة المدرسة الأنجلوسكسونية (جون وانسبرو John

Wansbrough) (1928م-2002م): صاغ هذا التوجّه التشكيكي التنقيحي، أطروحة مخالفة للتصوّر الإسلامي من جهة، ولتصوّر التوجّه الأوّل من جهة أخرى، وقد دافع أنصار هذا التوجّه على أطروحة التأليف الجماعي للنص القرآني، واحتجّوا بحجج مختلف بعضها عن

<sup>1</sup> - ريجيس، القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1974م، ص28.

<sup>2</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 186.

بعض<sup>1</sup>، وهو طرح يتجاوز من خلاله وانسبرو وأتباعه إلى نفس أصالة النص القرآني من الأساس، والتأكيد في النهاية على أنّ القرآن "ثمره وسط ديني طائفي"، حيث أشار، في مقدّمة كتابه "الدراسات القرآنيّة" إلى أنّ تحليل القرآن بنفس المعايير والطرق التي يتمّ بها نقد الكتاب المقدّس أمر غير معروف البتّة، لذلك كان هدفه الأساسي تسليط نقد جذري على النص القرآني يشبه ذلك الذي خضعت له التوراة والإنجيل، ويبدو أنّ مقارنته تعدّ مواصلة لتقليد بحثي استشراقي قديم يرى في القرآن كتاباً غير أصيل، أخذ جُلّ تعاليمه وأفكاره وقصصه من العهدين القديم والجديد؛ أي من الإرث اليهودي المسيحي<sup>2</sup>، ولا يتصلّ بأيّ مصدر إلهي أو محمّدي.

لقد أعلنت مقاربة وانسبرو لمسألة جمع المصحف - وإن كانت امتداداً لجهود للدراسات الاستشراقية في ذلك المبحث- عن بداية حقيقة مرضية إلى حدّ كبير بالنسبة لأركون؛ كونها أفضت إلى زعزعة ذلك الاعتقاد الراسخ عبر التاريخ حول قداسة القرآن، والذي بقي حائطاً صداً نحو أيّة إمكانية تعامل مع شكوك المستشرقين وأبحاثهم الفيلولوجية حول صحّة النص كقضية علمية<sup>3</sup>، تتطلّب جرأة في النقاش والبحث، وروح النقد والمساءلة، من أجل حسمها كحقيقة أو إلغائها نهائياً.

فالمستشرقون -في نظره- "يقارعون المسلّمات الإسلاميّة باليقين العلمي"<sup>4</sup>، ولا ينفادون إلى التسليم بمقرّرات علوم القرآن الكلاسيكية بخصوص تاريخ جمع المصحف، ولم ينصاعوا أبداً إلى بنود الجماعة المؤمنة بمطلقية تشكّل النص القرآني، وبالتالي فإنّ أطروحة (وانسبرو) وما جاء بعدها من الدراسات الجادة بخصوص قضية الجمع، وتعدّ ولا شكّ القاعدة والمرجعية التي بنت عليها أغلب الدراسات الحداثيّة حول مسألة التدوين، وفي مقدّمتها دراسات أركون الذي أكّد على ضرورة الانطلاق من التفريق بين الصحّة الإلهية للقرآن، والصحّة التاريخية للمصحف من أجل رؤية علمية ونقدية لقضية الجمع.

1 - باسم المكّي، تاريخيّة النص القرآني، ص: 27-28.

2 - المرجع نفسه، ص: 46.

3 - محمّد القرّاش، الخطاب القرآني وإشكاليّة القراءة، ص: 328.

4 - محمّد أركون، تاريخيّة الفكر العربي والإسلامي، ص: 253.

### الفرع الثاني: بين الصّحة الإلهية والصّحة التاريخية للقرآن من منظور أركون

من أجل إعادة قراءة مسألة الجمع والتدوين قراءة حاسمة ضمن المنظور النقدي والمنهجي الذي تقترحه المعرفة المعاصرة فإنّ يجب- في نظر أركون- إعادة النظر في مسألة هامّة وهي مشكلة الصّحة الإلهية والتاريخية للقرآن، ولا ينبغي التعامل معهما على أنّهما شيء واحد، وإنّما يجب الفصل بينهما بشكل كليّ، وبحث كلّ منهما على حدّ<sup>1</sup>.

**أولاً: الصّحة الإلهية للقرآن:** بمجرد الإقدام على طرح مسألة الصّحة الإلهية للقرآن اليوم، فإنّ ذلك يعدّ ولا شكّ عمليّة إيجابيّة تتمثّل في إنعاش الفكر الحي، ليس داخل حيز الفكر الإسلامي فقط، وإنّما خارجه ليشمل تجديد الفكر الديني ككل، ومن دون شكّ استفادات اليهوديّة، ومختلف فروع المسيحيّة كثيرا من البحوث العلميّة الابتكاريّة المبلورة في عدد من الجامعات الغربيّة، ومراكز البحوث العلميّة، وهو الأمر الذي لم يستفد من الإسلام على الإطلاق؛ بحيث ظلّ بمعزل عنها، ولم يحظ بتطبيق المناهج العلميّة عليه<sup>2</sup>.

وبالتالي أصبحت مشكلة الصّحة الإلهية للقرآن لا تتطلّب تحصّنا نقديًا تاريخيًا صرفًا فقط، وإنّما ينبغي أن تطرح بكلّ أبعادها خارج نطاق كلّ غاية تقديسيّة أو لاهوتيّة<sup>3</sup>، تقف حاجزا أمام بلوغ نتائج حاسمة بخصوص المسألة.

في نهاية الأمر تبقى مشكلة الصّحة الإلهية للقرآن - من منظوره- من المشكلات العالقة، التي لا يمكن إثباتها ولا نفيها، في ظلّ القصور النقدي والمنهجي الذي يعاني منه الفكر الإسلامي إلى اليوم هذا من جهة، ومن جهة أخرى تأتي مسألة الصّحة التاريخية للقرآن لتطرح -حسبه- إشكال أعمق من الصّحة الإلهية، فإذا ما اثبتت هذه الأخيرة، فإنّ الأمر مستعصٍ بالنسبة للأولى.

وبالتالي فإنّ الإشكال عنده متعلّق بالصّحة التاريخية، بمعنى هل هذا القرآن الذي أنزل على محمد حافظ صفته الإلهية طول مساره التاريخي، وفي كافّة مراحل تشكّله، منذ وفاة النبي ﷺ إلى اليوم، ولذلك ركّز اجتهاده على تلك الصّحة التاريخية، وطرح جملة من الإشكالات المتعلقة بها.

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 134.

<sup>2</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 125.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 128.

ثانياً: الصحة التاريخية للقرآن: من سلسلة من الانتقادات التي وجهها أركون إلى القصة الرسمية لتشكّل المصحف في التراث الإسلامي أنّ مرحلة جمع القرآن بدأت بشكل رسمي إثر وفاة النبي؛ وفي خضمّ تلك النقاشات الحادة بين الصحابة الأوائل حول مسألة الجمع تولّى الخليفة الثالث على جمع القرآن في مدوّنة رسمية مغلقة، يطلق عليها "المصحف"<sup>1</sup>، وعليه فقد تأكّدت الصحة التاريخية للمصحف بشكل نهائي منذ عملية الجمع التي انجزت في خلافة عثمان (سنة 23هـ - 35هـ 644م - 667م)، وكلّ من يشكّك وينبش في ظروف وحيثيات هذه العملية يعتبر - في نظر التراث الإسلامي - زنديقاً، ويعرّض نفسه إلى القصاص والعقوبة الصارمة<sup>2</sup>.

### الفرع الثالث: من الوحي الإلهي إلى المدوّنة الرسمية المغلقة

شهد الوحي أو القرآن قبل تثبيته النهائي - كما أطلق عليه أركون - مصطلح (المدوّنة الرسمية المغلقة) الكثير من الحوارات والمناقشات الحادة التي كان المسلمون أو بالأحرى الصحابة الأوائل طرفاً فيها، وهو - كما يقول أركون - دفع الخليفة الثالث عثمان على جمع كتيبة الوحي في المدوّنة النصية نفسها المدعوة بالمصحف، ولم ينتهي النقاش بمجرد الانتهاء من تدوين الوحي في المصحف بشكل كامل، ولكن نشب خلاف آخر حول نهائية ذلك التدوين وإغلاقه، وتثبيت النص بشكل لا يتغيّر أبداً، في المصحف أو "المدوّنة الرسمية المغلقة والناجزة"<sup>3</sup>.

ومعنى مصطلح المدوّنة الرسمية المغلقة بالنسبة لأركون يتحدّد من خلال الأسس التالية:

**أولاً: المدوّنة:** أن يكون القرآن مدوّنة بمعنى أنّه عرف الانتقال من الحالة الشفهية إلى الحالة الكتابية، والمدوّنة هي "المصطلح العربي المقابل للمصطلح الفرنسي (Corpus)؛ فالقرآن يتشكّل من مجموعة نصوص أو سور مختلفة الطول"<sup>4</sup>.

**ثانياً: الرسمية:** أن تكون رسمية بمعنى تمّت بموجب موقف رسمي عام، أو سياسي متبنّى من الدولة أو الأمة عموماً.

1 - محمد أركون الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 81-82.

2 - المصدر نفسه، ص: 66.

3 - المصدر نفسه، ص: 90.

4 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 114 (الهامش).

**ثالثاً: المغلقة (الناجزة):** أن تكون مغلقة أو ناجزة أي منتهية وتامة لا تقبل أية زيادة أو نقصان. وبالتالي فإنّ وضع هذا المصطلح من قبله واختياره له - كما يذهب العباقي - لم يكن محض صدفة أو فراغ، أو من باب استعراض مصطلحي لا جدوى من وراءه، وإنما هو - بالنسبة له - بمثابة إعادة للأمر إلى نصابها، من أجل القيام بإزاحة ستار سميك من التقديس للمدونات الرسمية المغلقة، والمصحف على وجه الخصوص<sup>1</sup>.

لا سيّما وأنه لا يستبعد حدوث الكثير من عمليات الانتخاب والحذف، والعديد من التلاعبات اللغوية خلال عملية الانتقال من الخطاب الشفهي إلى المصحف أو المدونة الرسمية المغلقة، وهي عمليات كثيرا ما تحدث في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشفهي يدوّن، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، مع العلم أنّ بعض المخطوطات قد أتلّفت كمصحف ابن مسعود مثلاً<sup>2</sup>، كما راح علماء الإسلام "يشذبون" (قراءات القرآن) تدريجياً، لكي تصبح متشابهة، أو منسجمة مع بعضها بعضاً، ولكي يتمّ من خلالها إلى التوصل إلى إجماع أرثوذكسي حولها<sup>3</sup>.

وبالتالي فلا شكّ عند أركون بأنّ هذا الحذف والانتخاب والتلاعبات التي شهدتها عملية التدوين لا يمكننا في ظلّها حسم مسألة صحّة القرآن من الناحية التاريخية، وهي الحقيقة التي تظهرها العديد من السور القرآنيّة - حسب اعتقاده - ومن أبرزها سورة الكهف.

#### الفرع الرابع: مصادر إعادة كتابة قصّة تشكّل من منظور أركون

قبل حديثه عن المصدرين الهامّين لإعادة كتابة قصّة التدوين من جديد، ولمعرفة نص القرآن الصحيح، أكّد على ضرورة العودة إلى كافة الوثائق التاريخية التي وصلتنا، والتي في متناول أيدينا، سواء كانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سنّي، لهذا ينبغي تجنّب كل حذف ثيولوجي لطرف ضدّ آخر، المهم عندئذ هو التأكّد من صحّة الوثائق المستخدمة<sup>4</sup>، دون التعصّب الانحياز لفرقة ضدّ أخرى، وتقييد المبدأ العلمي والنقدي على الموقف الإيديولوجي قبل كلّ شيء، وأمام أيّ غاية أخرى.

<sup>1</sup> - الحسن العباقي، القرآن والقراءات الحدائثة - دراسة تحليلية مقدمة لإشكالية النص عند محمد أركون -، دار صفحات للدراسات، دمشق، سوريا، ط1، 2009م، ص: 76.

<sup>2</sup> - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 188.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 111.

<sup>4</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: 291.

وبالتالي حسب أركون يوجد هناك مصدرين مهمين لاستعادة قضية التشكل من جديد وهما:

**أولاً: وثائق البحر الميت:** لأنّ المصحف الذي بين أيدينا -كما يذهب- ناقص نحتاج إلى مصحف يستند إلى مخطوطات مهمّة كمخطوطات البحر الميت والتي اكتشفت مؤخراً<sup>1</sup>، وهي مجموعة من المخطوطات القديمة التي عُثِرَ عليها في مجموعة من الكهوف على شواطئ البحر الميت في الأردن في عام 1947، وتحتوي هذه المخطوطات تقريبا على نحو 850 مخطوطة، بعضهم من الكتاب المقدس، عثر عليهم راعي فلسطيني بين عامي 1947 و1956 في 11 كهف، في وادي قمران القريب من خربة قمران على الساحل الشمالي للبحر الميت<sup>2</sup>.

### ثانياً: الخزائن السريّة في الهند واليمن

يتمثّل المصدر الثاني لإعادة كتابة تاريخ المصحف - في نظره- في الخزائن السريّة في الهند واليمن؛ حيث أنّه من المهمّ سبر المكتبات الخاصّة عند دروز سوريا، أو إسماعليّة الهند أو زيديّة اليمن أو علويّة المغرب، يوجد هناك في تلك المكتبات القصيّة وثائق نائمة متمنّعة، مقفل عليها بالرتاج، الشيء الوحيد الذي يعزينا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنّها محروسة جيّداً<sup>3</sup>.

توجد هذه المخطوطات في صنعاء عاصمة اليمن؛ وتعود قصّة هذا الاكتشاف إلى عام 1965م، حيث سقطت أمطار موسميّة على المدينة، فأحدثت أضراراً في سقف مكتبة المسجد الكبير، فأصدر مدير المتحف الوطني أوامره بضرورة تقييم الأضرار، وخلال هذه العمليّة اكتشف ما يشبه خليّة أو غرفة لها كوة صغيرة، وليس لها باب، وهي عبارة عن خزّان منسي يحتوي مخطوطات عربيّة قديمة، وفي خمسة أكياس أو ستّة من الورق، جرى جردها ووضعها في مكتبة الأوقاف، ومع الوقت تمّ نسيانها، وفي أثناء ذلك وفي عام 1972م تحديداً شرع في أعمال ترميم جدار الزاوية الشماليّة الغربيّة للمسجد، وهكذا وقع العمال على منجم جديد من الرقوق، ومن الأوراق الحبيسة منذ قرون والمخطوطات المهملة، وقد بدا

<sup>1</sup> - محمد أركون، تاريخيّة الفكر الإسلامي، ص: 191.

<sup>2</sup> - موقع معرفة، مخطوطات البحر الميت، رابط المقال كاملاً: المعرفة (marefa.org)، تاريخ الاطلاع، 2023/06/15.

<sup>3</sup> - محمد أركون، المصدر السابق، ص: 191.

المنجم الثاني من المخطوطات أكثر غنى إذا ما قورن بسابقه، فقد ملأت عشرين كيساً من أكياس البطاطا، قبل أن يتنبه مدير الآثار اليمنية إلى أهمية هذا الاكتشاف<sup>1</sup>.

وقد رددت الصحافة الغربية والعربية مؤخراً الخبر حول اكتشاف عديد الأوراق المخطوط على رق تحتوي على (آيات قرآنية سورة 17 و 20 بكتابة حجازية)، وأسلوب خطي عربي قديم؛ حيث أبان التأريخ باستخدام الكربون 14 عن استنتاج أن يكون النص قد كتب بين 568 و645 من العهد المسيحي<sup>2</sup>.

### المبحث الثاني: قضايا في صلب النص القرآني

يسلّط هذا المبحث الضوء على أهم القضايا التي تعرّض لها محمد أركون فيما يتعلّق ببنية النص القرآني ومضمونه والمناهج التي يراها مناسبة لإعادة قراءته.

#### المطلب الأوّل: قضية قراءة النص القرآني عند أركون

تعدّ إعادة قراءة التراث الإسلامي عموماً، وإعادة قراءة النص القرآني أحد الثيمات التي تأسس عليها المشروع الفكري لمحمد أركون، فهو يدعو إلى قراءة جديدة مختلفة كلياً عن القراءات والتفسير السائدة له؛ وبمعنى آخر قراءة تأخذ بمكاسب الحداثة وعدّتها المعرفية والمنهجية، وهي ما يصطلح عليه بـ "القراءة الحداثية".

#### الفرع الأوّل: مفهوم القراءة الحداثية

##### أولاً: مفهوم القراءة في اللغة والاصطلاح

1- لغة: تعتبر مصدراً يؤول في اللغة للفعل قرأ- يقرأ- إقرأ، وهي تعني الجمع، والضمّ والتلاوة، والفقّه<sup>3</sup>.

2- إصطلاحاً: القراءة من المصطلحات الأكثر تداولاً في الفترة المعاصرة، لا سيّما في مجال النقد والثقافة والدراسات الأدبية عموماً، وهي بارتباطها بهذا المجالات اتخذت مفهوماً جديداً، تجاوز مدلول النطق بالحروف والكلمات والجمل أو كتابتها، كما تجاوز أيضاً المفهوم العام أي المطالعة وقراءة الكتب، بل الفهم واستلهاج المعاني في النصوص؛ بحيث أصبحت

1 - ميشال أورسال، أسئلة تدوين المصحف، ص: 03.

2 - محمد الصغير جنجار، ماذا نعرف عن السيرورة التاريخية لتشكّل القرآن، ترجمة: محمد جديدي، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 02 مايو 2017م، ص: 06.

3 - أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج5، ص: 78، 79، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 1298.

اليوم ترتبط مع النص كحقل دلالي متنوع، ومتعدد المعاني، ولا تقوم على نطق النص، ولكن استنطاقه<sup>1</sup>.

فقد تميّزت هذه المرحلة بشيوع مصطلح (القراءة)؛ بوصفها موقفاً من النص، يرادف التأويل والتحليل والاستبطان، بيد أن القراءة شحنت في مجال الدرس القرآني بدلالة خاصة، تحيل إلى استثمار مناهج النقد الأدبي واللسانيات الحديثة<sup>2</sup>.

### ثانياً: بين مصطلح القراءة ومصطلح التفسير والتأويل

**1- مصطلح القراءة ومصطلح التفسير:** إذا كان بمفهومه الاصطلاحي العام يعني: "العلم الذي يُعرفُ به فهمُ كتابِ الله المنزَّلِ على نبيه محمدٍ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم، وبيانُ معانيه، وما يستفاد منها، باختصارٍ أو توسعٍ<sup>3</sup>، قدرِ الطاقةِ البشريَّةِ<sup>4</sup>، فعماد التفسير هو القائل؛ أي: "الله عزَّوجل" والغاية منه بيان مقصده، أما مفهوم القراءة يسند إلى النص والقارئ فقط، لذلك عمد الحداثيون قصداً إلى توظيف مصطلح القراءة، واستبعاد مصطلح التفسير، رغم أنه ظلّ متداولاً في دراسة النص القرآني ومدونات التفسير وعند علماء المسلمين<sup>5</sup>، مؤكّدين من خلال هذه الاستبعاد والتجاوز لهذا المصطلح على الحاجة الملحة للفكر الإسلامي المعاصر، والنص القرآني كمحور لهذا الفكر إلى مفهوم القراءة، في مقابل مفهوم التفسير الذي هيمن، ولا زال منذ نزول القرآن إلى اليوم.

**2- مصطلح القراءة ومصطلح التأويل:** إنَّ الحضور الواسع أيضاً لمصطلح التأويل عند الحداثيين لا يعنون به مصطلح التأويل بمفهومه القديم في التراث الإسلامي، الذي هو "صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"<sup>6</sup>، وإنّما التأويل بمفهومه المعاصر، الذي تمخّض عن التطور الحاصل في الدراسات النقدية والأدبية والفلسفية، أو ما يطلق عليه في الاصطلاح الفلسفي

<sup>1</sup> -حمادي الهواري، النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2013/2012م، ص: 25.

<sup>2</sup> - قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر مدخل إلى نقد القراءات، وتأسيس علم التدبر القرآني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، ط1، 2010م، ص: 207.

<sup>3</sup> - بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص: 13

<sup>4</sup> - عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص: 03.

<sup>5</sup> - حمادي الهواري، المرجع السابق، ص: 04.

<sup>6</sup> - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، دط، دت، ج1، ص: 17.

بـ"الهرمينوطيقا" (Hermeneuein) التي تعود جذورها إلى الفلسفة الإغريقية عند سقراط ومن بعده أرسطو، والذي اشتقت منه الألفاظ الفرنسية (Hermeneutique)، والإنجليزية (Hermeneutis)، والذي مدلوله: التأويل الذي يجسد الصرامة والدقة، ونقد النصوص<sup>1</sup>، الدينية وإعادة قراءتها، وتفسيرها.

وقد ارتبط استخدام هذا المصطلح بالدراسات اللاهوتية في بداية الأمر، ثم اتسع تداوله ليشمل عدّة مجالات وحقول أكثر اتساعاً، تشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ، والعلوم الاجتماعية كالأنثروبولوجيا، والفلسفة والنقد الأدبي والفولكلور<sup>2</sup>، والعديد من الحقول الثقافية والمعرفية الأخرى.

والقراءة - في منظور أمبيرتو إيكو (Umberto Eco) هي نفسها فعل التأويل المحدود<sup>3</sup>.

ومفهوم القراءة على الرغم من أنه - كما يرى طه عبد الرحمان - مفهوم قلق؛ مضطرب في فهمه عند المنظرين المعاصرين، إلا أنه مقترن بشكل وثيق بالتأويل ومرادف وملازم ومكافئ له؛ فكلّ قراءة تأويل، وكلّ تأويل قراءة؛ فيجوز الاستغناء بأحد المفهومين عن الآخر، ويمكن الاستغناء بلفظ "التأويل" عن استعمال لفظ "القراءة" ما دام لفظ التأويل مقرراً في الاستعمال ومتداولاً في التراث<sup>4</sup>.

إذن فمفهوم التأويل والقراءة - من منظور "أمبيرتو إيكو" و "طه عبد الرحمان" - متساويان، ووجهان لعملة واحدة، فإطلاق لفظ القراءة على التأويل جائز وممكن والعكس، كما يمكن استحضار أحدهما دون الآخر.

### ثالثاً: مصطلح القراءة في الاستعمال الحدائي العربي

مصطلح القراءة في استعماله الحدائي تختلف إطلاقاته في من مفكّر إلى آخر، تبعا لاختلاف مفاهيم ومناهج وآليات وتوجّهات أصحابها، وتضارب أيديولوجياتهم المتعدّدة، إلا

<sup>1</sup> - محمد تقي فغالي وآخرون، التأويل والهيرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص: 116.

<sup>2</sup> - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1992م، ص: 13.

<sup>3</sup> - أمبيرتو إيكو، التأويل المفرط، ترجمة: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1992م، ص: 31-32.

<sup>4</sup> - طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم: رضوان مرحوم، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان، ط1، 2015م، ص: 45.

أنها تلتقي وتنتهي عند إحدائية واحدة، وهي قراءة الديني الأول في الإسلام، مادام فعل القراءة عندهم قائم على مبدأ التأويل الحر، والمتعدّد والمفتوح على كلّ الاحتمالات والتأويلات، والذي لا يخضع في ممارسته للقراءة إلى أيّ ضوابط أو قواعد، بعكس التفسير التراثي الذي يخضع لجملة من الضوابط والأصول، التي لا حقّ للقارئ مخالفتها، والزيغ عن حدودها، وما دامت قراءة تؤسس لتدفّق الدلالات والمعاني اللامتناهية، وإنتاج التعدّد والتنوّع اللامحدود<sup>1</sup>.

فالقرآن كما يقول محمد الطالبي - موجه إلى البشرية جمعاء، وليس للعرب على وجه التحديد، إنّه التراث للجميع، ولا يمكن لأيّ كان ادّعاء التفرد بمعناه، لكنّه يتم تلقيه بشكل مختلف، اعتماداً على الانتماء الديني، أو أيديولوجية متلقي الرسالة، لهذا لا يوجد مفتاح لقراءة القرآن، ولكن مفاتيح، وكلّها في نفس الوقت ذاتية وموضوعية<sup>2</sup>.

لذلك قرّر عبد المجيد صياغة مفهوم للقراءة، يتجاوز من خلاله مصطلح التفسير والتأويل حيث قال: "أثرنا تجاوز مصطلحي التفسير والتأويل على استعمال مصطلح القراءة، لأنّ التعامل مع النص التأسيسي يحتمل نظرياً بحكم أزلّيته عدداً لا متناهيماً من المعاني؛ فسمّة الإطلاق فيه تجعله يستوعب قراءات<sup>3</sup>، متعدّدة وليست قراءة واحدة.

وهو ما أكّده "يوسف الصديق" حين قال بأننا لم نقرأ القرآن بعد، ووجه دعوة إلى الإطاحة بالتفسير، والتوجّه إلى القراءة بدلاً منه، في دعوة جديدة وملحة إلى إعادة قراءة النص القرآني من جديد، والتكفير عن خطيئة القراءة الأولى، قائلاً: "فلنقرأ القرآن كأنّ شيئاً لم يكن، ولنقرأ كما لو أنّ قناعاتنا كلّها - منذ ظهور إسلام المؤسّسات التي أوهمتنا بأنّ النص حفيّ في ذاته، وإنّ غاب قارئ بعينه - لم تعد تحجب عنّا القول القرآني كأنّ شيئاً لم يكن"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - فاطمة الزهراء الناصري، مفهوم القراءة عند الحدائين وعلاقته بالتفسير، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنية، دت، رابط المقال: مفهوم القراءة عند الحدائين وعلاقته بالتفسير | Tafsir Center for Quranic Studies - مركز تفسير للدراسات القرآنية، تاريخ الاطلاع، 2023/02/15.

<sup>2</sup> - Mohamed Talbi, Maurice Bucaille -Réflexions sur le Coran. Publisher: SEGHERS. Year: 1989, Page: 13.

<sup>3</sup> - عبد المجيد الشرفي، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990م، ص: 94.

<sup>4</sup> - يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب اقفالها، ص: 25.

بمعنى أنه ينبغي أن نقرأ القرآن وكأنه أنزل أول مرة، وقرأ القراءة الأول في تاريخه وإطلاق سراح التأويل والفهم اللذين سجنا داخل القراءة الأولى، أو (التفسير الموروث للقرآن). وهو المطلب ذاته الذي أسس له "نصر حامد أبو زيد" في قراءته الحداثية؛ حيث فضّل بدوره مفهوم القراءة على مفهوم التفسير، معتبرا أنّ "القراءة فعل مستمر لا يتوقّف، يبدأ وينطلق من الحاضر والراهن، ويعود إلى الماضي والتراث، ثم يرجع كرهة أخرى إلى الحاضر في حركة لا تهدأ ولا يقرّ لها قرار؛ كونها حركة المعرفة والوجود في الوقت ذاته"<sup>1</sup>.

ويأتي محمد أركون ليخصّ كل ما سبق في وصف القراءة التي يتطلّع إلى تطبيقها على القرآن "إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة، إلى درجة التشرّد والتسكع في كل الاتجاهات، إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواءً كانت مسلمة أم غير مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحريّة لنفسها"<sup>2</sup>، وتكتشف عبرها إمكاناتها، وتعبّر عن وجودها وحضورها، في حالها ومآلها، دون حدود تعيقها، ولا أطر لاهوتيّة أو إيديولوجيّة تحكمها.

إنّها القراءة الجديدة التي يتطلّبها الفكر الرصين الذي يضطلع بمهام متعدّدة، وهي التحليل والتقسيم والتفكيك والتجزئ، والتجريب والمساءلة والنقد، إنّها قراءة منطلقها الفكر الحداثي، الذي يقترح تفسيرات ويتخلّى عنها؛ بل ولربّما يعرضها للتكذيب من أجل التحقق من صحّتها، وصلاحيّتها على نحو أفضل، وهي قراءة استكشافية جامحة، تسافر وتتسكّع وتتيه وتستبق الأحداث، ثمّ تعود إلى الوراء من أجل انطلاقة جديدة<sup>3</sup>.

#### رابعا: مفهوم القراءة الحداثيّة للنصّ القرآني

من هذا المنطلق يتحدّد المقصود بالقراءات الحداثيّة بوصفها قراءات تبنّى روادها فلسفات ومذاهب غربيّة ومناهج وآليات حديثة، ودعوا إلى تطبيقها في قراءة نصوص القرآن الكريم، متجاوزين الأدوات العلمية التفسيرية المسطّرة عند أهل الاختصاص في هذا العلم، ويطلق على القراءة الحداثيّة للآيات القرآنيّة العديد من المسمّيات الأخرى ك(القراءة الحديثة)

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص: 09.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 76.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الإسلاميات التطبيقية وأسئلة العقل الإسلامي، ترجمة: عبد اللطيف فتح الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2020م، ص: 28.

أو (القراءة المعاصرة) أو (القراءة الجديدة)، لكن المسمى الأقرب إلى مضامين ومنهجيات هذه القراءة هو إضافتها إلى فلسفة الحداثة؛ لأن عبارة: القراءة الحديثة أو المعاصرة أو الجديدة تفيد التحديد الزمني والكرونولوجي، دون أن تحيل إلى أيّة مرجعيات وخلفيات فلسفية<sup>1</sup>. بينما تحيل القراءة الحداثيّة إلى مرجعيات فلسفيّة غربيّة وحقول معرفيّة وعُدّة منهجيّة أو مناهج مختلفة، أنتجت الحداثة الغربيّة المعاصرة، لذلك فإنّ إسناد القراءة إلى الحداثة هو المفهوم الأدق والأقرب، بالموازاة مع المفاهيم الأخرى كالحديث، والمعاصرة والجديدة وغيرها. وهذا بالتحديد ما وضّحه أركون حينما فرّق بين الحداثة الزمنية، والحداثة المعرفيّة أو الابستيمولوجية؛ كونهما شيئين أو منظورين مختلفين تماما، وقد ضرب مثلا دقيقا لتوضيح ما يقصده بذلك من خلال الجاحظ؛ باعتباره أحد الشخصيات العربيّة والإسلاميّة التي وجدت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، لكنّها في المقابل ولّدت مواقف فكريّة، وانتجت مؤلّفات إبداعيّة ذات حداثة لا تناقش ولا تدحض، ولهذا السبب لا ينبغي - في نظره- الاعتقاد أنّ من يعيش في عصرنا هو بالضرورة أكثر حداثة وتقدّمًا ممّن عاش في العصر السابق<sup>2</sup>.

وعليه فالقراءة الحداثيّة مرتبطة بموقف فكري وإبداعي، وفعل معرفي وابستيمولوجي، أكثر من ارتباطها بمرحلة زمنية وتاريخية؛ فقراءة الجاحظ على غرار قراءة مسكويه والتوحيدي وابن رشد وغيرهم هي قراءات حداثيّة، وإن كانت قد تواجدت في القرون الإسلاميّة الأولى، بينما اليوم ونحن نعيش في عصرنا الحاضر الذي يعجّ بالمعارف والمناهج والمفاهيم، فقد لا نقرأ الإسلام أو القرآن على وجه التحديد قراءة حداثيّة، بل نقرأه قراءة تراثية قديمة، وبأدوات ومناهج لا تمتّ للحداثة بأيّة صلة.

### الفرع الثاني: القراءات الكلاسيكيّة للنص القرآني من منظور أركون

قبل أن يطرح أركون قراءته الجديدة التي يطمح إلى تدشينها، وجّه نقده إلى القراءات الكلاسيكيّة للقرآن والمتمثلة في قراءات التفسير الموروث، والقراءة الفيلولوجيّة الاستشراقية كما سيأتي.

<sup>1</sup> فاطمة الزهراء الناصري، القراءة الحداثيّة للنص القرآني دراسة نظريّة حول المفهوم والنشأة، بحث منشور، موقع إسلام أون لاين، رابط المقال: القراءة الحداثيّة للنصّ القرآني -دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسّمات والأهداف- إسلام أون لاي (islamonline.net)، تاريخ الاطلاع، 12 جوان، 2023.

<sup>2</sup> - محمد أركون، العلمنة والدين، ص: 42.

أولاً: التفسير الموروث (القراءات الإيمانية): توجه الطموح الأكبر للمشروع الفكري الأركوني إلى تدشين معالم جديدة لقراءة التراث الإسلامي عموماً، والنص القرآني بشكل خاص، وهو ما أسفرت عنه العناوين التي صدرها لبعض كتبه، وفي مقدمتها كتاب (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني) وكتاب (قراءات في القرآن)، اللذين دعا من خلالهما وبشكل صريح إلى ضرورة "المراجعة النقدية لكل أشكال القراءة والتفسير السابقة التراثية"<sup>1</sup>، والسبب في ذلك -حسب رأيه- أن القراءة الجديدة التي يدعو إليها كفيلة بأن تؤكد على أن "السمات الأساسية للتفسير الإسلامي التقليدي عاجزة عن رؤية الأمور على حقيقتها"<sup>2</sup>، وبالتالي أصبح هناك على مدار قرون خلط ومطابقة بين النص التأسيسي الأول الذي هو القرآن، وبين النصوص الثانوية التي انبثقت عنه، وهي التفسير وهي -في نظره- تجسد أنماطاً من القراءات الإيمانية للقرآن المسجونة داخل إطار السياج الدوغمائي المغلق، وهذه القراءات الإيمانية تتمثل -بالإضافة إلى نصوص الفقه والتشريع- في كبريات التفسير الإسلامية التي فرضت نفسها كأعمال أساسية، ومارست ولا تزال تمارس دورها كنصوص أرثوذكسية مجمع عليها من قبل رجال الدين<sup>3</sup>، ولا نقاش في صحتها وقيمتها، ومن أجل توضيح رأيه يضرب مثالا بتفسيرين مهمين، يتمتعان بهيبة لا تضاهي، سواء بالنسبة للمسلمين أو بالنسبة للمستشرقين الغربيين هاذان التفسيران هما:<sup>4</sup>

**1- تفسير الطبري:** الذي أُلّف في القرن الرابع الهجري: هذا التفسير الذي جمع بين دفتيه عدداً ضخماً من الأخبار في كتاب عملاق، موزع على ثلاثين جزءاً، وهي الأخبار والأحاديث التي كانت قد انتشرت في تلك البيئة التي تمت أسلمتها طوال القرون الهجرية الأولى، وعلى هذا يعدّ كتاب الطبري -حسب أركون- دون شك وثيقة هامة وحاسمة من الدرجة الأولى في نظر عالم التاريخ، الذي يرغب في دراسة المحطّات الأولى لظهور الإسلام، ويتأسّف لأنّ هذا التفسير لم يحظ ولو بالقدر القليل من الدراسة والعناية الأكاديمية الموثقة، والسبب في ذلك يعود إلى تلك النظرة السلبية الشائعة عن الطبري، والاعتقاد الخاطيء حوله بأنّه لا يعدو كونه جماع شره، يلهث خلف الأخبار المنقولة فحسب، وحيادي

<sup>1</sup> - محمد القراش، الخطاب القرآني، ص: 242..

<sup>2</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 199.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 65.

<sup>4</sup> - محمد أركون، المصدر السابق، ص: 198.

بارد في التعامل معها، بيد أن التأمل في حقيقة الأمر يثبت عكس ذلك؛ فالواقع أن الطبري في تفسيره لم يكن على ذلك الحد من الموضوعية والحيادية في جمع أخباره ومروياته؛ كونه أحدث في مروياته الكثير من عمليات الانتقاء والانتخاب لما يخدمه، وفي المقابل الحذف والإقصاء لما لا يعجبه، وقام بتنظيم معلوماته وأخباره تحت تأثير شديد من مواقفه السياسية والدينية، وكان يهدف من وراء ذلك تدشين المصالحة بين المسلمين، انطلاقاً من مذهبه الزيدي المعتدل، هذا من الناحية الدينية، أما من الناحية السياسية كان يتجه بالدرجة الأولى إلى خلع المشروعية على السلطة العباسية آنذاك، وتسفيه الأمويين والتشيع السياسي، وحسم المسائل الخلافية، والتعامل بالكثير من الحذر المدروس أو المحسوب.

بالإضافة إلى ذلك فقد كان في كل تفسير يقدمه لآية من الآيات يسبقها بكل سداجة بعبارة: (يقول الله)، وكأنه يعرف بالضبط معنى الآية ومدلولها الذي يقصده الله منها، ثم يقوم بشرحها حرفياً، وهذا العمل يكرّس للاعتقاد الساذج بأن ذلك التفسير هو مطابق تماماً لمقصدها، ومعناها الحقيقي الذي يريده الله تعالى<sup>1</sup>.

ولهذه الأسباب ينبغي إعادة نقد جذرية لهذا التفسير، وعدم التسليم المطلق بموثوقيته، واعتباره نصاً بمرتبة النص التأسيسي نفسه، بينما هو في حقيقة الأمر مجرد نموذج أو نمط من "أنماط القراءات القروسطية التي قدسها الزمن المتطاوّل"<sup>2</sup>.

**2- تفسير الفخر الرازي:** إنّ كلام أركون بخصوص تفسير الطبري ينطبق - في نظره - أيضاً على تفسير الفخر الرازي الذي ألف سنة (606هـ)، على الرغم من اعترافه بأنّ هذا التفسير تضمّن عمقا دينياً، وثقافة علمية وفلسفية قلّ نظيرها، إلا أنّ هذا العمق الديني والثقافة الفلسفية جاءت خادمة للتفسيرات الأرثوذكسية الامتثالية، ولسلفه الطبري، وذلك من خلال حرصه على تجسيد التماسك و التوافق التام بين الخطاب القرآني، وبين العلوم الفلسفية التي كانت ذات مكانة، وقيمة كبيرة في الثقافة العربية في القرن السادس الهجري بهذا المعنى صار الرازي مؤسساً لتيّار آخر في التفاسير غير التي ذكرناها سابقاً، هو التيار الذي عرف منذ القرن التاسع عشر انتعاشاً ملحوظاً تحت اسم التوفيقية أو حتى التلفيقية<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 99.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 68.

<sup>3</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 199.

بمعنى أنّ الطبري حرص على التوفيق بين المذاهب الدينيّة في عصره من خلال تفسيره، بالإضافة إلى تكريس المصالحة بين الدين والسلطة السياسيّة في ذلك الوقت، وقد وافقه الرازي في عمله من خلال حرصه على التوافق بين نصوص القرآن والعلوم الفلسفيّة في عصره، ليكون عمل الرازي بذلك عبارة عن تنميط أو استئناف لما بدأه الطبري في تفسيره. ويقصد أركون بالاتجاه التلفيقي الذي غلب على الكثير من التفاسير، أولئك المفسرين الذين يبرهنون منذ قرون طويلة على أنّ الاكتشافات العلميّة الحديثة موجودة كلّها في القرآن، بما فيها علم الذرة، وفي الواقع حتّى مؤلّفات العديد من المستشرقين لم تخلُ من هذا التوجّه، وأصدق مثال على ذلك ما قدّمه الطبيب الفرنسي موريس بوكاي من خلال كتابه (التوراة والإنجيل والقرآن والعلم) الذي حقّق مؤخراً نجاحاً كبيراً في المكتبات، والسبب في ذلك أنّه عرف من أين تصطاد الفريسة، وكيف يلعب على هذا الوتر الحساس جداً لدى الجمهور المسلم، ودغدغة عواطفهم وسذاجتهم<sup>1</sup>.

إنّ المفسرين الكلاسيكيين من أمثال الطبري والرازي حاولوا - في نظره- من خلال جهودهم، وعن طريق صدق تجربتهم الدينيّة التعويض عن النقائص المعرفيّة والمنهجية في تفاسيرهم، وعدم مطابقتها للمعنى الحقيقي للنص القرآني، على الرغم من استنادهم إلى شروط معرفيّة ومنهجية صارمة، والمتمثلة في التاريخ واللغة والبلاغة والمنطقية<sup>2</sup>.

وانطلاقاً من قراءته للتفسيرين استخلص جملة المبادئ أو المسلّمات أو البراديجمات<sup>3</sup> المتحكّمة في القراءة الكلاسيكية للقرآن، وهي كالآتي<sup>4</sup>:

أ- الله موجود، ولا يمكن التحدّث بشكل مطابق، أو الفهم عنه على نحو صحيح إلا من خلال الكلمات التي اختارها هو نفسه، واستخدمها في كلامه، ويعني هذا أنّ وجود الله متجسّد في القرآن نفسه، ولا يمكن تفسير كلامه بالشكل الصحيح إلا من خلال القرآن، أو تفسير القرآن بالقرآن طبقاً لمسلّمة التفسير التقليدي القائلة.

<sup>1</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 199.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 100.

<sup>3</sup> - البراديجم: paradigm: هو مصطلح لعالم الابدستيمولوجيا الأمريكي (توماس كون) ويعني به: النظرية التي تمثّل الحقيقة المطلقة والمسيطرة على البشرية لفترات طويلة أو قصيرة، ومثال ذلك (براديجم أرسطو) الذي تحكّم في العقل البشري طيلة ألفي سنة قبل سقوطه بمجيبى ديكارت، وغاليلو. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 121(الهامش).

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص: 121-122.

ب- توجه الله بكلامه إلى البشر باللغة العربية لآخر مرة ومن خلال محمد (أو بواسطته)، وما دام القرآن نزل باللغة العربية، فهي السبيل الوحيد لفهم نص القرآن، والمفتاح للوصول إلى الدلالات الصحيحة.

ج- لقد استقبل كلامه أو جمع في مدونة صحيحة موثوقة هي القرآن؛ فالقرآن الذي بين دفتي المصحف هو كلام الله الصحيح، وقد نقل إلينا بالتواتر جيلا بعد جيل بكل أمانة وصدق.

د- كل ما جاء في القرآن هو الحقيقة الوحيدة والمطلقة، كما أنه يقول كل شيء عن كينونتي ووجودي، وعن كينونة العالم ووجوده، ولا يمكنني أن أرفض أي شيء ولا في أية لحظة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيِّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ (النحل: 89)، فلا يمكن للمفسر الاعتراض أو التهجم على بيان كلام الله، أو الخروج عن مقتضاه، والخوض في متشابهه، وتفسيره بهواه، وتحريفه عن مواضعه، أو تفسيره وفقاً لمذهبه الفاسد، أو تفسيره مع القطع بمراد الله، وهذه أيضا من ضوابط التفسير القديم للقرآن<sup>1</sup>.

هـ- أستطيع تحديد الحقيقة التي يقولها الله ومعرفتها، عن طريق الاستعانة بأقوال الجيل الشاهد عليها، أقصد جيل المؤمنين الأوائل الذين تلقوا الوحي من فم النبي مباشرة، والذين طبقوه عملياً فيما بعد، ولذا فإن هذا الجيل يشكل العصر التدشيني الأمثل (أو ما يدعى باللغة الإسلامية بالصدر الأول).

و- إن موت النبي سجن جميع المؤمنين، أو بالأحرى وضعهم داخل إطار الدائرة التأويلية؛ بمعنى أن كل واحد منهم أصبح منذ الآن فصاعداً في مواجهة نص يمثل أو يجسد الكلام المطلق، وكل واحد منهم ينبغي أن يؤمن لكي يفهم، وأن يفهم لكي يؤمن؛ فالتفسير الصحيح للنص القرآني انتهى بموت النبي -صلى الله عليه وسلم-؛ حيث كان الصحابة إذا أشكل عليهم فهم آية رجعوا إليه في تفسيرها، وبما أن النبي لم يبين القرآن كله<sup>2</sup>، أصبح كل المفسرين يجتهدون في فهم المعاني التي لم يبينها.

ز- إن علم النحو وعلم اللغة التاريخي (الفيلولوجيا)، وعلم البلاغة، وعلم المنطق كلها تعلمني تقنيات الوصول إلى المعنى، وتقنيات إنتاج المعنى؛ فالمعرفة بالعلوم اللغوية والإمام

<sup>1</sup> - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص: 196.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ج1، ص: 36، 39، 42.

بها، من شروط التفسير الصحيح للقرآن، إذا ما أراد أن يجتهد برأيه، وأن يفسّر القرآن تفسيراً عقلياً مقبولاً<sup>1</sup>.

هذه المبادئ الصارمة والدغمائية التي وضعها علماء التفسير القدامى - من منظور أركون - كان لها تأثيرها الواضح أيضاً في التفاسير المعاصرة، التي لم تكن بدورها في المستوى المطلوب، لعدة أسباب منهجية ومعرفية أيضاً أدت دورها في زيادة الركود والتأخر في علم التفسير.

**3- التفاسير الأصولية المعاصرة:** لم يتوقف عند نقد التفسير الموروث فحسب؛ بل وجه سهام النقد أيضاً صوب التفسير الإسلامي المعاصر، والذي لم يتخلص - حسب رأيه - حتى الآن من تلك السذاجة التي اتسم بها التفسير القديم؛ بل إن الخط لديه يبلغ مدى أكبر ممّا كان حاصلًا في الفترة الكلاسيكية، وقد ساهم في ذلك انتشار تعليم الجماهير الشعبية بعد الاستقلال، والكتاب وتعميمه في أوساطها، ثمّ الإمكانية المتاحة للنشر في الجرائد والمجلات، هذه العوامل أفضت إلى حدّ كبير إلى وضع ظاهرة التفسير في متناول الجميع، خاصّة بعد سقوط القيود والإكراهات المتحكّمة في فهم القرآن، ويعني ذلك انتفاء الشروط اللغوية، وأصبح بذلك الجميع مفسّرين<sup>2</sup>.

بينما لم تلتزم التفاسير المعاصرة التي تقدمها الحركات الأصولية المعاصرة بتلك الشروط العلمية المعاصرة لممارسة عملية التفسير، واكتفت فقط بالمقدمة الاعتقادية الإيمانية، وانتشار هذا النوع في تفسير القرآن يفرض في نظره إلى القضاء على الوظيفة الأساسية للوحي، والمتمثلة في كشف دلالات ومعاني للآيات، دون القضاء على المجهول والغيب، أو الصفة الفائقة والرائعة لما هو مكشوف، أو الإبانة بلا إبانة<sup>3</sup>.

**ثانياً: القراءة الفيلولوجية الاستشراقية:** لم تكن القراءات الاستشراقية بمأمن من الممارسة النقدية التي يقوم بها أركون، والتي طالت الكثير من الأبحاث والدراسات التي قدّمها المستشرقون حول نصوص التراث الإسلامي، حدث ذلك في الوقت الذي يعترف فيه بنفسه بأنّ منهجية المستشرقين كان لها الفضل في إثارة مشاكل أساسية لم يجرؤ المسلمون أنفسهم على إثارتها بالنسبة لتراثهم الخاص، بالإضافة إلى اعترافه بذلك التفاوت الواضح بين

<sup>1</sup> - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسّرون، ج1، ص: 189.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 99.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 100.

المنهجية التاريخية للمستشرقين، وبين المنهجية اللاهوتية التبجيلية السائدة من جهة المسلمين التقليديين<sup>1</sup>، إلا أنها بالطبع تبقى - في نظره - متأخرة وقاصرة وغير كافية، والسبب في ذلك يكمن في أنّ القرآن لم يكتشف بعد ولم يستثمر علمياً إلى الآن، على الرغم من الجهود التي قدّمها المستشرقون منذ القرن 19م، وإلى اليوم؛ فبالمقارنة بين الدراسات العلمية والتاريخية المتمركزة على الإنجيل، والدراسات المتمركزة على القرآن نجد الفرق واضحاً وكبيراً جداً<sup>2</sup>.

أمّا المعضلة الأكبر التي وقع فيها الاستشراق -حسبه- والتي جعلته يحيد عن جادة العلمية والموضوعية في قراءة النصوص الإسلامية، فتكمن في إيديولوجيته وتعصبه الديني، ومركزيته حول نفسه؛ وآية ذلك أنّ المستشرقين يستمرون في التحقير من قدر الإسلام، ولا يزالون يأنفون من معاملته كبقية الأديان الأخرى، وخاصّة المسيحية واليهودية، ويتعمدون التغاضي عن الربط بينه وبينهما، وفي بعض الأحيان لا يذكره، أولاً يدمجونه داخل مجال تاريخ الأديان، كما يحجمون عن دراسته بالأدوات والمناهج نفسها التي تدرس بها الإنجيل والتوراة، والتراث اليهودي والمسيحي<sup>3</sup>.

وعليه فهذه العوائق الاستيمولوجية التي تشوب المنهجية الاستشراقية في قراءة النص الإسلامي الأول، والإسلام عموماً والثغرات التي وقعت فيها، بداية من ركونها في دائرة اللامفكر فيه، تماماً كما فعلت القراءة التيولوجية الإسلامية كفيلة - في اعتقاده - بتحفيز الناقد المعاصر إلى مناهج أنجع وأعمق، وأكثر انسجاماً مع المشروطية العلمية الراهنة، والمضي نحو تدشين قراءة جديدة، تأخذ بزمام المكتسبات المنهجية والمعرفية، وتندرج في السياق النقدي المعاصر، الذي دأبه التخلّص جانباً من الأحادية المنهجية، والنظرة الاستعلائية والإيديولوجية التي لطالما علقت بالخطاب الإستشراقي، وهي من سمات القراءة الحداثية التي يدعو إلى الانخراط فيها.

### الفرع الثالث: سمات القراءة الأركونية للنص القرآني

اتسمت هذه القراءة التي يقترحها أركون بجملة من السمات والنعوت التي أطلقها، وهي سمات مقابلة بالطبع للكثير من النعوت والسمات التي أطلقها على القراءات الكلاسيكية

<sup>1</sup> - محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، ص: 183-184.

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 33 (الهامش).

<sup>3</sup> - عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص: 171.

سواءً التفسير الموروث، أم القراءات التفسيرية الفيلولوجية ك(الدوغمائية، المنغلقة الأرثوذكسية، اللاهوتية، القروسطية، السكولاستكية، التلفيقية، التوفيقية، الحرفية، النصانية) ومن أهم مواصفات القراءة الجديدة التي يدعو إلي تطبيقها:<sup>1</sup>

**أولاً: قراءة ابتكارية استكشافية:** غير مسبقة همها الأكبر إخضاع كل شيء للمساءلة، من أجل الوصول إلى اللامفكر فيه، والكشف عن المسكوت عنه، والتقليص من مساحته في الفكر الإسلامي، وهذه المساءلة لا تستبعد النص القرآني من أولوياتها، بل هو أول من يخضع للنقد من خلال المقترحات الكشفية أو الاستكشافية، وهي قراءة لا تزعم الارتباط بأية أبنستمولوجيا جاهزة، وإنما على العكس، لقد اخترناها بسبب المنظورات التي تفتحها، من أجل الانخراط في بحث عن الأسس الابستيمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة<sup>2</sup>.

**ثانياً: قراءة نقدية تفكيكية:** تتولى إزاحة الأرثوذكسية الدينية من طريق الفكر الإسلامي، وإخضاع كل شيء للنقد والأشكلة، والتعامل مع النص القرآني بعين النقد، ومن خلال أدوات التحليل والتفكيك، وبما أنه موضوع في مادة لغوية (للغة العربية) فإنه يستلزم كل أنواع التحليل والتشريح والتفكيك السيميائي والتاريخي والنفسي<sup>3</sup>.

**ثالثاً: قراءة تجاوزية:** تتجاوز كافة أشكال القراءات الإيمانية القروسطية الأرذكسية، وتأسيس قطيعة مع ما سبق على المستوى المنهجي والمعرفي؛ فالقراءة الإيمانية تقف عائناً وسياجاً حائلاً دون فتح أفق القراءات الجديدة<sup>4</sup>.

**رابعاً: قراءة مفتوحة:** تفتح أبوابها لكل المنهجيات والآليات المعاصرة، كالمنهج اللساني والأنثروبولوجي، والظاهراتي، والتفكيكي والأركيولوجي، ذلك أن "مادة البحث (أي القرآن) تتطلب تطبيق كل المناهج عليها، وليس فقط المنهجية الفيلولوجية التاريخية، إنها تتطلب

<sup>1</sup> - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمد أركون عرض ونقد وإكمال، دار إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2015م، ص: 32.

<sup>2</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 112.

<sup>3</sup> - محمد كنفودي، المرجع السابق، ص: 32.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه.

التدخل على كل مستويات إنتاج المعنى، وأثار المعنى، من أجل توضيح ملاسبات هذا النص المؤسس<sup>1</sup>.

**خامسا: قراءة دياكتيكية (عمودية أفقية):** للفضاء الاجتماعي والتاريخي والفكري، وتأثيرات ذلك على علاقة اللغة بالفكر، مادامت اللغة هي الوعاء الحامل للفكر، وآليته في التعبير، والعربية بوصفها لغة تتطورت مع الزمن، وكان لها تأثيرا على محمولها (الفكر) توليدا وإنتاجا، هذا على المستوى الأفقي، أما على المستوى العمودي فإن المجتمع الإسلامي بفئاته، منذ نزول القرآن كان كالمرجل، تتجاذبه العديد من التيارات والمذاهب، وبالطبع فقراءته ليست خطية متسلسلة في الزمن<sup>2</sup>.

**سادسا: قراءة تزامنية تاريخية:** وهي قراءة منطلقها نسيان كل شيء حدث بعد وفاة الرسول -صلى الله عليه وسلم- والتموضع فقط في لحظة نزول القرآن بالتحديد، وفي بيئة شبه الجزيرة العربية؛ وبما أنه خطاب مرتبط بزمان محدد، وابستيمية معينة<sup>3</sup>، فلا بد من الرجوع إلى لحظة انبثاقه الأولى في ذلك المجتمع المكّي، والكشف عن المعلومات والأحداث التي جرت بين النبي ﷺ في تلك الفترة، حتى يتسنى الشروع في مقارنة نقدية للظاهرة القرآنية<sup>4</sup>.

#### الفرع الرابع: مناهج القراءة الأركونية للنص القرآني

دعا أركون إلى إعادة قراءة القرآن من خلال الاعتصام بترسانة منهجية متعددة الاختصاصات والحقول/ وهي ما أطلق عليه اسم "الإسلاميات التطبيقية".

**أولا: منهجية الإسلاميات التطبيقية:** أو (المنهجية المتعددة الاختصاصات): هي منهجية تقابل منهجية (الإسلاميات الكلاسيكية) صاغها أركون مقايسة إلى مفهوم (الأنثروبولوجيا التطبيقية)، الذي هو عنوان لكتاب صدر عام 1971م، لعالم الاجتماع الفرنسي روجر باستيد (ROGER BASTIDE)، وهي كما يعرفها أركون عبارة عن "ممارسة

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 46.

2 - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، ص: 33.

3 - المرجع نفسه.

4 - المرجع نفسه، ص: 34.

علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة؛ فهي تريد أن تكون متزامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره، والمتطلبات الخاصة بموضوع دراسته<sup>1</sup>. وقد أثر بها الفكر الإسلامي والمسلمين بشكل خاص؛ كونها تنطلق من واقعهم وحاضرهم ومشاكلهم<sup>2</sup>، للبحث عن حلول جذرية لها، ولتكون انطلاقة كبرى نحو بناء مستقبلهم.

### ثانياً: منهجيات القراءة الأركونية للنص القرآني في ضوء الإسلاميات التطبيقية

تطرح الإسلاميات التطبيقية مقترح استكشافي واسع الرهانات، تكون المقاربة المنهجية على رأس أولوياته والتزاماته، والتي من شأنها القيام بتعليق أو تعطيل كافة المسلمات اللاهوتية القائلة بأن الخطاب القرآني متجاوز للتاريخ كلياً، وتسمح لنا في نفس الوقت الكشف عن كل المشاكل اللغوية والسيمائية والتاريخية والأنثروبولوجية التي يثيرها القرآن كنص<sup>3</sup>، وهي منهجيات يراها أركون ضرورية "بسبب المنظورات التي تفتحها، من أجل الانخراط في بحث عن الأسس الابدستيمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة"<sup>4</sup>، وهو يرى فيها حلاً جذرياً يتطّلع إلى الوصول إليه الفكر الإسلامي والغربي على حدّ سواء، وتتمثل هذه المنهجيات فيمايلي:

**1- المنهج الألسني:** تعتبر أول خطوة في قراءة النص القرآني من زاوية القراءة التعددية التي يدعو إلى تطبيقها، نظراً لأهميتها العظمى فيما يخص المجال المعرفي الذي يتوخى دراسته، وهو مجال تاريخ الفكر الإسلامي، وبشكل أخص النص القرآني فهذه المنهجية إذا ما طبقت بالشكل الصحيح والمطلوب سوف تعود بالفائدة الكبيرة، من أجل إعادة كتابة تاريخ الإسلام وإعادة قراءة النص القرآني، ويأتي هذا التبجيل والتعظيم لأهمية المنهج الألسني مقروناً بالتنبيه في ذات الوقت؛ حيث يدعي أنه يدرك تمام الإدراك بحجم النقائص، ونقاط الضعف التي تعتري القراءة الألسنية، خاصة فيما يتعلق بالكتب المقدسة

<sup>1</sup> محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق، ص: 57، محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 298.

<sup>2</sup> فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مقارنة أولية، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م، ص: 107.

<sup>3</sup> محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 21.

<sup>4</sup> المصدر نفسه، ص: 112.

فإنّ الأمر لا يقف عند حدود التحمس إلى إخضاع الكتب المقدّسة إلى علم واثق من أسسه وإمكانياته، بقدر ما هو عدم استبعاد إخضاع اللسانيات نفسها على النصوص الدينيّة، والتي من شأنها زعزعة الكثير من مسلمّاتها وأسسها وتقنياتها الدوغمائيّة<sup>1</sup> التي لازمتها منذ نشأتها. وهذا الأمر في نظره يستدعي من البداية أخذ موقف حيادي، وعدم الخضوع إلى مدرسة لسانيّة محدّدة دون غيرها<sup>2</sup>، بل الاستفادة من كلّ ما تطرحه كلّ مدرسة أو نظريّة، وتكوين عدّة مفاهيميّة لسانيّة، من شأنها أن تفيد في تحليل الخطابات الدينيّة.

وتتطلب القراءة الألسنيّة عنده الانطلاق من مسلمّة أساسيّة تتلخّص في أنّ القرآن مدوّنة منتهية، ومفتوحة من العبارات والمنطوقات المكتوبة باللغة العربيّة، وهي مدوّنة لا يمكن التوصل إليها إلاّ عن طريق النص المثبت حرفياً وكتابياً في المصحف، وهي مدوّنة متجانسة؛ كونها قد أُنتجت في نفس الوضعية العامّة للخطاب، وهي أيضاً محصورة بعدد من العبارات والآيات التامة المتمفصلة الدال والمدلول بالمعنى اللساني للكلمة، وليس التبجيلي الإعجازي الفوقي التي تقول به للقراءة التراثية<sup>3</sup>، أو بالمعنى الإيتمولوجي التأثيلي<sup>4</sup> الذي لم تتجاوزه القراءة الفيلولوجيّة، هذه المدوّنة -كما يرى- مفتوحة على عدد لا متناهي من السياقات التي تطرحها كل قراءة، ما دامت عبارته النصيّة (الرسالة) تقوم على ثنائيّة التواصل والتوصيل، (بين المرسل الأوّل (الله) والمرسل إليه الأوّل (النبي)) - والمرسل إليه الثاني (جماعة

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص 113.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 121.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 115.

<sup>4</sup> - الإيتمولوجيا (Etymology): (علم التأثيل): العلم الذي يبحث في أصول الكلمات، أو العلم الذي يبحث عن العلاقات الرابطة بين كلمة بوحدة قديمة جدا تعد هي الأصل. بالمعنى القديم، وهي عملية لسانية تعتمد المقارنة بين الصبغ والدلالات لتميز الأصول والفروع. أحمد كلح علم التأثيل، موقع موسوعة اللغة العربيّة والأدب، 24 فيفري 2021م، رابط البحث: موقع الدكتور أحمد كلح: موسوعة اللغة العربيّة - علم التأثيل (ahmadkelhy.blogspot.com) تاريخ الاطلاع: 2024/02/18م.

والأثّل في اللغة العربيّة: الأصل: جاء في معجم (المقاييس): "الهمزة والثاء واللام يدلّ على أصل الشيء، وتجمعه، قال أبو عمرو:

والأصل ينبت فرعه متأثلاً والكفّ ليس بناؤها بسواءٍ

ينظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص: 58-59، (باب الهمزة والثاء وما يثلاثهما).

( والبيت لعدي بن الرقاع، من قصيدة مطلعها "لَمِنَ الْمَنَازِلِ أَقْفَرَتْ بِغَبَاءٍ" وهي من 28 بيت، على بحر الكامل، ينظر موسوعة ديوان الشعر، الرابط: لَمِنَ الْمَنَازِلِ أَقْفَرَتْ بِغَبَاءٍ - عدي بن الرقاع - الديوان (aldiwan.net) . تاريخ الاطلاع: 2023/11/10.

المؤمنين)، وتؤسّس لعلاقة بين لغة النص المفعمة بالدلالات، والفكر الحر والمتجدّد، وكانت المدوّنة في حالتها الأولى خطاباً شفهياً عادياً على المستوى اللغوي بالنسبة للنبي، قبل أن يستحيل نصّاً مكتوباً، يحظى بمكانة لغوية متعالية بالنسبة للمؤمن، الذي يرده شعائرياً في صيغة صوتية وكتابية مثبتة بكل صرامة، يمكن تحديد المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي والشامل المكوّن من كلّ المنطوقات المسجّلة في المدوّنة، من خلال القيام بسلسلة من التحريّات والاستكشافات للنصوص القصيرة (الآيات)، والنصوص المتوسطة (السور)، ومن ثمّ قياس درجة الاستقلالية الذاتية، ودرجة الانغلاق والانفتاح على كل واحد من النصوص، والتحريّ عن العلاقات الكائنة بين المجموعات النصية فيما بينها، والوحدات النصية ببعضها، وأيضاً بين المجموعة النصية الواحدة والنص الشمولي للقرآن، الذي يستمرّ في مطالبتنا بإعادة قراءته باستمرار<sup>1</sup>.

هذه المسلّمات عبارة عن المقدّمات التي ينبغي أن تبنى عليها القراءة الألسنية للنص القرآني، من أجل استخلاص النتائج الهامة التي من يمكن خلالها الانتقال إلى المقاربة السيميائية.

**2- المنهج السيميائي:** يحظى المنهج السيميائي بدوره عنده بأهمية كبرى، كيف لا وهو الذي ولد من أحشاء اللسانيات، وتمخّض عن النتائج والإنجازات الحاسمة التي أحرزتها في مجال النقد والدراسات الأدبية، أمّا فيما يتعلّق بتطبيقه على النص القرآني فالأمر - بالنسبة له - أعظم وأنجع، خاصّة، حينما يؤكّد هذه الفاعلية والجدوى بقوله: "إنّي لا أزال مصرّاً على موقفي، ولا أزال أقول بأنّ التحليل السيميائي العلاماتي الدلالي، ينبغي أن يحظى بالأولوية، وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بالنصوص الرئيسية ذات الهيبة الكبرى؛ فالتحليل السيميائي يقدّم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريجياً منهجياً ممتازاً، يهدف إلى فهم كلّ المستويات اللغوية التي يتشكّل منها المعنى، أو يتكوّن من خلالها"<sup>2</sup>.

ويتجه مقصده من خلال توظيف المنهج السيميائي إلى استبعاد القراءات الكلاسيكية (التفسيرية والفيلولوجية)، وإحداث انقلاب على منطلقاتها الإيديولوجية، وتجاوز أسسها الدوغمائية، وهو ما يؤيّدّه نصّ أركون: "أصبح مؤكداً اليوم أن التحليل السيميائي يجبر

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 116.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 34-35.

الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي لا بدّ منه، كما ويساعدنا على إقامة مسافة فاصلة بيننا، وبين العقائد الإيمانية الموروثة<sup>1</sup>، والإجابة عن مختلف الإشكاليات التي تتعلق النص القرآني وفي مقدّمها السؤال المتعلّق بكيفية العودة إلى المادة الأولى للقرآن<sup>2</sup>.

وقد اختار نماذج لبعض من الآيات والسور القرآنية، وقف عندها مستحضرا للمنهج اللساني من بينها سورة الفاتحة والكهف والعلق كما أوردت الدراسة مسبقا.

بيد أنّه من أهمّ المآخذ العامة التي سجّلت عليه بخصوص توظيفه للمنهج اللساني السيميائي هي أنّه لم يجري قراءة لسانية كاملة وشاملة على القرآن تماما كالمفسرين القدامى، وإنّما توقّف عند محطّات قرآنية دون غيرها، كما أنّه لم يقدّم الإفادة التي توصلت إليها دراسته لهذه الآيات والسور، والنتائج التي استخلصها غير أنّه يكتفي باستعراض المفاهيم والأشخاص والأسس دون جدوى، كما أنّه لم يعطينا في النهاية تأكيدا لفرضياته في الدراسة اللسانية السيميائية أو تفنيدا لها، وترك الأمر مفتوحا، فهل توصل إلى الطابع الأولي للقرآن كما يدّعي حتى يتأسّى به الباحثون من بعده؟ أم أنّ عمله لا يعدو كونه مجرد مراوغة معرفية ومنهجية، لإحداث قطيعة مع مقاصد النص الأصليّة التي كان القارئ يتدبّرها من خلال التفاسير القديمة؟

الأمر الثاني إذا كان أركون في مقدّماته للقراءة الألسنية قد انطلق من حقيقة لا نقاش فيها، وهي استحالة التوصل إلى الخطاب القرآني في لحظاته الشفهية الأولى، فكيف يوهم القراء بأنّه بإمكان اللسانيات بمناهجها وأدواتها تحقيق ذلك، أليس من التناقض الانطلاق من إثبات استحالة الوصول أو التأسيس -بعبارة أركون- ثمّ القول بعد ذلك بإمكانية التوصل إلى ذلك المستحيل؟

الأمر الثالث في مقدّماته للدراسة الألسنية أقرّ بأنّه يجب الانطلاق من أنّ القرآن مدونة رسمية متجانسة ومكتملة العبارات والآيات؛ بمعنى أنّه قائمة على علاقة نسقية منتظمة بين الدال والمدلول، منبّها على أن لا يفهم قصده الاتساق بمعناه التبجيلي الذي هو مفهوم الإعجاز الذي ترتكز عليه القراءة التراثية، لكنّه ضرب عرض الحقيقة بحقيقة جوهرية بخصوص نظرية الإعجاز من أنّها نشأت - بعيدا عن أسبابها الدينية - في ظلّ صراع

<sup>1</sup> - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 32-33.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 33.

بخصوص ثنائية اللفظ والمعنى (الادل والمدلول)؛ فقد انتهى تفسير ظاهرة الإعجاز إلى القول باتحاد الادل والمدلول في حالة القرآن خلافاً للوحي في الأديان السابقة عن الإسلام<sup>1</sup>، وقد نضجت واستقرت كمنظريّة بلاغيّة حينما حسم عبد القاهر الجرجاني لصالحه الجدل الذي بدأه الجاحظ بقوله: (المعاني مطروحة في الطريق)، من خلال تأسيسه لمنظريّة النظم، والتي من مبادئها تناسق اللفظ والمعنى (الادل والمدلول) وارتباطهما، يقول عبد القاهر الجرجاني: "ليس الغرض بنظم الكلام أن تواتر ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"<sup>2</sup>، هذا بصرف النظر عن مبادئها الأخرى، المتعلقة بالعلاقة بين الادل والمدلول، كتوخي معاني النحو، وملائمة اللفظ لمعناه، ومعنى اللفظة التي تليها وهكذا.

-انطلق أركون من ضرورة لسانية هامة، وهي القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة (الآيات)، والنصوص المتوسطة (السور) في علاقتها ببعضها، والنص الشمولي، وهي ضرورة أيضاً ومبدأ من مبادئ التفسير الموروث؛ من خلال عنايتهم بعلم المناسبات، وعلم السياق القرآني في تفاسيرهم، كما أغنت الجهود التفسيرية المعاصرة ببحثها، من خلال منهج التفسير الموضوعي، والدراسات المصطلحية للألفاظ القرآنية، وبالتالي فهي ليست من ابتكارات المنهجية اللسانية الغربية.

وقد أكد على ذلك تأكيده على ضرورة الرجوع إلى دراسة الأدبيات التفسيرية الإسلامية التي سوف تساعد كثيراً -حسب نظره- في عملية التقييم هذه بالنسبة للمشاكل المنهجية<sup>3</sup>، وهو بالمناسبة إقرار يطرح التساؤل كيف يمكن الجمع بين الدعوة إلى تجاوز التراث التفسيري الإسلامي بكلّ مراحلها والقطيعة المطلقة معه، والدعوة في ذات الوقت إلى الرجوع إليه في الاستدلال على المبادئ اللسانية التي يتبناها في قراءة النص القرآني؟ وكيف إذن يدعو إلى تجاوز ما لم يتجاوزه هو؟

-كما أنّ أركون يقرّ بنفسه وبحكم تجربته بأنّ اللسانيات لا تزال علم في طور التكوين، وبوجود تضارب وخلافات كثيرة بين علماء اللسانيات ومدارسها، ويقرّ بأنّه يتعذر

<sup>1</sup> - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 145.

<sup>2</sup> - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص: 49-50.

<sup>3</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 116 (الهامش).

عليهم إيجاد الحلول لتلك الخلافات والتوصل إلى اتفاق بينهم<sup>1</sup>، وعلى الرغم من ذلك فهو يصرّ على التوجه إلى المنهج اللساني من أجل قراءة جديدة للنص القرآني وإخضاعه لها، وهي لم تصل إلى اتفاق فيما بينها، وإذا كانت اللسانيات في مرحلة التكوين، ولم تصل بعد إلى مرحلة النضج، فكيف يمكن التعويل عليها في دراسة نص سابق عنها بقرون زمنية، والقطع مع منجز تفسير ولد مع النص القرآني نفسه؟

### 3- المنهج الأنثروبولوجي: في خطوة تطبيقية ثانية يستند إلى منهج لا يقل أهمية

عن المنهج الألسني، وهو المنهج الأنثروبولوجي، هذا العلم الذي في نظره لم ينجح في فرض نفسه إلى اليوم على الأديان التوحيدية، بسبب المركزية الإيديولوجية الغربية، التي احتكرت لنفسها هذه البحوث العلمية ومن ضمنها البحث الأنثروبولوجي، على غرار الألسنيات والتحليل النفسي وتاريخ الأديان، من أجل نقد كتبهم المقدسة، وإعادة التفكير في اليهودية والمسيحية، بينما الإسلام فلا يزال لا يسمحون له من الاستفادة من هذا المشروع العلمي الكبير<sup>2</sup>، لتكون النتائج مماثلة لما توصل إليه الفكر الغربي من إنجازات في هذا المضمار.

ولم يوجه الاتهام للفكر الغربي باحتكاره لعلم الأنثروبولوجيا، وحصره في أبحاثهم؛ بقدر ما اتهم المفكرين المسلمين لعدم بذلهم الجهد في الحصول عليه، والسعي لامتلاكه "الفكر الإسلامي بقي أبعد ما يكون عن ممارسة الفكر الأنثروبولوجي بالمعنى الذي ندعو إليه، وقد ألححت منذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم كونه ينطلق من مصالح الإنسان في كل مكان"<sup>3</sup>، مبدأً وغاية، ويبحث عن سبل جعله مقياس ومركز كل شيء.

بيد أنه لم يفقد الأمل في إقناعه من جديد بضرورة الأخذ بناصية هذا العلم، من أجل تدشين عهد قراءة جديدة، واستعادة تأويل معاصر للنص القرآني، من خلال تمثّل المنهج الأنثروبولوجي بكلّ فروعه وآلياته، فهو السبيل الوحيد من أجل تسهيل الانتقال من التفسير الموروث بكلّ أسسه الدوغمائية، إلى تحليل الخطاب الديني.

ومحصلة القول أنه يسعى من خلال تدرّجه المنهجي هذا من اللسانيات إلى الأنثروبولوجيا إلى الوصول لمسلك يفضي إلى (نزع المهابة عن النصّ القرآني)، والتعاطي مع

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة عملية، ص: 233.

2 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 140.

3 - المصدر نفسه، ص: 05-06.

القرآن بوصفه نصًا لغويًا ماديًا غير متجاوزٍ للتاريخ، وهو ما سينتهي إليه من خلال توظيفه للمنهج التاريخي.

#### 4- المنهج التاريخي

تعدّ المقاربة التاريخية إجراءً منهجيًا ثالثًا يدعو أركون إلى تطبيقه على النص القرآني، انطلاقًا من فكرة محورية هامة، وهي أنّ تغير كلّ شيء وتطوره يخضع لحركة التاريخ، بما في ذلك الأفكار والعقائد الأكثر رسوخًا وتجذرًا، والتي ليست بمنأى عن التحوّل والتغيّر، حتى لو اعتقد الإنسان بأنّها أشدّ ثباتًا من الجبال<sup>1</sup>، والنص القرآني تنطبق عليه هذه المقولة؛ إذ لا يمكن تفسير أو فهم أي نوع من أنواع الوحي بمعزلٍ عن تاريخية انبثاقه وتطوره عبر التاريخ، والتغيرات الطارئة له تحت ضغط التاريخ وتحوّلاته<sup>2</sup>.

فالقراءة الصحيحة للقرآن والمقبولة هي تلك التي تتمكّن من طرح مشكلة حاسمة بالنسبة للفكر الإسلام، ألا وهي: تاريخيته أي ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معيّنة<sup>3</sup>، ومادام الزمن تغير وتطور، فإنّه بالتأكيد سيتغيّر فهمه وقراءته وأحكامه، وبالتالي إنّ قراءة أركون من منطلق التاريخية تؤسّس إلى تمفصل النص القرآني بلحظات نشأته دون أن يتجاوزها، وهي تسعى إلى تجاوز طابع التقديس الذي أحاط بالقرآن منذ نزوله وإلى اليوم، من خلال إخضاعه إلى محك النقد التاريخي الذي من خلاله سيتمكّن القارئ من إثبات ارتباط القرآن بظروف عصره وبيئته، أي شبه الجزيرة العربية وإلى القرن السابع الميلادي، وعلى وجه الخصوص منطقة الحجاز، والدليل على ذلك ألفاظه ومرجعياته الجغرافية والتاريخية<sup>4</sup>.

وعليه كانت إرادة أركون من خلال مقولة التاريخيّة تتجه إلى استنهاضها وإحيائها كونها الغائب الأكبر في الوعي الإسلامي، فكان البعد التاريخي للمعاني والأفكار والأشياء - بالنسبة له- هو البوابة الواسعة للانخراط في عملية النقد لتلك للأشياء التي خُلع عليها بردة التقديس والتعالّي الأنطولوجي، واستنبُدت في المقابل مشروطياتها المادية والرمزية<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 138، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص: 26.

<sup>2</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 48.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص: 212.

<sup>4</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، المصدر السابق، ص: 14.

<sup>5</sup> - أحمد دلباني، سفر الخروج اختراق السبات الإيديولوجي في الثقافة العربية، أدونيس، إدوار سعيد، علي حرب، محمد

أركون، دار التكوين للنشر، دمشق، سوريا، دط، 2009م، ص: 56.

من هذا المنطلق كرّس مقولة التاريخيّة من أجل وصل النص القرآني بظروف وحيثيات عصره هذا من جهة، ومن جهة أخرى أكد على ضرورة إخضاع القرآن للتاريخيّة التي هي بنت الحداثة الكبرى، والحداثة كما هو معلوم نشأت في ظروفها وسياقاتها الغربيّة الخاصّة بها، فكيف يرتبط النص القرآني بعصره، ويخضع لمقولات عصرٍ آخر وببيئةٍ أخرى؟ من ناحية ثانية إنّ ارتباط القرآن بعصره وبيئته - في نظره - يؤكّد بالضرورة على عدم صلاحيته لكلّ زمان ومكان، فما جدوى الحداثة إذن من تأويل نصّ ثابت، وصالح لبيئته وزمانه فقط، وهي المتغيّرة والمتطوّرة بمفاهيمها ومقولاتها ومناهجها، فهل من المنطقي إخضاع الثابت إلى المتحوّل؟

### المطلب الثاني: قضية الإعجاز القرآني (العجيب المدهش)

تتمفصل قضية الإعجاز عند أركون مع القضية الأساسيّة التي ينبني عليها مشروع أركون النقدي، وهي إعادة قراءة القرآن الكريم، وقد حظي الإعجاز في كتاباته باهتمام كبير منه؛ بحيث تناوله بطرحٍ مخالفٍ، وبمنظرةٍ نقديةٍ معاصرة، تحمل في طياتها توجهات جديدة تفرضها الاستيمولوجية الراهنة، كيف لا وهي جاءت بالأساس متحرّرة من أسوار النظرة اللاهوتية لها، والتي لم تتجاوز طروحاتها حول المسألة، حدود إثبات الخصائص المفارقة المتعالية للنص القرآني من خلالها، هذه النظرة التي دفعته إلى إعادة تقييم المسألة من جديد، وبلورة أسس لقراءتها في ظلّ قراءته الحداثيّة للقرآن، فكيف تتحدّد رؤية أركون لمسألة إعجاز القرآن؟

هذا وي طرح هذا الإشكال تساؤلات فرعية منها:

- هل يتحدّث محمد أركون عن الإعجاز بمصطلحه ومفهومه المعهودين أم بمفهوم ومصطلح جديد؟

- ما مفهوم أركون للإعجاز؟ وكيف يمكن إعادة بلورته؟

- ما الأسس المنهجية التي يقترحها من أجل تفكيك القراءة الكلاسيكية لقضية الإعجاز واستعادتها من جديد؟

### الفرع الأول: مظاهر قصور نظرية الإعجاز في الطرح الكلاسيكي

حدّد أركون ثلاث جوانب أساسية لقصور نظرية الإعجاز في نظره وهي:

**أولاً: الغرض التبجيلي:** وهو الغرض الذي هيمن على كل مستويات القراءة الكلاسيكية للقرآن، وعلى رأسها قراءة مسألة الإعجاز، فهذه القراءة لا تكفّ منذ وجد النص القرآني عن التأكيد على أنّه معصوم، ليس من ناحية مضمونه ومعانيه فقط، بل تقول بعصمته أيضاً من الناحية الشكلية، سواءً في ألفاظه أو صياغاته اللغوية؛ بحيث لا يشبه أيّ كلام آخر في العربية، ولا يشبهه أيّ نص آخر، شعراً كان أم نثراً، على الرغم من أنّه مكتوب بحروف اللغة العربية، ومن خلال نحوها وصرفها، تماماً كأبيّ نص عربي آخر<sup>1</sup>، وبالتالي تمثل الصياغة اللغوية التي لا يعادلها شيء في الإنتاج الأدبي عند العرب إحدى الحجج التي استخدمها الفكر الكلاسيكي للبرهنة على إعجاز القرآن<sup>2</sup>؛ فقد كانت نظرية الإعجاز والقول بتعالى القرآن شكلاً ومضموناً، وعدم قدرة البشر الإتيان بمثله أو محاكاته، ولا تزال عند المسلمين حصناً منيعاً يحول دون توجيه أيّ مساءلة وتقييم للنص القرآني، والبحث فيه خارج إطار التبجيل والفوقية، وعليه فنظرية الإعجاز لم تولد متكاملة في ظلّ التراث الإسلامي، وإنما أخذت منحىً تطورياً انتهى إلى صياغتها في ضوء مفهوم النظم لدى الجاحظ والباقلاني، وبالرغم أنّها ولدت مستويات أخرى منها: الإعلام بالغيب، الصرفة، إلّا أنّها اشتعلت أخيراً كنظرية تختصّ بالمستوى اللساني والبلاغي للقرآن، بالنظر إليه كنظم مفارق فوق طاقة البشر، تصديقاً لوصف القرآن نفسه في الكثير من المواضع<sup>3</sup>.

**ثانياً: الموقف العقدي:** بمعنى خضوع الوعي اللغوي للوعي الديني، فقد كان أيضاً إعجاز القرآن مسلّمة لاهوتية أساسية بالنسبة للاعتقاد الإيماني الدوغمائي، وكانت نشأته في عصر النبي للرد على المعارضين من الكفار والمشركين، وتطوّرت نظرية الإعجاز فيما بعد لتصبح مدخلاً للرد على الشبهات المثارة حول القرآن والنبوة، خاصة قضية خلق القرآن، وتصبح بذلك الأساس الإيماني للمسلم الذي يطمئنّ عقله وقلبه، بصدق الرسالة الإلهية، وطابعها الغيبي الذي يستحيل على البشر مجتمعين أو متفرّقين الإتيان بمثله، لذلك كان بحث مسألة الإعجاز عند العلماء العرب كردّة فعل دينية قبل أن تكون بلاغية، للرد على الشكوك المثارة

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 155 (الهامش).

<sup>2</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 82 (الهامش).

<sup>3</sup> - محمد القراش، الخطاب القرآني، ص: 430.

حول طبيعة النص القرآني، لذلك بنى الباقلاني نظرية الإعجاز على ثلاث ركائز

1

أساسية:

1- القرآن يعلمنا بأسرار الغيب: وهو الوجه الأول الذي حدده الباقلاني من الأوجه الثلاثة للإعجاز، ويتعلق "بالإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل

2

لهم إليه".

2- جهل النبي الأمي بالقراءة والكتابة: فقد كان معلوما أنه -ص- أنه كان أميا لا يكتب، ولا يحسن القراءة، وكذلك كان معروفا من حاله أنه لم يكن يعرف شيئا من كتب

3

المتقدمين وأقاصيصهم وأنباءهم وسيرهم".

3- النظم الرائع للقرآن، (أنه بديع النظم) عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي

4

يُعلمُ عجزُ الخلق عنه .

والركيزة الثالثة كما نرى هي وحدها ذات علاقة باللغة والبلاغة اللغوية؛ وقد كرس لهذه

5

الصفة الأخيرة الصفحات الأكثر إسهاباً وتفصيلاً .

### ثالثاً: الاستناد إلى فرضيات البلاغة الأرسطية

كما هو معلوم أنّ العديد من المؤلفين العرب، درسوا الإعجاز بانتظام وبكثافة من خلال نظرة تغلب عليها الخلفيات اليونانية ممثلة في سيطرة منطق أرسطو وبلاغته، ومن المعلوم أيضاً أنّ الجهود النقدية المبذولة حالياً تهدف على نفس البلاغة الأرسطوطاليسية، وإلى البرهنة على عدم صحتها وبطلانها، حيث يقع إهدار وحدة النص أو الواقعة اللسانية عموماً، بواسطة ثنائية فصل (المجاز/غير المجازي)، (الشكل/المضمون)، (اللفظ/المعنى)، مما يصبح متجاوزاً في المكتسبات اللسانية الأدبية الحديثة، لذلك نرى أنّ أية مقارنة أو

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 82 (الهامش).

<sup>2</sup> - محمد بن الطيب أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن: تحقيق: الشيد أد صقر، دار المعارف، مصر، دط، دت، ص: 33

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 34.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ص: 35.

<sup>5</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 302.

دراسة نقدية أدبية للقرآن ينبغي أن تبتدئ أولاً بالاستعادة النقدية والغربة الفاحصة لكل

1

الأدبيات التي دارت حول مسألة الإعجاز .

### الفرع الثاني: من مصطلح الإعجاز إلى مصطلح العجيب المدهش

إنّ الدراسة النقدية لقضية الإعجاز -في نظر أركون- ليست متوقّفة عند حدود التمييز بين الوعي المنطقي لمبدأ النظم المعجز، وبين الوعي الأسطوري الذي يجسّده خطاب القرآن نفسه، وإنّما هي ممتدّة إلى مراجعة مصطلح الإعجاز نفسه؛ لأنّ المصطلح الذي يتضمّن طابعاً تبجيلياً لا تقبله مبادئ الموقف التحليلي النقدي لإعادة القراءة، وعليه إنّ أطروحته تستعيد قضية الإعجاز باعتبارها ناشئة أو ملازمة لنظام الوعي الأسطوري، على مستوى بنية الخطاب، كما على مستوى وعي المتلقي(المؤمن)، ذلك الوعي الذي يستجيب لما هو(عجيب غريب مدهش) على أنّها مفردات تشكّل جميعها المصطلح المطابق لحالة الاستجابة التي يحدثها الخطاب القرآني في وعي المتلقين، والتي أخذت في ضوء التفكير الاعتقادي مفهوم الإعجاز<sup>2</sup>، وينبثق هذا المفهوم الجديد من صميم شرط التاريخية، لأنّه يعيد وضع فاعلية النص القرآني في الحدود النسبية التي يتحلّى بها كلّ حدث تاريخي أو ثقافي، إنّ خاصية العجيب المدهش أو الخلاب في القرآن ليست قيمة مطلقة موضوعية ملازمة للعقل، بل هي خاصية نسبية في تمثيلها لنظام وعي محدّد ومشروط تاريخياً<sup>3</sup>، وعليه فالدراسة النقدية للإعجاز في اعتقاده- تنطلق من طرح مفهوم الإعجاز كمفهوم لاهوتي متعالي ومطلق، والتفكير فيه ضمن بعده النقدي والتاريخي النسبي المتمثّل في مفهوم "العجيب المدهش".

### أولاً: دلالة العجيب المدهش في القرآن

قبل صياغته لمفهوم (العجيب) في الاصطلاح قام بتحليل الحقل المفهومي واللفظي المعجمي للمصطلح، فتبيّن له غياب بعض الجذور اللفظية لبعض الكلمات (الخرافة- خرف)، (شبح، شبح)، ومادة (هول وبهر، ودهش، وغرب، وروع، وفخم)، وتوجد بعض الاستخدامات الأخرى في ذات الحقل اللفظي والمفهومي، ولكن يسيطر عليها الموقف

1 - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 302.

2 - محمد القرّاش، الخطاب القرآني، ص: 433.

3- المرجع نفسه، ص: 433-434.

الانتقادي التراثي السلبي، مثل (خَيْلٍ)، وتبيّن أيضا له غياب كلمة (خيال)، أما كلمة أساطير فقد استخدمت 9 مرات، وكلمة سحر وردت 60 مرة في القرآن الكريم<sup>1</sup>.

أما كلمة عُجب فقد استخدمت في القرآن للدلالة على أربعة معاني:

**المعنى الأول:** الاندهاش أمام ظاهرة غير عادية؛ هذا الاندهاش مدان؛ لأنه يعني الشك في قدرة الله وجبروته، مثل في قوله تعالى: ﴿أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الأعراف 63).

**المعنى الثاني:** الاستغراب والانداهاش أمام قدرة الله: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ (الصفات 12)

**المعنى الثالث:** الخارق للعادة واللامعقول: ﴿قَالَتْ يَوَيْلَ لِي وَالِدُ وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلٌ شَيْخًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ﴾ (هود 72).

**المعنى الرابع:** الإعجاب والرضى: ﴿وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثَرْتُمْ عَلَيْكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَافَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ (التوبة 25)<sup>2</sup>.

### ثانيا: مفهوم العجيب المدهش عند أركون

تقابل كلمة العجيب المدهش بالفرنسية كلمة (merveilleux)، ويثبت في الكثير من الأحيان تعبير العجيب المدهش فقط، بينما في أقل الأحيان يردفها بتعبير الساحر والخلاب، من أجل توضيح المفهوم أكثر، ومن خلال تطبيقها على النص القرآني توصل أركون إلى تعديل وضبط أكثر للمفهوم، وقد جاءت كلمة العجيب المدهش في قاموس (روبير Ropert) الفرنسي: الشيء الذي يدهش جدًا الخارق للعادة، الفوق الطبيعي، المعجز الساحر، الرائع، الفخم الذي يفوق التصوّر<sup>3</sup>.

ويعرّفه تودوروف (Tzvetan Todorov (1939 – 2017)<sup>4</sup> بأنه: "التردد الذي يحسّه

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 192.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه.

<sup>3</sup> - le petit Ropert -2006/2007p1186.

<sup>4</sup> - تزيفتان تودوروف: ناقد وفيلسوف فرنسي- بلغاري الأصل وُلِد في 1 آذار / مارس 1939م، بمدينة صوفيا البلغارية. يعيش في فرنسا منذ 1963م، ويكتب عن النظرية الأدبية، تاريخ الفكر، ونظرية الثقافة، وقد عمل أستاذا زائرا في عدة جامعات منها جامعة هارفارد، جامعة كاليفورنيا، من أهم مؤلفاته: مدخل إلى العجائبي، و"الأدب في خطر". مؤسسة

كائن لا يعرف غير القوانين الطبيعيّة، فيما هو يواجه حدثاً فوق طبيعي حسب الظاهر"<sup>1</sup>.

وقد أخذ أركون من تعريف(بيير مابيل Mabile pierre)<sup>2</sup> للعجيب المدهش نقطة الانطلاق لدراسته لهذا المفهوم الذي "يكمن أصله في ذلك الصراع الدائم الذي يحدث بين رغبات القلب، وبين الوسائل التي نمتلكها لإرضائها، وبما أنّها وسائل محدودة جدّاً ولا نستطيع إرضاء رغبات الروح والقلب، فإنّنا نشرد في الخيال، ونعوّض عن حرمان الواقع بالغرق في العجيب المدهش والساحر الخلاب"<sup>3</sup>.

ثمّ بحث عن تأصيل لهذا التعريف في التراث الإسلامي، من خلال تعريف "القزويني" له: "العجب حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء، أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه، ومثاله أنّ الإنسان إذا رأى خليّة النحل، ولم يكن شاهداً من قبل تعثره الحيرة؛ لعدم معرفة فاعله، فلو عرف أنّها من فعل النحل لتحيّر أيضاً؛ من حيث إنّ ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدسات المتساوية الاضلاع، أمّا الغريب فكلّ أمر غريب عجيب، قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة، والمشاهدات المألوفة من ذلك معجزات الأنبياء؛ كانشقاق القمر، والعصا..<sup>4</sup>، إذن فمقولة الإعجاز تندرج ضمن مجال العجيب المدهش حسبه.

مؤمنون بلا حدود، 27 جوان 2023م رابط البحث: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - فلسفة الآخر والغريبة عند ترفيتان تودوروف (mominoun.com). تاريخ الاطلاع، 2024/02/19م.

<sup>1</sup> - ترفيتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة: الصديق بوعلام، منشورات دار الكلام، الرباط، المغرب، ط1، 1993م، ص: 18.

<sup>2</sup> - بيير مابيل: هو طبيب وكاتب فرنسي ولد سنة 1904م في مدينة رين الفرنسية، أستاذ في مدرسة الأنثروبولوجيا بباريس، كان قريباً من السريالية ورواها، كان من المدافعين عن الخيال، تقع أعماله على مفترق طرق الأنثروبولوجيا، وعلم الاجتماع والشعر والطب، توفي سنة 1952 بباريس. ينظر:

**Raoul VANEIGEM ، FRANÇAISE LITTÉRATURE, XX<sup>e</sup> et début du XXI<sup>e</sup> PIERRE**

**MABILLE (1904-1952) – Encyclopædia Universalis.**

<sup>3</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 279.

<sup>4</sup> - زكريا بن محمد القزويني، غرائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص: 10.

ثالثاً: مفهوم العجيب المدهش الأنثروبولوجي بديلاً عن مفهوم الإعجاز الديني

إنّ الانتقال من مفهوم الإعجاز إلى مفهوم العجيب المدهش -في نظره- ينبغي أن يتحقّق من خلال اتخاذ خطوات منهجيّة محدّدة، من أجل التعرّف على طبيعة وفاعليّة وأبعاد العجيب المدهش/ الساحر الخلاب، يُطرح في قراءته كبديل نقدي لمفهوم (الإعجاز)، هذا المفهوم الجديد الذي صاغه أو أسّسه انطلاقاً من المرجع الغربي في الدراسة الأدبيّة للحكايات العجائبيّة، كما من النظرة الدينيّة لمفهوم الخارق للطبيعة، ومن جهة أخرى فإنّه يبحث عن تأصيل لهذا المفهوم من خلال بعض مصادر التراث، والبحث عن حقيقة وجوده، لا سيما في كتاب عجاب المخلوقات وغرائب الموجودات للقزويني؛ بحيث يوجد بالإضافة إلى العجيب المدهش أو الساحر الخلاب ذي الأصل العلمي، عجيب مدهش أدبي، وعجيب مدهش ديني مرتبط بالفكر الأسطوري، إنّ النموذج الأوّل معروف من قبل المؤلّفين العرب، وهو يتغذى من أمثلة عديدة يثير القرآن بواسطتها عجب الإنسان ودهشته أمام عجائب الخلق<sup>1</sup>.

وقد اعتبر الموقف الديني نفسه أنّ تأمل هذا العجيب هو إحدى الأسس التي جاء بها الأمر الإلهي نفسه، من خلال دعوته إلى تأمل مخلوقات الله والتفكّر فيها، وهكذا تبدو مقولة العجيب المدهش الغريب مسلّمة من مسلّمات المعتقد الديني نفسه، وهي بالرغم من طبيعتها الاستكشافية، فإنّها توظّف في التراث بوصفها نوعاً من الاستدلال على إبداع الله، وصنعه في الكون ومخلوقاته<sup>2</sup>.

ومن هذا المنطلق فإنّ بحث العجيب المدهش في القرآن يعدّ محاولة لتفسير نقدي مؤسّس لعلاقة المؤمن بالخطاب القرآني، والمترسخة دينياً وثقافياً من حيث هي علاقة تسليم بالإعجاز المطلق باعتباره كلام إلهي، وليس كمخلوق عجيب، فالإعجاز اختزل بحثه ضمن الصياغة النهائيّة لنظريّة النظم؛ بوصفها قيمة بلاغيّة نصيّة قائمة بوضع التحدي البلاغي واللساني إزاء المؤمن وغير المؤمن؛ إذ نظر إلى النص/ الخطاب القرآني كمنجز بلاغي يستحيل النسج على منواله؛ كونه ينفرد بخاصيته اللسانيّة البلاغيّة المثلى المتعالية فوق طاقة البشر، وبالتالي فردّ مسألة إعجاز القرآن إلى خاصية نظمه فقط يجعل علماء البلاغة

<sup>1</sup> - محمد القراش، الخطاب القرآني، ص: 433-434.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 435.

يسلمون بأن المعيار الوحيد للإعجاز هو من داخل النص فقط، وأن إدراكه ومعرفته لا سبيل لها إلا من خلال معرفة الشعر، الذي عن طريقه تتبين لنا حقيقة النص القرآني؛ في كونه نص غير خاضع لخصائص أي جنس أدبي آخر، أو معيار أي نوع وقولي<sup>1</sup>.

لذلك فمن خلال إعادة مسألة بحث الإعجاز ضمن المنظور الأنثروبولوجي الذي يتيح مفهوم العجيب المدهش، يعطينا فرصة لاكتشاف المسألة، ليس كظاهرة بلاغية لسانية فحسب، وإنما كقضية وعي؛ فالعجيب المدهش هو استجابة لنوع من الوعي المهيمن يتعلّق بالشرط البشري في سياق تاريخي معيّن تتموضع فيه العلاقة المعقّدة بين موقف التلقّي، وطبيعة الخطاب المجسّد لذلك الوعي، ولذلك وهو خاصية لا تبحث في التركيبة اللسانية المحضة أو الشروط النحوية مثل البحث الذي قامت به نظرية النظم البلاغية، وإنما في النظرة إلى كلفة ذلك الخطاب القرآني التي تتحقّق عبر الممارسة الشعائرية للخطاب<sup>2</sup>. وعليه فالبعد الأنثروبولوجي النقدي يطرح مفهوم العجيب المدهش؛ بوصفه مفهومًا يتجاوز مفهوم الإعجاز الكلاسيكي، الذي ينصبّ اهتمامه على الخاصية البلاغية واللغوية للقرآن، ويفسح المجال للبحث عن العجيب المدهش الذي هو أكثر اتساعًا وشمولًا في الخطاب القرآني.

### الفرع الثالث: منظورات وأسس الاستعادة النقدية لمقولة الإعجاز من منظور أركون

#### أولاً: منظورات الاستعادة النقدية لمقولة الإعجاز

يقترح أركون دراسة الأدبيات المتعلقة بالإعجاز ضمن منظورين متكاملين<sup>3</sup>:

**1- المنظور الأوّل:** يمكن من خلاله دراسة القرآن فيها كفضاء تسقط فيه العقائد والهلوسات والإمكانات التي حلم بها الوعي الإسلامي الخاضع خلال تاريخه للضغوطات البسيكو-ثقافية الأكثر اختلافًا؛ فالخطاب القرآني يكشف من خلال هذه الإنتاجات على قدرته على التوسّع والإثارة ضمن نظام المخيال<sup>4</sup> أو المتخيّل، وفي هذا الصدد فإنّ القراءات

<sup>1</sup> - حكيم سلمان السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، منشورات كنوز المعرفة، عمان، الأردن، ط1، 2018م، ص: 75-76.

<sup>2</sup> - محمد القرّاش، الخطاب القرآني، ص: 436.

<sup>3</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 302-303.

<sup>4</sup> - المخيال أو (المتخيّل) (L'imaginaire social): مصطلح وظّفه أركون كثيرًا، وهو في الأصل من اختراع بيار بورديو، ويعني به "شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لا واعي، وكنوع من ردّة الفعل، بل ويوجد متخيّل (مخيال) كاثوليكي ضد البروتستانت أو العكس، أو شيوعي ضدّ السنّة أو العكس، وبالتالي كل فئة أو طائفة تشكّل صورة

الرمزية التي طرحها المتصوفة، وأرباب القراءة الباطنية الغنوصية (Gnosticism) هي الأكثر خصوبة بالدروس والمعلومات التي من خلالها يتم تجسيد وتحيين العجيب المدهش المحتمل وجوده في القرآن<sup>1</sup>.

**2- المنظور الثاني:** أن الأكثر أهمية فيما يخص موضوع الإعجاز هو الموقف الثاني الذي يتجلى في الرسائل المتخصصة في الإعجاز، فعلى الرغم من أن الوعي الألسني العربي كان خاضعاً للحاجة الدينية من أجل البرهنة على الصفة الإعجازية للكتاب المقدس؛ فقد لاحظ إماماً عن طريق الحدس، أو بواسطة التحليلات البلاغية نقضاً للعادة في التركيب اللغوي للخطاب القرآني الصرف أي النظم، فهو على غير عادة العرب في اللغة<sup>2</sup>.

### ثانياً: أسس استعادة مسألة الإعجاز

وضع أركون ثلاث أسس أساسية من أجل إعادة قراءة مسألة الإعجاز من وجهة نقدية وهي:

**1- التشكيك لمجازية:** يتمثل المبدأ الأول الذي يقترحه لإعادة قراءة مسألة الإعجاز في " المجاز " أو مجازية النص<sup>3</sup>؛ فطالما كانت مسألة الحقيقة والمجاز في النصوص المقدسة من القضايا المهمة والكبرى التي واجهها كل باحث عن الحقيقة الدينية، وينطلق من مسألة المجاز كمبدأ لاستعادة مسألة الإعجاز؛ من خلال تساؤل هام وهو: هل كان طرح التراث الإسلامي للقضايا القرآنية بما في ذلك قضية الإعجاز طرحاً حقيقياً، أو كان طرحاً يستحضر فيه المجاز بقوة؟ وإذا كان المجاز أحد الأسس الأساسية التي تستند عليه نظرية الإعجاز، فما طبيعته في القرآن وما هي وظيفته؟ هل هي مجرد مقولة بلاغية استند إليها البلاغيون في البرهان على الطابع الإعجازي للنص القرآني؟ أو أنه- من منظوره- له وظيفة أخرى تتمثل في الكشف عن المتعالي والميتافيزيقي فيه؟<sup>4</sup>.

محددة عن الفئة الأخرى، وترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي، محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص: 12.

<sup>1</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 302-303.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 303.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 305.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه.

قبل تقديم إجابات عن هذه الأسئلة التي طرحها اعترف أركون بتخطيطه المسبق لتخصيص كتاب منفرد يدرس فيه المجاز في القرآن، هذه الدراسة التي من شأنها -حسب قوله- أن تسدّ نقصاً فضيعاً بخصوص هذه المسألة، هذا النقص الذي خلفته الصراعات القروسطية المتعلقة بالتسليم بالمجاز أو رفضه كلياً فيما يخص تفسير كلام الله، لكن المهمة شاسعة صعبة ومعقدة؛ بسبب انعدام البحوث التمهيدية، ماعداً تلك التي تطرح النقاشات الدائرة حول المجاز، كما أنّ الاعتراف بهذا النقص هو في حدّ ذاته قد يكون سبباً في ردّة فعل سلبية من قبل المسلمين الذين يحصرون المجاز في تلك النقاشات أو في ما خلفه البلاغيون في هذه المسألة مثل الباقلاني، والجرجاني والسكاكي والرازي وغيرهم ممّن يختزلون المجاز القرآني في مجرد دائرة البلاغة والإعجاز<sup>1</sup>.

وانطلاقاً من هذه المسلّمة قدّم انتقاداته لجملة من الاتجاهات التي قدمت رؤيتها لخاصية المجاز في القرآن وهي:

أ-الاتجاه التفسيري الأرتوذكسي: قام هذا الفهم التقليدي بالنظر إلى المجاز بوصفه مجرد وسيلة بلاغية محضة، الغرض منها تزيين الأسلوب وتحسينه، واختزاله في القيمة التزيينية والفنية والجمالية<sup>2</sup>، وبهذا يصبح المجاز القرآني مفهوماً خادماً لنظرية الإعجاز التراثية، والقائمة على إظهار الجمال والتنظيم في البنية والترتيب الداخلي للقرآن، وكيفية تداخل وانسجام أفكاره وتناسق معانيه، وهذه بالتحديد السمة التي تفرق بين الدراسات الحديثة الموجودة في الغرب حول المجاز، وكتابات النقاد العرب القدامى والمعاصرين عنه، حيث إنّ النقد العربي القديم والحديث لم يتجاوز حيز الاعتراف والإعجاب الشديد بخاصية المجاز؛ باعتبارها برهاناً على الإعجاز اللغوي والبلاغي للقرآن، وهي قراءة سلبية ناقصة لا تزال في الحقيقة تسيطر إلى اليوم على فكر النقاد المسلمين المعاصرين؛ كسيد قطب في ظلال القرآن<sup>3</sup>.

ب-الاتجاه الغنوصي الباطني: هذا التيار تمخض عن أدبيات ضخمة بخصوص بعض الكلمات من قبيل (القلم) و(الله الذي يرى) و(زبانية الجحيم) الواردة في سورة العلق، إلا أنّ مشكلته تبقى في توظيفه الخطاب القرآني؛ باعتباره وسيلة للاستغراق في

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 61.

<sup>2</sup> - محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص: 201.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص: 32.

التأملات التجريدية الغنوصية، ومصدرا للإلهام فيما يخص التجارب الصوفية في علاقتها مع الله، كما تجسّدت في خيال ابن عربي<sup>1</sup>.

**ج-الاتجاه الاستشراقي:** بدورها الأدبيات الاستشراقية -على الرغم من الإنجازات التي حققتها- إلا أنها أيضا فشلت في بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية، وتطبيقها على الخطاب القرآني، ويظهر هذا النقص جليا من خلال الرجوع إلى الأعمال التي خلفها العديد من المستشرقين أمثال نولدكه، بلاشير، وانسبرو وغيرهم<sup>2</sup>.

**د-الاتجاه الفلسفي:** على الرغم من تفسير الاتجاه الفلسفي الخطاب القرآني مجازيا إلا أنه عجز - في نظره- عن تقديم نظرية وطرح رؤية ملائمة للمجاز والكناية، وهو ما أدى إلى ازدياد تراكم اللامفكر فيه والمستحيل التفكير في الفكر الإسلامي المعاصر، والناجم عن تقديم علم اللاهوت والتشريع، وإعطائهما الأولوية الوجودية والسياسية في التفكير والبحث<sup>3</sup>. كل هذه الاتجاهات في -نظره- على رغم مسارها التاريخي الطويل في بحثها للقرآن لم تكن قادرة على تقديم رؤية ابستمولوجية عن المجاز وتطبيقها على القرآن؛ لأنها خاضعة لسلطة دينية أو سياسية معيّنة تعيقها كليًا عن أيّ ممارسة منهجية، من شأنها الكشف عن المجاز القرآني خارج أسوار البلاغة واللغة، وسلطة النظم والإعجاز.

**2-القصص الأسطوري:** يضع هذا الأساس أيضا لاكتشاف العجيب المدهش والساحر في القرآن الكريم، ونمط وجوده، ووظيفته التي لا يستهان بها، وذلك من خلال البحث في القصص المتعددة والطويلة في بنيتها السردية، والتي تتواجد على طول الخطاب القرآني مثل قصة يوسف، وحكاية موسى وحياته، وكذلك قصص الأنبياء السابقين لمحمد، ولأنّ الدراسة الجريئة التي قدّمها "أحمد خلف الله" للزاوية الأدبية المحضّة في القرآن من خلال كتابه "الفن القصصي في القرآن" لم تكتمل تطبيقيا بسبب حرصه الشديد على مراعاة الموقف الإسلامي اللاهوتي من جهة، ومحدودية اطلاعه على البحوث الريادية في مجال النقد الأدبي من جهة أخرى، الأمر الذي جعله يقدّم تنازلات كبيرة لعقيدة الإعجاز الدوغمائية<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 33.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 33-34.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 34.

<sup>4</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 308.

لذلك أصبح حجم المهمة - في نظر أركون- كبير جدا، الأمر الذي يضطره إلى شق سبل جديدة، والتخلي عنها فوراً قبل الوصول على نهايتها؛ حيث أن الأمر يتطلب ممارستين:

➤ **النقد التاريخي:** من أجل الكشف عن كل أنواع الخلط والحذف والإضافات والمغالطات التاريخية التي أحدثتها القصة القرآنية، بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس.

➤ **التحليل البنيوي:** لتوضيح بلورة القرآن بالطريقة نفسها التي يبلور بها الفكر الأسطوري في اشتغاله على أساطير قديمة متبعثرة، صياغة شكلية معنوية جديدة مجهزة بآليات اشتغال خاصة باللغة العربية وحدها<sup>1</sup>.

**3- التعبير عن الوعي الأخرى:** يقترح أيضا دراسة مفردات المكان والزمان؛ فالكون بما فيه سخر للإنسان للاستفادة منه مقابل عهده مع الله عزوجل الذي يتضمن ثلاثة أزمنة:<sup>2</sup>

➤ الزمن القصير والمؤقت العابر للحياة الدنيا.

➤ الزمن غير المحدود للموت والإقامة في القبر

➤ زمن الآخرة والحياة الأبدية.

### المطلب الثالث: قضية العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة

جاء طرح أركون لمشكلة العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة (التوراة والإنجيل) تحت لواء إشكاليات كبرى، أو محاور أساسية ثلاث استنزفت فكره، واستهلكت مساحة واسعة في منجزه الفكري، وتتمثل هذه المحاور في:

- 1- التأسيس لحوار حقيقي ومشارك بين الأديان التوحيدية
- 2- استعادة النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي
- 3- تدشين علمانية إيجابية منفتحة على مكتسبات الحداثة.

في ظل هذه المحاور العامة الثلاث وضمن مشروعه الأعم وهو (نقد العقل الإسلامي) استهدف مسألة العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة في أغلب كتاباته، ولم يكف عن توجيه دعوة إلى المؤرخين المعاصرين وفي كافة الأديان إلى إعادة قراءة هذه المشكلة من جديد، وفي ظل الظروف الراهنة التي يشهدها العالم والعالم الإسلامي على وجه التحديد،

<sup>1</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 308-309.

<sup>2</sup> - أحمد بوعود، الظاهرة القرآنية تحليل ونقد، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2010م، ص: 152.

إيماناً منه بأهمية هذا العمل، واعتقاداً جازماً منه في الحاجة إلى نقد راديكالي للتراثات الدينية كافة (اليهودية والمسيحية والإسلامية)، وهي العقلية الجديدة التي وضع خطوطها العريضة في جميع مؤلفاته، حتى أنه عنون أحد هذه المؤلفات بـ(نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية)، ساعياً من خلاله إلى وضع إحدائية أو مسار جديد لمسألة تشغل المجتمع الدولي سواء في الشرق أو الغرب، وهي مسألة (حوار الأديان والثقافات).

وبالتالي إنَّ نقد وتفكيك التراثات الدينية التوحيدية من جذورها، والبحث عن بؤر الاتصال والانفصال بين اليهودية والمسيحية والإسلام لن يتمَّ إلا من خلال وضع الكتب المقدسة المؤسسة لها في الخطوة الأولى وقبل كلِّ شيء على مشرحة النقد والتفكيك، ثمَّ الموازنة بينها، وفق منظور جديد أكثر موضوعية، وبعيداً كلَّ البعد عن التعالي، والتقديس الديني.

### الفرع الأوّل: أسباب إعادة مقارنة العلاقة بين الكتب المقدسة من منظور أركون

يطرح أركون جملة من الأسباب الملحة على إعادة النظر في الكتب المقدسة، وإعادة دراسة العلاقة بينها وفق معطيات الحداثة المعاصرة، ومن بين هذه الأسباب:

**أولاً: التعصّب الديني:** إنَّ أوّل الدواعي الأساسية التي حثّت أركون على تجديد منهج مساءلة الأديان والبحث عن أسس العلاقة بينها في ضوء معطيات الراهن هو سيطرة الإيديولوجيا الدينية، ومقولة الدين الحق، هذه النزعة التي مارستها ولا تزال تمارسها الأديان التوحيدية الثلاثة (الإسلام المسيحية اليهودية)، ولم تلتزم حدود الفاعلين الاجتماعيين فقط؛ وإنّما طالت الباحثين والدارسين للتراث الديني لقرون عديدة، ونجدها في الفكر الإسلامي كما نجدها أيضاً في الطوائف الدينية الأخرى؛ فكثيراً ما انصبَّ اهتمام المفكرين والباحثين المسلمين بالأديان والملل والعقائد العديدة، ودرسوها في كتب الأهواء والملل والنحل، إلا أنه لم يكن بمقدورهم على الإطلاق التحرر من النظرية اللاهوتية القائلة بالدين من جهة، وبالنحل والأهواء الضالة من جهة أخرى، وهي نظرة دوغمائية لا تزال إلى اليوم تسيطر على الذهنية المعروفة بالطائفية، فكلّ طائفة تعتقد بأنَّ دينها هو دين الحق، وأنّها الفرقة الناجية، وباقي الفرق الأخرى على ضلال وكفر، وقد شاعت هذه الذهنية في اليهودية والمسيحية والإسلام<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 09.

لهذا إن إعادة المقارنة بين الكتب المقدسة في ظلّ مستجدات الحداثة هي طريق الحل - في نظره- لنبذ مقولة امتلاك الحقيقة الإلهية المطلقة، والخروج من السياج الدوغمائي المغلق الذي يقبع خلفه أتباع كلّ دين من الأديان التوحيدية من مسلمين ومسيحيين ويهود<sup>1</sup>، بل كل طائفة داخل هذا الدين، أو فرقة داخل هذه الطوائف الدينية، وتنتمي إليها، كالسنة والشيعة والبروتستانت وغيرهم.

**ثانيا: سيادة خطاب الكراهية والعنف:** يؤدّي التعصّب الديني كما هو معلوم إلى تأجيج خطابات الكراهية والصراع والتطرف والعنف في العالم، فالتطرّف الديني بات قاسما مشتركا لا ينحصر في عقيدة بعينها، بل يمارسه المسلم والمسيحي واليهودي والهندوسي والبوذي؛ فجميع الأديان ارتكبت العنف في لحظة ما من تاريخها، باسم المقدّس وامتلاك الحقيقة المطلقة؛ فمن يمتلك الحقيقة المطلقة المقدّسة المتعالية يحق له أن يقتل المخالف لها، ولهذا وُجّه الدينُ على مدار التاريخ البشري للتحريض على العنف من وقت لآخر، وأبرز مثال على ذلك حروب المذاهب المسيحية الأوروبية بين الكاثوليك والبروتستانت، ونفس الشيء بالنسبة للحروب التي نشبت بين المذاهب الإسلامية، أو بين اليهود والمسيحيين<sup>2</sup>، وعليه لا توجد طائفة أو ملة مستثناة من افتعالها لظاهرة العنف، واقترافها للجرائم والحروب باسم الحقيقة المطلقة.

وبالتالي فقد تحوّلت الممارسة الدينية إلى عنف من أتباع الأديان التوحيدية، وباتت كلّ طائفة من هذه الأديان الثلاثة لا تفتح هامش النقد والسؤال؛ فالصراع قائم رغم ما يروّج له من شعارات حول تأخي الأديان، ومساحيق اللقاءات ومنتديات حوار الأديان، وتعايشها<sup>3</sup> والتي تعكس حقيقة الأوضاع، وتقوم بالتعظيم على تلك المشاهد المناقضة لشعارات ولقاءات الحوار الديني والحضاري، والتي يعجّ بها العالم المعاصر من أقصاه إلى أقصاه.

**ثالثا: انسداد طرق الحوار الديني والحضاري:** إنّ شيوع العنف والاقتتال بين الطوائف الدينية المختلفة؛ تفضي حتما إلى تصلّب شرايين الحوار الحضاري والديني بين الأديان

<sup>1</sup> - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2011م، ص: 208.

<sup>2</sup> - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص: 68.

<sup>3</sup> - الأعرج بوجمعة، في جينالوجيا الحوار بين الأديان التوحيدية رؤية أركونية، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أبريل 2021م، ص: 07.

التوحيدية، فتطغى لغة المصالح السياسيّة والاقتصاديّة على لغة الحوار والتعايش والسلام، وحينئذ يصبح الصدام والاشتباك بالسلح نتيجة حتمية لتلك الممارسات، وتتعدّد كذلك محاولات التفاهم والتواصل الحواري والحضاري أكثر فأكثر، وبالتالي يصبح العالم المعاصر بعيد كلّ البعد عن استكشاف الفضاء الأنثروبولوجي والثقافي والفلسفي الحقيقي، فضاء التفسير للثقافات والتراثات وتبقى الجدران الحاجزة قائمة بين الطوائف والأديان التوحيدية، ويتعدّر تحطيمها تماما كجدار برلين<sup>1</sup>، وإن كان جدار برلين قد حطّم سياسيا فإنّه - في نظر أركون - وجب على الجانب الفكري والثقافي تحطيم الجدران السميكة، والحاجزة بين أيّ تواصل وحوار بين الأديان.

رابعا: تعسّف الدراسات الفيلولوجية الاستشراقية: سواء في دراسة الفكر الإسلامي عموماً، أو بحوثهم حول القرآن بشكل خاص، فقد تميّزت منهجيتهم الفيلولوجية في دراسة الإسلام بشكل عام بكونها منهجية جامدة سكونية لا تتعدّى الوصف، والإغراق في التفاصيل، والعمل على استخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة، ومن ثمّ القيام بترتيبها وفرزها وتصنيفها، من أجل كتابة تاريخ الإسلام بشكلٍ خطّي مستقيم<sup>2</sup>، دون ممارسة نقدية لتلك الأحداث والوقائع، هذه المنهجية الفيلولوجية في دراسة التراث والتاريخ الإسلامي عموماً، أمّا فيما يخصّ دراستها للقرآن وتاريخه فقد استخدمها المستشرقون زمناً طويلاً بهدف البحث عن الأصول والتأثيرات التوراتية والإنجيلية للآيات القرآنية، إلا أنّها بقيت عبارة عن دراسة مقارنة شكلانية (ظاهرية) تركّز اهتمامها على الصيغ التعبيرية، بل وحتى على الكلمات وأنسابها التاريخية، وفي المقابل تهمل كلياً جميع البنى السيميائية أو الدلالية للخطاب الديني، كما تتجاهل أيضاً القيمة الأساسية للمجاز، وكذلك البعد الأسطوري للقصة الدينية، وباختصار لا تأخذ المنهجية الفيلولوجية بعين الاعتبار كل المقولات المؤسسة لخطاب الوحي الذي انبثقت عنه النصوص المقدّسة من قبل الطوائف الدينية التوحيدية<sup>3</sup>، دون استثناء والكشف عن المراحل التي مرّت بها قبل الوصول إلى الكتاب السماوي المكتوب (التوراة، الإنجيل، القرآن)، لذلك فاننقاده لمنهجية المستشرقين سببه أنّهم قدموا بحوثاً للبرهنة على الطابع البشري للقرآن، من خلال ربطه بكتب الوحي السابقة، فقصة

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 26.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 182.

<sup>3</sup> - محمد أركون العلمنة والدين، ص: 38-39.

موسى وعيسى ونوح والطوفان ومريم وقصة يوسف وفرعون كلها واردة سابقا في كتب اليهود والمسيحيين، وكل ما فعله القرآن هو أنه منحها صياغة جديدة من خلال اللغة العربية<sup>1</sup>.

وبالتالي فهم لا يكفون عن المقارنة إلى الآن في الملتقيات الإسلامية والمسيحية، إلا أنها مقارنة سطحية وتقليدية جدا<sup>2</sup>، وهذا ما يستدعي تدشين مقارنة جديدة بين الأديان التوحيدية عموما والكتب المقدسة على وجه الخصوص، تفتح الباب على مصراعيه لمساءلة تلك المقولات التي تجاهلها خطاب الاستشراق، واكتشاف الأبعاد التي لم تلقَ عليها الضوء.

### الفرع الثاني: أسس المقارنة بين الكتب المقدسة عند أركون

صاغ أركون جملة من الأسس التي في ضوئها يمكن إعادة النظر إلى مسألة العلاقة بين الكتب المقدسة والمقارنة بينها وهي:

**أولاً: المساواة النصية في مقابل مبدأ التصديق والهيمنة القرآني:** وللوقوف على وجهة نظره من العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة انطلاقا من هذه المحددات، ينبغي أولاً الوقوف عند مدلول هذه المحددات الثلاث (المساواة أو التسوية ثم التصديق ثم (الهيمنة) في مدلولها اللغوي والاصطلاحي.

#### 1- مفهوم المساواة النصية

أ- المساواة في اللغة: يؤول الجذر (سوي) عند أهل اللغة إلى المعادلة والمماثلة والاستقامة والتكافؤ، وهذه المدلولات تصب جميعاها في مدلول عام وهو المساواة بين الشئيين.

ورد في كتاب (العين) ساوى الشيء الشيء: إذا عادله، وساويت بين الشئيين: إذا عدلت بينهما، وسويت، ويقال: فلان وفلان سواء، وقوم سواء، أي متساوون؛ لأنه مصدر لا يثنى ولا يُجمع، ومنه قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً﴾ (آل عمران: 113)، أي مستويين<sup>3</sup>. وقال ابن فارس: (سوي) السين والواو والياء أصل يدل على استقامة واعتدال بين شئيين؛ يقال هذا لا يساوي كذا، أي لا يعادله، وفلان وفلان على سوية من هذا الأمر، أي سواء، ويقال أسوى الرجل، إذا كان خلفه وولده سويا<sup>4</sup>.

1 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 100.

2 - محمد أركون العلمنة والدين، ص: 38

3- الخليل ابن أحمد العين، مادة(سوي).

4- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص: 112، باب السين والواو وما يثلثهما..

والسواء عند الراغب الأصفهاني تعني: العدل في الحكم ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ يٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَآبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ﴾ (آل عمران: 64)<sup>1</sup>.

ب-المساواة في الاصطلاح: ولم تخرج المساواة والتسوية في مدلولها الاصطلاحي عمّا جاءت به معاجم اللغة؛ فلفظ (السواء) في "الكليات" مرادفة للوسط والعدل، والمساواة اتفاق الشئيين في الكميّة، بحيث لا يزيد أحدهما عن الآخر ولا ينقص، والمماثلة اتفاقهما في النوعية<sup>2</sup>.

والمساواة عند المناطق ثلاث معانٍ<sup>3</sup>:

- صدق كل المفهومين على جميع ما يصدق على الآخر، فالإنسان والحيوان الناطق متساويان.
- القضيتان المتساويتان هما اللتان يكون بينهما تضمّن متبادل.
- الصنفان المتساويان هما اللذان يكون كلّ منهما مشتملا على الآخر، فإشارة المساواة في المنطق والرياضيات واحدة وهي: (=).

ومصطلح المساواة في علم الأخلاق كما جاء في "المعجم الفلسفي" تعني المبدأ المثالي الذي ينصّ على أنّ الإنسان مساوٍ لأخيه الإنسان في الحق والكرامة، ومنه جاءت المساواة المدنيّة: وهي المبدأ الذي ينصّ على معاملة جميع الأفراد معاملة واحدة في التمتع بالحقوق وأداء الواجبات، وكذلك المساواة السياسيّة، وهي المبدأ الذي يقرّ لجميع أفراد المجتمع بحق اشتراكهم في الحكم، والتكليف بالوظائف العامة، وفقا للشروط التي يضعها القانون، دون تمييز بحسب الكفاية والاستحقاق<sup>4</sup>.

ج- مفهوم المساواة النصيّة بين الكتب المقدّسة عند أركون: من خلال هذه الوقفة المعجميّة على مفهوم المساواة أو التسوية لغة واصطلاحا نخلص إلى أنّ المساواة التي يقصدها أركون بين الكتب المقدّسة تقتضي معاملتها وفق منظور منهجي ونقدي عادل ومتكافئ ومماثل ومتوافق ومتوازن، دون تمييز أحدها على الآخر، ودون تقديم كتاب على

<sup>1</sup> - الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 439

<sup>2</sup> - أبو البقاء الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص: 500، 843، 856.

<sup>3</sup> - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص: 367.

<sup>4</sup> - المرجع نفسه، ج2، ص: 368-369.

كتاب، وبعيدا عن رفع من قيمة كتاب على الآخر، ودون تقديس بعضها دون البعض، فليس هناك ابن الست وابن الجارية فيما يخص الدراسة العلمية، لذلك ينبغي تطبيق المناهج ذاتها على دراسة اليهودية والمسيحية والإسلام سواءً بسواء<sup>1</sup>.

ووفق هذا الأساس يسعى إلى تدشين مقاربات جديدة للظواهر الدينية، وتحليلها علميا وموضوعيا؛ بواسطة مقارنتها ببعضها، وقراءتها بنفس المنهج<sup>2</sup>، فنتعامل مع النص القرآني على سبيل المثال بوصفه نصًا مثل باقي النصوص، سواء أكانت دينية أم بشرية؛ لذا فقراءته للعلاقة بين الكتب المقدسة تنطلق من مبدأ أنّ النصوص جميعها متساوية، سواء كانت نصوص دينية مؤسّسة، كالنص التوراتي والإنجيلي، أو نصوص بشرية كالنصوص البوذية والزرادشتية من منطلق ارتباطها بأتباع وقراء متجدّون باستمرار، فضلا عن أنّها تشترك في المادّة اللغوية، ولها علاقات لسانية وسيميائية متعدّدة<sup>3</sup>، ينبغي الكشف عنها وتحديدتها في ضوء بعضها البعض، دون تفضيل أو تمييز، وعلى ذلك فينبغي أن نبحت العلاقة بين الكتب المقدّسة - في نظر أركون - انطلاقًا من مساواتين:

• مساواة القرآن بالكتب الدينية والسماوية الأخرى: دعا إلى مقارنة الكتب المقدّسة مقارنة علمية وموضوعية تدحض جانبا مبدأ التفاضل بين النصوص المقدّسة (الأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى)، ووضع نصوص القرآن مع نصوص اليهودية والإسلام في كفة واحدة، دون ترجيح إحداها على الأخرى؛ ففي نظره إنّ "القرآن ليس إلّا نصًا كباقي النصوص الأخرى والتي تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوّارة الغزيرة: كالتوراة والأنجيل، وأيضا النصوص المؤسّسة للبوذية أو الهندوسية"<sup>4</sup>.

وإنّ التزام الحيادية في مقارنة الكتب الدينية من المبادئ التي تفتضيها المنهجية العلمية الحديثة في مساءلة تلك النصوص ونقدها، ذلك أنّ الانطلاق من مبدأ التفاضل بين النصوص، هو - في نظره - عمل من اشتراطات النظام المعرفي القروسطي الذي لا يلزم القارئ اليوم، وهو من مقومات استحضار مبدأ قائل/ مؤلّف النص، الذي وقف عائقا أمام

<sup>1</sup> - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص: 192.

<sup>2</sup> - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، ص: 90.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 89.

<sup>4</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 36.

القراءة النقدية والموضوعية للقرآن<sup>1</sup>، ومساءلته في ضوء الكتب السماوية الأخرى، وبذات المناهج والأدوات التي طبقت عليها، ومن ثمّ مقارنته بها خاصة "العصر الراهن الذي انتصرت فيه إيديولوجيا المساواة، لذلك ينبغي للمشروع اللاهوتي على الأقل أن يمضي في هذا الاتجاه، ويتساق مع المشروع الفلسفي"<sup>2</sup>.

• مساواة القرآن بالنصوص البشرية الأخرى: إنّ تأكيد أركون على التزام التسوية

النصية لا يهدف من خلاله إلى مساواة القرآن مع غيره من النصوص الدينية الأخرى فحسب، بل هو يتعلّق الأمر أيضًا بالنصوص البشرية الأخرى، وهذا يتضح جليًا عندما يطرح تساؤلًا عن الشيء الذي يميّز النصوص الدينية (التوراة والإنجيل والقرآن) عن النصوص الأرسطوطاليسية والأفلاطونية مع تجلياتها في السياقين الإسلامي ثمّ الأوروبي؟<sup>3</sup>، ومن هذا المنطلق لا ينفكّ عن التذكير بأنّ النصّ القرآني لا يعدو كونه نصًّا لغويًّا محضًا شأنه شأن باقي النصوص، وبمجرّد الانطلاق من هذه المسألة سيتحرّر القارئ من أسر القداسة الدينية المحيطة به، والمعاني والإيحاءات المسبقة المفروضة عليه، والتي تحول دون وصوله إلى جوهر المعنى الحقيقي الموضوعي له<sup>4</sup>.

وباعتبار أنّ النصوص الدينية ليست في التحليل الأخير إلّا نصوص لغوية محضة<sup>5</sup>؛ وبما أنّ نصّ القرآن جاء بلغة بشرية تتمثّل في اللغة العربية، وموضوع في قالبها، ومكتوب وفق ضوابطها وقواعدها، فإنّه من هذا المنطلق ينبغي أن يعامل في القراءة والمقارنة كغيره من النصوص ذات الطابع البشري، وإن كانت ليست باللغة العربية بل بغيرها من اللغات.

وبناءً على ما سبق ومن خلال استناده لمبدأ التسوية النصية أو المساواة بين الكتب السماوية في القراءة والنقد والمقارنة، فإنّه بطبيعة الحال سوف يدعو أيضا إلى دحض مبدأ تصديق القرآن وهيمنته على الكتب السابقة؛ كونهما لا يخدمان الأسس العلمية والموضوعية التي تقوم عليها مقارنة الأديان في العصر الراهن.

<sup>1</sup> - محمد كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم، ص: 90.

<sup>2</sup> - محمد أركون، قراءات في القرآن، ص: 76.

<sup>3</sup> - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 36.

<sup>4</sup> - محمد كنفودي، المرجع السابق، ص: 43.

<sup>5</sup> - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م، ص: 203.

## 2- مفهوم التصديق والهيمنة

### أ- مفهوم التصديق

• **التصديق في اللغة:** يؤول لفظ (التصديق) إلى الجذر (صدق) الصاد والذال والقاف أصل يدل على قوة في الشيء قولاً وغيره، من ذلك الصدق: خلاف الكذب، سمي لقوته في نفسه، ولأن الكذب لا قوة له، هو باطل<sup>1</sup>.

• **التصديق في الاصطلاح:** هو اعتراف القرآن بما نزل قبل من الكتاب (التوراة والإنجيل)، ويصدق بنزولها من عند الله تعالى؛ فالقرآن يقر ويعترف بالكتب السابقة، ولا ينفي أنهما نزلتا قبل نزوله؛ واعتراف القرآن وإقراره بتلك الكتب هو زمن نزولها، ويؤكد على إلهية مصدرها في ذلك الوقت الذي ظهرت فيه، حتى أنه يقول في حق التوراة: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ﴾ المائدة 44، كما يقول في حق الإنجيل: ﴿ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ﴾ (المائدة 46) أما الآن وقد حرّفت هذه الكتب، وبدلت بعد نزولها، وأخفي الحق الذي جاءت به، فإن عملية التصديق تقتضي إظهار الحق والهدى والنور الذي أخفاه الكتابيون، ونفي الباطل الذي أدعوه إثماً وزوراً، وتجاوز الافتراءات الموضوعية التي مستها<sup>2</sup>.

بمعنى أن القرآن جاء مصدقاً لتلك الكتب زمن نزولها، ومقرراً بكونها وحي إلهي، ومعترفاً بما جاءت فيه، لكن بعد أن طالها التحريف والتبديل والحذف والزيادة، فإن تصديقه لها يكون بإقراره بالباطل والافتراءات التي مستها، وكشف للحق الذي كتمته.

وقد جاء لفظ التصديق في القرآن بصيغته "صدق" والإسمية "مصدق" والمصدرية "تصديق" في القرآن الكريم 23 مرة، أكثرها في سورة البقرة وآل عمران، ومدار التصديق في القرآن الكريم:<sup>3</sup>

1- تصديق النبيين لبعضهم البعض.

2- تصديق الكتب السابقة لبعضها البعض.

1 - أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج3، ص: 340، مادة (صدق).

2 - صابر مولاي أحمد، منهج التصديق والهيمنة في القرآن الكريم سورة البقرة نموذجاً، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط1، 2017م، ص: 73-74.

3 - نعيمة البداوي، مفهوم التصديق والهيمنة في القرآن، دار روافد للنشر، الكويت، ط94، 2014م، ص: 53.

3- تصديق القرآن الكريم لما سبقه من كتب الوحي، هو موافقة الكتب السماوية لبعضها البعض فيما جاءت به من أصول الدين.

### ب- مفهوم الهيمنة

• لغة: تدور لفظ الهيمنة في اللغة على معنى الشهادة قال ابن منظور: الْمُهِيمِنُ وَالْمُهِيمَنُ: اسم من أسماء الله تعالى في الكتب القديمة، وفي التنزيل: وهيمناً عليه؛ معناه الشاهد، بمعنى أميناً وشاهداً عليه<sup>1</sup>.

• إصطلاحاً: اتفق المفسرون حول دلالة الهيمنة في قوله تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ﴾ (المائدة 48)، يقول الطبري: "أنزلنا الكتاب الذي أنزناه إليك يا محمد مصدقاً للكتب قبله، وشهيداً عليها أنها حق من عند الله، أمينا عليها حافظا لها، وأصل الهيمنة الحفظ والارتقاب"<sup>2</sup>.

فالقرآن يصدّق ما قبله من الكتب جميعاً، والإنجيل يصدّق ما قبله أي التوراة، إلا لفظ الهيمنة؛ فقد جاء وصفاً خاصاً بالقرآن فقط، أي أنّ القرآن وحده هو المهيمن على كل الكتب السابقة على الإطلاق، وبالتالي فعلاقة القرآن المجيد بالكتب السابقة منطلقها التصديق، ومنتهىها الهيمنة<sup>3</sup>.

فهيمنة القرآن لا تقتصر على الارتباط بالتصديق والإتمام فقط، بل هي متضمنة في التصديق نفسه؛ بمعنى أنّ هناك هيمنة تصديقية استيعابية؛ من خلال استيعاب القرآن الكريم لأصول الأديان والرسالات السماوية السابقة عليه، وهناك هيمنة تصحيحية تجاوزية؛ ومعناها أنّ القرآن يبيّن ويظهر التحريفات والأخطاء والافتراءات التي طالت الكتب التي قبله، ويتجاوزها إلى الأصول الصحيحة التي بيّنها وفصلها وأكملها<sup>4</sup>.

ج- التصديق والهيمنة من منظور أركون: على العكس ممّا سبق يؤكّد أركون على أنّه يقف من مسألة العلاقة بين القرآن والكتب السابقة موقفاً حيادياً، فهو لا يقرّ على الإطلاق بتميّز القرآن عن الكتب السابقة بخصوصية التصديق والهيمنة، على الرغم من اعترافه الصريح

1 - أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، دار صادر، بيروت، لبنان، دط، 2003م، ج15، ص: 97.

2 - ابن جرير الطبري، جامع البيان، ج8، ص: 445.

3 - نعيمة البداوي، مفهوم التصديق والهيمنة في القرآن، ص: 108.

4 - المرجع نفسه، ص: 109.

بـ"خصوصيته وإبداعيته الذاتية"<sup>1</sup>، وهو بهذا ينتقد المنهجية الفيلولوجية الاستشراقية، والتي حاولت حصر العلاقة بين القرآن والكتب السابقة في مجرد اعتبار القرآن نسخة متأثرة بما سبقها من كتب جينية توحيدية، ويتجهون من خلال هذه المسألة إلى التقليل من إبداعيته وأصالته وابتكاريته<sup>2</sup>، وبالتالي سوف تنتفي خاصية "الاسترجاع النقدي لما تم تحريفه وتبديله في الكتب السابقة"<sup>3</sup>.

فأركون يدحض مبدأ التصديق والهيمنة للقرآن من جهة، ويقر له بخاصية الإبداع والابتكار والأصالة من جهة أخرى، وفي هذا تناقض، لأنّ دحض الأولى يؤدي بالضرورة إلى دحض الأخرى، فسمة الأصالة والإبداع هي من سمات إعجاز النص القرآني الذي هو إحدى تجليات هيمنته على الكتب المقدسة.

وحتى لا يتناقض في موقفه دعا إلى تركيز الدراسة حول كيفية هضم القرآن للكتب السابقة ضمن مقولات المناهج المعاصرة، ولا سيما المناهج الأدبية واللسانية، وهذا ما سعى إلى اكتشافه من خلال مبدأ التناص أو التداخلية النصية.

**ثانياً: مبدأ التداخلية النصية:** يتمثل الأساس الثاني لإعادة بحث العلاقة الكتب المقدسة من منظور أركون في "التناص" أو "التداخلية النصية"، وهما سيتبين من الوقوف على مفهوم التناص أو "التداخلية النصية" في اللغة والاصطلاح، ونشأته في الفكر النقدي المعاصر، ثم مفهومه عند أركون.

### 1- مفهوم التداخلية النصية

أ- التناص في اللغة: هو اللفظ المرادف للمصطلح الفرنسي: «Intertextualité» والإنجليزي: (Intertextuality).

ب- التناص في الاصطلاح: التناص من المفاهيم التي برزت بقوة في العصر الحديث فأعطيت حيزاً من الاهتمام، وعلى الرغم من أنه مصطلح مسترشد من الثقافة الغربية؛ بسبب ضعف الطاقة على توليد المصطلحات، إلا أنه تحول إلى محور للعناية، ومحطّ لأنظار الأدباء المعاصرين، وأعلام الثقافة وللنقد العربي المعاصر، وتهافتوا إلى استحضاره في

<sup>1</sup> - محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص: 224.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه.

<sup>3</sup> - مولاي أحمد صابر، التصديق والهيمنة، ص: 191.

أبحاثهم ودراساتهم، ممّا أوقعهم في اختلاف كبير في ترجمته، انطلاقاً من توجهاتهم وانتماءاتهم الفكرية والثقافية، الأمر الذي أدّى بطبيعة الحال إلى اختلاف تسميات مصطلح "التناص" من باحث عربي إلى آخر إلى ما يقارب العشرين مصطلحاً وهي: (النص الغائب، التداخل النصي، التعالق النصي، تفاعلية النصوص، التناصص، الانتحال، الاستحواذ، التناصية، المناصّة، الميتانصيّة، الترابط النصي، التفاعل النصي، الحوارية، هجرة النصوص، الإنتاجية، النص الآخر - التعالي النصي، الترسيب النصي، الشفريات الضائعة)<sup>1</sup>، بالإضافة إلى الكثير من المصطلحات الثانوية التي تتفرّع عن هذه المصطلحات العامة المرادفة لمصطلح التناص.

ظهر هذا المصطلح (التناص) صفة جليّة مع التحليلات التحويلية عند جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)<sup>2</sup> في النصّ الروائي؛ حيث يعتبر التناص عندها أحد مميّزات النصّ الأساسية، وتعني به: "ترحال للنصوص وتداخل نصّي؛ ففي فضاء نصّ معين تتقاطع وتتفاى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى أنتجت قبلها أو معها في وقت واحد"<sup>3</sup>. فاللتناص بهذا المفهوم هو عملية يقوم من خلالها القارئ بتشكيل نص جديد انطلاقاً من نصوص سابقة، أو عن طريق استخلاص لنصوص تماهت فيما بينها فلم يبق منها إلا الأثر، ولا يمكن إلا للقارئ النموذجي أن يكتشف الأصل، فهو الدخول في علاقة مع نصوص بطرق مختلفة، يتفاعل بواسطتها النص مع الماضي والحاضر والمستقبل وتفاعله مع القراء والنصوص الأخرى<sup>4</sup>، وبالتالي فالمحور الأساسي الذي تقوم عليه عملية التناص هو القارئ، وليس مؤلّف النص وقائله.

<sup>1</sup> - محمود سي أحمد، التناص في النقد العربي الحديث، بحث منشور، مجلة أدبيات، جامعة الشلف الجزائر، المجلد 2، العدد 1، جوان 2020م، ص: 01-03.

<sup>2</sup> - جوليا كريستيفا: فيلسوفة فرنسية بلغارية الأصل من مواليد سنة 1941م، روائية ناقدة أدبية ومحللة نفسية، وناشطة نسوية، أستاذة بجامعة باريس السابعة، كما درست في عدة جامعات عالمية، ونشرت العديد من الدراسات في علم التناص والسميانيات والرواية والنقد والفن والفلسفة والتحليل النفسي، من أبحاثها ومؤلفاتها: "علم النص" "النص الروائي" (1970)، و"ثورة اللغة الشعرية". مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 21 ديسمبر 2021م، رابط البحث: [www.mominoun.com](http://www.mominoun.com) تاريخ الاطلاع، 19/02/2021م.

<sup>3</sup> - جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي وعبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1991م، ص: 21.

<sup>4</sup> - محمد عزام، النقد والدلالة نحو تحليل سمياني للأدب، منشورات وزارة الثقافة، دط. 1996م، ص 148.

وبمجرد ولادة النص يقطع صلته بقائله، وهو ما عبّر عنه الناقد المعاصر "عبد الملك مرتاض" تعبيراً علمياً بيولوجياً دقيقاً من خلال قوله: "إنّ النص الأدبي ذو وجود شرعي مستقل عن مؤلفه إلى حد بعيد، على الرغم من أنه ينتمي إليه؛ فالنص الأدبي بالقياس إلى مبدعه يشبه النطفة التي تقذف في الرحم، فينشأ عنها وجود بيولوجي، لكن الوليد على شرعيته البيولوجية والوراثية لا يحمل بالضرورة كل خصائص أبيه النفسية والجسدية والفكرية، إنه مستقل بشخصيته عن الأب"<sup>1</sup>، استقلالا كلياً، فيصبح له كيان ووجود جديد خارج الوجود الذي وضعه له قائله، هذا الوجود يصنعه له القارئ له، من خلال تأويلات ومعاني لا متناهية، فمجرد انتهاء القائل من النص ينفصل عنه، ليبدأ رحلة البحث عن نسبه الحقيقي بين قراء متعددين، ولا حدود لتأويلاتهم.

**ج-التناص من منظور أركون:** صاغ أركون مفهومه للتناص انطلاقاً من المحدّدات الأساسية التي وضعتها كريستيفا في مفهومها للتناص، فلم يخرج تعريفه له عمّا قرّرت، وكل ما فعله أركون أنّ تحوّل بمفهوم التناص من مجال الأدب إلى مجال مقارنة الأديان؛ فقد اعتبر "أنّ نصّاً ما - كالنص القرآني مثلاً- قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له، كالنص التوراتي والإنجيلي، 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 يتوهّم البعض، وإنّما يعني التفاعل والاستيعاب والدمج المبدع الخلاق"<sup>2</sup>.

فالتناص عنده أن يعمد القرآن إلى النصوص الدينية السابقة عليه، فيتفاعل معها ويستوعبها ويستحضرها ويدمجها في نصوصه، بحيث تصبح نسيج من النصوص المختلفة والمتمازجة في قالب جديد يضعه القرآن، ويضفي عليه خصائصه الإبداعية والأسلوبية الخاصة.

ومن خلال العدة المنهجية التي يقترحها، يسعى إلى اكتشاف التناص القرآني من خلال علوم الأسنان الحديثة والسيميائيات؛ كونهما يساهمان في الكشف عن الحيوية الخاصة بكلّ نص يقوم بإعادة مزج واستخدام العناصر المنترقة والمستعارة والمفعلة من سياقها

<sup>1</sup> - عبد الملك مرتاض، النص الأدبي من أين؟ وإلى أين؟، محاضرات أقيمت لطلبة الماجستير السنة الجامعية 1980-1981، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر. 1983م، ص 42.

<sup>2</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 40.

النصي السابق، وذلك ضمن منظورات جديدة للتأله، عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد، وحتى المفردات المستعارة من نصوص سابقة<sup>1</sup>.

وهذه العدة المنهجية - كما يرى - لتصحيح أخطاء المنهجية الفيلولوجية، التي ركزت اهتمامها فقط على البحث عن "التأثيرات"، ويتمسكون بنظرية معروفة عن الأصالة أو الابتكارية الأدبية والعقائدية، وهذه النظرية تمنع عملياً عمل إعادة الخلق والإبداع لشيء جديد انطلاقاً من مواد متبعثرة مستمدة من التراثات السابقة عليه<sup>2</sup>.

وبالتالي فتتصاف القرآن مع النصوص الدينية الأخرى - في نظره - يأتي ضمن جملة التفاعلات الحاصلة بين الإسلام والديانات الأخرى ما قبله، والتي يبنينا التاريخ عنها، ويقدم لنا معلومات عن احتفاظه بالعديد من الشعائر والعبادات والعقائد الخاصة بالدين العربي السابق عليها، وعلى سبيل المثال شعيرة الحج إلى مكة، والإيمان بالجن، والتصورات الأسطورية المكوّنة عن الشعوب القديمة، وكذلك العديد من القصص التربوية ذات العبرة، والمرتبطة بثقافة سابقة على الإسلام<sup>3</sup>.

من هذا المنطلق يريد أركون إثبات وجود تتصاف للقرآن مع الكتب المقدسة استناداً إلى الكثير من الآيات في القرآن نفسه، كما هو المثال مع آية سورة البقرة فمثلاً في قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة 31)، يرى أركون أنّ القرآن قد استعار هذه الآية من التوراة بحذافيرها<sup>4</sup>، مستشهداً على ذلك بنص مثله ورد في التوراة في سفر التكوين: "وجبل الربّ الإله من الأرض جميع حيوانات البرية، وجميع طير السماء، وجاء بها إلى آدم ليرى ماذا يسميها، فيحمل كلّ منها الاسم الذي يسميها به، فسمى آدم جميع البهائم، وطيور السماء وجميع حيوانات البرية بأسماء"<sup>5</sup>، ولكن القرآن في نظر أركون لم يتعرّض للتفاصيل<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 145.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 144.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 143.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص: 85.

<sup>5</sup> - العهد القديم، سفر التكوين 2، الإصحاح 18، ص: 03.

<sup>6</sup> - أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للخطاب القرآني دراسة نقدية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت،

لبنان، ط1، 2012م، ص: 500.

وبالنسبة لأركون يوجد الكثير من نماذج هذه التداخلات النصية على طول القرآن، وآياته، بل إن هذا التداخل يصل إلى حد تداخل مجموعة قصصية ترد بأكملها في القرآن مع الكتب السابقة كما هو الحال مع سورة الكهف.

#### د- نماذج من التناص القصصي والأسطوري في القرآن من سورة الكهف

يحثُّ أركون على الوقوف عند سورة الكهف وقراءتها في ضوء معطيات العلوم اللسانية والتاريخية المعاصرة، لاكتشاف مدى حضور النصوص التوراتية والإنجيلية فيه، بل إنه يدعو إلى النظر في حضور النصوص السابقة على العهد القديم والجديد، أو النصوص التي تشمل الذاكرات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم، وهي التي تكشف عنها القراءة الأفقية للخطاب القرآني، وبالتحديد طبقاً لمنظور المدّة الطويلة<sup>1</sup>.

ويدعو إلى القراءة الأفقية للخطاب القرآني لاكتشاف هذا التناص، في مقابل المنهجية الفيلولوجية أو علم تاريخ الأفكار التقليدي (L'histoire des idées traditionnelle) الذي نصّب اهتمامه فقط على البحث في التأثير أو التأثيرات للنصوص القديمة في النصوص الحديثة، والمبالغة في التركيز عليها، وإنكار أصالة النص المحدث إذا ما وجدوا فيه بعض آثار وتأثيرات النصوص القديمة، وهو بالتحديد ما فعلوه مع النص القرآني؛ فقد سعوا إلى إنكار ابداعيته وأصالته، مستندين في ذلك إلى تضمّنه على أصداء الحكايات التوراتية والإنجيلية، وبعض المفردات والصيغ اللغوية<sup>2</sup>.

لذلك فالتسليم بتاريخية النص وبشريته يقتضي التسليم بخضوعه لشتى الممارسات النصية الدينية والبشرية الأخرى، وبالتالي خضوعه للتأثير والتأثر، والاستعارة من النصوص الأخرى، ثم الانتهاء في آخر المطاف بعدم التسليم بقدسيته وإلهيته، وهو بالتحديد ما تؤكّده سورة الكهف في نظر أركون.

<sup>1</sup> مصطلح المدّة الطويلة (la longue durée): اخترعه المؤرخ الفرنسي ومؤسس مدرسة "الحوليات" فيرناند بروديل، ويقصد من خلاله أنه يستحيل فهم بعض الظواهر والنصوص بمجرد الاكتفاء بموضعها داخل إطار المدّة القصيرة أو المتوسطة التي تمتد من عشر سنوات إلى مائة سنة، وإنما يتعيّن على المؤرخ موضعها داخل شريحة زمنية طويلة تصل إلى ألف سنة أو ربّما إلى ثلاثة آلاف سنة، فعلى سبيل المثال النص القرآني لا يمكن فهمه جيّداً إلا إذا ما تمّت موضعه ضمن إطار المدّة الطويلة للتاريخ، أي تلك التي تشمل ليس فقد التوراة والإنجيل وإنما أيضاً أديان الشرق الأوسط السابقة عليهما. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 40.

<sup>2</sup> محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 209.

فسورة الكهف تمثل - بالنسبة له - نموذجًا ساطعًا على ظاهرة التناص الحاضرة بشكل واسع ومكثف في الخطاب القرآني؛ كونها تتضمن ثلاث قصص هي (أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش، رواية الإسكندر الأكبر)، وهذه القصص تحيل جميعها إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، وهي جميعها ممزوجة أو متداخلة في سورة واحدة من سور القرآن (سورة الكهف) لكي تدعم تجسّد نقل الشيء ذاته، وهو نقل الرسالة الإلهية الخالدة<sup>1</sup>.

وبما أنّ النصوص الدينية جاءت برسالة إلهية واحدة، فمن الطبيعي - حسب نظره - أن تتداخل نصوصها، وتأخذ من بعضها البعض، وتتفاعل قصصها؛ فالتوراة تأخذ وتتفاعل مع ما قبلها، وأيضاً الإنجيل يأخذ من التوراة ويتفاعل مع الكثير من نصوصها، وكذلك القرآن فهو يتفاعل ويتداخل مع ما سبقه، سواء من الإنجيل والتوراة، أو حتى ما قبلهما خاصة على المستوى القصصي والسردى.

فعلى سبيل المثال توجد علاقة في منتهى الجلاء والوضوح بين القصة التوراتية والقصة القرآنية، لكنّ القرآن قام بإعادة صياغتها وخلقها وبلورتها من جديد، كما هو واضح في مختلف القصص المكرسة للأنبياء السابقين لمحمد، وأيضاً القصص الخاصة بالشعوب القديمة مثل عاد وثمود<sup>2</sup>.

#### • بين مفهوم الأسطورة والقصة من منظور أركون

- مفهوم الأسطورة: قبل التطرق إلى مفهوم الأسطورة عند أركون ينبغي التوضيح بأنّ هذا المصطلح أي الأسطورة ارتبط لعصور طويلة بمفهوم "الخرافة" و"الوهم"، وقد احتكرت دراستها في مجال الشعر والأدب فقط، ولم تقدّر قيمتها العلمية إلا في مطلع القرن التاسع عشر، فأخذت تدرّس عندئذ بوصفها تراثاً مقدّساً، ومرجعاً من مراجع فهم العبادات والطقوس، ثم توالى بعدها الدراسات إلى أن تمّ تدشين فرع جديد من فروع المعرفة، يهتم بدراسة وتفسير الأساطير يدعى بـ"الميثولوجيا" (Mythology)، وهو ما يعرف بعلم الأساطير، وقد كان إعادة الاعتبار للأسطورة وبلورة مفهوم جديد لها، منطلقاً لتوجّه الدراسات

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 40-41.

<sup>2</sup> - محمد أركون قراءات في القرآن، ص: 309.

الحدائية لها، والاهتمام بدراساتها، فتناولها العديد من الحدائثيون العرب في قراءاتهم للتراث الإسلامي عموماً، والقرآن على وجه الخصوص<sup>1</sup>.

بمعنى أنّ القراءات الحدائية وعلى رأسها قراءة أركون سعت بشكل كبير إلى الانتقال بـ مفهوم الأسطورة من مفهومه الأدبي القديم، الذي يركز فقط على مدلول الخرافة والوهم، إلى مفهوم علمي جديد تقترحه المعرفة المعاصرة وعلى رأسها الأنثروبولوجيا ومقارنة الأديان.

بمجرد طرحه لهذا المصطلح توقع أركون مباشرة أن يلقى سوء فهم، أو معنى سلبي في الثقافة الإسلامية، خاصة بعد أن ترجمت عبارة: ( Le coran est un discours de structure mythique ) أي "القرآن خطاب أسطوري البنية" من قبل "عادل العوا"، لذلك توجه إلى مترجمه ليتدارك الأمر، وألح عليه حتى يستفيض في الشروح والتعليقات في هوامش الصفحات، لكي يتمكن من مساعدة القارئ على الفهم الدقيق للمصطلح، وإنقاذه من الوقوع في سوء الفهم، والتورط في إطلاق الأحكام المتسرعة دون معرفة؛ فالترجمة صحيحة من الناحية اللغوية، إلا أنّ المشكلة تكمن في الناحية المعرفية، وترتبط بمفهوم الأسطورة في حدّ ذاته الذي لم يفكر فيه كما يجب في الفكر العربي والإسلامي بعكس الفكر الغربي<sup>2</sup>.

-مصطلح القصة: إنّ معنى الأسطورة - في نظر أركون- يطابق معنى كلمة القصص في القرآن، لا معناها الشائع في اللغة العربية، أي الحكايات الخرافية العارية من الحقيقة، إنّ العرب إذ ترجموا الكلمة الأجنبية (mythe) بالأسطورة قد منعوا أنفسهم من التفكير بهذا المصطلح ووظائفه التي لا تعوّض لبناء المتخيّل الديني؛ فالقارئ الذي يفهم الأسطورة بمعنى الخرافة التي لا أساس لها، سيساهم بالتأكيد في تدمير الغنى الأسطوري للقصص القرآنيّة<sup>3</sup>.

إذن فمعنى الأسطورة بالنسبة له يختلف عن التوظيف القرآني لمصطلح الأسطورة التي تأتي بمعنى تراها أو خرافات، فقد وردت لفظة (أسطورة) في القرآن الكريم بصيغة الجمع (أساطير) مقترنة بلفظة (أولين) تسع مرّات، احتوتها ثماني سورٍ مكّيّة، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ (الأنعام 25)، وقد جاءت الكلمة كتعبير من المشركين

1 - حكيم السلطاني، القراءة الحدائية للنص القرآني، ص: 234.

2 - محمد أركون، تاريخيّة الفكر الإسلامي، ص: 10-09.

3 - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 144.

على رفض الوحي والرسالة<sup>1</sup>، عليه فإنّ التوظيف السلبي لمصطلح الأسطورة قد نتج عنه بالتأكيد بلورة خاطئة من قبل اللغويين.

من هنا اتجه اتجاهها مخالفا حيث كان اهتمامه بالأسطورة والفكر الأسطوري في سبيل إعادة الاعتبار لدورها ووظيفتها، بعد تراجع النزعة العلميّة والوضعيّة التي كانت تنظر نظرة سلبية للمعرفة الأسطوريّة، وكانت ترفضها وترميها في ساحة الثقافة الشعبيّة والخيال الخرافي، والعقائد التعسفيّة الاعتباطيّة، وبقايا الخزعبلات السحريّة، ثمّ جاءت الأنثروبولوجيا الثقافيّة لكي تقوم بمهمّة إعادة الاعتبار إلى الأسطورة ووظائفها المعرفيّة<sup>2</sup>.

فمن منطلق هذا الاستبعاد الذي يقوم به القرآن لفظ الأسطورة واستدعائه للفظ القصّة، فإنّه يكون قد فرّق دلاليا بين المصطلحين بشكل واضح، فهو يستخدم لفظ الأسطورة للتعبير عن موقف الآخر المختلف دينيا، بينما يستخدم لفظ القصّة في معرض الحديث عن الوقائع والحقائق التاريخية التي لا شكّ في حدوثها.

وهو بالتحديد ما يتطابق مع مفهوم القصّة القرآنيّة، في مستواها اللغوي والاصطلاحي بوصفها: "أبناء وأخبار تاريخية عن أحداث وقعت في القرون والأزمنة الماضية، فهي وثيقة تاريخية من أوثق ما بين يدي التاريخ من وثائق، فيما جاء فيه من أشخاص وأحداث، وما يتصل بالأشخاص والأحداث والأمكنة والأزمنة، كما تشمل النبوءات السابقة خلال المسيرة الإنسانيّة منذ بدء الخليقة، وحتى نزول القرآن الكريم من خلال عرض مشوق مثير لا نظير له في الأساليب العربيّة المعهودة"<sup>3</sup>، فهو مختلف في نظمه وأسلوبه وعرضه ومضمونه ومقاصده.

وعلى الرغم من أنّه يؤكّد من الناحية المعرفيّة والمنهجية بالدلالة نفسها لمصطلحي الأسطورة والقصّة إلّا أنّه في سياق آخر ومن الناحية البنيوية يناقض مسلّمته، يقرّ بحقيقة اختلاف القصّة القرآنيّة عن الأسطورة، متحدّثا عن أنّ القرآن يقوم بمهمّة إعادة بلورة وإنجاز الأساطير القديمة المبعثرة التي يشتغل عليها الفكر الأسطوري، ويضفي عليها في ذات

<sup>1</sup> - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ص: 171.

<sup>2</sup> - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة، ص: 292.

<sup>3</sup> - عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1975، ص:

الوقت شكلاً ومعنى جديداً، ويصنع منها عملاً متكاملًا، ومجهزاً بطريقة استخدام، وأسلوبية خاصة في اللغة العربية<sup>1</sup>.

وقد أوقعه في هذا التناقض ولا شك إصراره على نفي المصدرية الإلهية للقصة القرآنية وحرصه على إلحاقها بمجال الحكايات والأساطير التي هي من صنع بشري محض. وهو ما يثبتته من خلال تعرّضه لسورة الكهف، فهو يستمر في الخلط بين لفظ الأسطورة والقصة، متحدثاً عن القصص الثلاث - قصة الكهف وذو القرنين وموسى مع الخضر - مؤكداً على أن القرآن قد استقاها مما يسميه المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم، ليس في هذه المقالة فحسب بل وفي غيرها أيضاً، حيث يقول: "إنّ أساطير غلغامش، والإسكندر الكبير، والسبعة النائمين في الكهف؛ تجد لها أصداء واضحة في القرآن"<sup>2</sup>.

لكن هذه القصص جميعها تمتزج وتتداخل - كما يوضح هاشم صالح - في سورة قرآنية واحدة، من أجل إيصال الرسالة الإلهية نفسها، وبالتالي فهي مستقاة من ثلاث مرجعيات ثقافية قديمة متداخلة مع النص القرآني وموظفة فيه<sup>3</sup>.

وعليه فإنّ مقصده هنا يتجه إلى دحض أسبقية القرآن في طرح هذه القصص الثلاث التي في سورة الكهف، هذه الأسبقية التي من شأنها تأكيد المصدر الإلهي للنصوص القرآني، وبالتالي القول بتاريخية القرآن، واستمداده من النصوص الدينية والبشرية الأخرى، وهذا ما لا يمكن التسليم به؛ فقصة أهل الكهف وقصة الخضر مع موسى وقصة ذي القرنين هي قصص لا أساس لوجودها في كتب العهد القديم<sup>4</sup>، إذ لم يرد لأصحاب الكهف ذكر في المصادر اليهودية، ولذلك فالقصة التي وردت في القرآن تعدّ من القصص القليلة التي لم ترد لها ذكر في التراث الديني اليهودي، بعكس القصص الأخرى، التي نجد لها ما يقابلها في قصص التوراة وغيرها<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 203.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 84.

<sup>3</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 40(الهامش).

<sup>4</sup> - فراس السواح، أساطير الأولين، القصص القرآني ومتوازياته التوراتية، دار التكوين للتأليف والنشر، دمشق، سوريا، ص: 155.

<sup>5</sup> - أحمد علي المجذوب، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، الدار المصرية اللبنانية للنشر، دط، ص: 57.

أمّا في التراث المسيحي فقد وردت قصة تحت اسم (النيام السبعة) أو نيام (أفسوس السبعة) منسوبة على الأسقف السوري (جيمس) من أهل ساروج، وأيضاً وردت قصة النيام السبعة في دائرة المعارف للأخلاق والديانات ولكن بتفصيل أكبر، فقد جاء فيها أنّ الإمبراطور "دسيوس" (Decius) يدخل في المدينة اليونانية القديمة (أفيسس)، ويعلن فيها عن تجديد عبادة الأوثان، ويأمر أهل المدينة والمسيحيين خاصة باتباعه، وقد أطاعه عدد كبير من المسيحيين، واتبعوا عقيدته الوثنية، بينما ظلّ عددٌ منهم متمسكين بديانتهم، ويتحدّون اضطهاد رجال الحكومة وتعذيبهم، وهنا يقدم الإمبراطور إلى سبعة من الشباب الذين اتهموا باعتناق النصرانية سرّاً، ورفض تقديم القرابين والأوثان، ويمهلهم أياماً للتوبة والتراجع عن قرارهم، وفي هذه الأثناء يغادر هؤلاء الشباب المدينة، ويأوون إلى الكهف في جبل قريب..<sup>1</sup>. وهذه قصة مسيحية متأخرة جرى تداولها في العصر الذي صارت فيه المسيحية ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية، (306-377م)، وأوّل نص سرياني مدوّن لهذه القصة هو نص سرياني يعود تاريخه إلى أواخر القرن الخامس الميلادي، ويبدو أنّه قد اعتمد مرويات شفهيّة متداولة أكثر قدماً<sup>2</sup>.

أمّا قصة أهل الكهف بشكلها الصحيح والمحدّد قد وردت في القرآن الكريم؛ فالقرآن هو المصدر الوحيد والمجمل لهذه القصة التي وردت في سورة أهل الكهف، والتي كان نزولها في الفترة السابقة على هجرة الرسول -صلى الله عليه وسلّم- من مكة إلى المدينة، فهذه السورة نزلت قبل الهجرة إلى الحبشة، فرويت قصة أصحاب الكهف في الوقت الذي كان المسلمون يضطهدون، وينكّل بهم، ليثبتوا ويتشجّعوا، ويعرفوا ماذا فعل المؤمنون من قبل ليحفظوا إيمانهم<sup>3</sup>.

وعليه فإنّه لو افترض ورود ذكر قصص أهل الكهف قبل القرآن في التوراة والإنجيل، فإنّه لا يعني أنّ القرآن استمدّه منها، ولا يعني اعتباره مرجعاً لتلك الوقائع بعد العهدين القديم والجديد، وإذا ما تمّ ذلك، فالتناص القصصي القرآني لا يتمّ بتكرار ما قيل، أو بتجميع اعتباطي لما هو معروف ومتداول، بل بعملية تحويل وإعادة إنتاج، لنصوص سابقة،

<sup>1</sup> - أحمد علي المجدوب، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص: 59-60.

<sup>2</sup> - فراس السواح، أساطير الأولين، القصص القرآني ومتوازياته التوراتية، ص: 155.

<sup>3</sup> - أحمد علي المجدوب، المرجع السابق، ص: 64-65.

ووضعها في سياق جديد، وداخل إطار تفكير مختلف<sup>1</sup> كليًا عن الإطار الذي وضعت فيه القصص في الكتب السابقة، سواء من ناحية الشكل أم المضمون.

ومما سبق يمكن القول أنّ الطرح الأركوني لمسألة التناص بين القرآن والكتب السماوية الأخرى لم يخرج عن الإطار المنهجي والمعرفي الذي اتسمت به جل أبحاث المستشرقين وطروحاتهم في هذا الصدد؛ فعلى الرغم من أنّه انطلق من مبدأ التحرّر من المقرّرات المنهجية للمستشرقين، في المقارنة المتعسّفة التي أقاموها بين القرآن والكتب المقدسة، والانخراط في الأبحاث الغربية المعاصرة للمسألة، والاستفادة مما جادت به المعرفة العلمية المعاصرة من مناهج كالتاريخية والأنثروبولوجيا والفينومينولوجيا والألسنية، إلّا أنّه في نهاية الأمر لم يلتزم بهذا المبدأ بشكل واقعي، واكتفى بالمقاربة السطحية جدًّا للمسألة، واستعراض مصطلحات المناهج المعاصرة، دون توظيفها وتفعيلها بالشكل المطلوب.

وبالتالي فقد بقيت إدانته للمنهجية الفيلولوجية الاستشراقية لا قيمة لها؛ لأنّ رؤيته لم تأتي بما يزيد عنها أو يتجاوزها، فهو انطلق من نقد تلك المنهجية التي لم تتجاوز الحديث عن الأصول التوراتية والإنجيلية للقرآن، وبحث التأثير والتأثر، إلّا أنّه في نهاية الأمر نجده وقع فيما انتقده، فهو أيضا لم يتجاوز الحديث عن المصادر اليهودية والمسيحية للقرآن، متنكّرًا بقناع الإبداع والابتكار القرآني في صياغة تلك القصص والنصوص، وبالتالي تعارضت مقدماته مع نتائجه، بالإضافة إلى اتجاهه إلى نفس الهدف الذي سعت إلى الوصول إليه طروحات المستشرقين، وهو دحض المصدريّة الإلهية للقرآن، واخللة اليقين بموثوقيته.

<sup>1</sup> - حكيم السلطاني، القراءة الحداثية للنص القرآني، ص: 246.

## خلاصة الفصل

في ختام الفصل نوجز أهمّ العناصر التي تطرّق إليها في النقاط التالية:

1- اقترح أركون إعادة تقييم الوحي عبر بوابة الأشكلة فهو يستبعد أن تتحقّق المساءلة العلمية والنقدية للمسألة إلّا من خلال الطرح الإشكالي لمفهوم الوحي، والانتقال من فهمه من مستواه البديهي المألوف بين الناس منذ آلاف السنين إلى مستوى أكثر تعقيداً وغموضاً، من خلال أشكلته، وتنبني الأشكلة عند أركون على ثلاث أسس وهي زحزحة المفهوم، ثمّ تفكيك بنيته، ثمّ تجاوز مكانته اللاهوتيّة والمعرفيّة.

2- من خلال الالتزام بالخطوات الأساسية للأشكلة نكون - في نظر أركون - قد انتقلنا تدريجياً إلى مصطلح الظاهرة القرآنية كمصطلح بديل لمفهوم الوحي والقرآن وهو مصطلح يرى فيه أركون أكثر حيوية وانفتاحاً من الناحية العلمية والنقدية لأنّه يعبر عن القرآن محدث لغوي وثقافي من كونه مصطلحاً لاهوتياً دينياً، وقد انتهى إلى تبني هذا المصطلح من خلال تجاوز التحديد الشعائري والطقوسي إلى جملة من التحديدات العلمية والنقدية وهي: التحديد الفينومينولوجي، والتحديد التاريخي والأنثروبولوجي والألسني.

3- جاءت المقاربة الأركونيّة لمسألة العلاقة بين الوحي والنبى ضمن ثلاث محدّدات أساسية وهي: مستوى التلفظ الأوّل للوحي الذي يعني الرجوع إلى تلك اللحظات الأولى التي انبثق فيها الوحي من النبي، ثمّ تتبّع مسارها طوال عشرين عاماً بحيث يتضح الوحي بوصفه عبارة لغوية تكلم بها النبي ولا تنفصل على الإطلاق عن تجربته النفسية والاجتماعية في تلك البيئة المكّيّة التي يعيش فيها ويتعايش مع أفرادها، ثمّ يتمثّل المحدّد الثاني في دحض مقولة التفسير الإسلامي القائمة على التبليغ المحض، بمعنى أنّ النبي لم تتعدّى مهمّته تبليغ الرسالة القرآنية بحذافيرها دون زيادة أو نقصان أو أيّ تدخّل منه، أمّا المحدّد الأخير فيتمثّل في المناخ الثقافي والنفسي للوحي؛ حيث إنّ الوحي ولد في ظروف مكّيّة تعجّ بالتصورات والأفكار الدينية والاجتماعية، ومن المؤكّد أنّ محمّد لم يكن بمعزل عن تلك الظروف، ولم يؤسّس لقطيعة معها، بل كان دائماً في تفاعل مستمر معها هذا من جهة، ويسعى لتأسيس تفاعل بين الكلام الإلهي وتجربته من جهة أخرى، فقد أقام مشروعه الديني من خلال خلع لباس التقديس والتعالّي على أعماله وربطها بالمطلق أو الله.

4- تتمثل نقطة البداية في مقارنة مسألة الجمع والتدوين عند أركون في نقد الرواية الرسمية الإسلامية لهذه المسألة، كونها رواية قد ترسخت بصفتها حقيقة مطلقة لا يجوز نقاشها، فهي في نظره قصة غير موثوقة ولا يمكن التسليم بحيثياتها ووقائعها ببساطة، لهذا من الضروري في نظر أركون مسايرة البحث المعاصر، ومتابعته في إجراء نقد شامل لمسألة تاريخ القرآن الأولى، والتحالف معه من أجل القضاء على دوغمائية التصور الإسلامي للمسألة، والسير بخطى ثابتة نحو كشف مغالطاته وتناقضاته بخصوصها.

5- إن القراءة الفيلولوجية الاستشراقية لمسألة الجمع على الرغم من الجهود التي بذلتها والجرأة لعلمية والنقدية التي اتسمت بها في الطرح إلا أنه - في نظر أركون - اعترتها العديد من النقائص والأخطاء التي تستدعي إكمالها وتصحيحها، والانطلاق من جديد من حيث انتهت.

6- إن القراءة الحدائية للنص القرآني - من منظوره - مرهونة بالمراجعة النقدية الجزئية للقراءات والتفاسير الإسلامية السابقة للنص القرآني؛ كونها تفاسير مسجونة داخل إطار السياج الدوغمائي المغلق وهذه التفاسير ليست محصورة في كبريات التفاسير مثل تفسير الطبري والرازي، وإنما تشمل أيضا نصوص الفقه والتشريع، كما لا يتعلّق أيضا بالتفاسير التراثية فقد وإنما تدخل تحتها التفاسير الإسلامية المعاصرة التي لم تسلم بدورها من عدم جدواها المعرفية والمنهجية؛ كونها سقطت فيما يسميه بـ "التلفيقية" التي تحاول البرهنة على وجود الاكتشافات الحديثة في القرآن، وقد نجحت هذه التفاسير - في نظره - في تخدير عقول المسلمين والتأثير عليها، بينما هي في الحقيقة تفاسير خادمة للتفاسير الأرثوذكسية الامتثالية التي أسسها الطبري والرازي.

7- خلاص الفصل إلى أنّ أركون لم يتوجّه بالنقد إلى القراءات التراثية فقط للقرآن، وإنما أيضا القراءات الاستشراقية ومنجيتها الفيلولوجية الحرفية النصية؛ كونها سقطت في دائرة التعصّب والتمركز حول نفسها، وعدم معاملتها للقرآن والإسلام بالمعاملة نفسها التي تبديها للتوراة والإنجيل، وهذه أسباب وجيهة لتكون هذه القراءة مدعاة للنقد والنقاش.

8- لا تتفصل قضية الإعجاز بالنسبة له عن إعادة قراءة النص القرآني؛ فقد دعا إلى إعادة مقاربتها مقارنة نقدية، تتحرّر من مبادئ النظرة اللاهوتية لها، والتي همّها فقط التأكيد على قدسية النص القرآني ومصدريته الإلهية، وبالتالي فهو يقترح مصطلح العجيب المدهش

بديلاً عن مصطلح الإعجاز اللاهوتي، والذي لا يقبله التحليل النقدي للمسألة، أمّا الأول فهو منبثق من صميم التاريخية، ليتيح لنا اكتشاف خاصية إعجاز القرآن، ليس كظاهرة بلاغية لسانية فقط، وإنما كقضية وعي.

9- وضع أركون ثلاث أسس نقدية لإعادة بحث العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة وهي: التسوية النصية، سواءً بين القرآن والكتب المقدسة أو بين القرآن والكتب البشرية الأخرى، ثمّ دحض مبدأ الهيمنة القرآني، وعدم الاعتراف بوجود أفضلية القرآن على الكتب المقدسة، وأمّا الأساس الأخير فيمتمثل في التناص؛ الذي ينص على تأثر القرآن بالكتب السابقة له التوراة والإنجيل، بل وحتى الأديان التي قبلها، واسترفاد نصوصه منها وقد استشهد أركون كما تقدّم بالعديد من الأمثلة على ذلك مثل سورة الكهف، وقصة ذي القرنين، وقصة آدم..

# الفصل الثالث؛ الدراسة المقارنة - أوجه التشابه والاختلاف بين بن نبي وأركون -

بعد عرض قضايا القرآن عند مالك بن نبي ومحمد أركون، وأهم المسائل المحورية بينهما في الفصلين الأول والثاني يأتي هذا الفصل الأخير من أجل القيام بمهمة المقارنة بين طروحات كل منهما، وهي مقارنة ينبغي أن تكون محدّدة الأبعاد والأهداف، فإذا كانت مهمة الفصل الأول والثاني هي التكتشف عن بنية ومنظور كلّ منهما فيما يخص القرآن، فإنّ الفصل الثالث يتوخّى التمييز بين منظوريهما لقضايا القرآن على الصعيد المعرفي والمنهجي؛ إذ ينبغي أن لا تكون الأرضية التي تبنى عليها المقارنة منصّبة على المحصول المعرفي، فقط وإنّما ينبغي أن تتعدّها إلى الأطر المنهجية التي اعتمدها كل منهما، ولا شك أنّ تركيز البحث على المنهج سيمكّن أولاً من تحديد الخفايا التي يقوم عليها المنظورين، كما يمكن من خلاله أيضاً تحديد المائز والفرق المنهجي العام بينهما.

لذلك فإنّ المقارنة في هذا الفصل بين المفكرين لا ينبغي أن تركز فقط على استقصاء مواطن التقاطع والتقابل، أو إبراز أوجه التشابه والاختلاف بينهما في كيفية معالجتهم لتلك القضايا والإشكاليات من خلال مشروعيهما الفكري، وإنّما القصد منها بيان المرجعية الأساسية المتحكّمة في تأسيس منظوريهما، حتى لا تبقى هذه الموازنة حبيسة ما هو مصرّح به في المتن، وإنّما ينبغي النباش عن المرجعية الناظمة والكلية التي تنوي وراء كل منظور، بناءً على ما تمّ تحديده من أوجه التشابه والاختلاف بينهما.

من هنا جاء هذا الفصل متضمّنًا مبحثين:

**المبحث الأول** أوجه التشابه بين مالك بن نبي ومحمد أركون في قضايا القرآن.

**المبحث الثاني:** أوجه الاختلاف بين مالك بن نبي وأركون في قضايا القرآن.

### المبحث الأول: أوجه التشابه بين مالك بن نبي ومحمد أركون حول قضايا القرآن

يتوخى هذا المبحث الوقوف عند النقاط المشتركة بين مالك بن نبي ومحمد أركون، ومواطن تقاربهما في عدة مسائل متعلقة بالقرآن سواء من حيث تاريخه ومصدريته وتشكله، أو من حيث منهج قراءته والتعاطي معه، علاقته بغيره من الكتب المقدسة، فقد انبنت رؤية كل منهما لهذه القضايا على الكثير من الأسس العلمية والمنهجية الموحدة، وأيضا الغايات والأهداف المشتركة بين الرجلين في طرحها ومناقشتها كما سيتبين لاحقا.

### المطلب الأول: أوجه التشابه في القضايا المتعلقة بالجانب التاريخي للنص القرآني

يسعى هذا المطلب إلى رصد أوجه التشابه والتقارب بين المفكرين فيما يتعلق بقضايا الوحي (مفهومه مصدريته وعلاقته بالنبي، ثم قضية جمع القرآن وتدوينه).

### الفرع الأول: الوحي والظاهرة القرآنية بين مالك بن نبي ومحمد أركون

يلتقي بن نبي وأركون بخصوص الوحي والظاهرة القرآنية في العديد من نقاط التشابه بينهما ومن ذلك:

#### أولاً: التوافق في المنشأ والهاجس المؤسس لإشكالية الوحي

إن مسألة الوحي في فكر الرجلين لم تظهر أو تتمخض من فراغ، وإنما هي منبثقة بالدرجة الأولى من نشأتها الفكرية، ومسلكتها الاجتماعي والفلسفي الذي قام بتأهيلهما وإعدادهما للاهتمام بها، وتوجيه فكرهما نحوها<sup>1</sup>؛ وذلك باعتبار أنّ المحضن الفكري والموضوعي الذي يعيش فيه المفكر له الدور الكبير في توجيه اهتمامه نحو إشكالية معينة؛ فقد نجم الاهتمام بإشكالية الوحي، والالتفاف حولها من قبلهما عن ثقافتها في مختلف مراحلها العمرية، كما كان أيضاً للتكوين المعرفي والفلسفي لكليهما وقعه في تجذّر قضية الوحي، وتغلغلها العميق داخل وعيهما الفكري، خاصة وأنهما عاشا في عصرٍ واحدٍ، وفي بلاد واحدة وهي الجزائر، وتلقّا ثقافتها الأولى في بيئة إسلامية<sup>2</sup>.

كما لم يكتفيا بالتكوين الثقافي في البيئة العربية الإسلامية، وإنما توجّها إلى الخارج لإكمال تكوينهما وتعزيزه، والنهل من منابع الثقافة الغربية، وكان لهما ذلك خلال الهجرة إلى

<sup>1</sup> - حمادي الهواري، الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمد أركون، ص: 90.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 93.

فرنسا، وبالتالي تحقّق لهما تحصيل رصيد فكري ضخم، ومن مصادر ثقافتين مختلفتين تمامًا، ومن خلال لغتين العربيّة والفرنسيّة.

1- فمالك بن نبي حصل تكوينه المعرفي في الخارج عن المنظومة الدينيّة التقليديّة ومقرّراتها، والمتأسّس على أرضيّة ذات نزعة عقليّة متشرّبة للثقافة الغربيّة في منابها الأولى؛ حيث قضى ما يزيد عن الثلاثين سنة في فرنسا، بين الإقبال على المعرفة في اختصاصات متنوّعة، وكسب مقومات الحياة، وإنتاج أغلب كتبه باللسان الفرنسي.

2- الأمر نفسه بالنسبة لأركون، والذي تشبّع في البداية من المدارس العربيّة الجزائريّة، وبعدها انتقل إلى فرنسا، حيث استوعب الثقافة الغربيّة كطالب وكمعلّم فيما بعد، وهذا الانتقال والتشبّع من مناهجها وأفكارها، والتطوّر الحاصل فيها أثر بشكل كبير على وجهة نظره تجاه موضوع الوحي القرآني<sup>1</sup>، وغير من فهمه له انطلاقًا من مكتسباته المعرفيّة والمنهجية من البيئة الغربيّة التي تكوّن في محضنها.

### ثانيا: التشابه في اعتبار الوحي الأرضيّة الكلاميّة الجديدة

بما أنّ مسألة فهم الوحي هي المسألة المحوريّة الذي تتفرّع عنها مسائل علم الكلام المختلفة، وفي مقدّمتها مسألة "الكلام الإلهي" وغيرها من القضايا التي كانت تعتبر موضوعًا أساسيًا بالنسبة لعلم الكلام القديم، لهذا فكيفية تعريف الوحي والنبوة والقرآن يتفرع عنها ويعود إليها كلّ شيء في الدين، لذلك لا يمكن الانطلاق في تأسيس فهم جديد للدين إلاّ ببلورة فهم جديد لهذه القضايا المحورية الثلاث، في ضوء متطلبات الإنسان اليوم<sup>2</sup>.

ومن هذا المنطلق سعى كلا المفكرين إلى تأسيس نظرة علميّة جديدة لقضيّة الوحي؛ فكان همتما جعل الظاهرة الدينيّة عمومًا، وظاهرة الوحي قابلة للدرس والمعايينة<sup>3</sup>، والقراءة النقديّة التي تقوم على أسس معرفيّة ومنهجية تجود بها علوم العصر، وتفرضها حاجاته الثقافيّة والاجتماعيّة.

<sup>1</sup> - حمادي الهواري، الوحي القرآني بين أركون ومالك بن نبي، ص: 94.

<sup>2</sup> - عبد الجبار الرفاعي، مقدّمة في علم الكلام الجديد، دار المصوّرات للنشر، الخرطوم، السودان، ط2، 2021م، ص: 128، 129، 130.

<sup>3</sup> - إدريس هاني، مالك بن نبي المفكر الإصلاحية يتيم عصره ومنسّي زماننا ضمن الكتاب الجماعي حدثا السادة وحادثة العبيد في تصالح الإمكان الحداثي مع الإمكان الإسلامي والإصلاح الديني في مجال العربي، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، ط1، 2018م، ص: 577.

1- من هنا توجه بن نبي لإعادة مقارنة مسألة الوحي في ضوء الإشكاليات الكبرى للعقيدة وفي مقدمتها النبوة، وسعى لتقديم تصوّر لها يواكب الطفرات المعرفية والمنهجية الحديثة.

2- الشيء نفسه بالنسبة لأركون الذي كان همّه منصباً أيضاً على الطرح العلمي للقيم المشتركة لأديان الكتاب الثلاثة، أو مجمل المبادئ والمسلّمات والتحديدات المرتبطة بالموضوعات الكبرى المشكّلة للاعتقاد الديني، وهذه الموضوعات هي: الوحي، كلام الله، الوظيفة النبوية، الخطاب النبوي<sup>1</sup>.

لذلك ينبغي أن تستعاد دراسة كلّ مسألة الوحي استناداً إلى معطيات جديدة<sup>2</sup>، مختلفة كلياً عن المعطيات السابقة.

### ثالثاً: التشابه في اعتبار الوحي مركزية أساسية للنهوض

فقد وجد كلاهما في عصر كانت النهضة و"الحداثة" فيه قضية الفكر الإسلامي الأساسية؛ وفتحا أعينهما على واقع التراجع الحضاري والثقافي، والعجز عن المساهمة في الإبداع العالمي، ووجدت في عصرهما الكثير من المشاريع والرؤى المختلفة، التي تتقارب حيناً وتتباعد أحياناً، وبقدر ما تتقارب وتتباعد، إلّا أنّها في نهاية الأمر تلتقي في منعرج واحد ثابت، يكشف عن الهوة العميقة التي باتت تفصل الشرق عن الغرب، ويبرز حقيقة التباعد بين واقع المسلمين وواقع الغرب المتقدّم في شتى المجالات، وهي قضية "لا يمكن أن نقول أنّ قلّة من المفكرين أو السياسيين فحسب من شغلهم، بل تكاد تكون همّاً مشتركاً بين عامّتهم وخاصّتهم، وإن اختلفت التبريرات والتعليلات والتفسيرات"<sup>3</sup>، وتبقى المشكلة التي تؤرّق فكرهم، وتستنزف أرقامهم متعلّقة بإيجاد مخرج لذلك العجز الحضاري انطلاقاً من القرآن؛ باعتباره أهمّ النصوص التي تأسست عليها ثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية التي هي بتعبير "نصر حامد أبو زيد" "حضارة النص"<sup>4</sup>.

1- حيث جاء طرح بن نبي لقضية الوحي استجابة فكرية علمية رائدة إزاء التحدّيات الفلسفية والمنهجية التي واجهت الدين في العصر الحديث، والفكر الديني عموماً والإسلام

1 - محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 112.

2 - محمّد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 47.

3 - عز الدين عناية، العقل الإسلامي عوائق التحرّر وتحديات الانبعاث، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011م، ص: 75.

4 - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص: 28.

خصوصًا<sup>1</sup>، وذلك من باب أنه من متطلّبات عودة المجتمعات العربيّة الإسلاميّة للفعل الحضاري، والمساهمة في مسيرة التقدّم الإنساني إعادة ترتيب المسألة الدينيّة، وعلى رأسها مسألة الوحي؛ فهو ينتمي إلى الجيل الثاني من المفكرين العرب المنشغلين بالفكر الحضاري عامّة، وقضايا الفكر الديني خاصّة في مرحلة تاريخيّة بدأ فيها أثر الانبهار بالغرب - أو ما اصطلح عليه أدونيس بصدمة الحداثة - يخبو في اتجاه التروّي والتعلّق، وقد حمل بن نبي هذا التصرّو بل تجاوزه أحيانًا إلى النقد والمعارضة حتى أنّ فرنسا أدخلته سجونها بسبب بعض مواقفه<sup>2</sup>، المناهضة لما تنتجه المدارس والمناهج الغربيّة سيّما مدرسة الاستشراق، وبالتالي تنتزّل مقاربتة في سياق ثقافي عام، أدرك أنّ الواقع الثقافي في حاجة إلى التجديد في منطلقاته ومكوّناته و مفاهيمه وتصوّراته، وأنّ الوضع الحضاري يتطلّب منّا تغييره، وتجاوز ترهّله، ولا سبيل له إلى ذلك إلّا من خلال التثبّت بالبعد الديني، الذي يعدّ محدّدًا جوهريًا في عمليّة التجديد في مختلف المجالات<sup>3</sup>.

3- بالنسبة لأركون أيضًا جاء طرحه لمسألة الوحي بمثابة استجابة فكريّة ومعرفيّة للتحوّلات التي شهدتها الحضارة الغربيّة في مقاربة الظاهرة الدينيّة عمومًا، وظاهرة الوحي على وجه الخصوص؛ فقد بدا جليًا ومن خلال أعماله أنّه مسكونٌ في أعماقه بهاجس الانفتاح على العالم، والرغبة الشديدة في إدخال المجتمعات الإسلاميّة المعاصرة في صلب المسيرة الحضاريّة، ولا يكون ذلك إلّا من خلال تفكيك أثر الدين الثقافي والنفسي والسياسي والأخلاقي فيها، لهذا فهو دائمًا يتحدّث عن ضرورة تحقيق ثورة فكريّة عميقة، تعيّر النظرة التقليديّة إلى التراث، وتحوّله إلى قوّة تحريريّة تدفعه إلى الانطلاق الحضاري للمسلمين<sup>4</sup>.

وبطبيعة الحال فإنّ هذا المقصد لن يتحقّق ما لم يتوجّه المسلم إلى دراسة ظاهرة الوحي من جديد، ولذا كان طرحه للمسألة كرّدة فعل على الجدالات العلميّة والمناقشات الفلسفيّة

<sup>1</sup> - محمّد الطاهر الميساوي، فلسفة القرآن عند مالك بن نبي، أبعاد فلسفيّة ومعالم منهجيّة، بحث منشور، مجلة بحوث ودراسات الفكر الإسلامي المعاصر، الجامعة الإسلاميّة ماليزيا، العدد 104، 2022م ص: 14.

<sup>2</sup> - الصادق البوعلاقي، تجديد الفكر الديني حدوده ومنطلقاته، ص: 01

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 38.

<sup>4</sup> - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 80.

واللاهوتية حول ظاهرة الوحي في الأديان المرتبطة بالكتب المنزلة<sup>1</sup>، اليهودية والمسيحية والإسلام.

وبالتالي فإنّ الهمّ الحضاري بينهما متقارب، لأنّ كلاهما يسعى إلى أن يخرط الإسلام والمسلمين في الحضارة العالمية، والمساهمة فيها مساهمة فاعلة، وليس التصدي لكل ما تنتجه، وتهميشه وكأنّ شيئاً لم يحصل، كما أنّ لديهم اعتقاداً مشتركاً يتعلّق بقدرة الإسلام والمسلمين على المشاركة في إنتاج الحضارة، والتفكير في الكثير من الأمور التي تتعلّق بالإنسان وتهمّه<sup>2</sup>، مهما كانت جذوره وانتماءاته ومعتقداته، فإنّ مشاركة المسلمين في الحضارة العالمية اليوم متوقّفة على إعادة النظر في علاقتهم بالوحي القرآني من منظور جديد.

#### رابعاً: التشابه في أشكلة الوحي القرآني وبلورة مفهوم جديد له

كلاهما دعا إلى إعادة النظر في مفهوم الوحي وطرحه من جديد طرحاً استشكالياً، وإعادة صياغة مفهومه من جديد، والانتقال من مفهومه الغيبي الميثافيزيقي إلى مفهوم علمي وموضوعي، بمعنى أنّ المفهوم هو المنطلق الأوّل والأساسي لفهم مسألة الوحي القرآني عند كل منهما.

1- فقد دعا فقيه الحضارة النظر إلى موضوع الوحي ابتداءً من الأرضية المفاهيمية، وتلك من دون شك خصائص المقاربات ذات المنحى العلمي والموضوعي، وأكّد على ضرورة صياغة مفهوم جديد له، يجمع بين خصائص المعطيات العلمية الراهنة، وفي نفس الوقت يتفق مع التفاعلات النفسية والفيزيولوجية للذات المحمّدية المتلقية لها، لذلك فتصوّر الوحي في العصر الراهن - في نظره- يتطلّب تجاوز المسلم المعاصر ذاتيته، والانطلاق في تصوّره من الإيمان الساذج<sup>3</sup>، إلى مفهوم آخر يحتكم إلى الأسس النقدية والموضوعية التي لها من السمات العلمية لحسم المسألة بشكل نهائي.

2- في ذات السياق أكّد أركون أيضاً على أنّ مهمّة إعادة النظر في مسألة الوحي لن تحقّق ما لم يتم إعادة النظر في مفهومه، وذلك من خلال أشكلته أو طرحه من منظور

1 - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 09.

2 - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص: 30-31.

3 - حمادي الهواري، الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمّد أركون، ص: 97.

إشكالي، يأخذ بناصية المناهج العلميّة والمعرفيّة التي دشنتها الثورة المعرفيّة الغربيّة، ويسهم في صياغة تصوّر جديد كلياً له، يختلف جذرياً عن التصورات اللاهوتيّة السابقة؛ وذلك من خلال تأكيده على أنّ الوحي لم يوضع للمساءلة، ولم يصبح إشكالياً، بل على العكس تمّ ترسيخه أكثر بالنسبة للمسلمين خوفاً من تعرّض إيمانهم للاهتزاز والزعزعة التي قد تنجم عن التطوّرات العلميّة الحاصلة في الفكر النقدي الحديث<sup>1</sup>، من هذا المنطلق ينبغي - حسبه - أشكلة مفهوم الوحي، وتفهم حقيقته من خلال استخدام معطيات علميّة، والاستفادة قدر الإمكان من التطوّر الحاصل في ميدان العلوم الإنسانيّة والاجتماعية في الغرب، للتحرّر من النظرة التقديسيّة والتبجيليّة<sup>2</sup> التي أحاطت به منذ قرون من قبل المسلمين.

### خامساً: الاتفاق في نقد الأرضيّة التقليديّة في دراسة الوحي

يلتزم المفكّران بالمنطلق النقدي نفسه لمفهوم الوحي القرآني، حيث إنّ كليهما يصرّ على مراجعة المفهوم التقليدي للوحي ونقده، وإعادة النظر فيه، سواءً من قبل التراث الإسلامي أو من قبل المستشرقين، وكان المسوّغ الأساسي لهما في هذا النقد هو ديني بالأساس، ويتمثّل في النظر إلى الوحي ضمن إطار تبجيلي وتقديسي، بالإضافة إلى أنّ المفهوم التقليدي له لم يعد - في نظرهما - مجدياً في ظلّ الثورة المعرفيّة والمنهجية التي يشهدها العالم المعاصر.

1- "فمالك بن نبي توجه بالنقد إلى بعض المفاهيم الإسلاميّة للوحي، والتي تغيب فيها السمات العلميّة والموضوعيّة ممثّلة بمفهوم رشيد رضا، الذي على الرغم من أنّه صاغه في العصر الحديث، إلّا أنّه لم يخرج عن نطاق المدلول اللغوي والاصطلاحي الذي وضعه علماء القرآن الأوائل، كما أنّه لم يدعمه بالسمات المعرفيّة والمنهجية التي تتطلبها الحقبة الراهنة، بل هو لا يزال يتصوّره كما يذهب عبد الجبار الرفاعي - انطلاقاً من محدّدات الذهنيّة التقليديّة التي تفتقر إلى الفهم الديناميكي للوحي المختلف تماماً عن الفهم الميكانيكي للمتكلّمين القدامى، زيادة على عدم بلورة أدوات إجرائيّة مختلفة، أو وضع خارطة معرفيّة جديدة لفهمه<sup>3</sup>.

1 - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 15

2 - حمادي الهواري، الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمّد أركون، ص: 112.

3 - عبد الجبار الرفاعي، مقدّمة في علم الكلام الجديد، ص: 122.

أما مفهوم رشيد رضا فقد عجز عن تفسير البعد الغيبي له من وجهة عقلية ومنطقية<sup>1</sup> تمكّن من حسم مصدرية الإلهية بشكل نهائي.

هذه الملاحظات النقدية التي وجهها بن نبي لمفهوم الوحي عند كل من رشيد رضا ومحمد عبده لم تكن لأجل النقد فقط، وإنما سعى من خلالها إلى نقد معمق للتصوير الاستشراقي له، ودحض الشبهات حوله، ابتداءً بالمصطلحات التي وضعها المستشرقون لمدلول الوحي، كالوحي النفسي والإلهام، وقد لجأ إلى التصدي للموضوع من وجهة نفسية، حيث أثبت الاختلاف التام بين تلك المصطلحات ومصطلح الوحي القرآني، واستعان بنظريات علم النفس والخصائص الفيزيولوجية للذات النبوية للفصل في ذلك الاختلاف، وهي المهمة التي -كما سبق- انبرى لها قبله محمد عبد الله دراز مؤكّداً تهافت المستشرقين بخصوص إطلاقهم مدلول الوحي النفسي، والإلهام على الوحي القرآني، ومعتزلاً بأن المستشرقين في تصوّرهم للوحي على الرغم من ادعاءاتهم العلمية والموضوعية، وعدّتهم المنهجية التي يتظاهرون بها إلا أنّها لم تكن إلا اجتراراً وترديدًا لشبهات أطلقها معارضو النبي ﷺ في عصره.

وخلاصة ما تقدّم فإنّ التصوّر الإسلامي للوحي -حسب بن نبي- سقط في الذاتية، كما بالغ المفهوم الاستشراقي للوحي في الإيديولوجية والتعصب، وهي أسباب في نظره موجبة لإعادة التقييم والمراجعة، وموجبة أيضا لإعادة صياغته من جديد.

2- على الجانب الآخر أيضا توجه أركون أيضا ناقداً للتصوّرات اللاهوتية التي صاغتها التراثات الدينية للوحي وعلى وجه الخصوص التراث الإسلامي، ذلك المفهوم التقليدي المسيطر على البشرية منذ آلاف السنين، فرض نفسه عليها كشيء بديهي غير قابل للمراجعة والنقاش، وعليه يتوجب تفكيك هذه الصورة الراسخة عن الوحي في الأذهان والعقول<sup>2</sup>، انطلاقاً من نقد المبادئ الستة التي عدّها الأرثوذكسية الرسمية لمفهوم الوحي وهي:<sup>3</sup>

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 82.

2- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 17.

3-المصدر نفسه، ص: 19.

أ- أنّ الله قد بلغ مشيئته للجنس البشري (أو لمخلوقاته البشرية) عبر الأنبياء ولكي يفعل ذلك استخدم اللغات البشرية التي يمكن للشعب المعني أن يفهمها، ولكنه في حالة أخرى تجلّ للوحي عبر النبي محمد- صلى الله عليه وسلّم- فإنه بيّن كلماته بلغته الخاصة بالذات وبنحوه وبلاغته ومعجمه اللفظي بالذات وكانت مهمة النبي/ الرسول تكمن فقط في التلقّف بالخطاب الموحى به إليه من عند الله كجزء من كلام الله الأزلي اللانهائي، غير المخلوق، لقد ألحّ التراث على دور الملاك جبريل بصفته الأداة الوسيطة (أو صلة الوصل) بين الله والنبي محمد ﷺ.

ب- يتلخّص المبدأ الثاني من مبادئ اللاهوت الإسلامي بخصوص الوحي- حسب أركون- على أنّ الوحي الذي قدّم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي، وهو يكملّ الوحي السابق له، والذي كان قد نقل عن طريق عيسى وموسى، كما أنّه يصحّ التحريف الذي لحق بالتوراة والإنجيل، إنّهُ يحتوي على جميع الأجوبة والتعليمات والمعايير التي يحتاجها البشر من أجل تدبير حياتهم الدنيوية، وهدايتها وتنظيمها ضمن منظور الحياة الأبدية.

ج- ينص المبدأ الثالث من مبادئ الاعتقاد اللاهوتي- في اعتقاد أركون- على أنّ الوحي المتجلّي في القرآن شامل وكامل ويلبّي كل حاجات المؤمنين ويجب عن تساؤلاتهم لكنّ هذا الوحي لا يستنفذ كلمة الله كلّها، فالواقع أنّ الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (Le Livre céleste)<sup>1</sup> (في أمّ الكتاب) كما يقول القرآن، أو في اللوح المحفوظ<sup>2</sup>.

د- أمّا المبدأ الرابع فيقضي أنّ عمليّة جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة ماديا بين دفتي كتاب يدعى المصحف تمثّل عملية دقيقة وجرجة، ولكنها ابتدأت بكلّ دقّة أيّام النبي، ثمّ أنجزت مع كلّ الضبط في ظلّ الخلفاء الراشدين وبخاصة في ظلّ الخليفة عثمان، وبالتالي فالقرآن المحفوظ عن ظهر القلب والمتلو والمقروء والمشروح، من قبل المسلمين منذ

<sup>1</sup> - الكتاب السماوي: (Le Livre céleste): يذهب محمد أركون إلى وجود مصطلح الكتاب السماوي قبل ظهور الإسلام والقرآن في ثقافات منطقة الشرق الأوسط القديم، ثمّ عرفه اليهود واعتقدوا بنزول كتاب عليهم من السماء، وكذلك فعل المسيحيون ثمّ جاء القرآن لكي يقدّم لأول مرة صياغة باللغة العربية لهذا لكتاب السماوي المقدّس، ولذلك شاع مصطلح الأديان السماوية تمييزاً لها عن الأديان الارضية، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 95.

<sup>2</sup> - محمد أركون، المصدر نفسه، ص: 19.

أن انتشر مصحف عثمان، هو النسخة الكاملة الموثوقة والصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد ﷺ<sup>1</sup>.

هـ- ويصف المبدأ الخامس الوحي القرآني - حسب قول أركون - بكونه يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين بإتباعه بحذافيره، فاتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله ورسوله اللذين رفعا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي<sup>2</sup>.

و- وأمّا المبدأ الأخير والسادس فيرى إنّ التوتّر الكائن بين هذه المكانة الإلهية للوحي وغايتها البشريّة، وبين التصرّو الحديث للقانون الوضعي وللنظام الاجتماعي والسياسي الذي وصل إلى ذروته، منذ أن كانت أنظمة ما بعد الاستعمار قد فرضت الإسلام دين للدولة، ثمّ أعطت في الوقت ذاته مكانة متسعة أكثر فأكثر للتشريع العلماني أو الدنيوي، وهذا التناقض غالبًا ما يظهر أثناء مناقشة قانون الأحوال الشخصية الذي لا يزال خاضعًا للأحكام القرآنيّة.

هذه المبادئ هي عبارة عن بدايات وقناعات مؤبّدة، تشكّلت عليها الرؤية الإسلامية للوحي، وقد آن الأوان أن ترحح وتفكّك من جذورها، للكشف عن كينيّة تشكلها ونشأتها أول مرة<sup>3</sup>.

ولم تسلّم المنهجية الفيلولوجية الاستشراقية في فهمها بدورها من حدّة الآلة النقدية الأركونية؛ فهي لم تتقدّم في فهم الوحي إلى آفاق الأشكلة التي يطمح إليها بعكس، الفكر المسيحي الأوروبي، الذي نجح في القيام بهذه الأشكلة، وتقييم مفهوم الوحي طبقًا للشروط العلمية الكفيلة بإنجاز هذه المهمّة الصعبة<sup>4</sup>.

#### سادسًا: الاتفاق على العنصر المخاطب بتجديد الوحي

توجه كلا المفكرين بخطاب تجديد الوحي ومساءلته إلى المسلم المعاصر، فهو في منظوريهما المعنيّ الأساسي والمباشر بهذه المهمّة العاجلة، فهما وإن كانت خطاباتهما

<sup>1</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 20.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 19.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 18.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه، ص: 16.

النقدية والتجديدية موجّهة للمسلم والغربي على حدّ سواء، إلا أنّ المستهدف المباشر والأكبر من هذه الدعوة هو الباحث المسلم المعاصر.

1- ولهذا حتّى بن نبي المسلم المعاصر لإيجاد صياغة جديدة لمفهوم الوحي، والتطلّع إلى تكوين رؤية متكاملة حول هذه الظاهرة، واستعادة دلالاته ضمن إطار نقدي، يتجاوز الفهم العقدي له، ويتصدّى إلى تهافت الاستشراق في فهمه، وهذا - كما هو معلوم عنه - أنّه يصبّ في أحد التوجّهات العامّة من جهوده في مقارنة الظاهرة القرآنيّة، وهو تقديم فرصة للشباب المسلم للتأمّل الناضج في الدين<sup>1</sup>، هذا التأمّل الذي أراد أن يتغلغل إلى كافة أبعاد الظاهرة الدينية بما في ذلك ظاهرة الوحي.

2- على المستوى الآخر كان جلّ تركيز أركون منصباً على المسلمين، وبالتحديد الباحثين المسلمين، والتنويه على وضعهم دوماً في مقدّمة أولوياته، لذلك فهو في أغلب كتاباته يلحّ على ضرورة التكوين العلمي والفكري للأجيال الطالعة في البلدان الإسلاميّة؛ والسبب في ذلك أنّهم بعيدون كل البعد عن الإنجازات التي وصلت إليها علوم الإنسان والمجتمع<sup>2</sup>.

لذلك يسعى إلى "اقتراح مقارنة جديدة لمفهوم الوحي في الإسلام، ولكيفيات تشكّله في الواقع التاريخي زمن الدعوة المحمّدية، وللتحوّلات الطارئة عليه (كلام الله، وحي، قرآن، مصحف)، والنتائج المترتبة على مستوى ذلك الكلام المبلّغ"<sup>3</sup>.

وعليه فإنّ إعادة التنظير لمفهوم الوحي من منظوره ليست مهمّة المفكّر الغربي فحسب؛ بل إنّها ملقاة بالدرجة الأولى على عاتق المفكّر المسلم؛ فإضاءة هذا المفهوم تركّز تحليلاتها على المثال الإسلامي أساساً<sup>4</sup>؛ فقد كان المسلم والتراث الإسلامي هاجسه الذي ما انفكّ يراوده، وإن كان يطمح إلى أن يشمل النقد الجذري الذي يدعو إلى ممارسته كافة الأديان التوحيدية؛ إلا أنّه يرى أنّ الوحي القرآني في تصوّر المسلمين في حاجة أكبر إلى هذا النقد والأشكلة، وإعادة التقييم أكثر من غيرها.

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 53.

2 - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 08.

3 - بسام الجمل، علوم القرآن في الابدستيمية المعاصرة، ص: 15.

4 - محمّد أركون، المصدر السابق، ص: 16.

سابعاً: التشابه في تحديد مفهوم للوحي انطلاقاً من القرآن نفسه

كلّ منهما اقترح الاستعانة بالنص القرآني لفهم مدلول الوحي، وإعادة صياغة مفهومه من جديد صياغة علمية وموضوعية في ضوء آيات القرآن نفسها؛ حيث ساق كل منهما أمثلة من القرآن لتوضيح هذا المصطلح، كل حسب مقصده، وغرضه من عرض هذه الآيات.

1- في الآية التالية: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (المائدة 111)، بين بن نبي أن الوحي يدل على كلام عادي موجه إلى الحواريين، وقد أكد على ذلك إجابة الحواريين، وهذه الإجابة منهم دلالة على يقينهم وإدراكهم الناتج عن الوحي، وليس المصاحب له، ذلك أن التيقن بصحة ظاهرة ما لا يأتي مصاحباً في إدراكنا لوقت مشاهدتها، بل هو ينتج كصدى عقلي يصدر عنّا<sup>1</sup>.

وفي ظلّ استثماره لنصوص القرآن نفسه استخلص التفسير القرآني العام لهذه الكلمة، الذي هو (كشف المغيب)، واستشهد بهذه الآيات التي تؤكد على توازي الذات المحمدية مع الذات الإلهية، فيما يتعلّق بالوحي، قال تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ ﴿67﴾ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ﴿68﴾ مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿69﴾ إِنَّ يُوحَىٰ إِلَىٰ إِلَهِكُمْ أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾ (سورة ص 67-70)، هذه الآية تعرض مفهوم الوحي بصفته برهاناً وحجة للخصوم، وتظهر شخصية الذات المتلقية له نائبة عن فاعل الوحي، وليست الفاعل له، وهو ما يؤكده الفعل في الآية (يُوحَى)<sup>2</sup>.

وفي السياق نفسه يورد آية أخرى ليسوق معنى الكلمة لحاجة النبي الشخصية، ومن أجل تربيته الخاصة؛ ويتجلى ذلك مثلاً في الآيات التالية: ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْعَالَمِينَ يُوحى إليك وما كنت لديهم إذ يقنون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون ﴾ (آل عمران 44).

والقيمة التربوية هي المصادقية التي يتحلّى بها الوحي عن طريق الاستئناس بالشواهد التاريخية، كما أنّ الوقائع الظاهرة تجعل من الوحي القرآني دلالة تاريخية، تستبعد الأسطورة والخرافة عن النص القرآني المدون كوثيقة من جهة، وتزامن تشريع النص القرآني للحياة

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 147.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 145.

الاجتماعية بالتدرج من جهة أخرى، وحتى لا يفهم كذلك أنّ أحكام الوحي القرآني منفصلة أو غير منسجمة مع طبيعة الحياة الإنسانية<sup>1</sup>.

2- اقترح أركون أيضا العديد من الآيات القرآنية التي يمكن من خلالها بناء تصوّر جديد للوحي، واستبعاد التصوّر العقدي له الذي يورده بمعنى التنزيل أي الهبوط من فوق إلى تحت، هذا المفهوم يشكّل مجازاً مركزياً وأساسياً، ويشكّل النظرة العمودية للإنسان المدعو بدوره للارتفاع إلى الله، إي إلى العالي، ويتحدّث أيضا عن الوحي الذي يمثل فعل الظاهرة ذاتها التي وجّهها الله للأنبياء، أمّا كلمة التنزيل فتدلّ على موضوع الوحي ومادّته، وهو ما يصوّره القرآن من خلال العديد من الآيات:

### سورة الشورى الآيتان 51-52:

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ مُّبِينٌ ﴿51﴾﴾

وقال تعالى :

﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿52﴾﴾

### سورة الزخرف الآيات من 1-5: قال تعالى:

﴿جِمْ ﴿1﴾ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ﴿2﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿3﴾ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ ﴿4﴾ أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ ﴿5﴾﴾

في ضوء هذه الآيات يستشكل أركون مفهوم الوحي في التراث الإسلامي، مستنداً إلى القرآن ليقدم - حسب رأيه - إثباتات أكثر على هذا المفهوم، الذي سيتمّ التلاعب به من طرف العلماء على مستوياتهم كافة، لخدمة غايات مختلفة، إنّ الوحي في القرآن - في نظره - هو أولاً نتيجة للإثباتات اللسانية؛ فبنية التركيب والمعنى والسيمياء في الخطاب القرآني تفرض

<sup>1</sup> - عبد الله بن عبد الجبار، الدلالة التاريخية للوحي عند مالك بن نبي من خلال كتابه "الظاهرة القرآنية"، من خلال كتابه "الظاهرة القرآنية، بحث منشور، مجلة المفكر، جامعة الجزائر 2، المجلد 1، العدد 1، ص: 25.

فضاءً تواصلياً، يتمفصل كلياً ليفرض مفهوماً ومحتوى للوحي، وأصدق مثال على ذلك سورة العلق<sup>1</sup>.

إنّ مفهوم الوحي وأهم موضوعاته حاضرة في هذه السورة القصيرة؛ حيث يظهر الله باعتباره الفاعل المركزي؛ منظماً للخطاب بأكمله نحوياً ودلالياً، لكن هناك فاعلان آخران: الرسول/ والنبي المخاطب الذي يوجّه إليه الأمر، والإنسان المُخاطَب في كلّ الأفعال المعبر عنها بصيغ الأفعال العديدة، وهكذا إنّ البنية النحوية لهذه السورة تشير إلى العلاقات الشخصية بين "نحن" و"كاف المخاطب" "هم" أو "هو" المشكّلة للفضاء الأساسي للتواصل والمعنى في الخطاب القرآني بأكمله، كلّ الموضوعات والمعاني والوضعيات التي تطوّرت خلال مدّة عشرين عاماً، باعتبارها كلام الله كلّها ثمّ النطق بها ضمن تراتبية صارمة، تنتظم حول هؤلاء الفاعلين الثلاثة:

**الفاعل الأوّل: الله**، وهو الأصل الوجودي والمخاطب النهائي لكلّ المخلوقات والأنشطة والمعاني والأحداث.

**الفاعل الثاني، النبي:** وهو الوسيط بين الله والإنسان، وهو المخلوق الذي يطلب منه الامتثال إلى الخالق وتسليم مصيره له، وبالتالي هناك توتر دائم بين الله (نحن) والإنسان (هو، هم).  
**الفاعل الثالث:** المؤمنون إنّ الهدف من الوحي هو دعوة الإنسان وتوجيهه إلى الطريق القويم، أو طريق الخلاص<sup>2</sup>.

**ثامناً: التشابه في إطلاق مصطلح الظاهرة القرآنية على الوحي والقرآن.**

من أكثر المصطلحات تداولاً بين المفكرين مصطلح الظاهرة القرآنية، وهو طرح اصطلاحي جديد، اشتركا في نفس صياغته الحرفية، وقد أطلقاه على الوحي والقرآن، مؤكّدين من خلاله على قابليتهما للتجديد الاصطلاحي المسير للتغير المعرفي والمنهجي الحاصل.

<sup>1</sup> -محمد أركون، مفهوم الوحي من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب، ترجمة: خاد العارف ومصطفى العارف، بحث منشور، ضمن كتاب علوم القرآن في الاستيمية المعاصرة، ص: 590.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 590-591.

1- حيث نجد بن نبي جعل المصطلح عنوانًا لأحد أهم مؤلفاته في الدراسات القرآنيّة، وهو "الظاهرة القرآنيّة"، ولم يكتفِ بذلك فحسب؛ بل إنّه في أغلب الأحيان عند حديثه عن القرآن أو الوحي في هذا الكتاب فإنّه يطلق عليه اسم "الظاهرة القرآنيّة".

2- والقارئ لمتن أركون أيضا يجده يوظف عبارة "الظاهرة القرآنيّة" بشكل لافت وكبير، كبديل عن القرآن المصطلح المعروف والشائع لدى المسلمين.

### التشابه في قراءة الوحي القرآني في ضوء الوحي التوراتي والإنجيلي

1- نجد بن نبي يدعوا إلى فهم مصطلح "الظاهرة القرآنيّة" في ضوء الظاهرة الدينيّة التوحيدية عمومًا، وفي ظلّ حركتها التاريخيّة، ويدعو أيضا إلى فهم ظاهرة الوحي في ضوء الحركة النبوية، خلال قرون عديدة من تاريخ البشريّة، منذ نبوة إبراهيم - عليه السلام - إلى نبوة محمّد ﷺ؛ فالظاهرة القرآنية لم تكن - في نظره - إلا حلقة من حلقاتها، وتجليًا من تجلياتها.

2- بدوره يؤكّد أركون أنّ فهم مصطلح الظاهرة القرآنيّة لن يتأتى إلا من خلال قراءته في ضوء الظواهر الدينية التوحيدية السابقة، الظاهرة الإنجيليّة والظاهرة التوراتيّة، أو الظاهرة الدينيّة، وفي كافّة تجسّداتها، دون أن يلتزم الباحث المعاصر مقاربتها في التصوّر الإسلامي فقط، وإنّما بالتوجه إلى علم اللاهوت المقارن للوحي، أو التيلوجيا المقارنة<sup>1</sup>.  
وعليه فخاصيّة الفهم المقارن لمصطلح الظاهرة القرآنيّة خصوصا سمة مشتركة بين المفكرين، وفي نفس الوقت مطلب موحّد في دراساتهم للظاهرة القرآنيّة في كافّة أبعادها.

### الفرع الثاني: قضية علاقة الوحي بالظاهرة النبوية بين مالك بن نبي ومحمّد أركون

ناقش كل منهما -وكغيرهما من المفكرين المعاصرين في الفكر الإسلامي الذين اهتموا بالسيرة النبويّة - قضية العلاقة بين النبي - صلى الله عليه وسلّم - بالظاهرة القرآنيّة في منجزهما النقدي، نظرًا لأهميّة هذه المسألة؛ باعتبار أنّ نص القرآن هو نتاج للوحي والنبوة كما يرى هشام جعيط من خلال قوله: "القرآن هو نتيجة الوحي ومضمونه، إنّه كتاب مقدّس بالمعنى الدقيق للكلمة سواء آمن بألوهيّته الإنسان أم لم يأمن بذلك، فهو قائم على علاقة بين النبي والله أي على الوحي"<sup>2</sup>؛ فالوحي والنبوة إذن ظاهرتان متمفصلتان، ولا يمكن فصل

<sup>1</sup> - نائلة أبي نادر، القرآن بين اللفظ والمعنى، ص: 125.

<sup>2</sup> - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2000م، ص: 18-19.

أحدهما على الآخر، إذ فلا وحي ولا قرآن بدون نبوة، وهو مبدأ تشترك فيه الأديان التوحيدية على حدّ سواء؛ فجميعها تقرّ بوجود علاقة قائمة بين الله والنبي، ينبثق من خلالها الوحي. وعليه تخضع النبوة والوحي في الإسلام كما النبوة في التوراة والإنجيل إلى النسق الديني الذي تأسس فيه مفهوم النبوة على المبادرة الإلهية، لا على المبادرة الإنسانية كما في النسق الميثولوجي<sup>1</sup>.

ولم تتقبّل المقاربة الاستشراقية مسألة الفصل بين ارتداد الوحي والنبوة إلى البعد الإلهي المحض، وإنما تعمّدت الخطأ بين ذلك البعد الإلهي والإنساني في انبثاق الوحي، وبذلت وسعها في إنكار هذا الانفصال، مستندة إلى العديد من المناهج والآليات، التي أفضت فيما بعد إلى سيل من الأبحاث والدراسات من قبل أعلام الاستشراق بخصوص مسألة العلاقة بين الوحي والنبي محمد ﷺ، وكان لهذه الأبحاث وقعها على الكثير من المفكرين المسلمين<sup>2</sup> الذين دعوا إلى إعادة النظر فيها من جديد، من خلال الاستناد إلى المنظومة الفكرية الحدائثية الغربية التي تعدّ الوحي من القضايا الميتافيزيقية، والمغيبات التي لا يمكن للعقل التسليم بها ما لم تخضع للنظر والنقد، وعلى هذا لا يمكن تقبّل مفهوم الوحي من غير اسقاطات مادية وبشرية<sup>3</sup>.

في هذا السياق برزت مقاربة مالك بن نبي ومحمد أركون لهذه الإشكالية كل من منظوره وخلفياته، ونتج عن هاتين المقاربتين العديد من نقاط التشابه والتوافق في الطرح تتلخص فيمايلي:

#### أولاً: التشابه في أشكلة العلاقة بين الظاهرة القرآنية والنبي ﷺ

دعا كل من مالك بن نبي وأركون إلى إعادة قراءة مسألة العلاقة بين الظاهرة القرآنية والنبي ﷺ وطرحها طرحاً إشكالياً من جديد، دون الاستكانة إلى أدبيات السيرة النبوية والوقوف عند مسلماتها.

1- حيث يعدّ بحث هذه المسألة في نظر بن نبي شرطاً أساسياً لفهم الظاهرة القرآنية بمختلف إشكالياتها، بعيداً عن الطرح الإيماني الساذج، الذي همّه فقط تجميع الأحداث

<sup>1</sup> - الصادق البوعلاقي، تجديد الفكر الديني عند مالك بن نبي، ص: 39-40.

<sup>2</sup> - منهم معروف الرصافي، عبد المجيد الشرفي، يوسف الصديق وغيرهم.

<sup>3</sup> - أحمد بوعود، علوم القرآن في المنظور الحدائثي دراسة تحليلية نقدية لآراء الحدائثيين في القرآن الكريم، دار الكلمة للنشر، ط1، 2015م، ص: 128.

التاريخية المتعلقة بالنبي والرسالة/ وتكديسها دون التوقف عند طبيعة العلاقة بين هذه الثنائيتين، وإبقائها في "فضاء تاريخي مغلق، لا يسمح بأيّ فتح معرفي، أو اكتشاف جديد"<sup>1</sup>.  
2- الأمر نفسه بالنسبة لأركون، فبدوره شدّد على أهميّة أن تحظى هذه الإشكالية بمقاربة نقدية، تخرج فيه الروابط بين النبي والوحي أو الرسالة القرآنية من نطاق الميتافيزيقا، إلى نطاق التاريخية، وتستدعي فيه سمة التعلّق والموضوعية في التعاطي معها، بدل تحكيم الذاتية، والانطلاق من خلفيات سابقة، وذلك لتشكيل وعي علمي، فيبني قراءة تلك العلاقة طبقاً لآليات العقل التاريخي، لا العقل الغيبي الأسطوري<sup>2</sup>.

### ثانياً: التشابه في نقد المقاربات الإسلامية والاستشراقية للقضية

جاءت مقاربتهما لمسألة العلاقة بين الوحي والنبي ﷺ مشفوعة بانتقادات وجّهاها إلى أدبيات السيرة الإسلامية والدراسات الاستشراقية في طرحها.

1- فقد عاب مالك بن نبي انطلاق الفكر الإسلامي من التسليم بعلاقة غامضة بين الوحي والنبوة، وهو ما أدّى به إلى الخلط بين النبوة وادعائها<sup>3</sup>، ممّا أفضى بطبيعة الحال إلى فهم غامض وغير حاسم من الناحية العلمية لمسألة العلاقة بين النبي والوحي.  
وأيضاً انتقد المقاربة الاستشراقية للمسألة لأنها تنطلق من مسلّمات إيديولوجية لا تمت للموضوعية والنزاهة في الطرح بأيّ صلة؛ وذلك من خلال إصرارها الدائم على إسناد ظاهرة الوحي إلى النبي ﷺ واعتبار أنّ له دوراً فعالاً في إيداع نص القرآن<sup>4</sup> وهذه نظرة أحادية متزمّنة تستوجب - في نظر مالك بن نبي - الوقوف عندها، وإعادة النظر فيها.

2- كذلك أركون كانت له جملة من الانتقادات إلى أدبيات السيرة النبوية في عرض المسألة؛ وهذا يعود إلى التزام الفكر الإسلامي في تغذية الأدبيات التقديسية والمتعالية، والتي تغلب عليها النزعة التقوية شديدة الحماسة في تناول شخصية محمد -صلى الله عليه وسلم، وبالتالي إنّ النظر إلى محمد من منظور تقديسي تبجيلي يفضي حتماً - في اعتقاده -

<sup>1</sup> - عادل طاهري، الظاهرة القرآنية من الميتافيزيقا إلى التاريخ، بحث منشور، ضمن كتاب علوم القرآن في الاستيمية المعاصرة، مقارنة نقدية تفكيكية، ص: 480.

<sup>2</sup> - حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنية، ص: 13.

<sup>3</sup> - إدريس هاني، حدائث السادة وحدائث العبيد، ص: 577.

<sup>4</sup> - حيدر حب الله، المرجع السابق، ص: 388.

إلى الجزم بعدم وجود رابط بين الوحي ومحمد، وبالتالي إلغاء التاريخية التي هي أساس ذلك الرابط.

وفي نفس الوقت يحمل أركون أدبيات السيرة الإسلامية المسؤولية الكاملة للإيديولوجيا والتحيز التي تمارسها الدراسات الاستشراقية لسيرة محمد وعلاقته بالوحي، وبالتالي فهي أيضًا - في نظره- ينبغي أن توضع في ميزان النقد.

وعليه بدت مقارنة الرجلين حريصة كل الحرص على التحرر من هاجس التبجيل والمفاضلة، وساعية إلى مقارنة موضوع النبوة في علاقتها بالوحي بوعي إشكالي معمق، يرصد أبرز القضايا التي أثارها، وتبدو هذه المقاربة أيضا غير مقتنعة بالمقاربات القائمة على مسايرة السائد وتقديسه، وعدم النظر إلى إشكاليات النبوة من خارج زوايا النظر المعهودة، والمبنية على التسليم بصدق كل ما وصل إليه السلف، وفي هذا الطرح الإشكالي لهذه القضية بعضًا من أسس الفكر العقلي التنويري الفاتح لمسالك في المعرفة الدينية حرص البعض من القدم على غلقها<sup>1</sup>، وإنهاء البحث فيها، وحظر النقاش في صحتها، ونقدها معرفيا ومنهجيا.

### ثالثا: التشابه في الاستناد إلى المدخل النفسي في فهم العلاقة بين النبي والوحي

استند المفكران إلى نظريات علم النفس ومناهجه في فهم طبيعة العلاقة القائمة بين الوحي والنبي، ومكانة أحدهما بالنسبة للآخر.

1- فقد جعل مالك التحليل النفسي لذات النبي محمد ﷺ وظاهرة الأنبياء من قبله أولى المقدمات الأساسية لدراسة جوهر العلاقة بين شخصيته عليه الصلاة والسلام، بالإضافة لإعادة القراءة النفسية للأحداث التي طرأت عليه لحظة نزول الظاهرة، بهدف التوصل إلى العالم الخفي والمضمر بين محمد -عليه الصلاة والسلام- والظاهرة<sup>2</sup>، وتجليه كافة أشكال الغموض والإبهام عن هذه الثنائية، ليقوم فيما بعد أسس موضوعية لفهم نهائي وحاسم بينهما.

<sup>1</sup> - الصادق البوعلاقي، تجديد الفكر الديني عند مالك بن نبي، ص: 45.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 63.

2- أمّا محمّد أركون فأكد على ضرورة دراسة الوحي، وشخصيّة النبي صلى الله عليه وسلم- وفق أسس نقدية تفتح بشكل كلي على مشاكل ومناهج علم النفس التاريخي<sup>1</sup>، التي أغفلتها دراسات أدبيات السيرة النبوية، والدراسات الاستشراقية على حدّ سواء، وهو توجّه له من الإمكانيات والآليات في تصوّر عميق للموضوع.

### الفرع الثالث: قضية الجمع والتدوين بين بن نبي وأركون

من بين أهمّ قضايا القرآن المشتركة في طرح الرجلين نجد أيضا مسألة الجمع والتدوين؛ حيث يؤكّد كلا المفكرين على أنّها أحد المواضيع الهامّة في دراسات العلوم القرآنية، وفي السياق الفكري المعاصر، وقد تشابه طرحهما للمسألة عموماً في نقطتين أساسيتين:

#### أولاً: الاتفاق على مراجعة القضية في ضوء المناهج النقدية المعاصرة

1-ينبغي- في نظره- أن نقف على المسألة من وجهة نظر علم الاجتماع وعلم النفس بشأن تلك البيئة العربيّة التي كان يعيش فيها محمّد<sup>2</sup>، لنتمكّن من الإحاطة بكامل التفاصيل لعملية جمع القرآن وتدوينه، وكافة الملابس المحيطة بها.

2-ويؤكّد أركون أيضا على أنّ المناهج النقدية المعاصرة تساهم في إيجاد فهم أعمق لعملية جمع وتدوين القرآن، وتأثير العوامل المختلفة على هذه العملية، كما أنّ علوم القرآن عموماً، وتاريخ القرآن على وجه الخصوص في حاجة أكيدة اليوم إلى مراجعة نقدية، تكفّ عن تكرار واجترار أقوال السلف حول هذه المسألة، وأن تأخذ في قراءاتها منحيّ جديدا يقوم أساساً على منهج النقد، وعدم التسليم بالأفكار الواردة في كتب التراث، بل لا بدّ من تطبيق نقد علمي لتمحيصها، ومعرفة مدى موافقتها للواقع الجديد المبني على العلم والمناهج الجديدة<sup>3</sup>.

#### ثانياً: الاتفاق على ضرورة طرح مسألة الجمع والتدوين من منظور مقارن

يتفق المفكران على أهميّة مقارنة مسألة جمع القرآن وتدوينه من منظور مقارن، يأخذ بعين الاعتبار الكتب المقدسة، والظروف المحيطة بحفظها وكتابتها، وبالتالي تقييم عملية حفظ القرآن، وكتابته في ضوء حفظ التوراة والإنجيل.

1 - محمّد أركون، أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 102.

2 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 104.

3 - يوسف الكلام، القراءات الحداثيّة ومناهج نقد الكتاب المقدّس دراسة تحليليّة نقدية، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1434هـ، ص: 19.

1- فقد تطرّق بن نبي بشكل مقتضب إلى الملابس التي أحاطت بحفظ النص الديني الأوّل في الإسلام، وموازنتها بالمراحل والقواعد والخصائص التي ميّزت كلّ من نصوص العهد القديم والعهد الجديد في الجمع والتدوين، ومن ثمّ استخلاص النتائج، وبالتالي فلم ينظر إلى المسألة من منظور أحادي، منكفيّ على القرآن فقط، وإتّما دعا إلى دراستها وفق رؤية نقدية مقارنة ومشتركة، يستحضر فيها المعطيات التاريخية والموضوعية التي حفّت بحفظ الكتب المقدسة جميعاً دون استثناء.

2- الشيء نفسه بالنسبة لأركون؛ فهو لم يثر أبداً إشكالية جمع القرآن وتوثيقه، وكأفة الأحداث التي تعرّض إليها في رحلته من التكوين إلى التدوين، إلّا من خلال استحضار السؤال ذاته في الكتب المقدسة الأخرى؛ ففي هذا السياق أكّد على أهمّية التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدوّن أو المكتوب، وهذا التمييز يمنحنا آفاقاً ورؤى جديدة، لا تقتصر على النص القرآني فحسب، بل تمتدّ أيضاً إلى كل النصوص الدينية الأخرى مثل التوراة والأنجيل؛ فقد تمّت كتابة هذه النصوص أيضاً بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى<sup>1</sup>.

لذلك يجب النظر إلى صحّة تدوين القرآن وحفظه بالنظر إلى صحّة الكتب المقدّسة؛ ففي نظره إنّ مجيء القرآن "قد دشّن احتجاجاً عظيماً بخصوص صحّة النصوص التوراتية والإنجيلية لأهل الكتاب"<sup>2</sup>.

فإذاً يمكن أن نخلص إلى أنّ المشترك في فهم المفكرين لمسألة الجمع والتدوين يتجلّى في بعدين أساسيين: الأوّل يتمثل في ضرورة استدعاء المناهج النقدية الحديثة لفحصها وتقييمها بعمق، أمّا الثاني فينبع من دعوتهم إلى تسليط الضوء على مسألة جمع القرآن وتوثيقه من زاوية مقارنة تجعل من الضروري إحضار الكتب السماوية، على طاولة النقاش والبحث فيها من أجل فهم النقاط المشتركة، والاختلافات بينها وبين القرآن في القضية.

### المطلب الثاني: أوجه التشابه في القضايا التي في صلب النص القرآني

يسلط هذا المطلب الضوء على أهمّ أوجه التشابه بين بن نبي وأركون فيما يخص أهمّ الإشكاليات التي مدارها مضمون النص القرآني.

<sup>1</sup> - محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 186-189.

<sup>2</sup> - محمّد أركون، قراءات في القرآن، ص: 59-60.

### الفرع الأول: قضية قراءة النص القرآني بين أركون ومالك بن نبي

تعدّ قضية قراءة النص لقرآني أو منهج قراءته المدخل الذي من خلاله استطاع فقيه الحضارة، ورائد الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر على حدّ سواء، النفاذ إلى حقل الدراسات القرآنيّة من الباب الواسع، وتمكّننا من خلالها إلى إثراءها من خلال طرح عديد الإشكاليات في سياق القرآن؛ فقد أخذ المفكران على عاتقهما عبء تجديد الدراسات القرآنية، وتولّيًا مسؤولة النهوض بها، فكانت قراءة النص وتفسيره الخطوة الأولى لذلك، سعيًا منهما إلى الكشف عن مدى تغير الإنسان، وطبيعة الوعي المراد منه، ذلك أنّ تلك التفسير والدراسات القرآنية تظهر بوضوح في اتساقها المنهجي تصوّرها عن الإنسان، وتستقري وعيه من خلال تفاعله مع النص القرآني، كما تُبرز جوهر القيم والمبادئ التي يسعى الوعي البشري إلى تجسيدها، وتحرص على استشراق مدى تأثير الحداثة والنهضة على الوعي العربي في علاقته بالمقدّس<sup>1</sup>.

في خضم هذا الإشكال المحوري أثار المفكران المسألة، فجاء طرحهما لها مشتركًا في العديد من النقاط من أهمّها:

#### أولاً: السياق العام الذي تمخضت عنه دعوة إعادة القراءة

نجمت دعوة كل منهما إلى إعادة قراءة القرآن عن سياقات الإصلاح ذات التوجه الفكري والثقافي، الذي غلب فيه اهتمام رواده كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده بالجانب الثقافي عامّة، وترجيح العامل الديني منه أداة لتفسير الوهن الحضاري، وترهل الواقع الراهن للمسلمين، بهدف تغيير حاضرهم، وبناء معالم مستقبل مشرق لهم.

1- فبالنسبة لمالك كان سؤال النهوض والتجديد السؤال الأكبر الذي شغل فكره، خاصة بعد الرجة التي أحدثها الاستعمار في إنسان ما بعد الموحدين، وقد وُلد الشعور بخطورة تلك الرجة إحساسًا عميقًا لدى النخبة بضرورة الرجوع إلى الأفكار التصحيحية، التي كان يقودها علماء ومجاهدون، ودعاة التجديد الروحي والاجتماعي في كل فترات تاريخنا الإسلامي<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> - أحميدة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص: 10.

<sup>2</sup> - عمار جيدل، نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة رؤى العدد 20/ سنة

2003م، ص: 69.

2- على الجهة الأخرى أيضًا تولّد سؤال إعادة القراءة عند أركون، سواءً للتراث الإسلامي عمومًا أو النص القرآني على وجه الخصوص في السياق نفسه الذي يشهده الواقع العربي المعيش، وكيفية التعامل مع مشاكله المعاصرة، كالتخلّف والتبعية والغزو الفكري والثقافي وغيرها من المشاكل التي أرقت المفكرين العرب من أمثاله<sup>1</sup>، فمن المستحيل فصل قضية القراءة الموجهة للخطاب القرآني عن قضايا التحوّل السياسي و الاجتماعي والثقافي الذي وسم به عصر النهضة الحديثة؛ حيث أسفرت المواجهة الأولى مع الغرب عن فعل الصدمة، وكشفت عن حجم الفارق الحضاري بين المجتمعات العربية الإسلامية وأوروبا، كما أنّ حدث النهضة ذاته الذي تأسس كرد فعل اقتضى إعادة النظر في منظومة القيم الأساسية السياسية والاجتماعية والثقافية، وصولًا إلى المواقع العليا التي انحدرت منها تلك القيم، والتي يجسدها النص الديني الأول في الإسلام<sup>2</sup>.

### ثانياً: الاشتراك في الهمّ المعرفي المتأسس على "إعادة قراءة القرآن"

فقد كان المطلب المؤسس والناظم لفكر الرجلين ينطلق من تساؤل جوهري هو: "كيف يمكن إعادة قراءة القرآن" في ضوء التحدّيات والمتطلّبات الحضاريّة والثقافية الحديثة؟

1- لذلك كان المقصد الأول من تأليف كتاب "الظاهرة القرآنية" هو تجديد علاقة الأمة بالقرآن وتعامل المسلمين معه<sup>3</sup>، من خلال إحداث تحوّل جذري في مجال تفسير القرآن، والقيام بتجديد المنهج القديم، وإثرائه بمعطيات ومفاهيم وأساليب المنهج الحديث.

2- بالنسبة لأركون أيضاً إنّ إشكالية القراءة الجديدة للنص القرآني بدت متجذّرة في وعيه، ومتمركزة في مشروعه من البداية؛ فمن يتأمل قراءاته للنص الديني يلحظ أنّ الرجل مسكون بسؤال المنهج؛ وسؤال إعادة القراءة، لذلك فهو لا يتوانى عن نقد المناهج التقليديّة للتفسير، وأيضاً التفاسير المعاصرة.

### ثالثاً: الانطلاق من أطروحة طه حسين لتوجيه الموقف النقدي صوب النص القرآني

كانت أطروحة الشك التي وجّهها طه حسين إلى الشعر الجاهلي نقطة فارقة في تحوّل أركون ومالك بن نبي إلى التراث الإسلامي، والنص القرآني على وجه الخصوص، فقد كان

<sup>1</sup> - محمّد بريش، الاستشراق العربي، دراسة نقدية لأعمال البروفيسور محمّد أركون، بحث منشور، مجلة الهدى، العدد 13/1986م، ص: 30.

<sup>2</sup> - محمّد القراش، الخطاب القرآني وإشكالية القراءة، ص: 16.

<sup>3</sup> - حسان عبد الله حسان، المشروع الحضاري عند مالك بن نبي قراءة معاصرة، ص: 143.

لمقولته وقعها على فكرهما، لما أثارته من آراء، ومواقف جانبية على النص القرآني، أدت إلى تراكم تداعيات القراءة، والبحث حول نص الإسلام الأوّل<sup>1</sup>.

1- فلولا تلك الفوضى والغليان الفكري الذي خلّفه كتاب "الشعر الجاهلي" في ساحة الثقافة الإسلاميّة، والذي امتدّ عقدا كاملا، وأسفر عن نشوب معركة حامية، وانتشرت كالنار في الهشيم، في مصر وخارج حدودها لتشمل العالم العربي والإسلامي بأسره، لما توجّهت عناية بن نبي بالدراسات القرآنية؛ حيث كرس جهوده لطرح قضايا القرآن من جديد، وفي مقدّمتها قضية التفسير والإعجاز، كيف لا وقد عزى بن نبي نضجه، ووعيه العميق بالنص القرآني إلى قضية التشكيك في أصالة نصوص الشعر الجاهلي.

2- الأمر نفسه بالنسبة لأركون أيضا فقد اعتبر كتاب (في الشعر الجاهلي)، اللحظة التدشينية للنقد الجذري في الفكر العربي الحديث؛ فقد طرحت من خلاله بجسارة وجرأة كبيرة العديد من قضايا وإشكاليات التراث، ولم يتوانى مطلقاً في إبداء مخالفته للمسلّمات والمقرّرات التراثية، بعد قرون طويلة ساد فيها التسليم والمؤالفة، كما لم يتردّد لحظة في اللجوء إلى النقد والتمحيص في بيئة لا تعرف إلى التجليل والتقديس، لهذا حظيت مقولته حول صحّة الشعر الجاهلي بإعجاب كبير من طرف أركون، وتقدير بالغ لما أحدثته من آثار، وإعياً بقيمة التحوّل المنهجي الذي يمكن أن ترسم معالمه تلك المقولة في أفق قراءة التراث عموماً، وقراءة النص الديني بشكل خاص؛ كونها "تضمّ وحدها جميع صيغ النهضة، لإحداث نص عربي بسيط لا يرضخ للترمّت والحشو، وإخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالمنسي، وحتى يتم فضح التمويه، وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة، لقد كان "طه حسين" جريئاً في طرحه، وإعياً بأبعاده الثقافيّة والاجتماعيّة، واثقاً من الاستباق إلى ما يثيره من الاختلاف والجدل، لأنّه وإن أسخط قوماً وشقّ عليهم، فسيرضي هذه الطائفة القليلة من المستنيرين"<sup>2</sup>، الذين في مقدّمتهم محمّد أركون.

من هذا المنطلق كان الموقف النقدي الذي عبّر عنه عميد الأدب تجاه الشعر الجاهلي المرجعيّة التي تمخّضت عنها ثورة التجديد عند المفكرين، وتأجيج حسّهم النقدي، ورجبتهم في مراجعة المنهج القديم في التعامل مع نصوص القرآن.

<sup>1</sup> - محمّد القراش، الخطاب القرآني وإشكالية القراءة، ص: 25.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 26.

### ثالثاً: التشابه في الدعوة لإعادة قراءة القرآن في ضوء الأسس المعرفية والمنهجية المعاصرة

كلا المفكرين بعد انتقادهما للمنهج القديم في تفسير القرآن، ومنهج المستشرقين في التعامل معه، دعا إلى ضرورة فتح صفحة جديدة في التعاطي مع النص القرآني، يكون الواقع العلمي والفكري المعاصر الإطار العام لها.

1- حيث جعل بن نبي القرآن الكريم ظاهرة تسترعي الانتباه، وحاول أن يتناول مميّزاتها وخصوصياتها بآليات معرفية حديثة، وبيّن كيف يمكن للظاهرة القرآنية أن تحدث انقلاباً في حياة البشر<sup>1</sup>، وفي ذات الصدد حتّ ضرورة أن يعدّل ذلك المنهج الذي تعامل معه المسلم في القديم مع القرآن في ضوء مستجدات الثقافة الراهنة، وذلك من خلال الاستفادة من التطورات الفكرية في علوم الإنسان والمجتمع<sup>2</sup>، وقبل التطرّق إلى استعراض المرجعيات المعرفية والآليات المنهجية التي استند إليها في بحثه للظاهرة القرآنية، لا بدّ من التأكيد على أمر مهمّ وهو أنّ هذه المداخل المعرفية والمنهجية عنده تتشابك وتتداخل وتتوّع إلى حدّ كبير، سواء من حيث امتداداتها الزمنية أو الجغرافية، أو من حيث أصولها وانتماءاتها، أو من حيث مجالاتها وميادينها، لذلك فإنّ الحديث عن المناهج في تحليل الظاهرة القرآنية وقراءتها عنده، هو حديث عن العلوم الكبرى التي تحكّمت في مسار مقاربتة للقرآن<sup>3</sup>.

وهو بطبيعة الحال كان ملماً ومستوعباً لجميع العلوم والمناهج التي اتسم بها عصره، وقبل عصره، فجاءت طروحاته عن الدين والنبوة بشكل عام، والقرآن بشكل خاص عبارة عن جملة من المداخل المعرفية والمنهجية التي تتواشج فيها معطيات جملة من العلوم، سيقت ورتّبت على نحو منطقي صارم، لإضاءة الأبعاد المختلفة للموضوع محلّ البحث، ضمن أفق نظري فلسفي متماسك، وهكذا تظافت عنده الفلسفة، وفلسفة التاريخ، وعلم الآثار والتاريخ والعلوم الكونية والطبيعية والإناسة وعلم النفس ومقارنة الأديان

<sup>1</sup> - مولاي خليفة المشميشي، مالك بن نبي دراسة استقرائية مقارنة معالم المنهج في تأصيل العلوم الإنسانية لمشروع الحضارة، دار محاكاة للنشر، دمشق سوريا، ط1، 2012م، ص: 70.

<sup>2</sup> - حمادي الهواري، الوحي القرآني بين مالك بن نبي وأركون، ص: 107.

<sup>3</sup> - محمّد الطاهر الميساوي، مالك بن نبي ودراسة القرآن، ص: 49.

وغيرها، وتكاملت حقائقها ومعطياتها في تناول الدين والنبوة، فهما عنده وجهان متلازمان لظاهرة موضوعية واحدة، وهي الظاهرة الدينية<sup>1</sup>.

2-وهي نفسها المداخل المعرفية والمنهجية التي وظّفها أركون في دراساته لقضايا القرآن، فهو أيضا حشد عدة معرفية ومنهجية، وعدد هائل من المصطلحات والمفاهيم والأعلام من أجل القيام بهذه المهمة في إطار إسلامياته التطبيقية، وقد اقترح في كتابه "قراءات في القرآن" بعض الأسس من أجل إعادة قراءة القرآن، مؤكداً على أنّ هذه المهمة تقع في سلم المهمّات الضخمة الملقاة على عاتق الفكر الإسلامي النقدي، ولكي نعيد قراءة القرآن من جديد، ونجعلها تتقدّم في هذا الاتجاه ينبغي تكثيف الجهود في الاتجاهات التالية:

أ-تحديد نظام اللغة العربية بين عامي: (550-632م) يرى أركون أنّه من الضروري تفحص وغرلة الأدبيات الغزيرة عن العرب والإسلام، وفي فترة نزول الوحي، وفرز المهم وغير المهم، والقيام بعملية جردة نقدية موثقة لكلّ هذه الأدبيات والوثائق التاريخية، واستخدامها كقاعدة من أجل تحديد نوعية اللغة العربية المعاصرة للقرآن وسماتها<sup>2</sup>.

ب-الأساطير والشعائر والأديان في الشرق الأوسط القديم: من أجل البحث عن أصول اليهودية والمسيحية وكذلك الإسلام؛ فهذه الأساطير والشعائر لها دور كبير في استكشافها، ولا يمكن أن تعرف دون الحفر عميقاً في أديان المنطقة السابقة لهما وللإسلام<sup>3</sup>.

ج-مفهوم مجتمعات الكتاب: ينبغي إعادة قراءة القرآن - في نظره- من خلال بلورة مصطلح "مجتمع الكتاب" الأكثر اتساعاً وتعقيداً من المصطلح القديم "أهل الكتاب" والمستخدم سابقاً في القرآن؛ لأنّه يشمل كلّ المكونات والعناصر الفكرية المشتركة لدى المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية<sup>4</sup>.

### - الفرع الثاني: قضية الإعجاز القرآني بين أركون ومالك بن نبي

-مسألة الإعجاز تعدّ أيضا من المسائل المشتركة في طرح المفكرين؛ حيث توخى كل منهما مقاربتها من منظور نقدي استشكالي دياكتيكي، يبحث في الأسس الذي فهمت من خلالها مقولة الإعجاز في الثقافة العربية قديما، والأسس الذي تفهم بها في الدراسات القرآنية

11 - محمّد الطاهر الميساوي، مالك بن نبي ودراسة القرآن، ص: 13، 14.

2 - محمّد أركون، قراءات في القرآن، ص: 141.

3 - المصدر نفسه، ص: 143.

4 - المصدر نفسه، ص: 145.

المعاصرة، وأيضا يتساءل حول مشروعية تبنيها أو الجدل حولها والتشكيك في مسلماتها، ومن ثم إيجاد استراتيجيّة معاصرة لمساءلتها وإعادة مراجعتها، وعقلنة التعاطي معها، خاصّة وأنّ المسألة في الفكر المعاصر باتت نسبيّة، ولم تحسم مطلقيتها؛ ممّا يعني أنّ التسليم في الابستيمية المعاصرة أصبح أمرًا عسيرًا<sup>1</sup> على المثقف المسلم، الذي بات مطالبًا بحسم المسألة، والبتّ في صدقها أو بطلانها.

وفي خضمّ هذه الديالكتيكيّة التي أفرزتها الدراسات القرآنيّة المعاصرة في فهم الإعجاز جاءت مقارنة بن نبي وأركون للمسألة متضمّنة للعديد من نقاط التشابه من أهمّها:

### أولاً: السياق التاريخي والفكري العام الموجّه لاستعادة مقولة الإعجاز

لم تكن الدعوة إلى إعادة بحث هذه المسألة من جديد عند المفكرين من منطلق الفراغ، وإنّما جاء استجابة لجملة من الطروحات والنظريات التي طرحت معاصرًا، سواء المتعلّقة بالإعجاز تحديداً، أو علوم القرآن الأخرى المحيطة بها، والتي تصبّ في دائرة النص المعجز.

1- فقد توجّه بن نبي إلى دراسة هذه القضية في وقت اشتدّ فيه حنق المستشرقين على الإسلام والقرآن، هذا الواقع الثقافي الذي استبدّ به كان كفيلاً بأن يدفعه إلى التعمّق في صميم الدراسة الموضوعية للقضية، وهو الذي أكّد مراراً على أنّه ليس كاتباً بالمعنى المهني الذي يبحث صاحبه عن الموضوع ليخرجه إلى للناس، ولكنّه - كما يقول - يشعر بواقع يحيط من حوله فيدفعه إلى دراسته وإخراجه إلى الناس<sup>2</sup>، ليكتشفوا حقيقته وأبعاده.

وبالتالي انبثقت الرؤية التجديديّة في مساءلة الإعجاز لديه كردّة فعل على الدراسات الاستشراقية والطروحات العلميّة حولها، وتلك الإنحرافات التي وقع فيها الفكر الإسلامي، والناجمة عن ذلك التأثير، وهو واقع مستجدّ يستدعي البحث عن منهج بديل لمناقشتها، وإعادة تقييمها في ضوء الابستيمولوجيا المعاصرة.

2- الشيء نفسه بالنسبة لأركون فقد جاء طرحه لمسألة الإعجاز في السياق الفكري والثقافي للحدث، وما حقّقه من ثورات فكريّة وعلميّة، ومكاسب سياسيّة واجتماعية، والذي

<sup>1</sup> - شكري بوشعالة، علوم القرآن، على محكّ المراجعة والنقد، ص: 448.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، ترجمة كمال عمر مسقاوي، المكتبة العصريّة للطباعة والنشر، صيدا، لبنان، ط1، 1959م، ص: 10.

أفضى إلى زحزحة الذهنيّة العربيّة عن ثوابتها، وخلخلة يقينيّاتها ومسلّماتها، ودفعت بالذات الجماعية والفردية إلى التشكيك في قدرتها على مسابرة التأخر الحضاري وتداركه، والذي لن يتحقّق- في نظره- إلّا من خلال تحيين المفاهيم والتصوّرات والرؤى عن الذات والآخر، ومراعاة مقومات البنية الثقافيّة العربيّة، ومن بنيتها فكرة الإعجاز في النصوص الدينيّة التأسيسيّة، والذي حاول دعائه من موقع دفاعي بحث الترويج لها، واعتبارها برهانًا صادقًا على القدرة الإلهية الخارقة، وشرطًا أساسيًا من شروط الإيمان الحق، لذلك ينبغي التسليم بها، والدفاع عنها، والسعي إلى ترسيخ مسلّماتها في الضمير الجمعي<sup>1</sup>.

فإذن كان الاستشراق والحداثة السياقين الفكريين اللذين تمخّضت عنهما إعادة مقارنة الإعجاز القرآني عند بن نبي وأركون.

### ثانياً: التشابه في أشكلة مفهوم الإعجاز

يعدّ مفهوم الإعجاز عند المفكرين المدخل الأساسي الذي يتمكّن منه الباحث المعاصر من موضعة المسألة في سياق علمي ونقدي؛ فقد أكّدا على ضرورة مراجعة المفهوم التقليدي للإعجاز، استنادًا إلى الشروط المعرفية والمنهجية الراهنة.

1- حيث إنّ عملية إعادة التقييم هذه -في نظر بن نبي- مشروطةٌ بتجاوز حدود المفهوم الذي وضعه له التراث الإسلامي، لا سيّما البلاغي، وهي رؤية تهدف إلى إخراج الإعجاز عن تصوّر النمطي الموروث، وتحاول أن تترك لكلّ عصر إسلامي أثره في الفكر الديني، حتى يخرج الخلف من ترديد أقوال السلف، إلى المساهمة في إنتاج الفكر وتطويره<sup>2</sup>.

بالإضافة إلى ذلك انتقد ذلك الجمود الذي لا يزال ملتصقًا بمفهوم الإعجاز، والذي لم يتجاوز الإطار اللغوي والبلاغي، وما يحكمه من علاقات نحويّة ودلاليّة، وهو الأمر الذي لا يطمئن له مالك، ولا يتقبّل فكرة حصر الإعجاز في هذه الجهة فقط، والركون إلى المفهوم الذي صاغة له الأوائل، دون بذل الجهد لنقده وإعادة صياغته.

2- يمثّل مفهوم الإعجاز بالنسبة لأركون أيضًا حجر الزاوية التي يتأتّى من خلالها النفاذ إلى هذه المسألة الكلاميّة، فهو أيضًا يستبعد تحقّق أي معابنة موضوعيّة وعلميّة لها من دون إعادة النظر في مفهومه، وتفكيك كافّة التصوّرات التي أسّسها علماء القرآن حول

1 - شكري بوشعالة، علوم القرآن، على محك النقد، ص: 449.

2 - الصادق البوعلاقي، تجديد الفكر الديني عند مالك بن نبي، ص: 76.

النص القرآني عمومًا، وعلماء الكلام والبلاغة خصوصًا، لذلك راح يفكك سمة الإعجاز تدريجيًا؛ من خلال النظر إلى أنّ ذلك المفهوم التقليدي الذي استخدمه التراثيون لخدمة قدسيّة النص، وتأكيد ألوهيّة مصدره، لا يعدو كونه مجرد تصوّر مبني على تراكمات وخلفيات تمّ تكريسها لغايات دينيّة ولاهوتيّة<sup>1</sup>، لا غير، وبالتالي فهو مفهوم في نظره بعيد كلّ البعد عن الشروط العلمية والمنهجية الراهنة.

### ثالثًا: التشابه في نقد أسس التصوّر الكلاسيكي لقضيّة الإعجاز

استهلّ المفكران التعاطي مع نظرية الإعجاز بنقد الأسس التي قامت عليها القراءة التراثية لها؛ كونها صادرة عن خلفيّة عقديّة بحثية، تحتكم إلى أسس أدبيّة ولغويّة تكاد لا تجد مكانًا لها، في عصر يعترف فقط بالعلم والتجربة الحسيّة.

1- فقد اختار بن نبي أن يؤسس فهمًا جديدًا للإعجاز على غير مسلك سابقه، الذين نظروا إليه من أمثال الباقلائي والخطابي ومن جاء بعدهما، فهي في نظره دراسات استندت إلى المنطق وعلم التراكيب والنحو لإثبات إعجاز القرآن، وهذه سبل غير كافية؛ حيث انطلق من إشكاليّة رئيسيّة مفادها: كيف نستطيع تفسير القرآن، وإدراك إعجازه على خطى أسلافنا مع فقداننا للوسيلة إلى ذلك اللغة التي كانت أهمّ وأعظم أداة طيّعة بالنسبة لعلمائنا القدامى؟ لقد كان لهذا الإشكال الأساس دوره في تحري روح الإبداع والاجتهاد لديه لإيجاد مفهوم جديد للإعجاز، وبناء فهم آخر له يساير مقتضيات العصر، ويتناسب مع مستجدّاته<sup>2</sup>، خاصّة في انعدام قدرة المسلم خاصّة في البلدان غير العربية الموازنة الموضوعيّة بين نص قرآني، ونص شعري من العصر الجاهلي؛ حيث فقد عبقرية اللغة العربيّة التي تمكّنه من استنباط نتيجة عادلة وحكيمة، تتفق وعقول المتعلّقين بالموضوعيّة، لذلك فمشكلة التفسير في العصر الراهن توضع في ضوء طرح جديد<sup>3</sup>.

2- كذلك أركون في قراءته للمنجز التراثي الإسلامي بخصوص هذه المسألة نجد أنّ موقفه واضح؛ فهو لا يتوانى مطلقًا عن "ممارسة النقد اللاهوتي، ونقد العقل الديني الذي حكم بمفاهيمه ومبادئه ونظرته مختلف الإنتاج العقلي في التراث العربي الإسلامي، هذا

<sup>1</sup> - شكري بوشعالة، علوم القرآن على محك النقد والمراجعة، ص: 451.

<sup>2</sup> - ميلود عمارة، إعجاز القرآن عند العلماء المغاربة، بحث منشور، مجلة الشهاب، جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، العدد 03، المجلد الثالث، 2019م، ص: 68.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 57-58.

العقل الذي اشتغل ولا زال يشتغل ضمن إطار المعرفة الجاهزة، ويعمل على استنباط الحقيقة مرتكزاً على النص الديني، لذلك فهو عقل تابع<sup>1</sup>، وقد أدّى هذا - في نظره - إلى عدم التوغّل في الإشكاليات المتعلقة بالوحي بالشكل الصحيح والمطلوب، وفي مقدّمتها قضية الإعجاز، التي وإن ساهمت في توسيع نطاق المعاني في النص التأسيسي، إلا أنّها كانت مثار العديد من المطبّات العقديّة والإبستيميّة، التي حالت دون التعامل الآمن وغير المحرج لهذه القضية<sup>2</sup>.

خلاصة القول إنّ نقد التعامل التقليدي مع مسألة الإعجاز على مستوى المفهوم والأسس والأهداف هي - في نظر مالك وأركون - خطوة لا مناص منها، من أجل تدشين أرضية جديدة لمناقشة القضية، وإعادة موضعها داخل إطار ابستمولوجي وموضوعي معاصر.

### الفرع الثالث: قضية العلاقة بين الكتب المقدّسة بين مالك بن نبي وأركون

أصبحت إشكاليّة العلاقة بين النصوص التوحيدية مشغلاً فكرياً عند بعض المفكرين المعاصرين، بحثاً عن مؤتلف المسائل المطروحة فيها، والمختلف منها أيضاً، واهتماماً بمختلف المواقف وإبراز لما تميّز به كلّ نص عن الآخر، وخاصة ما ينفرد به القرآن عن النص المقدّس في نظر جل الدارسين المسلمين، وتراوح ذلك المشغل بين البحث الموضوعي حيناً، والخضوع لحرارة الانتماء الديني أحياناً<sup>3</sup>.

ومن بين هؤلاء المفكرين الذين طرحوا المسألة مالك بن نبي ومحمّد أركون وقد أفرز طرحهما لها العديد من نقاط التشابه والاتفاق بينهما أهمّها:

#### أولاً: التشابه في الدوافع المفضية إلى إعادة مقارنة العلاقة بين الكتب المقدّسة

##### 1- التأثير الكبير للاستشراق على المنقّفين المسلمين

حيث شكّل الاستشراق بطروحاته حول المسألة، وموقف الشباب المفكرين المسلمين منها أهمّ العوامل التي كانت وراء دعوة كليهما إلى إعادة طرح المسألة من جديد.

1 - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، ص: 470..

2 - شكري بوشعالة، علوم القرآن على محك النقد والمراجعة، ص: 468.

3 - الصادق البوعلاقي، تجديد النص الديني، ص: 81.

أ- فقد فتح مالك عينيه على واقع وجد فيه ثلّة من المثقّفين المحدثين المبهورين بالأفكار الغربيّة، والنظريات الوافدة من الاستشراق حول صلة القرآن بالكتب السابقة، فقد أفرزت المرحلة من الباحثين المسلمين الذين ردّدوا الأطروحات الغربيّة نفسها، وكان لهم أثر بالغ في محيط ثقافي واسع مثل: طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي"، ومحمّد خلف الله في كتابه "الفن القصصي في القرآن"، ويعدّ ما يقدّمه هؤلاء من ترديد لشبهات والآراء الطاعنة في أصول الأحكام وعقائده خيانة عظيمة للأمة، وللدين الإسلامي، وأنموذجًا صارخًا للتبعية، والعمالة الفكرية والحضارية للغرب<sup>1</sup>، في كلّ صورها وتجليّاتها.

ب- ويعدّ الاستشراق في نظر أركون أيضًا السبب الأوّل لتتوجّه الدراسات القرآنيّة المعاصرة إلى فهم العلاقة بين الأديان المقدّسة من جديد، وهو ما يؤكّده من خلال كتابه: "قضايا في نقد العقل الديني" قائلاً: "وراح المستشرقون يصفّقون لنجاحات تلامذتهم الكبار، بعد عودتهم إلى أوطانهم للتدريس في جامعاتهم، واستفادتهم من العلم الأوروبي، ولكن هذه النجاحات كانت نسبيّة جدًّا في الواقع، أقصد بالتلامذة هنا أمثال طه حسين وزكي مبارك وبشر فارس، فقد قلّدوا منهجيات أساتذتهم المستشرقين، وحاولوا ترجمتها وتطبيقها على الأدب العربي والتراث الإسلامي، ولكن الإسلام وتراثه لم يتأثرا أو يلما كثيرا بهذه المحاولات الخجولة"<sup>2</sup>.

لهذا فإنّ الفشل الذي تكبّده المثقّفون العرب بمنهجيتهم وأطروحاتهم المسترفدة من أساتذتهم المستشرقين حول القرآن، والتراث تحتم علينا- في نظره- إعادة النظر في الكثير من القضايا الدينيّة وعلى رأسها قضية العلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة.

2- التفاوت بين الغرب والمسلمين في علم اللاهوت ونقد النصوص: كانت التغيّرات العلميّة التي أحدثها الاستشراق الكلاسيكي، وانبلاج فجر الحداثة عمومًا، وفي سياق دراسته الأديان على وجه الخصوص السبب الرئيسي في توجيه فكر كل منهما إلى إعادة قراءة العلاقة بين الكتب المقدّسة من جديد، وفي ضوء معطيات هذه التغيّرات العلميّة، والتي تفرض فهمًا معاصرًا للمسألة.

<sup>1</sup> عبد العزيز بن سعد الشهري، التناص القرآن في دراسات الحداثة العربيّة والاستشراق، دار الوعي للنشر، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، مركز الفكر المعاصر، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1437هـ، ص: 28-29.

<sup>2</sup> - محمّد أركون قضايا في نقد العقل الديني، ص: 171.

أ-في سياق حديثه عن ضرورة تجديد فهم الظاهرة الدينية أكد بن نبي على ضرورة مساءلة العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة من جديد، في وقت حققت فيه الحضارة الغربية في العصر الراهن نقلة معرفية غير مسبوقه في كلّ الميادين، وهذا بطبيعة الحال كان له أثره على علم اللاهوت والنقد التاريخي، ومناهج تمحيص النصوص والروايات المقدسة، لذلك يرى أنّ التحديّ الكبير الذي يواجهه اليوم وغداً دراس القرآن وقارئه، يكمن في اكتساب معرفة واسعة في علم اللغات والآثار، وتتبع الترجمات اليونانية السبعينية للكتاب المقدس، والترجمة اللاتينية الأولى، من خلال البحث في الوثائق العبرية، ينبغي عليه بشكل عام، تتبّع كلّ الوثائق السريانية والآرامية، لينطلق بعد ذلك في دراسة علمية لمشكلة الكتب المقدسة ضمن أسس موضوعية<sup>1</sup>.

باختصار ينبغي على المسلم- في نظره- أن تكون له إحاطة شاملة بعلوم مختلفة كاللغات والترجمة وعلم الآثار، والتحقيق في الوثائق والمخطوطات، لكي يكون مؤهلاً لفهم مسألة العلاقة بين الكتب المقدسة على النحو العلمي والمنهجي المطلوب.

ب-في ذات السياق أكد أركون على الفقرة الكبرى التي حققتها الحضارة الغربية على مستوى الدراسات التوراتية والإنجيلية، في الوقت الذي تعاني فيه الدراسات القرآنية من تأخر كبير في المجتمعات الإسلامية<sup>2</sup>، في ظلّ غياب تام للمنهجيات العلمية والنقدية المعاصرة التي تمخّضت عنها الحداثة الغربية، والتي "تسير في اتجاه تحقيق أنماط جديدة من الفهم والمعقوليّة، واستملاك الواقع عن طريق التبصّر والتعقّل، وهو ما سنتوصّل إليه من خلال الاستعادة النقدية لكلّ أصول الفكر الإسلامي، بدءاً من القرآن ذاته"<sup>3</sup>.

ومن هذا المنطلق فإنّ الحداثة الغربية في نظره استناداً إلى هذه المناهج تكون قد قطعت أشواطاً كبيرة في الاستعادة النقدية لأصول فكرها، انطلاقاً من نصوصها التأسيسية الكبرى التوراتية والإنجيلية، وهو الأمر الذي لم يتمكّن الفكر الإسلامي من إنجازه إلى اليوم، لعدّة أسباب دينية وسياسية في نظره.

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 68.

2 - محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 22-23.

3 - محمّد أركون، قراءات في القرآن، ص: 24.

خلاصة القول يتفق المفكران على وجود تفاوت كبير بين واقع الغرب والمسلمين في دراسة الأديان، على مستوى المناهج والمفاهيم والآليات الموظفة في بحث النصوص الدينية ومقارنتها، وهذا أحد الأسباب التي تدعو إلى إعادة النظر إلى الكتب المقدسة، وبحث العلاقة بينها في ضوء هذا التطور المعرفي الحاصل.

3- **التعصب الديني والإيديولوجي:** من بين أهم الأسباب أيضًا التي وجهت فكر بين نبي وأركون إلى التفكير في مسألة العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة من جديد هو التوتر والتنافر بين المنتمين إلى الأديان التوحيدية، وعدم تقبل الرأي والمعتقد الآخر واحترامه على الإطلاق.

أ- فقد عاش مالك بن نبي في مجتمع أوروبي فرنسي، وعانين بأم عينه حنقه على الإسلام، وعلى حضارة المسلمين، وكان شاهداً -أثناء إقامته في الحي اللاتيني بباريس هو وأصدقاؤه من الطلبة الجزائريين- على تجرأ الفرنسيين على إهانة الإسلام واسم النبي محمد، من خلال اللافتات المسيئة والشعارات الساخرة والمستخفة بكرامته -عليه الصلاة والسلام- وذلك التحيز والتعصب من قبل الآباء البيض في تقديمهم لكتبهم المقدسة العهد القديم والجديد، وازدراءهم للقرآن، أو أي شيء يتعلق بالإسلام، هذه المشاهد أحرزت في نفسه كثيرًا وأثرت عليه<sup>1</sup>، وجعلته يعيد التفكير في الكثير من القضايا الدينية والفكرية.

ب- بالإضافة إلى ذلك كان التعصب وهو الذي جعل أوروبا - في نظره- تتخذ من الفكرة المسيحية دافعا أخلاقيا لغزو العالم، والسيطرة عليه، يقول: "في هذا المجتمع ذي الفضائل الجذبية الأثرة -التي سنت التعاون وجهلت سنة الضيافة- أودعت المسيحية (خميرة) التوسع الأخلاقي، الذي استخدم فيما بعد ذريعة للحروب الصليبية، وللمشاريع الاستعمارية<sup>2</sup>.

ب- لاحظ أركون بدوره خلال السنوات الطويلة التي أقامها في الغرب، وفي أوروبا بالتحديد ذلك التشنج والحساسية التي يبديها الغرب تجاه القرآن والإسلام، واستبعادهما دائما من ساحة النقاش والبحث في الغرب الأوربي وحتى الأمريكي، واحتكار هذه الساحات من قبل اليهودية والمسيحية، واستحواذها عليها، وهذا الاستبعاد التاريخي قد طال، ولم يعد له الآن أي مبرر، وحان الوقت لكي يسمع الغرب بكل موضوعية، وبدون أحكام

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ص: 229-231.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص: 40-41.

مسبقة، وبعيداً عن كلّ دوائر الصراعات والمعارك التي لطالما ضجّ بها صوت التاريخ، أن الأوان للاحتكام فقط إلى صوت العقل والمنطق؛ منطق التواصل والحوار، لا منطق التباعد والجفاء الأبدي<sup>1</sup>.

إنّ طريق الحل في نظره هو التوجّه إلى إعادة النظر إلى الكتب المقدّسة ضمن المنظورات التي فتحتها المعرفة المعاصرة، لضمان تجاوز هذه الخلافات المفتعلة والمتأصّلة؛ كونها لا تتموضع على مستوى النصوص نفسها، وإنّما تتموضع داخل الأنظمة التكنولوجية التي شكّلها رجال الدين في كلّ طائفة<sup>2</sup>.

وبناءً على ما سبق يمكن التأكيد على أنّ انصراف اهتمام كل من مالك بن نبي وأركون إلى إعادة النظر في العلاقة بين الكتب المقدّسة جاء نتيجة للعديد من العوامل، من أهمّها ردّة فعل المثقّفين العرب تجاه المناهج والآليات والمعارف التي أفرزتها أدبيات الاستشراق في قراءة النصوص الدينية ونقدها، بالإضافة إلى الففرة النوعية التي حقّقتها المعرفة الغربية المعاصرة مجال بحث النصوص المقدّسة وعلم اللاهوت، وما خلفته من أثر في مشاريع النهضة في العالم الإسلامي، وأخيراً استمرار جذور التعصّب والنزب المتواصل بين المنتمين إلى الأديان التوحيدية، وما انجرّ عنها من ممارسات.

#### رابعا: التشابه في التوجّهات المعلنة لإعادة قراءة العلاقة بين الكتب المقدّسة

يشترك طرح المفكرين لمسألة العلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة الأخرى في أهداف، ويختلف أيضاً في أهداف، فمن الأهداف المشتركة بينهما نجد:

1- تجديد الفكر الديني وبحث الظاهرة الدينية: يتجه كل منهما من إعادة بحث قضية العلاقة بين الكتب المقدّسة إلى تجديد الفكر الديني، وذلك من خلال تجديد منهج قراءة ومساءلة الظاهرة القرآنية في ذاتها، ثمّ في علاقتها بالأديان المقدّسة.

أ-حيث يركّز بن نبي على أنّ السير قدما في المرحلة التجديدية التي يشهدها الفكر الديني عموماً، والفكر الإسلامي على وجه الخصوص لا يمكن أن يتحقّق إلّا من خلال وضع استراتيجية بديلة سواءً بين يدي المسلم المعاصر، أو الباحث الغربي في مجال

<sup>1</sup> - الطاوس أعضابنة، رؤية أركون لحوار الأديان، بحث منشور، مجلّة المعيار، جامعة قسنطينة، العدد42، 2017م، ص: 402.

<sup>2</sup> - محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 314.

الدراسات القرآنيّة، والأديان المقارنة، لذلك شقّ طريقًا مختلفًا عمّن سبقوه في بحث الظاهرة الدينيّة، من خلال تحريرها ممّا عرض لها من اختزال وسوء تفسير، وإساءة تأويل في النظريات الوضعيّة والتطوريّة المهيمنة في العلوم الاجتماعيّة؛ فعنده أنّ التجليات والمظاهر المختلفة للدين في أطوار التاريخ البشري من أبسط المعابد قبل التاريخ، إلى أكثر المعابد فخامةً، تقف جميعًا شواهد متواترة قاطعة الدلالة على النزعة الدينيّة، وأنّ التوق الديني للإنسان هي حالة طبيعيّة وفطريّة، الأمر الذي تولّدت عنه الحضارة الإنسانيّة الكبرى وتشكّلت بوحى منه نظّمها الاجتماعيّة، واصطبغت بصبغته علوم البشر، وقوانينهم حتى العصر الحديث، مهما سعوا لتجريدتها من ذلك، وإضفاء دهرية أو لا دينية عليها<sup>1</sup>، وليس هذا فحسب؛ فقد عمد إلى محاولة تجديد النظر إلى الإسلام والقرآن ضمن أنساق الأديان الكبرى؛ كونه يمثل حلقة خاصّة ضمن حلقات الظاهرة الدينيّة، ويحتلّ نبي الإسلام مكان الحلقة الأخيرة والخاتمة في سلسلة حركة النبوة، بينما يجسّد القرآن ذروة الفكر الديني التوحيدي، وهي مهمّة لن تتأتّى إلّا بتتبع أبعادها، والبحث عن حركتها، من خلال الأخذ بناصيّة التحليل التاريخي، والتحليل النفسي المقارن، الذي يوصلنا إلى طبيعة العلاقة بين نوات الأنبياء، ورسالاتهم أو نبوءاتهم، وتحديد الخصائص المشتركة بينهم<sup>2</sup>.

ب- يتجه أركون أيضًا إلى نفس الهدف؛ من خلال وضع أسس لتجديد الفكر العربي الإسلامي؛ من أجل اكتساب قدر كبير من العقلانيّة والصلابة في مواجهة الإشكاليات الراهنة في مجتمعاتنا، وإيجاد حلول لها؛ فالتجديد بالنسبة له يتجسّد في النظر إلى الدين الإسلامي شأنه في ذلك شأن سائر الديانات الإنسانيّة ظاهرة تاريخيّة يمكن دراستها، وإعمال العقل فيها، ووضعها تحت محكّ النقد والتأويل، ولهذا عمل على صنع مفاهيم جديدة في دراسته للنص القرآني خاصّة، والتراث الإسلامي عمومًا تدخله في مساق تجديد الفكر الديني وتحديثه؛ ذلك أنّ وسمه التجربة الدينيّة في الإسلام بالتجربة التاريخيّة مظهرٌ من مظاهر التجديد في مشروع النقد<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - محمّد الطاهر الميساوي، مالك بن نبي ودراسة القرآن أبعاد فلسفيّة ومعالم منهجيّة، ص: 38.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 41-42..

<sup>3</sup> - حاتم السالمي، التجديد في فكر أركون مظاهره وحدوده، بحث منشور، مؤسّسة مؤمنون بلاحدود، 2017م، ص: 06.

بالإضافة إلى ذلك قام بتجديد مفاهيم أتاحت له اقتحام مناطق الفكر الديني قديمه وحديثه، وسعى من خلالها إلى إعادة النظر في النصوص الدينية خاصة الإسلامية، وذلك بوضع الشخصيات الفاعلة في الإسلام موضع دراسة علمية نقدية، ومن ثم فهو ليس مجددًا في دراسة الفكر الإسلامي في مستوى التصور فحسب، وإنما في مستوى المفاهيم التي نحتها، لمقاربة هذا الفكر الديني، والتراث العربي الإسلامي عمومًا<sup>1</sup>.

## 2- بلورة منهج معاصر للحوار الحضاري وبين الأديان التوحيدية

يتجلى الهدف الثاني المشترك بينهما من خلال استعادتهما لقضية العلاقة بين الكتب المقدسة السابقة في طرح أسس جديدة للتواصل والحوار الحضاري بين الأديان السماوية، وأيضًا بين الشرق والغرب.

أ- يأمل بن نبي من خلال هذه الموازنة التي أقامها بين القرآن والكتب المقدسة إلى إرساء أسس ومقومات استراتيجية جديدة في الحوار مع الأديان الكبرى والحضارة الغربية، منهاجًا وفكرًا، تلك الاستراتيجية التي يطمح إلى تدشينها تقوم أولاً على الانعتاق من كل أشكال التبعية إلى الثقافة الغربية، بمفاهيمها ومناهجها وأدواتها، وتقتضي ثانياً تغيير منهج الرسالة التي أمر المسلم بتبليغها، والتي لن تبلغ ما لم يسعى إلى تغيير ما بنفسه أولاً وفق شروط ثلاث:<sup>2</sup>

أولاً: أن يعرف نفسه

ثانياً: أن يعرف الآخرين، وألا يتعالى عليهم، ولا يتجاهلهم.

ثالثاً: أن يعرّف الآخرين بنفسه، لكن بالصورة المحببة، بالصورة التي أجريت عليها كل عمليات التغيير بعد التنقية والتصفية من كل رواسب القابلية للاستعمار والتخلف، وأصناف التقهقر والتأخر.

ب- أركون كان أكبر طموحاته من خلال مشروعه النقدي اقتراح استراتيجية جديدة للحوار الديني والحضاري، ورأى أنّ الطريق الأقرب إلى ذلك هو مساءلة النصوص الدينية، وإعادة مقارنتها، والبحث عن البعد الإنساني؛ باعتباره مشتركاً يجمع بين كل الأديان التوحيدية، والقضاء على رواسب الحقد والكراهية والتعصب، لقد كان من أكبر همومه

<sup>1</sup> - حاتم السالمي، التجديد في فكر أركون مظاهر وحدوده، ص: 07.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في القرن العشرين، ص: 59.

"تدشين تاريخ جديد من التضامن بين الشعوب، والتفاعل الخصب والمتبادل بين الأديان والثقافات المختلفة، وبين الاتجاهات الإنسيّة ذات الصبغة اليهوديّة والمسيحيّة والاسلاميّة"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> - محمّد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، ص: 51.

### المبحث الثاني: أوجه الاختلاف بين أركون ومالك بن نبي

بعد الوقوف على أوجه التقارب والتشابه بين أركون ومالك بن نبي في تعاطيهما مع قضايا القرآن، يأتي هذا المبحث لرصد وحصر أهم وأبرز مواطن الاختلاف والتباين بين المفكرين في القضايا المطروحة التي ركزت عليها الدراسة.

#### المطلب الأول: أوجه الاختلاف في قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني

يسعى هذا المطلب لرصد أهم نقاط التباين بين المفكرين فيما يتعلّق بالنص القرآني، من حيث تاريخه وتشكله.

#### الفرع الأول: قضية الوحي والظاهرة القرآنية

مثلما شكّلت قضية الوحي والتعامل معها بين المفكرين محور اتفاق في العديد من الإشكاليات والمحاور، فإنّها أيضًا تمثّل بؤرة اختلاف وتماهي بينهما، في العديد من الأبعاد أيضا ومنها:

**أولاً: الاختلاف في الغاية من الاستعادة النقدية للوحي:** صحيح أنّ كليهما كان يهدف ظاهريًا إلى إعادة قراءة الوحي، وإعادة الفهم الصحيح له، وتصحيح النظر إليه من وجهة العلوم والمناهج الحديثة، إلّا أنّهما يختلفان في الغايات المضمرة من هذه القراءة الجديدة التي يقترحانها.

#### 1- أشكلة مفهوم الوحي بين أركون ومالك بن نبي

دعا كلّ منهما إلى أشكلة الوحي، بيد أنّه يوجد اختلاف بينهما في الغاية من الطرح الإشكالي للوحي.

أ- فعلى الرغم من أنّ مالك لم يصرّح بمصطلح الأشكلة تحديدًا مثلما صرّح به أركون؛ إلّا أنّ همّه الأساسي جعل مفهوم الوحي موضع فهم ومعاينة علمية، بعيدًا عن التعقيد والغموض اللذين استبدّوا بالعقل المسلم في زمن الانحطاط<sup>1</sup>.

ب- بينما يريد أركون أن يطرح جانبًا ذلك المفهوم البسيط والواضح له والقديم، ويبحث عن مفهوم معقّد وأكثر غموضًا وإشكاليًا له، فهو يتحاشى كليًا التعاطي مع أيّ بداهة في مفهوم الوحي ومدلوله، وإنّما يريد أن يؤشكله وببهمه أكثر، ويجعله صعب الفهم والتصور.

<sup>1</sup> - إدريس هاني، حدائث السادة وحدائث العبيد مالك بن نبي يتيم عصره ومنسيّ زماننا المفكر القدير والإصلاحي الرائد، ص: 577-578.

-وبالتالي فأشكلة بن نبي تختلف عن أشكلة أركون، فعند الأول نجده ينطلق من طرح جملة من الإشكاليات التي تتعلّق بالوحي؛ حيث توخّي الإجابة عنها، من أجل توضيح مفهوم الوحي أكثر، وعلى كافّة المستويات؛ بينما عند الثاني فهي تنطلق من الوحي في حدّ ذاته؛ بوصفه إشكاليًا، سواءً كان مصطلحًا أو مفهومًا، فأركون لا ينوي بتاتًا تسهيله، وتخليصه من التعقيد بل مقصده الأساسي نزع البداهة عنه، ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد، وهذه العملية ينبغي أن تطبّق على جميع الأنظمة التي تعاقبت على البشرية، أو مجتمعات الوحي<sup>1</sup> على اختلافها؛ اليهودية والمسيحية وخاصّة الإسلامية.

## 2- تاريخيّة مفهوم الوحي بين أركون ومالك بن نبي

يختلف المفكران في إعادة تحديد الوحي في ضوء التاريخ، أو في الدلالة التاريخية للوحي.

أ- فقد كان فقيه الحضارة سبّاقًا إلى طرح الدلالة التاريخية للوحي، والتطرّق إليها بمنهج موضوعي، قبل مبادرة دعاة العلمانيّة المعاصرة (الغرب والمسلمين) إلى تبنيّ الفكرة، وإظهارها من جديد بذريعة دراسة التراث الديني دراسة علميّة نقدية<sup>2</sup>، فموقف بن نبي من تاريخيّة الوحي وتصوّره للمسألة مخالف، فهو ينطلق من استحضار ظاهرة النبوة في التاريخ؛ "فحياة الأنبياء - في نظره - يمنعاننا من اعتبارهم مؤمنين مندفعين دون تعقّل وبكلّ بساطة إلى الخوارق والمعجزات، وأنّ نحكم عليهم بأنّهم معتوهون اختلّت عقولهم وبصائرهم بنقائص مزمّنة؛ لأنّهم -على العكس- يمثّلون الإنسان في أسمى حالات كماله البدني والخلقي والعقلي، وشهادتهم الاجتماعيّة تحظى في نظرنا بالثقة التي تستحقّها، وإذن فمن الواجب في المقام الأوّل اللجوء إلى هذه الشهادات لكي نثبت القيمة التاريخيّة للوقائع التي نخضعها للنقد، ثمّ يبقى علينا بعد ذلك تحليل مجموع هذه الوقائع في ضوء العقل المتحرّر من ربة الشكّ المطلق، الذي لا هدف له"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> - صبحي الزين، مفهوم الوحي عند أركون وأبي زيد ودوره في طرح الفهم التعددي للنص القرآني، بحث منشور، مؤمنون بلا حدود، يناير، 2023م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - صبحي زين (mominoun.com).

<sup>2</sup> - عبد الله بن عبد الجبار، الدلالة التاريخيّة للوحي عند مالك بن نبي، ص: 14.

<sup>3</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 88.

وبالتالي فالدلالة التاريخية للوحي عنده تنطلق من النقد إلى الإثبات، والتسليم بحقيقته المتعالية، وفوقيته على كل الأحداث والظواهر، "وقد استنتج في دراسته للمشكلة التاريخية للوحي أفكاراً هامة، تغني الفكر العلماني المعاصر عن تضييع الوقت؛ تارة في التشكيك في الوحي، وتارة أخرى في التفكيك، والبتر أو الإسقاط الإيديولوجي، بين ما هو نص تاريخي واقعي، وبين ما هو أسطوري يتطلب استبعاده من حقل الدراسات النقدية للنصوص الدينية، مع جهلهم الفاضح بخصائص النص القرآني"<sup>1</sup>.

ب- أمّا أركون فينطلق من النقد إلى التشكيك، والإقرار بخضوعه للتاريخ والوقائع؛ "فتاريخية الوحي عنده تقضي بأنّه قام بتحريك التاريخ طيلة قرون عديدة، وكان أكثر العوامل الفاعلة والحاسمة في التأثير عليه، قبل إحلال قوى الحداثة والعلمنة في أوروبا محلّه، وللأسف لا يزال حتى يومنا هذا عاملاً حاسماً في التأثير على المجتمعات الإسلامية فيما أنّ الوحي أثر على علم التاريخ، فإنّه لا يقلّ أهمية عن الظواهر المحسوسة"<sup>2</sup>.

#### ثانياً: الاختلاف بينهما في مدلول مصطلح الظاهرة القرآنية ومنزلته بالنسبة لهما

صحيح أنّهما اصطلاحاً على الوحي والقرآن نفس المصطلح إلاّ أنّه في مدلوله والمقصد من وضعه يختلف الأمر عندهما.

1- فمالك بن نبي يعني بـ مصطلح "الظاهرة القرآنية": فالظاهرة هي: "الحدث الذي يتكرّر في الظروف نفسها، مع النتائج نفسها"<sup>3</sup>.

فتكرّر حدوث الشيء أو الواقعة مرات عديدة في ظلّ نفس العوامل والأسباب والمعطيات، يؤدي بالضرورة إلى نفس النتائج، ونفس المآلات.

لذلك إنّ تكرار الشيء في ظروف معينة يدلّ على صحّته، وبالتالي إنّ سوابقه في سلسلة معينة تدعم حقيقته بوصفه ظاهرة بالمعنى الذي يسبغه التحديد العلمي على هذه الكلمة<sup>4</sup>، فتكرار حدوث ظاهرة الوحي عبر التاريخ، تماماً كظاهرة النبوة يعني بالضرورة صحّتها، وصدقها موضوعياً ومنطقياً.

1 - عبد الله بن عبد الجبار، الدلالة التاريخية للوحي عند مالك بن نبي، ص: 30.

2 - محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 58.

3 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 63.

4 - المصدر نفسه.

وكان مستنده المعرفي في هذا المفهوم هو طروحات "هيغل" حول الظواهر التي تقول بأنه عند وجود حالة نبوية خاصة لا تقوم بتفسير شيء أو إثباته، فإنه في حال تكررت في ظلّ بعض الشروط، فإنّ ذلك لا شكّ برهان علمي على الوجود العام والواقعي لتلك الظاهرة، لكن تبقى مهمتنا في البحث عن ماهية هذا التكرار، ومن خلال صفاته الخاصة، نتمكّن من استخلاص القانون العام الذي يتحكّم في الظاهرة في جملتها<sup>1</sup>.

وهذا ينطبق على ظاهرة الوحي، بالقياس إلى المنهج العلمي الذي سلكه بن نبي، فإنّ تكرار نزولها، وتنجيمها حسب الأحداث والوقائع برهان ساطع على وجودها واقعا، وهذا يدفعنا إلى البحث في ماهية هذا التكرار، لاستخلاص حقائقه وخصائصه، إذ إنّ من المهم تحديد أصل وجود الظاهرة القرآنية، ومصدريتها وحقيقتها؛ لأنّ ذلك يؤثر بصورة مباشرة في جميع الأحكام المستوحاة من القرآن<sup>2</sup>.

2- النسبة لأركون فالأمر يختلف؛ حيث يقصد بـ "الظاهرة القرآنية" الحدث الذي يحصل لأول مرة في التاريخ؛ وبشكل أدق: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما<sup>3</sup>.

وبما أنّ هذا الحدث حصل لأول مرة، من خلال اللغة العربية وألفاظها فإنّه لا يعني أنّه مطلق ونهائي، ولم يخضع لعوامل تاريخية ومادية تحطّ من قداسته وهيبته وتعالیه.

وأركون نفسه يتحدّث عن الفرق بين استخدامه لمصطلح الظاهرة القرآنية واستخدام مالك بن نبي للمصطلح: "عندما استخدمت مصطلح الظاهرة القرآنية، فهم قرآني عموما أنّي أتخذ موقفا إيمانيا تقليديا، لكي أحافظ على العقيدة القائلة بأنه لا علاقة للقرآن بالكلام البشري، وأنّه يتعالى عن التاريخ كليا، واعتقدوا أنّي أريد أن أحميه من وطأة النقد التاريخي الحديث، وأنّي سأركز هذا النقد فقط على الظاهرة الإسلامية، وقالوا أنّي أريد أن أنزع كل صفة تاريخية عن القرآن.. كان مالك قد استخدم قبلي مصطلح الظاهرة القرآنية من منظور تجليلي أو تقديسي ضمن كتابه الذي حقّق نجاحا كبيرا في الأوساط الأصولية المزدهرة

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 87.

<sup>2</sup> - نهضة الشريفي، قراءة في كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، بحث منشور، موقع إشراقات قرآنية، 16 أكتوبر 2019م، تاريخ الاطلاع، 08 جويلية، 2022م، رابط المقال كاملا: قراءة في كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي (eshraqatquraania.com).

<sup>3</sup> - محمّد أركون قضايا في نقد العقل الديني، ص: 186.

اليوم، ولكن استخدامي لهذا المصطلح يتخذ معنى آخر مختلفا بالطبع، ولهذا السبب هوجمت لأسباب متضادة تماما من قبل المسلمين التقليديين، ومن قبل المستشرقين الوضعيين في آن معا؛ فالأولون يهتمونني بمعاملة القرآن كأبي كتاب أو وثيقة تاريخية، والآخرون يهتمونني بنزع كل صبغة تاريخية عن القرآن، أو في وضعه في منأى عن التاريخية<sup>1</sup>.

ونفهم من خلال نصّ أركون أنّ الفرق الأول والأبرز بين استعماله للمصطلح عن استعمال مالك، أنّ غايته هي التحرّر من النزعة الإطلاقيّة للوحي، وغايات التبجيل والتقدّيس، بينما وقع بن نبي في العكس؛ من حيث إنّ كان يهدف إلى إضفاء كلّ هيبة وقدسيّة وتعالّي على ظاهرة الوحي، وبالتالي فمنطلق أركون من توظيفه له هو تاريخي نقدي، بينما منطلق مالك هو ديني تبجيلي بامتياز.

أمّا الفرق الثاني من منظور أركون هو سطحيّة بن نبي في استخدامه للمصطلح، وبالتالي نتج عنه سطحيّة القضايا والأفكار التي يعرضها<sup>2</sup>، وهذه السطحيّة نعته بها أيضًا عبد المجيد الشرفي<sup>3</sup>، فتوظيف أركون له - في نظره يتسم بالعمق، والتغلغل أكثر في فهم ظاهرة الوحي ودراستها.

- كما أنّ مالك يطلق على الوحي أو القرآن الظاهرة القرآنيّة ليس من باب التفضيل أو التنبّي له على حساب المصطلحين الشائعين في الاستعمال الإسلامي، وإنّما من أجل تحديد ظاهرة الوحي في ضوء نقدي، وتجليتها من منظور العلوم، والمناهج المعاصرة. وبخلاف ذلك؛ فإنّ أركون يطلق المصطلح قصدًا من أجل التفضيل والاستغناء، والتنبّي المطلق، وتحييد وتجنّب المصطلحات المتداولة في التراث الإسلامي قدر الإمكان، وفي مقدّمها القرآن، وهو لا يتردّد على الإطلاق في التصريح بهذه الغاية؛ قائلا: "إنّ ما يدعو الناس عمومًا بالقرآن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حدّ بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسيّة الشعائريّة الإسلاميّة المستمرّة منذ مئات السنين، إلى درجة أنّه يصعب استخدامها كما هي؛ فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق، من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة، كانت قد طُمست وكُبتت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل

<sup>1</sup> - محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 185، 186.

<sup>2</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 14.

<sup>3</sup> - عبد المجيد الشرفي، لقاء مسجّل، مركز البحث، بيت الحكمة، تونس العاصمة، يوم 7 نوفمبر 2022م.

المنهجية الفيلولوجية النصانية، أو المغرقة في التزامها بحرفية النص، وهذه الحالة لا تزال مستمرة منذ زمن طويل<sup>1</sup>.

وبناءً على ذلك فهو يتحاشى كلياً الإطلاق في التعامل مع كلمة "القرآن"، ويتجه إلى التعامل مباشرة مع مصطلح بديل عنه، لأن كلمة قرآن - في نظره- من الصعب أن تستخدم قبل أن تفكك؛ كونها تحمل في طياتها كل هيبة التقديس، التي تفرض من خلالها نفسها على الباحث المسلم، وتسحقه تحت وطأتها، فلم يعد يمتلك الجرأة على طرح أي تساؤل واستشكال حولها؛ وساهمت في ذلك أيضاً التلاوة الشعائرية للقرآن التي أفقدته صفته اللغوية، أو أنه كتب بلغة بشرية هي اللغة العربية، ولذا فلكي نتمكن من فهم القرآن واستعادته، ينبغي علينا التحرر من الهيبة اللاهوتية الهائلة، عندئذ فقط نستطيع رؤية القرآن في ماديته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية، ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية<sup>2</sup>.

وهكذا يتضح أكثر المقصد الذي يتجه إليه أركون من الاستغناء بمصطلح الظاهرة القرآنية عن القرآن، فهمه الوحيد هو إزاحة هذا الأخير عن التداول اليومي والمستمر له من قبل المسلمين بصفة تدريجية، وتغريغه من حملته الدلالية والمعرفية؛ بحيث يصبح ليس ذا قيمة كبيرة، بمجرد إقناع المسلم اليوم بأنه لا داعي لتحويل وتعظيم هذه الكلمة، وإعطائها أكثر من حجمها، و"الرفع من قدرها بوصفها نموذجاً نقياً"<sup>3</sup>، وفي نفس الوقت إغرائه بمصطلح "الظاهرة القرآنية"؛ بصفته يحمل في مدلوله كل خصائص النقد العلمي ومناهجه وأدواته- حسب اعتقاده-

أما بالنسبة لبن نبي من خلال طرحه لهذا المصطلح لا ينوي على الإطلاق الاستغناء به، أو استبعاد كلمة "القرآن" من التداول الإسلامي، وإقصائه من دائرة الاستعمال المتكرر، والدليل على ذلك أنه لم يُبدِ نقداً أو تضايقاً حيال الكلمة هذا من جهة، ثم إنه يطلق مصطلح "الظاهرة القرآنية" لتوصيف ظاهرة الوحي، وفي أغلب الأحيان هو يستحضر كلمة القرآن، ويفضلها بكل مدلولاتها التقديسية والعلمية من جهة أخرى.

1 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 29.

2 - المصدر نفسه، ص: 29.

3- محمد عبد الله الطويلة، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، المكتبة الوطنية الأردنية، الأردن، ط1، 2016م،

ص: 173.

وإن كان لم يعط مفهومًا واضحًا لمصطلح "الظاهرة القرآنية"، ولم يبرر استخدامه له بشكل دقيق، واكتفى بالقول أنّ تكرار الحدث تحت نفس الظروف، ونفس النتائج<sup>1</sup>، وبالتالي هو دليل على صدقه وثبوته من الناحية العلمية والموضوعية.

غير أنه في بعض الأحيان قد لا تكون للظاهرة نفس النتائج الناجمة عن سابقتها، بالإضافة إلى ذلك أن الأسباب العامة قد تتكرر في هذا الحدث أو ذلك، والأسباب الخاصة قد تختلف من حدث إلى آخر، والظواهر الفيزيائية أو الطبيعية قد لا تتكرر، وقد تتكرر بفوارق مختلفة، وفي بعض الظواهر الطبيعية تفاصيل وجزئيات مختلفة فيما بينها أو متناقضة أحيانًا، يعني أنّ هناك استثناءات خارجة عن القاعدة، والظواهر الاجتماعية قد لا تتكرر، أو تتكرر بصور مختلفة؛ لكون الظروف والأسباب الكامنة خلفها ليست مطردة، فقد تحدث الظاهرة المعينة نتيجة لظروف وأسباب ونتائج خاصة، أو مختلفة عن سابقتها، كما أنّ الظاهرة في بعض الأحيان قد لا يمكن أن تفهم على حقيقتها، واستخلاص النتائج والدروس منها؛ بسبب الغموض الذي قد يلفها ويكتنفها، والرصد المصاحب لها، أو الاستقراء المتبع في التعاطي معها وتحليلها، ومن هذا المنطلق ليس من الصواب الجمع بين لفظ "الظاهرة" وكلمة "القرآن" في مركب إضافي؛ فالقرآن في مدلوله يقتضي العلم الحق، والحقيقة اليقينية المطلقة بدليل ما ورد فيه<sup>2</sup>.

وبالتالي تبقى ظاهرة الوحي بالمقارنة مع غيرها من الظواهر الطبيعية والاجتماعية لها خصوصيتها الغيبية، التي لا تخضع لواقع التجربة، وتماهياها من حيث خصائصها المفارقة لكلّ الظواهر، التي قد تخضع وتتأثر بالتجربة المتكررة، ولا يمكن الوصول إلى النتيجة نفسها بتكرارها أكثر من مرة.

### 1- موقف مالك بن نبى وأركون من المفهوم الغيبي للوحي

انتقد كلّ من المفكرين المفهوم الإسلامي للوحي، إلا أنّهما يختلفان في المسعى من هذا الانتقاد؛ حيث يتجه أحدهما إلى وصل الوحي بمصدره الغيبي، أمّا الآخر فهو يهدف إلى قطعه عن كلّ بعد غيبي، وزحزحة قيمته العلوية بصفته كلامًا إلهيًا.

1 - مالك بن نبى، الظاهرة القرآنية، ص: 63.

2 - عبد القادر محجوبي، أولويات في نقد القراءات المعاصرة للقرآن نموذج محمد أركون، بحث منشور، مركز تفسير للقرآن الكريم، 21 جويلية، 2013م، رابط المقال كاملاً: أولويات في نقد القراءات المعاصرة للقرآن: نموذج محمد أركون. - ملنقى أهل التفسير (mtafsir.net). تاريخ الإطلاع: 2023/11/07م.

- مالك بن نبي وترسيخ المفهوم الغيبي: سبق وأن بينت الدراسة أنّ موقف بن نبي من مفهوم الوحي عند العلماء المسلمين ونقده له، ليس من أجل النقد فقط؛ أو عدم الاقتناع بكلّ مسلماتهم، وإنّما لأنّه غابت فيه خصائص العلميّة والمناهج الحديثة، التي من شأنها موضعة ظاهرة الوحي في مكانها الطبيعي؛ بوصفها تواصلًا بين عالمي الغيب والشهادة؛ حيث خاطب الله تعالى الأنبياء والرسل بواسطة الملاك جبريل - عليه السلام - بلّغهم عقائد، وشرائع أمرهم بنشرها، والدعوة إلى العمل بها بين أقوامهم<sup>1</sup>.

وبالتالي فهو يريد بأسلوب جديد، ومنهج معاصر إثبات تفصل الوحي القرآني بمجاله الغيبي من جهة، ودحض شبهة انتمائه إلى المجال النفسي والمادي؛ سواءً عند المستشرقين أو الحدائين؛ كونهم يريدون إلغاء الطابع الإلهي عنه، ودحض تساميه.

- أركون وزحزحة المفهوم الغيبي للوحي: أمّا أركون فيتجه إلى خلاف ذلك من خلال إعادة تحديد مفهوم الوحي، وبلورة صياغة جديدة له، تكون مقبولة من قبل المنهجية المعرفية المعاصرة، وتتجاوز محدّدات المفهوم اللاهوتي الإسلامي التي وقفت عند الطابع الغيبي الإلهي، ولزمت حدود التبجيل والتقديس، ولم تحد عنها قيد أنملة؛ لهذا فهو يتطلّب منّا زحزحته وتجاوزه، أيّ: زحزحة وتجاوز التصوّر الساذج والتقليدي، باتجاه فهم أكثر محسوسية وموضوعية، ولكن ليس اختزالياً<sup>2</sup>، كما كان قد فهم من قبل التفسير الموروث، والأطر الدوغمائية اللاهوتية، التي اختزلته فقط في جانب واحد وهو "الغيب"، وأقصت جانبه المادي واللغوي كلياً.

لذلك يتأسّف لأنّ الفكر الغربي، أو بشكل خاص علم الأديان يحاول أن يكتشف الوحي، ويفهمه بصفته ظاهرة لغوية وثقافية قبل أن يكون تركيبات إيديولوجية أو لاهوتية بعكس التصوّر الإسلامي له الذي يدعي التنزيل أي الهبوط من فوق إلى تحت، وهذا

<sup>1</sup> - محمّد إدريس، الوحي الإسلامي إشكالية التواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة (قراءة في كتب المسلمين القدامى)، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 03 فبراير، 2017م، تاريخ الاطلاع: 2023/11/07م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - الوحي الإسلامي: إشكالية التواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة (قراءة في كتب المسلمين القدامى) (mominoun.com).

<sup>2</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص76-77.

المفهوم يشكّل مجازًا مركزيًا وأساسيًا، يشكّل النظرة العموديّة للإنسان المدعو بدوره إلى الارتفاع إلى الله، أي التعالي<sup>1</sup>.

كما نجد المفسّرين - في نظره - يتحدثون عن الوحي، بوصفه إلهامًا يقَدّم نفسه (أو يتجلّى)، إمّا على صورة إحياء يثيره الله في روح إنسان ما، من أجل أن يتيح له القبض على الرسالة الإلهيّة، وإمّا عن طريق عبارة لفظيّة متلبّسة بلغة بشريّة، وعندئذٍ تتخذ كلمة القرآن معنى التلاوة والقراءة<sup>2</sup>.

أمّا الفكر الغربي فقد تجاوز بفضل التاريخيّة هذا الفهم، ليصل إلى أنّه يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان، وهذا المعنى يفتح إمكانات لا نهائيّة أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري<sup>3</sup>.

ويحيل هذا المفهوم الذي صاغه أركون إلى انفصال الوحي عن كلّ معطى غيبي أو إلهي، وينفي أن يكون كلامًا معياريًا نازلًا من السماء، لإجبار البشر على تكرار طقوس الطاعة نفسها إلى ما لا نهاية<sup>4</sup>.

باختصار وممّا سبق يسعى أركون من خلال بلورة مفهوم جديد للوحي في ظلّ التوجّهات التي تفتّحها المعرفة المعاصرة إلى اجتثاته بشكل راديكالي من كلّ أصوله الغيبيّة المفارقة، وغرسه بكلّ ما يملك في التاريخ والمادّيّة، ليتسنى له من ممارسة كلّ التأويلات والمقولات عليه، من دون حدود يتوقّف عندها، أو قيود تعيقه، وهو بذلك يضطلع إلى نفي البعد الغيبي للوحي، لأنّ استدعاء الأفكار الخارجة عن إطار المادّة اللغويّة، يعيق التلقّي الناجح، ويفضي إلى إهدار الموضوعيّة - في نظره -<sup>5</sup>.

فإنّ يتلخّص المنظور العام لكلّ من مالك بن نبي وأركون لمسألة الوحي والظاهرة القرآنيّة من حيث فهمها وتفسيرها في ديالكتيكيّة ثنائيّة وهي الغيبيّة والتاريخيّة، ولا شك أنّ

1 - محمّد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 83.

2 - المصدر نفسه، ص: 84.

3 - المصدر نفسه، ص: 89.

4 - محمّد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص: 69، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص:

188.

5 - قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، ص: 273.

هذه الثنائية ستتحوّل في مسار منظورها لقضايا القرآن وإشكالاته تبعاً، ومن بينها طبيعة العلاقة بين الكلام الإلهي ومبلّغه.

### الفرع الثاني: قضية العلاقة بين النبي والوحي من منظور بن نبي وأركون

على الرغم من أنّ منظوريهما لمسألة العلاقة بين الوحي والنبي ﷺ أفرز العديد من نقاط التشابه في الأسس، والمحدّدات المشتركة إلّا أنّه في نفس الوقت أسفر عن الكثير من أوجه الاختلاف والتقابل بينهما؛ على مستوى الأغراض والغايات من هذا الطرح الجديد للمسألة.

#### 1- انفصال العلاقة بين الوحي والذات النبويّة في نظر بن نبي

كما وسبق عرضنا في البحث أسس بن نبي لفهم مدى العلاقة بين النبي والوحي وتحديدًا بالقرآن، بداية من نقد الفكر الإسلامي المعاصر الذي ينطلق دائماً من التسليم بغموض العلاقة بين الوحي والنبوة، الأمر الذي أدى به إلى المطابقة أو الخلط بينهما، وأيضاً الفكر الاستشراقي الذي لا ينفكّ يبحث عن سبل لتكريسها وتأكيدّها، لهذا أقام بن نبي من خلال كتابه "الظاهرة القرآنيّة" فصلاً تامّاً بين فكر محمّد ﷺ والقرآن، من خلال منهج - كما يقول محمّد دراز - يستمدّ أصوله من الفحص الدائم في تاريخ النبوة وخصائصها، ثمّ في سيرة رسول الله -عليه الصلاة والسلام- منذ نشأته إلى أن التحق بالرفيق الأعلى، ثمّ في هذا البلاغ الذي جاء ليكون بنفسه، دليلاً على صدق نفسه، أنّه كلام الله المفارق لكلام البشر من جميع نواحيه<sup>1</sup>.

فقد حرص على إثبات هذه الحقيقة من خلال "استحضار الجهد النبوي في محراب القلق، وطلب الدليل على صدق الوحي، ساعياً بذلك لإبراز الظاهرة الوحيانيّة؛ بوصفها خارجة مفصولة عن الخبرة الشعوريّة للشخص، فقد عمد إلى التأكيد بأنّ محمّداً ﷺ لم يكن استثناءً أمام صدمة الحدث"<sup>2</sup>، أي الوحي القرآني، وهو الذي أكّد عليه بن نبي من خلال بلورته لمفهومه انطلاقاً من القرآن، ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِّنَ الرُّسُلِ﴾ (الأحقاف 09).

وبالتالي فهو ينفي بشكل قاطع وجود أي صلة بين النبي ﷺ وما يوحى إليه.

<sup>1</sup> - محمّد عبد الله دراز، مقدّمة كتاب الظاهرة القرآنيّة، ص: 18.

<sup>2</sup> - إدريس هاني، حداثة السادة وحداثة العبيد مالك بن نبي يتيم عصره ومنسيّ زماننا، ص: 578.

## 2- تمفصل العلاقة بين النبي والوحي في نظر أركون

أمّا بالنسبة لأركون فهو ينكر تمامًا فكرة عدم وجود ارتباط بين الوحي ومحمد، متهمًا التراث الإسلامي أو التفسير الموروث بالتغطية عليها، أو حجبها وعض الطرف عنها، من خلال مقولات التقديس والتعالي؛ سواءً للوحي في حدّ ذاته، أو شخصيّة متلقّيه، كما عاب أيضًا على المنهجية النصّانية الاستشراقية عدم قيامها بمهمّة بحث هذه الإشكاليّة، وإثباتها بالشكل المطلوب؛ بسبب تورّطها في إيديولوجيات التحيّز والتعصّب، لهذا كان مضطرًا لإيجاد مسلك لبحث الأمر، وبأدوات منهجية ومعرفية جديدة ومغايرة.

ويقدّم أركون أدلّة على التمفصل بين الوحي والنبي من منظوره منها:

1- **مصطلح الخطاب النبوي:** من خلال مصطلح الخطاب النبوي يضع أركون القرآن في محلّ لبس وإشكال، وذلك من خلال تسميته خطابًا نبويًا بدلًا من القرآن، فيتبادر بمجرد إطلاق لفظ الخطاب مضافًا إلى النبي ﷺ أنّه نبوي المصدر؛ بمعنى: أنّ قائله ومؤلفه هو النبي، أم هو ناقلٌ مبلّغ للرسالة التي أوكلت له من قبل الله سبحانه وتعالى الذي هو صاحبها؟<sup>1</sup>.

ونجد أنّ أركون يبرّر إسناد الخطاب إلى النبي قائلًا: "نسّم هذا القرآن بالخطاب النبوي؛ أي: ذلك الخطاب الذي يقيم فضاءً من التواصل بين ثلاثة أشخاص قواعديّة، أي ضمير المتكلم الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي، ثمّ الناقل بكلّ إخلاصٍ وأمانة لهذا الخطاب، والذي يتلقّظ به لأوّل مرّة (النبي)، ثمّ المخاطب الثاني الذي يتوجّه إليه أي: (الناس)"<sup>2</sup>.

وهذا لا ينطبق عن القرآن فقط في نظر أركون، وإنّما يتعلّق الأمر بالتوراة والإنجيل؛ من حيث إنّ مفهوم "الخطاب النبوي" يطلق أيضًا على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والانجيل، والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغويّة السيميائيّة للنصوص، لا إلى تعريفات، أو تأويلات لاهوتيّة عقائديّة<sup>3</sup>.

1 - عمّار الأركاني، بين الأسماء الإلهيّة والأركونيّة للقرآن الكريم، بحث منشور، مركز سلف للبحوث والدراسات، ص: 20.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 29-30.

3 - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 05.

2- التجربة النبوية والفكرة القرآنية: يذهب أركون بأن التجربة النبوية لا تتفصل على الإطلاق على ما جاء به الوحي؛ ذلك أنّ "الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين عاماً الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي - صلى الله عليه وسلم-، ففي الوقت الذي كان فيه النبي يعبر مباشرة وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع، ويجعلها متسامية ومتعالية، عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى، وبالإرادة الغيبية لله، وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والاحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية عنها من أجل ربط كل شيء في هذا العالم بالخالق الأعظم"<sup>1</sup>.

وهذا يدلّ ولا شكّ - في نظره- على وجود علاقة بين الوحي الإلهي والنبي، ولا يمكن بأيّ حال من الأحوال إنكارها، أو اعتبار النبي مجرد مبلّغ وسيط بين الله والإنسان وكفى، والدليل على ذلك في نظر أركون أنّ "القريشيون في زمن الدعوة الأول لم يكونوا كلّهم موافقين كما هو معلوم على المصدرية الإلهية للقرآن؛ فبعضهم كان يطلب المعجزات من عند محمد كي يصدّق به كنبي، وبعضهم كان يتهمه بأنه شاعر أو مجنون، وبعضهم آمن برسالته منذ البداية، وإذن فردود الفعل مختلفة ومتفاوتة"<sup>2</sup>.

وهذا التفاوت بين الفريقين يعتبره أركون دليلاً على وجود خيط يربط بين الوحي ومحمد، لكنّ كتاب السيرة أو التراث الإسلامي ساهموا إلى حدّ كبير في إخفاء هذه العلاقة وإنكارها من خلال الكثير من الكمّ الهائل من الأخبار والقصص المخلقة والمزوّرة، أو الحكايات التأطيرية<sup>3</sup> التي تشكّلت وفقها، وورثتها فيما بعد لأجيال من المسلمين الأوائل، ثمّ ورثتها للوعي الإسلامي اللاحق وإلى اليوم.<sup>4</sup>

1 - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 72.

2 - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 30.

3- يقصد أركون بالحكايات التأطيرية: السرد المنمق والمزّين أدبياً قليلاً أو كثيراً، لأحد المراحل المعاشة أو المتخيّلة من حياة النبي، وهذا السرد يشكّل الإطار المكاني والزمني لتجليات الظاهرة القرآنية، وكلّ حكاية أو قصة مسرودة تشكّل نوعاً من الإخراج المسرحي الوجودي لأحد أقوال أو أعمال محمد بصفته نبياً ملهماً، أو لأد الآيات أو مجموعة آيات من سورة معينة كانت قد لفظت من قبله بصفته نبياً مرسلًا، ويمثّل محمد والظاهرة القرآنية الفاعلين الأساسيين أو الأعظمين لكلّ حكاية تأطيرية، فهما اللذان يؤمنان لهذه الحكاية قاعدة تاريخية محسوسة، لا تمتلكها الحكايات الشعبية والإنتاج الروائي الخاضعين للتحليل البنيوي، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 160.

4- المصدر نفسه، 159.

وهذا الطرح الذي يسوقه يرمي من خلاله بلا شك الطعن في النبوة، على نحو يسلبها العصمة، ويحشرها في زمرة الملكات الطبيعية التي يرزق بها أهل الإبداع وأرباب التخيل، ومن ثم يصبح اتصال النبي ﷺ بملك الوحي - عليه السلام - مجرد قوة تخيلية لا إعجاز فيها، وبالتالي تتحقق له التسوية بين النبي والشاعر، أو أي رجل عظيم، أو بطل تاريخي آخر في مجتمعه، وأيضاً المماثلة بين التخيل والوحي، ولا يقصد من ذلك إلا النظر إلى القرآن على أنه مجرد جزء من الإنتاج الثقافي وتصوّراته ومواضعاته، و اعتباره فلذة من الواقع وجدليّاته المختلفة، وإفراغه من ربّانيّته، وعمقه الغيبي، وربطه بأفق المتلقّي، واستصفاء مضمون إنساني خالص له<sup>1</sup>.

في حين نجد بن نبي يفنّد الفكرة؛ ويقرّ باستقلاليّة النبي عن الوحي؛ حيث استقرأ منظومة الأفكار المحمّدية، ومنظومة أفكار القرآن، باحثاً ضمنهما على مواضع تعارض الوحي مع الفكرة المحمّدية، فلئن كان النبي ﷺ قد يقوم بإلغاء أحاديثه وسنّته أمام التجربة الشخصية للأفراد، مقرّراً بذلك أسبقية العقل والتجربة في سير النشاط الدنيوي، بينما العكس حينما يتعلّق الأمر بأية قرآنيّة؛ فإننا لا نجد حالة واحدة نسخ فيها النبي آية قرآنيّة بتجربة فردية، حتى ولو كانت تجربته هو نفسه، بل على العكس ترينا بعض الأحداث في تاريخه تمسّكه الشديد المطلق في هذا الباب<sup>2</sup>.

وهكذا نجد موقف المفكرين متصادم بخصوص مسألة العلاقة بين الوحي والنبي ﷺ؛ إذ نجد بن نبي يسعى جاهداً إلى إثبات التماهي بين الشخصية المحمّدية، ورسالة الوحي، من خلال سلوكات الذات النبوية في تلقّي الوحي، وتصرفاتها العادية، على الرغم من أنه أيضاً سقط -دون قصد- في الحطّ من قدر الذات المحمّدية؛ بسبب المبالغة في الموضوعية في طرح المسألة، والحرص الشديد على التجردّ من الذاتية في الفصل بين الوحي ومتلقّيه، وإغفاله عن التعمّق في "القدرة الإنسانيّة الخلاقة التي اكتسبتها الشخصية النبوية حتى تكون همزة الوصل بين هذا البلاغ الوحياني، الذي يصف نفسه بأنه قول ثقيل، فهل هذا النقل

<sup>1</sup> - قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر، ص: 275-276، 277.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 168.

متاح للشخصية العادية الهشة، فليس من الموضوعية في شيء أن نقرأ الشخصية النبوية المستقبلية للخطاب الوحياني كما لو كانت مجرد شخصية عادية<sup>1</sup>.

ونجد على الجانب المقابل أن أركون يصرّ على اعتبار النبي ﷺ فاعلاً في الوحي، وليس شخصاً مستقلاً عنه.

### الفرع الثالث: الجمع والتدوين بين أركون ومالك بن نبي

أمّا مسألة الجمع والتدوين في طرح الرجلين، وإن كانت انبنت رؤيتهما لها على العديد من النقاط المشتركة والمتوافقة بينهما، إلا أنه نجدهما يختلفان في نقاط أخرى أهمّ، كما سيتبيّن فيما يأتي.

**أولاً: مطلقيّة مسألة الجمع عند مالك بن نبي:** ينطلق بن نبي من التسليم التام بموثوقيّة عملية، الجمع والتدوين في كلّ مراحلها، لذلك جاء عرضه للمسألة عرضاً موجزاً ومختصراً جداً، على الرغم من أنه وقف عند جملة من الأدلة التي تبرهن على مطلقيّتها، ودعوته إلى الاستناد إلى مناهج النقد التاريخي، ومقارنة الأديان، وغيرها من أجل التأكّد من ذلك، وبالتالي لم تأخذ القضية عنده حيزاً كبيراً من دراساته القرآنية، وإن كان باقي الإشكاليات وغيرها، والتي تطرّق إليها في دراساته القرآنية تصبّ في هذه المسألة، وعليه فإنّ مسألة الجمع والتدوين عنده محسومة، ولا جدوى من النقاش فيها، وقد حسمت - بالنسبة له إلهياً- من خلال وعد الله تعالى بحفظ كتابه، ثمّ تاريخياً من خلال تسخير الأسباب و الظروف، وتقييض الأشخاص الأمناء والعدول لأداء المهمة من دون زيادة أو نقصان، وبالنظر إلى الكتب التوحيدية الأخرى- في اعتقاده- نجدها من الناحية التاريخية لم تتوفر فيها تلك الشروط والأسباب لحفظها، على الرغم من صحتّها الإلهية، وبالتالي نتج عن ذلك تحريفها، والعبث بنصوصها من دون حدود، لتصبح بذلك غير موثوقة، حتى بالنسبة إلى المنتمين إليها، بينما القرآن- في نظره من أوّله إلى آخره، وكلّ حرف فيه منسوب إلى الله، وقد انتقل إلينا جيلاً عن جيل، دون أن يطاله أي مسّ لألفاظه أو محتواه، وعليه فالصحة الإلهية والصحة التاريخية للقرآن وجهان لعملة واحدة- بالنسبة له- ولا يمكن التسليم بإحداهما، ورفض الأخرى.

<sup>1</sup> - إدريس هاني، حداثة السادة وحداثة العبيد ، ص: 579-580.

ثانياً: نسبيّة مسألة الجمع عند أركون: على العكس من ذلك نجد أركون لا يمرّ على إشكاليّة من الإشكاليات التي يطرحها في منجزه إلّا ويستحضر فيها مسألة الجمع والتدوين، وهي في نظره مسألة غير محسومة على الإطلاق، ولا تزال عالقة في الفكر الإسلامي، ولا يكفّ عن التنويه لاستعادتها، وإعادة النظر فيها، وعدم الاستكانة إلى ما أورده التراث الإسلامي بخصوصها، وقبول مسلمّاته بدون بحث ونظر، ذلك أنّ "الإيمان التسليمي يرفض أن يطرح أيّ سؤال على كفيّة تشكّل النصّ القرآني من وجهة نظر تاريخيّة، ويسلمّ بالرواية الأوثونكسيّة كما هي دون نقاش، أمّا العقل النقدي يريد أن يطبّق على النصّ القرآني ذات المنهجية التي طبقت على النصوص الأخرى وأثبتت فعاليتها"<sup>1</sup>.

فالقرآن في نظره ليس استثناءً من الكتب التوحيدية الأخرى التي شهدت مرحلة شفهيّة ومرحلة مكتوبة، وهو شديد الحرص على "أهميّة التفريق بين مرحلة الخطاب الشفهي ومرحلة الخطاب المدوّن أو المكتوب؛ لأنّه يتيح لنا أن نلقي إضاءات جديدة، ليس فقط على النصّ القرآني، وإنّما أيضاً على كلّ النصوص الدينيّة التأسيسية الأخرى كالتوراة والأنجيل، فهي أيضاً لم تكتب إلّا بعد مرور فترة على وفاة موسى وعيسى"<sup>2</sup>.

وعليه لا يمكن أن يوهمنا - التراث الإسلامي - أنّ القرآن هو الوحيد من بين تلك الكتب الذي سلّمت عملية انتقاله من مرحلة المشافهة إلى الكتابة من أيّ عمليّات التغيير والتلاعب والتحريف، لذلك فهو يطرح مصطلح المدوّنة الرسميّة المغلقة بديلاً عن القرآن، بعد إقراره بوجود عمليّات للانتقاء والاصطفاء والاختيار والحذف<sup>3</sup>.

ليقرّ أركون في نهاية الأمر بأنّ "هناك ثلاثة أنواع من القرآن، أو لنقل ثلاث مراحل من تشكّله"<sup>4</sup>:

المرحلة الأولى: مرحلة القرآن المكّي.

المرحلة الثانية: مرحلة القرآن المدني (بعد هجرة النبي إلى المدينة).

المرحلة الثالثة: تمّت بعد موت النبي في عهد عثمان جمع المصحف).

1 - محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 40.

2 - محمّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص: 186-189.

3 - محمّد أركون، المصدر السابق، ص: 75.

4 - المصدر نفسه، ص: 57.

### ثالثاً: سورة الكهف نموذج على عدم صحّة القرآن التاريخيّة من منظور أركون

ينطلق أركون من القرآن نفسه ليقدم دليلاً تطبيقياً على عدم صحته من الناحية التاريخيّة، من خلال الإقرار بأنّه نادراً ما تشكّل السور القرآنيّة وحدات نصيّة منسجمة، وإنّما تشكّل غالباً نوع من التجاور بين الآيات التي قد تختلف قليلاً أو كثيراً في تواريخها، أو من حيث ظروف الخطاب الذي لفظت فيه لأوّل مرّة، أو من حيث مضامينها، أو صياغاتها التعبيريّة<sup>1</sup>.

وهذا الرأي الذي قدّمه بخصوص الاتساق والانسجام في سور القرآن، جاء ملخصاً لآراء ودراسات العديد من المستشرقين، وعلى وجه التحديد طروحات زعماء المدرسة الألمانية نولدكه وبلاشير وغيرهم، والذين عمدوا إلى إعادة ترتيب سور القرآن ترتيباً كرونولوجياً متسلسلاً<sup>2</sup>، وتوصّلت هذه المدرسة بخصوص الترتيب النزولي للقرآن العديد من المراحل المكّيّة المتسلسلة، كما اكتشفت العديد من المراحل المدنيّة المتسلسلة أيضاً، ثمّ بعد ذلك توصّلت المنهجية الفيلولوجيّة الألمانيّة للكثير من الإضاءات بخصوص النص القرآني ومن أهمّها أنّ بعض الآيات قد أقحمت في سور لا تنتمي إليها، وسورة الكهف تقدّم مثلاً واضحاً على هذا الإقحام أو الدمج كما سيأتي<sup>3</sup>.

ومن خلال قراءته الفاحصة لسورة الكهف - كما يدعي - توصّل إلى العناصر التكوينيّة التالية:

- 1- ابتداء السورة بوحدة نصيّة مؤلّفة من ثماني آيات، لا تعدّ "مقدّمة"؛ كونها تتحدّث عن مواضيع عامّة مختلفة متناثرة في كلّ سور القرآن، والتي مهمّتها تقوية وحدة النص الكليّ له، أكثر من تمفصلها مع النص الجزئيّ الذي هو سورة الكهف.
- 2- هذه الآيات الثمانية تنتمي إلى الفترة المدنيّة، في حين أنّ معظم السورة ملحق بنهاية الفترة المكّيّة (باستثناء الآيات من 26 إلى 31، و83 إلى 101).

<sup>1</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 146.

<sup>2</sup> - وقد أصرّ نولدكه على أهميّة النواحي الفيلولوجيّة والأسلوبية في النص القرآنيّ ذاته، وأخذها بعين الاعتبار، وعدم إهمال المسائل النفسيّة والشعوريّة التي تعكسها لغة القرآن وأساليبه. نادر الحمّامي، إشكاليّات الترتيب التاريخي للقرآن، بحث منشور، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 18 فبراير 2021، ص: 07.

<sup>3</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، المصدر السابق، ص: 147.

3- تشكّل الآيات من 9-25 الوحدة السردية الأولى، وهي الحكاية الشهيرة للسبعة النائمين، والمدعوّة هنا باسم (أهل الكهف).

توحي أداة الانفصال "أم" بوجود علاقة مع الجزء السابق، وهو ما ذهب إليه الفخر الرازي في تفسيره؛ قائلاً: "المراد بقوله: ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ -إِيْتِنَا عَجَبًا ﴾ أحسبت أنّ واقعتهم كانت عجيبة فلا تحسب ذلك، ثم قال تعالى: ﴿ إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ ﴾ لا يجوز أن يكون إذ هنا متعلّقاً بما قبله على تقدير أم حسبت إذ أوى الفتية لأنّه كان بين النبي وبينهم مدّة طويلة، فيتعلّق الحسبان بذلك الوقت الذي أووا فيه إلى الكهف بل بتعلّق بمحذوف"<sup>1</sup>، وبالتالي فإنّ الذي يفهم من تفسير الرازي للآية الثانية، ومذهبه في أنّه هو تأكيد على أنّ الآية الأولى لها علاقة بما قبلها.

يظهر أنّ نص الحكاية هذه قد تعرّض لتحويلات أو تغييرات، وهو الأمر الذي كشف عنه ريجيس بلاشير بشكل واضح عندما طبّق طريقة التنضيد الطباعي<sup>2</sup>، على نسختين متوازيتين للآيات من 9 إلى 16، يضاف إلى ذلك أنّ الآية 25 تجد مكانتها بالأحرى بعد الآية 11 لولا أنّها تنتهي بالقافية(عا) هذا في حين أنّ مجمل الحكاية تشتمل على آيات مقفّاة ب(دا)، وقد كشفوا في هذه الآية ذاتها عن شذوذ لغوي هو كلمة (سنين) الواردة بعد عبارة (ثلاث مائة) بدلاً من سنة و﴿ وَلِكَيْتُمْ فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ﴾<sup>3</sup>.

4- لم تلتحق الآيات من 27 إلى 59 بالحكاية السابقة ولا بالحكاية اللاحقة من 60-98 إلّا عن طريق علامات القول أو التعبير المشتركة على مدار الخطاب القرآني، أمّا الآيات من 1-9، فإنّها تستعيد أو تكرّر الموضوعات المشتركة للتبشير الموجه إلى النبي شخصياً، وتارة أخرى إلى البشر (مؤمنين/كفّار)، وذلك عن طريق النبي، وفي مجموعة الآيات المعنية تكشف نواة مؤلّفة من 13 آية (32-44)، وهي آيات تتحدّث عن قصة ذلك

<sup>1</sup> - محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، ج21، ص: 84.

<sup>2</sup> - التنضيد الطباعي: هو عملية صفّ الحروف وتحضيرها للطباعة، وكانت بداية التنضيد يدوياً باستعمال الحروف المفردة، ثم أصبح آلياً باستخدام اللينوتيب linotype والأنترتيب intertype، وبعد ذلك أصبحت عملية التنضيد بالحاسوب computer، ليبي وجيه بيضون، الطباعة والتنضيد الطباعي، بحث منشور، الموسوعة العربية، رابط المقال: الموسوعة العربية | الطباعة (arab-ency.com.sy) تاريخ الاطلاع: 2023/11/15م.

<sup>3</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 148.

الرجل الذي له جنتان من اعناب، وعزّزت القصة بصورة الحياة الدنيا السرية الزوال كزوال المطر النازل من السماء (الآيتان 45-46)<sup>1</sup>.

بالعودة إلى الخطاب القصصي أو السردى للآيات من 60-98، نجد أنّ فيها حكايات تستمدّ عناصرهما من مصدر مشترك وهو: قصة الإسكندر المقدوني، وتعبّر عنهما الآية 83 وما بعدها ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الَّذِينَ فَرَّكَتْ قُلُوبُهُمْ فَقُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ۗ﴾، وهذه الوحدة السردية الطويلة نسبيًا مستقلة عن بقية النص (أو بقية السورة)، وحده السجع المنتهي بحرف (ا) وبعض علامات التعبير تصلها به.

5- تنتهي السورة بالآيات 99-110 التي تعيدنا إلى ما سندعوه بالخطاب التبشيري، أو الخطاب الذي يبشّر بالدعوة، ويتحدّث عن نفس الموضوعات باستمرار: المؤمنون الكافرون الجنة النار..<sup>2</sup>.

ومن منطلق هذه الملاحظات النقدية التي قدّمها أركون من خلال قراءته وتفحصه لسورة الكهف، والتي يجزم فيها بعدم وجود عناصر الترابط والانسجام المنطقي والتسلسل بين الوحدات النصية للسورة أو الآيات، سواءً من حيث بنيتها اللفظية أو المعنوية، بالإضافة إلى إقراره المباشر بعشوائية ترتيب الآيات في السورة، وكذلك عشوائية المحاور والموضوعات التي تتضمنها وتطرحها، كل هذه الخلاصات النقدية قدّمها من أجل تبرير قوله بعدم صحة القرآن من الناحية التاريخية، وتقديمها كحجة تثبت موقفه من القرآن، من حيث تاريخه وتدوينه، متأسيًا في ذلك بالنتائج التي توصل إليها كل من رجب بلشير ونولدكه على وجه الخصوص، وضاربا عرض الحائط بجهود العلماء المسلمين، وما قدّموه في تفسيرهم للسورة، على مستواها اللفظي والمعنوي، وكذلك في علاقاتها بالسورة التي سبقتها، وعلاقة آياتها ببعضها فيما أسموه (علم المناسبات).

وليس هذا فحسب بل تجاهل أيضا جهود علماء اللغة المسلمين المعاصرين في المسألة التطبيقية لسور القرآن ضمن المناهج التي خلفها السابقون، وأيضا ضمن الفتوحات الجديدة التي أسدتها اللسانيات الحديثة في تحليلها للخطابات والنصوص<sup>3</sup>، على الرغم من

<sup>1</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 149.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه.

<sup>3</sup> - جلال مصطفى، الترابط النصي في سورة الكهف مقارنة لسانية نصية، دار النشر الجامعي الجديد، تلمسان، الجزائر، ط1، 2018م، ص: 10.

أنّه دعا إلى تطبيق المنهج اللساني الذي جادت به الثورة المعرفيّة الغربيّة على النصوص القرآنيّة، إلا أنّ قراءته لسورة الكهف جاءت بالكثير من الأحكام المسبقة، والتي لا تعدو كونها تكراراً لأبحاث المستشرقين دون تقديم الإضافة لها.

كما تجاهل أيضاً أنّ الدرس اللساني المعاصر، وخاصة لسانيات النص أو ما يعرف بنحو النص مبحث شاسع بعلمه ومفاهيمه وأدواته، من شأنه أن يكشف عن الكثير من آليات ذلك الاتساق والانسجام والترابط والتسلسل المنطقي للنص في البنية اللفظيّة والمعنويّة للسورة، وهو ما تصدّت لإبرازه والكشف عنه العديد من الدراسات المعاصرة للسور القرآن عمومًا وسورة الكهف على وجه الخصوص ومن بينها دراسة بعنوان "الترابط النصي في سورة الكهف مقارنة لسانيّة نصيّة" لجلال مصطفى؛ فمن خلال تحليلها النصي لسورة الكهف كشفت هذه الدراسة عن كم هائل من مظاهر وأبعاد الاتساق والترابط النصي فيها، والآليات الأساسيّة التي بني عليها الاتساق والانسجام وهي (الإحالة، الاستبدال، الحذف، الوصل) سواءً فيما يتعلّق بالسورة كبنية عامّة كبرى، أو بالوحدات النصيّة التي تتضمّنّها، ولا شكّ أنّ الوقوف عند هذه الدراسات التي تدرس لسانيات النص القرآني بالتحديد ستبصّرنا بمدى سطحيّة ملاحظات أركون التي سجّلها حول سورة الكهف من الوجهة اللسانيّة على المستوى النظري، وكذلك على مستوى التطبيق<sup>1</sup>.

وقد توصلت هذه الدراسة المعمّقة حول لسانيات النص في سورة الكهف وعلى غرار الكثير من الدراسات الأخرى في نفس الاتجاه إلى مجموعة من الأبعاد الجمالية والاتساقية والترابطية فيها من شأنها أن تنسف طروحات أركون غير المنطقية حول السورة، ومن قبله طروحات المستشرقين، وأهمّ هذه الأبعاد:<sup>2</sup>

1- تقع سورة الكهف ضمن مجموعة السور المكيّة، ويعدّ الطباع القصصي هو السمة الغالبة على بنائها، وممّا لا شكّ فيه أنّ الموضوع الغالب على السور المكيّة هو العقيدة (الوحي، الرسالة، التوحيد، البعث، الحساب، الجزاء)، وقد جاء الموضوع العام لها من أجل تصحيح العقيدة، ومساءلة الفكر والنظر، وتقرير معايير القيم في ظلّ العقيدة، وقد ورد

<sup>1</sup> - جلال مصطفى، الترابط النصي في سورة الكهف، ص: 117-260.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 117.

سياق السورة متحدّثا عن هذه المواضيع من المقدّمة إلى الخاتمة<sup>1</sup>، وهو ما أقرّه المفسّرون من الطبري وإلى يومنا هذا، وقد أكّد على ذلك الطاهر بن عاشور في حديثه عن مقاصد وأغراض السورة؛ حيث ذهب إلى أنّها جاءت مستهلّة بالحمد لله تعالى كونه أنزل القرآن لإنذار المشركين الذين نسبوا لله ولدا، وبشارة للمؤمنين، وتسليّة النبي -صلى الله عليه وسلّم- عن ادعاءاتهم الباطلة، وبيان شدّة افتتان المشركين بالحياة الدنيا وزينتها، ثمّ انتقلت السورة إلى الإخبار عن قصّة أهل الكهف، ثمّ التحذير من الشيطان، وكيدِه وعداوتِه لبني آدم، ثمّ ساقَت السورة قصّتين متشابهتين في السفر والخروج لغرض شريف(غرض موسى طلب العلم، وغرض ذي القرنين لبسط سلطانه على الأرض)، وتخلّل هاتين القصّتين إرشادات للنبي-عليه الصلاة والسلام- وتثبيتته، وتبشير أصحابه وأتباعه، والوعد والوعيد للمشركين، وتمثيل المؤمن والكافر، وتمثيل الحياة الدنيا وانقضائها، وما يتبعها من البعث والحساب، والتذكير بمآل الأمم المكذّبة، ثمّ اختتمت بإبطال الشرك وتوعّد أهله، وتقرير الإيمان ووعد أهله، وتقرير حقيقة أنّ القرآن وحي من الله تعالى إلى رسوله- عليه الصلاة والسلام-<sup>2</sup>، وبالتالي فالمحور العام للسورة هو(العقيدة)، وسبب نزولها بالأساس من أجل تصحيح العقيدة، وهو ينفي طرح أركون القائل بعدم إمكانية العثور على فكرة مركزية للسورة.

2- تتضمّن سورة الكهف وحدات دلاليّة متعدّدة، ومن خلال المقاربة اللسانية النصية يمكن تحديدها، والكشف من خلال التحليل الأفقي عن التماسك في كلّ وحدة، ثمّ إبراز التماسك بين الوحدات من خلال التحليل العمودي(الرأسي)، وهذه الوحدات هي:<sup>3</sup>

الوحدة الأولى: المقدّمة وتبدأ من الآية 1 إلى 8.

الوحدة الثانية: قصّة أهل الكهف والتعقيب عليها من 09-31.

الوحدة الثالثة: قصّة الرجلين والتعقيب عليها من 32-49.

الوحدة الرابعة: إشارة إلى قصّة آدم والتعليق عليه، من 50-59.

الوحدة الخامسة: قصّة موسى والخضر، من 60-82.

الوحدة السادسة: قصّة ذي القرنين: من 83-99.

<sup>1</sup> - جلال مصطفىاوي، الترابط النصي في سورة الكهف، ص: 117.

<sup>2</sup> - محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص: 245-246.

<sup>3</sup> - جلال مصطفىاوي، الترابط النصي في سورة الكهف، المرجع السابق، ص: 118.

الوحدة السابعة: الخاتمة: تثبيت العقيدة وتقريرها من خلال استخلاص ما ورد في

الوحدات السابقة من 100-110.

ونستشف بناءً على معطيات هذه الوحدات النصية مظاهر الترتيب والتماسك النصي في عرض قصص السورة، من الوحدة الثانية إلى السادسة، أما الوحدة الأولى فهي مقدمة السورة التي تعالج محور العقيدة (أو تصحيح العقيدة)، ثم بالنسبة للوحدة السابعة والأخيرة وهي التي تضمنت خاتمة السورة، والتي تضمنت تثبيتاً للعقيدة الصحيحة وتقريراً لها.

فمن خلال إلقاء الضوء على آليات لسانيات النص يظهر جلياً الاتساق النصي والانسجام المنطقي فيها، وعلى سبيل المثال نجد آلية الإحالة بكل أنواعها:<sup>1</sup>

1- الإحالة الداخلية: (داخل النص، أو داخل لغة النص): وتنقسم إلى عدة إحالات (إحالة على السابق، أو إحالة على اللاحق، والإحالة ذات المدى القريب، أو الإحالة ذات المدى البعيد، والإحالة المعجمية، والإحالة النصية).

2- الإحالة الخارجية (المقامية): وتتمثل في السياق والعناصر الخارجية المساهمة والفاعلة في إنتاج النص.

ولأنّ المقام لا يكفي لعرض التطبيقات التي قدّمتها الدراسة بخصوص آلية الإحالة كنموذج من عديد النماذج الدالة على الاتساق النصي في سورة الكهف، إلّا أنّ البحث قد خلص إلى أنّها قد ميّزت مسار المواضيع الأساس في الخطاب بكثرة العودة إلى العناصر الإشارية (الله عزوجل والرسول ﷺ)، وهندست أيضاً التماسك النصي بين الآيات، وعليه فإنّ توزّع الضمائر التي تحيل إلى مرجوع واحد يوحي لنا بحقيقة مهمة تتمثل في وظيفة الضمائر في تحقيق التماسك النصي بين آيات السورة كلّها، وأيضاً يؤكد الاستمرارية القائمة من الآية الأولى حتى الآية الأخيرة، وأنّ الوحدات ليست مستقلة عن بعضها<sup>2</sup>.

وبناءً على ما سبق يمكن القول بأنّ دعوى أركان بخصوص انعدام خاصية الاتساق المنطقي بين وحدات سورة الكهف أمرٌ لا يمكن الإقرار به على الإطلاق، والمنهج اللساني في حدّ ذاته هو أول من يفنّده؛ فأركان تعامل مع السورة من وجهة غير المتخصّص ولا المتعمّق فيه، كما أنّه لم يكن لديه المكنة المصطلحية والمنهجية الدقيقة لخوض غمار نقد

<sup>1</sup> - جلال مصطفىاوي، الترابط النصي في سورة الكهف، ص: 121.

<sup>2</sup> - المرجع نفسه، ص: 121.

نصّ بحجم القرآن، سواءً في علم اللسانيات عمومًا، ولسانيات النص على وجه الخصوص التي أثبتت عكس توجّهه، بالإضافة إلى ذلك لم يقدّم محاولة تطبيقية لسانية معمّقة على السورة، ليبرهن على صحّة طرحه، وإنّما باشر حديثه عن سورة الكهف بإطلاقه لأحكام سابقة، انطلاقًا من قراءة سطحيّة جدًّا لها تكتشف على العكس تناقض قوله.

كما أنّ ادعاءه بأنّ الآية التاسعة مقممة هو فقط لتسويغ مقصده في دحض الصحة الإلهية عن القرآن؛ لأنّه تناول الأمر من منظور أحادي، وهو منظور اللسانيات الغربية فقط - كما يدعي - وليته استند إلى اللسانيات الغربية، بل اجتهد في ترديد أقوال بلاشير ونولدكه أو المنهج الفيلولوجي الاستشراقي الذي لا ينفك أركون عن إدانته، فهو لم يرجع إلى التفاسير اللغوية مثل تفسير ابن عاشور ليعرف أنّ "أم" في الآية هي "للاضطراب الانتقالي من غرض إلى غرض، وهو من المقاصد التي نزلت السورة لبيانها، فلم يكن هذا الانتقال اقتضائياً بل هو للانتقال من الديباجة إلى المقصود.. على أنّ مناسبة الانتقال إليه تتصل بقوله تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَنِعْ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثِرِهِمْ، إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (الآية 06)، إذ كان ممّا صرف المشركين عن الإيمان إحالتهم الإحياء بعد الموت؛ (يعني إنكارهم الإحياء بعد الموت)، فكان ذكر أهل الكهف، وبعثهم بعد خمودهم سنين طويلة مثلاً لإمكان البعث<sup>1</sup>.

ويضيف ابن عاشور: "و" أم" هذه هي أم المتقطعة بمعنى بل، وهي ملازمة لتقدير الاستفهام معها، يقدر بعدها حرف الاستفهام وقد يكون ظاهراً أدياً، والاستفهام المقدر بعد أم تعجيبية، ويستشهد ببيت أفنون التغلبي<sup>2</sup> الذي يقول فيه:

أَتَى جَزُوا عَامراً سُوءاً بِفِعْلِهِمْ  
أَمْ كَيْفَ يَجْزُونَنِي السُّوءَ مِنَ الْحَسَنِ<sup>3</sup>.

والتقدير هنا: أحسبت أصحاب الكهف والرقيم كانوا عجباً من بين آياتنا أي أعجب من قلة آياتنا، فإنّ إماتة الأحياء بعد حياتهم أعظم من عجب إنامة أهل الكهف<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محمّد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص: 258.

<sup>2</sup> - أفنون التغلبي: اسمه صريم بن معشر بن ذهل بن تميم من بني تغلب. شاعر جاهلي يمني الأصل، مات في بادية الشام. موقع ديوان الشعر: الرابط: [alldiwan.net](http://alldiwan.net).

<sup>3</sup> - أفنون التغلبي من قصيدة مطلعها: بَلِّغْ حُبَيْباً وَخَلِّ فِي صِرَاتِهِمْ، وهي من تسع أبيات، على بحر البسيط، راجع موقع ديوان الشعر والشعراء الرابط: بَلِّغْ حُبَيْباً وَخَلِّ فِي صِرَاتِهِمْ - أفنون - [alldiwan.net](http://alldiwan.net).

<sup>4</sup> - محمّد الطاهر بن عاشور، التحرر والتنوير، ج15، ص: 295.

- أمّا بخصوص ادعاء أركون أنّ الآية 25 "وازدادوا تسعاً" مقحمة بسبب عدم انتهائها بنفس القافية التي انتهت بها الآيات الأخرى، فهو ادعاء ليس في محله ذلك أنّ الحرف الأخير في الآيات يسمى "رأس الآية" أو "الفاصلة"، وليست قافية؛ فالحديث عن القافية يكون في الشعر، وقد سميت الفاصلة؛ لأنّها تفصل الآية التي قبلها بالتي بعدها، ثمّ إنّ هناك آيات أخرى غيرها انتهت برأس آية مخالف لمجمل آيات القصّة التي تنتهي ب(دا) وهذه الفواصل هي ( عوجًا، حسنا، كذبا، أسفًا، جزًا، عجا، شططا، مرفقًا، رعبًا، فُرطًا، عملا، مرتقعا، زرعًا، نهرًا، نفرًا، منقلبا، رجلا، زلقًا، طلبًا، منتصرًا، عقبا، مقتدرًا، بدلا، موبقا، مصرفًا، جدلا، قُبلا، هزوا، مؤثلا، حُقبًا، سربًا، خبرًا، نصبا، عجا، قصصًا، علما، صبرًا، خبرًا، أمرًا، إمرًا، صبرًا، عسرًا، نكرًا، صبرًا، عُدرا، أجراء، صبرًا، غصبا، كفرًا، رُحمًا، صبرًا، ذكرًا، سببا، سببًا، حُسنا، نكرًا، يسرًا، سببا، سترًا، حُبرًا، سببًا، قولًا، ردّمًا، قطرًا، نقبًا، حقًا، جمعا، عرضًا، سمعًا، نزلًا، صُنعا، وزنًا، هزوا، حِولًا)، وبالتالي فقد أخطأ أركون في التقدير، أو أستاذة الذي استند على كلامه (ريجيس بلاشير)، فأغلب الآيات في السورة تنتهي بقافية-كما يقول- غير (دا)، وهي في أربع وسبعين موضعًا، فانتهاه هذه الآية بحرف(عا) لا يعني بالضرورة أنّها مقحمة، ففي القرآن كلّه لا نجد الآيات تنتهي بنفس الحرف الآخر من الفاصلة، وهذا من مظاهر التجديد الذي جاء به القرآن، فهو لم يلتزم أسس الشعر العربي القديم، الذي تقضي بأن تلتزم القصيدة بنفس القافية من أولها إلى آخرها.

- أمّا عن الشذوذ اللغوي الذي يدعيه أركون بخصوص كلمة (سنين) في القصّة فهو لم يبحث حقيقته كما يجب، مستندًا فقط إلى قول "ريجيس بلاشير"، فلو أنّه تحرّى سبب ورودها هكذا لما أشكل عليه الأمر، فكلمة (سنين) عبّر بها القرآن عن هذا العدد بأنّه ثلاثمائة سنة، وزيادة تسع، ليُعلم أنّ التقدير بالسنين القمرية المناسبة لتاريخ العرب والإسلام، مع الإشارة إلى موافقة ذلك المقدار بالسنين التسمية التي بها تاريخ القوم الذين منهم أهل الكهف، وهم أهل بلاد الروم؛ فالنصارى يعرفون حديث أهل الكهف ويؤرّخون به، واليهود الذين لقنوا قريش السؤال عنهم، يؤرّخون الأشهر بحساب القمر، ويؤرّخون السنين بحساب الدورة الشمسية؛ فالتفاوت بين أيام السنة القمرية، وأيام السنة الشمسية يحصل منه سنة قمرية كاملة، في كلّ ثلاث وثلاثين سنة شمسية، فيكون التفاوت في مائة سنة شمسية

ثلاث سنين زائدة قمرية، وبهذا تظهر نكتة التعبير عن التسع سنين بالازدياد، وهذا من علم القرآن، وإعجازه العلمي الذي لم يكن لعلوم العرب علم به<sup>1</sup>.

وعليه فإنّ كلّ هذه الأحكام التي يطلقها أركون، ومن قبله نولدكه وبلاشير فيما يخص سورة الكهف تأتي فقط في سياق إثبات عدم صحّة القرآن والمصحف من الناحية التاريخية من جهة، والدعوة إلى إعادة كتابة قصّة المصحف، وتشكيله من جديد في ضوء معطيات النقد المعاصر من جهة أخرى.

والخلاصة نجد موقف المفكرين بخصوص قضية الجمع والتدوين وصحّتها متعارض بين بن نبي الذي يسعى جاهداً لإثباتها، وبين أركون الذي يرفض التسليم بها، ودعا إلى عدم قبولها من خلال العديد من المعطيات التاريخية الزائفة التي يسوقها في نصوصه، والعبارات والتلميحات التي همّها إزاحة الهيبة عن قضية الجمع، واتهام عمل الصحابة في نزاهته ومصدقته.

### المطلب الثاني: أوجه الاختلاف في القضايا التي في صلب النص القرآني

بعد رصد أهمّ نقاط الاختلاف بين أركون وبن نبي بخصوص القضايا المتعلقة بمحض القرآن وتاريخ تشكّله، يسعى هذا المطلب إلى تحديد أهمّ نقاط الاختلاف بينهما بخصوص قضايا النص القرآني ومنهج قراءته.

### الفرع الأول: قضية قراءة النص القرآني

إذا كان المشترك العام بين المفكرين هو سؤال المنهج من خلال تجديد قراءة النص القرآني، وإعادة فهمه، فإنّه لا شك أنّ المفترق بينهما هو كيفية هذا التجديد وشروطه ومقاصده، وحدوده فهي تختلف بلا شك عندهما.

### أولاً: تعديل المناهج القديمة في التفسير وعدم القطيعة معها عند مالك بن نبي:

حيث إنّ النقد الذي وجّهه للتفسير القديمة جاء من أجل تعديل المنهج القديم وإصلاحه، من خلال التساؤل عن جدوى القراءة المغلقة للنص القرآني، وعن إمكانية أحادية القراءة والاعتصام داخل علوم النص حسب المنهج التراثي في تحقيق التفوق بالنص القرآني، فمالك بن نبي يريد تجاوز الحديث عن السمة الإطلاقيّة للمنهج التفسيري التراثي<sup>2</sup>، وإرساء منهجية

<sup>1</sup> - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج15، ص: 301.

<sup>2</sup> - أمميّة النيفر، الإنسان والقرآن وجها لوجه، ص: 27.

حديثه في التفسير ليست الغاية منها الاستثنائية الصفرية، وإنما الانطلاق من حيث ما انتهت إليه تلك الجهود في فهم القرآن، لذلك فهو يقترح لحلّ مشكلة التفسير منهجًا اجتماعيًا يتماشى والتجربة التاريخية التي يمرّ بها العالم الإسلامي<sup>1</sup>.

لذلك فهو يعتبر أنّ "إصلاح مناهج التفسير، وتجديد وسائل تلقّي القرآن الكريم، وحسن فهمه وتبذّر معانيه كان أحد أكبر التحديات التي واجهت المفكّر المسلم، والمصلح المجدّد في العصر الحديث"<sup>2</sup>.

وهو بهذا لا يتحدّث على الإطلاق عن تأسيس قطيعة أو انفصال عن التفسير القديمة، أو صرْم مناهجها وأدواتها، أو استبعاد جهود المفسّرين القدامى من قبله في فهم القرآن، والتعامل معه، بل على العكس فالإصلاح عنده يعني التقويم؛ من خلال تبيين مكاسبهم، وتصحيح مثالبهم، وتكميل نقائصهم، كما يعني أيضًا التوفيق بين منجزاتهم في قراءة النصّ القرآني وتبذّر معانيه، وبين استعداداتنا وإمكاناتنا الراهنة في قراءته وفهمه، واستثمار معطياته في النهوض بالمجتمع والأمة؛ إذ إنّ "قواعد المنهج في التفسير ليست قوالب جامدة؛ وإنما هي جملة من الأسس الفكرية يستخلصها المفسّر من خلال استجابته للتحديات الزمانية والمكانية التي تواجهه، ولذلك فهي تتدرج ضمن المتغيّرات التي هي مجال التجديد والاجتهاد، فليس هناك منهج واحد يستوعب المسلمين في كلّ العصور والأمكنة؛ ولكن هناك مناهج لا متناهية، لأنّ عجائب القرآن لا تنتهي ولا تتقضي"<sup>3</sup>.

ونخلص ممّا سبق إلى أنّ موقفه من التفسير الإسلامية من قبله يلتزم حدود التعديل والإصلاح والتقويم والإكمال، وليس رفضها والإعراض عن مسلماتها ومناهجها.

### ثانياً تفكيك المناهج القديمة في التفسير والقطيعة معها من منظور أركون

اتسمت القراءات الحداثيّة بمفهوم القطيعة الذي أصبح وصفاً لازماً غير مفارق؛ بحيث لا تستقيم هذه القراءة عندهم من غير أن تؤسّس قطيعة مع التراث التفسيري، فإن (قطيعة) هؤلاء مع (التراث التفسيري) ليست من باب واحد، خصوصاً على

<sup>1</sup> - محمّد دراجي، مالك بن نبي ومناهج التفسير، بحث منشور، موقع عبد الحميد بن باديس باني النهضة العلميّة والفكرية في الجزائر، 2008/08/10م، الرابط: [الشيخ عبد الحميد بن باديس \(binbadis.net\)](http://binbadis.net)، تاريخ الاطلاع، 2023/11/16م.

<sup>2</sup> - محمّد دراجي، ملامح المنهج الاجتماعي في التعامل مع القرآن الكريم، ص: 43.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 44.

مستوى الصرامة والحدة والكلية والجزئية، وأسباب اللجوء إليها؛ فمنهم من يعتمدونها بصورة صارمة صريحة كلية كشأن محمد أركون<sup>1</sup>.

ولهذا فإنّ الهمّ الأكبر لهذه القراءات الحدائية - كما يرى طه عبد الرحمان - هو تحقيق قطيعة معرفية بينها وبين "القراءات التراثية"، وهذه القراءات على نوعين:

1- أحدهما القراءات التأسيسية، وهي التي قام بها المتقدّمون، مفسّرين كانوا أو فقهاء أو متكلّمين أو صوفيّة.

2- القراءات التجديديّة: وهي التي قام بها المتأخرون سلفيين إصلاحيين، مثل محمّد عبده ورشيد رضا، أو حسن البنا، أو سلفيين أصوليين، أو إسلاميين علميين مثل طنطاوي جوهرى ومصطفى محمود، ومن المعلوم أنّ هذه القراءات تمتاز بكونها تفاسير للقرآن وضعت للإيمان أسسه النظرية، وتقويّ في ذات الوقت أسبابه العلمية، أي أنّها قراءات ذات صبغة اعتقاديّة صريحة، أمّا القراءات الحدائية فهي تفسيرات لآيات القرآن خارجة عن هذه الإطار الاعتقادي، وتتصف بضدّه وهو "الانتقاد"، لذا فهي لا تسعى إلى تحصيل اعتقاد من الآيات القرآنيّة، بل تهتمّ فقط إلى ممارسة النقد عليها<sup>2</sup>.

إذن فالناظم المشترك للقراءات الحدائية في نظر طه عبد الرحمان هو سيادة المقتضى الانتقادي، في مقابل استبعاد الأساس الاعتقادي من كلّ محاولة لقراءة بعض الآيات القرآنيّة<sup>3</sup>.

وعلى رأس هذه القراءات قراءة محمّد أركون الذي يرى بأنّه حان الوقت لتفكيك تلك التفسيرات القديمة لعدّة أسباب أهمّها<sup>4</sup>:

- 1- كونها تتمتع بهيبة كبرى تعادل هيبة القرآن ذاته.
- 2- ولكونها قد صدرت عن شخصيات دينية كبيرة، وقريبة من زمن الوحي.

<sup>1</sup> - محمّد كنفودي، القراءات الحدائية للقرآن، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، بحث منشور، الرابط: القراءات الحدائية للقرآن | Tafsir Center for Quranic Studies - (1-3) مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، بتاريخ: 2023/11/15.

<sup>2</sup> - طه عبد الرحمان، روح الحدائية المدخل إلى تأسيس الحدائية الإسلاميّة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006م، ص: 176.

<sup>3</sup> - المرجع نفسه، ص: 177.

<sup>4</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 161 (الهامش).

3- لأنه تعمل على تضخيم العبارات القرآنية وأسطرتها، ورفعها إلى مرتبة التعالي والتقدّيس، وبالتالي تفقد كل صفة تاريخية، وتصبح مفصولة كلياً عن الظروف التاريخية التي انبثقت فيها<sup>1</sup>.

4- لأنها ملئت بالقصص والحكايات العذبة المستساغة والمفضّلة كثيراً من قبل الوعي الديني.

5- لأن تلك الحكايات والقصص التي يسوقها المفسّرون القدامى لتفسير آيات القرآن أو سوره تصبح متعالية عن طريق العدوى؛ والسبب في ذلك أنها استخدمت في تفسير الكلام المقدّس أو المتعالي، وبالتالي ساهمت في خلع التقديس على كلّ شيء تقريباً<sup>2</sup>.

واستناداً إلى ما سبق فقد عبّر أركون لأول مرةً بمثل هذه الصرامة والجديّة عن عزمه على إحداث القطيعة بين المنهجية التقليدية والمنهجية الاستيمولوجية، كما عبّر عن نفاذ صبره تجاه أولئك المفسّرين والدارسين التقليديين في المجالين العربي والإسلامي، لأنهم يرفضون تجديد مناهجهم، وتغيير أدواتهم التي عفا عليها الزمن<sup>3</sup>.

وعليه كانت هذه الانتقادات التي وجهها سواءً للتفسير التراثي أو التفاسير الإسلامية المعاصرة، تفكيكاً للمنهج التراثي في تفسير القرآن، وتأكيداً في عمومها على عدم جدواه المنهجية والمعرفية في السياق الإسلامي المعاصر، الأمر الذي أسلمه إلى وضع معلّمٍ منهجي أساسي، وهو (القطيعة المطلقة مع التراث التفسيري الإسلامي)<sup>4</sup> بكلّ أشكاله القديم والمعاصر، وطُرّق باب الحداثة لاسترفاد عدّة معرفية ومفاهيمية ومنهجية جديدة يفرضها العصر الراهن وإنجازاته.

واستناداً إلى ما سبق نجد أنّ موقف كل من مالك بن نبي وأركون من التفاسير القديمة متعارض؛ فمالك ينطلق من رؤية راسخة بضرورة التواصل مع المنجز التفسيري القديم، وعقد

1 - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 153.

2 - المصدر نفسه، ص: 161(الهامش).

3 - محمّد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص: 88.

4 - سالم زنو، منهج تفسير القرآن في فضاء القراءة الحداثيّة بين قطعيّات حقائق الوحي المأصولة وسياقية مناهج النظر الحداثيّة المنقولة، حوار منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنية، دت، رابط الحوار كاملاً: منهج تفسير القرآن في فضاء القراءة الحداثيّة | Tafsir Center for Quranic Studies - مركز تفسير للدراسات القرآنية، تاريخ الإطلاع: 2023/05/20.

الصلة به ونقده والإفادة منه، وتثوير إشكالياته؛ وتجديد التفسير المعاصرة انطلاقاً منه، بينما ينطلق أركون من موقف أحادي يدعو تأسيس طبيعة مطلقة وصارمة مع كل قراءة موروثه وتسفيهاها، وعدم إعطائها أي قيمة منهجية أو معرفية.

### الفرع الثاني: قضية الإعجاز القرآني بين مالك بن نبي وأركون

إنّ اتفاق المفكرين على ضرورة استعادة قراءة قضية الإعجاز القرآني، والتفافهما حول إعادة فهمها سواءً من ناحية المفهوم أو الأسس لم يمنعهما من الاختلاف والتعارض في طبيعة هذا الفهم الجديد وحدوده فيما يتعلّق بالمسألة، وهو ما سيوضحه هذا العنصر.

#### أولاً: الاختلاف على مستوى المصطلح والمفهوم

**1- تجديد مفهوم الإعجاز عند مالك بن نبي:** إنّ مطلب التجديد عند بن نبي للإعجاز لم يكن متعلّقاً بمصطلح الإعجاز في حدّ ذاته، فهو لا يشكو من شيء، وإنّما لمفهوم الإعجاز بالتحديد؛ والسبب أيضاً ليس قصوراً في دلالاته القديمة تلك عن مؤدّاه، وإنّما في قصور المتلقّي اليوم؛ خاصّة المسلم على تلقّيها بتلك الصورة التي فهمها به علماءنا الأوائل، ومن خلال تلك الأدوات والوسائل التي بحثوها بها؛ لذلك بات من المحتمّ تجديد ذلك المفهوم بتجدّد وسائل المعرفة المعاصرة، ليصبح مواكباً للخصائص الابستيمية لها، وقادراً على تناول الآية واستيعابها من جهة تركيبها النفسي والموضوعي، أكثر من استيعابها من ناحية العبارة<sup>1</sup>، وبالتالي يصبح مفهوم الإعجاز مرئياً، يتماشى ويستوعب قدرات كلّ جيل وعصر، وليس جامداً عند حدود اللغة والبلاغة، فنبحث عن تلقّيه حتى حينما أصبحنا فاقدين لهاذين المقياسين، ونتمكّن من إدراكه في راهنٍ تفوق فيه سلطة التقنية والعلم سلطة الأدب والنظم، وهذا بالتحديد ما اتجه إليه.

**2- تفكيك مصطلح ومفهوم الإعجاز عند أركون:** يدعو أركون إلى تفكيك وتجاوز مصطلح الإعجاز الديني التبجيلي، إلى المصطلح الأنثروبولوجي "العجيب المدهش"، ومن مفهوم الإعجاز القائم على سلطة النظم، إلى فهمه في ضوء العقل والوعي، الذي يتيح ذلك المصطلح، لأنّ النصّ القرآني - من منظوره - يؤسّس لعلاقة تحسس ووعي، أو إدراك ووعي مبني على قبول العجيب المدهش، والمتمثّل في صورة الله اللانهائي، المتممّق بكل صفات الخير، والقدرة والعلم؛ فالقرآن ربط التعقّل بالقلب مصدر الإحساس؛ لأنّه الوسيلة لقبول

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 179.

العجيب المدهش، وتحريراً لعملية التعقل من سطوة العقل؛ لأنّ العقل ليس له القدرة على تجاوز المحسوس المباشر إلى الغيب، أو الفوق طبيعي، بينما الإحساس له القدرة على القيام بذلك<sup>1</sup>.

ولهذا ينطلق أركون من تفكيك المفهوم اللاهوتي والعقدي للإعجاز، وإعادة صياغته من وصفه مفهوماً قائماً على سلطة النظم والاقتران على الجوانب البلاغية والأسلوبية التي تركّزت عليها الأدبيات الكلاسيكية للإعجاز<sup>2</sup>، إلى مفهوم يبحث في سلطة العجيب المدهش، هذا المصطلح الذي استلهمه من مسوّغات الأنموذج الأنثروبولوجي عند "كلود ليفي ستراوس" الذي يتأسس على مبدأ أساسي وهو "أنّ الفكر الأسطوري يبيّن قصوره الإيديولوجية بواسطة حصى وأنقاض خطاب اجتماعي قديم"<sup>3</sup>.

### ثانياً: الاختلاف على مستوى الأسس والمنطلقات

1- راهنية خاصية الإعجاز عند مالك بن نبي: إنّ المنطلق البنّابي في مقارنته للإعجاز أنّه حقيقة تتسم بالديمومة والاستمرارية من حيث الزمن، وبالتالي فإنّ تأثيرها يكون بقدر الحاجة إلى تبليغ الدين، وما دام القرآن هو آخر الرسالات السماوية أمكنه أن يتصف بهذه الصفة، فسيبقى معجزاً فوق طاقة البشر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولهذا ينبغي أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال<sup>4</sup>.

لذلك أراد بن نبي أن يؤسس لرؤية تخرج خاصية الإعجاز من حيز زمني معين، ومحدود المعارف والوسائل في إدراكها إلى أفق رحبٍ من المعارف والعلوم، لا نهائي يتجاوز الزمان والمكان.

2- تاريخية مقولة الإعجاز عند أركون: إذا كانت النظرة اللاهوتية للإعجاز في الأدبيات الكلاسيكية قد اكتفت بتحليلها من منظور تبجيلي محض، متأسس على مسلمة لاهوتية كبرى تقول أنّ القرآن يرتفع على كل أنواع الكلام العربي بشكل لا يضاهي، ويتجاوز الزمان والمكان وكلّ المشروطيات اللغوية، حتى لو كان مكتوباً بنفس حروف اللغة العربية ونحوها وصرفها، فإنّ التحليل الألسني للنص القرآني -في نظر أركون- على العكس من ذلك

<sup>1</sup> - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 191.

<sup>2</sup> - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 100.

<sup>3</sup> - كلود ليفي ستراوس، الفكر المتوحش، نقلاً عن محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 168.

<sup>4</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 68.

لا يسلم على الإطلاق بهذه المقولة، ولا يتردد في الكشف عن تاريخيتها، وفضح حقيقتها؛ بوصفه نصًا شأنه شأن النصوص الدينية الكبرى، يخضع للعوامل اللغوية والتاريخية<sup>1</sup>، وبالتالي لا جدوى من تجاهلها، وعدم وضعها بالحسبان.

### ثالثًا: على مستوى التوجهات

**1- ترسيخ خاصية الإعجاز عند مالك بن نبي:** إن الرؤية البنائية لمسألة الإعجاز بدءًا من الأرضية المفاهيمية، ثم الأسس التي وضعها من أجل مقارنة ابستمولوجية لها، تتجاوز في مقرراتها محددات اللغة والأدب التي كانت قد استبدت بها، إلى منطلقات جديدة تستخرج من القرآن حقائقه، وبحسب السمة الابستمومية لكل عصر، وفي حدود الأرضية المعرفية لكل جيل يحاول أن يستنطقه ويفهمه، وكل هذه المقومات المقصد الأعظم منها عنده هو تعزيز الصحة الإلهية للقرآن، وتثبيتها في عقل المسلم المعاصر وروحه من جهة، وإعطائه مفاتيح خارطة جديدة لإثباتها لغير المسلم من جهة أخرى، وإقناعه بألوهية القرآن وقديسيته، وتجاوزه القدرة الإنسانية؛ باعتباره معجزة خالدة موجّهة لكافة البشر، غير محدودة بفترة معينة، ولا بشعب مخصوص<sup>2</sup>.

**2- تصفية مقولة الإعجاز القرآني والنص المتعالي عند أركون:** يتجه أركون إلى زحزحة وتفكيك المفهوم اللاهوتي للإعجاز؛ كونه يشكل المدخل الأساسي لتحقيق خطة التجاوز<sup>3</sup>، أي تجاوز مسلمات هذه المقولة بشكل نهائي. والسبب في ذلك - في نظره- أنها تشكل حاجز أو عقبة معرفية تحول دون تطبيق المناهج الحديثة على الخطاب القرآني، لذلك نجده يؤكد على هذا الأمر من خلال قوله بأن "أول صعوبة تعترض طريقنا، هي تلك الخاصة بالعقيدة اللاهوتية القائلة بإعجاز القرآن"<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 100، 102.

<sup>2</sup> - الصادق البوعلاقي، تجديد الفكر الديني عند مالك بن نبي، ص: 77-80.

<sup>3</sup> - نور الدين الخرازي، مفهوم (زحزحة الوحي) عند أركون رصد وعرض من خلال كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنية، دت، رابط المقال: مفهوم (زحزحة الوحي) عند أركون؛ رصد وعرض من خلال كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" - Tafsir Center for Quranic Studies | مركز تفسير للدراسات القرآنية، تاريخ الاطلاع، 2023/11/01م.

<sup>4</sup> - محمّد أركون، المصدر السابق، ص: 172.

وبناءً على ذلك انصبَّ اهتمامه على التخلُّص كلياً من هذه العقيدة؛ كونها مجرد مقولة نفسانية - ثقافية انتشرت في جميع هذه القصص، وأسقطت على الخطاب القرآني نفسه، ولا زلنا إلى الآن نلاحظ أنّ مفهوم الوحي، وتصوّره من قبل المؤمنين لا تزال يهemin عليه المعنى الخارق للعادة؛ بصفته الأرضية الثقافية القاعدية التي تتأسس عليها المعرفة الأسطورية، والتي يطلق عليها المؤمنون (الحقيقة الدينية)<sup>1</sup>.

والنص القرآني ليس استثناءً من النصوص الدينية الأخرى، أو "سياق الثقافات القديمة التي كانت مولعة بالعجيب المدهش، أو الساحر الخلاب، أو المعجزات الخارقة للعادة، ولذلك سيطرت على تلك الثقافات عمليات التقديس والأسطرة، وخلع التعالي والروحانية، والنزعة الإطلاقيّة على الأشياء"<sup>2</sup>.

وعلى هذا فهو يرى في المنهج السيميائي المفتاح الذي يخلّصنا اليوم من وثاق العقيدة القائلة بالإعجاز، وتصفيتها واستبعادها من الفكر الإسلامي، والإطاحة بمفهوم النص المعجز والمتعالي إلى الأبد، فهو يقول: "إنّ التركيز من خلال التحليل السيميائي للنص القرآني على بنيته اللغويّة والنحويّة واللفظيّة يحرّرنّا إلى حدّ ما من هيئته اللاهوتيّة الضخمة"<sup>3</sup>، ويحرّرنّا أيضاً من النظر إليه بأنّه "متعالي، سماويّ، لا علاقة له بالأرض أو بالتاريخ البشري"<sup>4</sup>.

ونخلص ممّا سبق أنّ المقصد الأساسي من إعادة مقارنة مسألة الإعجاز عند أركان هو الكشف عن تاريخيّتها، ودحض الصفة الغيبية عن النص الإسلامي الأول، ونفي أي قدسيّة عنه، فالقداسة اللاهوتيّة أو الهيبة العظمى المحيطة بالقرآن منذ قرون تمنعنا من رؤيته على حقيقته؛ بوصفه نصّاً لغويّاً متشكّلاً من حروف وكلمات وتركيبات لغويّة وبلاغيّة ونحويّة<sup>5</sup>.

ناهيك عن ذلك فهو عندما يقوم نقد القراءة التراثية للإعجاز أو تقديم منظور جديد له، نجده في هذا وذاك يطلق مجموعة من الأحكام غالباً ما تكون كليّة وقاطعة، ولكن

1 - محمّد أركان، القرآن من التفسير الموروث، ص: 30.

2 - محمّد أركان، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 114.

3 - محمّد أركان، القرآن من التفسير الموروث، المصدر السابق، ص: 102.

4 - محمّد أركان، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق ص: 132.

5 - محمد أركان، القرآن من التفسير الموروث، المصدر السابق، ص: 119 (لهامش).

الغريب أنّ هذه الأحكام التي يطلقها لا يبيّنها باستدلالات تؤدّي إلى جدواها، والدليل على ذلك قوله بأنّ التناول التراثي لقضية الإعجاز لا يعدو أن يكون انعكاساً للموروث اليوناني، ومقصده من ذلك فتح الباب لإعادة النظر في المسألة من جديد، وبالتالي سيكون قد وقع في نفس خطأ المتقدّمين إن كان هدفه صواباً، لأنّه هو بدوره حين يؤسس لهذا المنظور سيكون رأيه مستنداً إلى الفكر الغربي في طرح المسألة، وبالتالي يبقى الإشكال واحداً ولم يحلّ؛ كونه يدعو إلى طرح القضية من جديد بناءً على المناهج والآليات الغربية غير النابعة من ثقافتنا الإسلاميّة هذا من جهة.

ومن جهة أخرى أنّه لما يشيد بمقولة المعتزلة على سبيل المثال في قضية خلق القرآن وهي مقولة كما هو معروف نشأت في جوّ كان يغلي بالفلسفة اليونانية وتأثيرات نظرياتها وأعلامها، لا سيّما المنطق الأرسطي، باعتبار أنّهم تأثروا بتلك الفلسفة كثيراً نظراً لأنّها تعتمد اعتماداً كلياً على العقل<sup>1</sup>، فأركون هنا يقع في كثير من الأحيان في خبط نسبي؛ فهو من جهة يشيد بهذه المقولة، باعتبارها مقولة تعكس حريّة الفكر، ومقولة حدثية مبكرة ينبغي استعادتها، ومن جهة أخرى يعيب على أعلام البلاغة مساءلتهم لقضية الإعجاز القرآني إلاّ من جهة بلاغته ونظمه فقط، وهي مساءلة كان أوّل من قام بها هم المعتزلة، وأنصار مقولة خلق القرآن بالتحديد، وهذا تناقض، فإذا كان الطرح التراثي لمسألة الإعجاز يستند على المنقول اليوناني ومنطق أرسطو-كما يذهب أركون-، فإنّه أيضاً تجاهل حقيقة أخرى، وهي أنّ المعتزلة كانوا متأثرين إلى درجة كبيرة بفلسفة اليونان في الكثير من تعاليمهم ومقولاتهم<sup>2</sup> وبالتالي فمقولة خلق القرآن ليست أصيلة، وإنّما استندت على الفلسفة اليونانية.

### الفرع الثالث: قضية العلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة عند أركون ومالك بن نبي

تمخّضت مقارنة كل من مالك بن نبي وأركون لمسألة العلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة على العديد من نقاط التباين منها:

<sup>1</sup> - عبد المجيد الوعلان، موقف المستشرقين من المعتزلة، دط، دت، ص: 13.

<sup>2</sup> - حسن أحمد محمود، العالم الإسلامي في العصر العباسي، دار الفكر العربي للنشر، الإسكندرية، ط5، 1977م، ص:

### أولاً: التباين حول حضور القصص والأخبار السابقة في النص القرآني

اختلف مالك بن نبي مع أركون في وجود مصادر دينية سابقة انبثق منها القرآن من عدمها، أو بالأحرى حدود ذلك الحضور التي جسّدهت النصوص الدينية (التوراة والإنجيل) في نصوص القرآن، لا سيما على مستوى القصص والأخبار، فقد توسّعت دراستهما للكتب المقدّسة، محاولين الوقوف على بعض ما يجمع الكتب السماوية في مستوى المتن<sup>1</sup>، إلا أن مقاربتهم لهذين الجانبين انطوت أيضاً على نقاط التباين كما سيأتي.

فعلى الرغم من أن بن نبي سعى إلى ربط الرسائل السماوية بخصوص المسائل الاعتقادية تحت لواء التوحيد، الذي هو جوهر الديانات الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، والتأكيد على إقرار القرآن بشكل دائم بالصلة التي تجمعها بما سبقه من الكتب المقدّسة، والاعتراف بمنزلته في الحلقة التوحيدية، ولذلك فهو يثبت - باعتدال - التشابه بينه وبين التوراة والإنجيل، وهو يؤكّد هذه القرابة بشكل مباشر وصريح<sup>2</sup>، إلا أن هذه القرابة في المصدر الأوّل وهو الله تعالى، إلا أن مالك يؤكّد على تفرد القرآن بقصصه وأخباره الخاصة مثل قصة يوسف.

وقد استطاع من خلال موازنته الوصول إلى هذه البرهنة على صدق هذه النتيجة القائمة حتى الآن على ملاحظة وجوه الشبه، وهي - في نظره - تتحمّم أكثر من ذلك حين نأخذ في اعتبارنا صفات بين القرآن والكتاب المقدّس؛ حيث يؤكّد القرآن غالباً استقلاله بعلائم مميزة كثيرة، ومن أهمّها<sup>3</sup>:

**1- علائم قصة يوسف:** بعد فراغه من عرضه المطوّل والمقارن لقصة يوسف بين الرواية التوراتية والرواية القرآنية، وتأكيد على التشابه الكبير بين عناصر القصة في الروایتين، وبيانه مواضع الاختلاف بينها أيضاً، يقدّم بن نبي بعض الإشارات والعلائم الخاصة، التي تفرّدت بها القصة القرآنية عن اليهودية، وسبق أن تطرّق البحث إلى بعض تلك العلائم.

<sup>1</sup> - الصادق البوعلاقي، تجديد مالك بن نبي في الفكر الديني، ص: 82.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 199.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 262.

**2-علائم قصة فرعون:** لم يركّز في موازنته لهذه القصة بين التوراة والإنجيل على مواضع الاختلافات والتوافق بينها، وإنما ركّز على الخبر الذي استقلت وتفرّدت به الرواية القرآنيّة فيما يخص نجاة فرعون ببذنه بعد هلاكه، وهو التفصيل المهم الذي لم ترد الرواية الكتابيّة على ذكره، وهو ما أثبتته العلم الحديث بعد قرون<sup>1</sup>.

فرواية القرآن - كما يقول مالك - تستأنف عرض القصة الذي أوردته التوراة والإنجيل عن مشهد عبور بني إسرائيل البحر الأحمر، وغرق فرعون وجنوده كما روى سفر الخروج، ويحكي هذا المشهد بتفاصيل غير متوقّعة، وغير عادية على الإطلاق، ويتفرّد في النهاية بحدث غريب لم يرد في الروايتين الكتابيتين، وهو نجاة فرعون الأبدية، وإفلاته بأعجوبة من الغرق، وهو ما تدحضه الدراسات المصريّة، مدعية أنّ تاريخ ملوك مصر لم يأت على ذكر غرق فرعون في البحر، تماما كما تذكر القصة القرآنيّة: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِيَدِنَاكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنِ-إِنِّنَا لَعٰغٰفٰلُونَ﴾ (يونس الآية 90)<sup>2</sup>.

**3- علائم قصة جبل الطوفان:** يستمر بن نبي في إثبات استقلاليّة القرآن بأخباره الخاصة في مقابل الرواية الكتابية، وهذه المرة من خلال قصة الطوفان التي وردت في القرآن، وتحديدا في خبر الجبل الذي استوت عليه سفينة نوح؛ حيث نجد الرواية الكتابية تجزم بأنّه جبل (أرارات)، ويقع موقعه بالتحديد كما جاء في التفسير اليهودي المسيحي في (أرمينيا)، بينما يأتي القرآن باسم آخر خاص له وهو الجودي، الذي يقع في الموصل، وهي التسمية الأقرب إلى ما توصلت إليه الاكتشافات الأثرية والجيولوجية الحديثة، والتي حدّدت مكان وقوع الفيضان في منطقة قريبة من ملتقى دجلة والفرات<sup>3</sup>. وقد أيد موريس بوكاي طرح بن نبي في هذا الصدد<sup>4</sup>.

**4-علائم قصة صلب المسيح:** برهن أيضًا على استقلاليّة الطرح القرآني عن الطرح اليهودي المسيحي تمامًا، والذي يرى -من زوايا مختلفة- في صلب المسيح حقيقة تاريخيّة، يقول موريس بوكاي: "الذي ندين به نحن عن المسلمين أنّ عيسى قد رفعه الله

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 263-264.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 262.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 264.

<sup>4</sup> - موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص: 53-57، 243..

إليه، وأنه ما قتل ولم يصلب"<sup>1</sup>، لقد حسم القرآن هذا الموضوع من خلال هذه الآية: ﴿وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ﴾ (النساء: 157)، وهي رواية بالإضافة إلى أنها لا تتفق مع كل الوثائق اليهودية والمسيحية بخصوص صلب المسيح، فهي من جهة أخرى تترك المجال مفتوحاً لجميع الفروض والاحتمالات لمخطوطات المسيحيين الأول عن نهاية المسيح، وعن مدّة رسالته<sup>2</sup>.

**5- قصة أهل الكهف وقصة ذي القرنين:** هاتان القصتان -كما يقول- تفرّد القرآن بمادّتهما التاريخية، فكما أنّه في الكثير من الأحيان تجده يكرّر القصة نفسها، لكنّه قد يأتي بقصّة خاصة به، لم ترد من قبل، ومثال ذلك قصة ذي القرنين وقصة أهل الكهف<sup>3</sup>. وبناءً على ما سبق فإنّ المنطلق البنّابي في بحث العلاقة بين الكتب المقدّسة ينفي تأثر القرآن أو اقتباسه المباشر من الكتب السماويّة السابقة، كما ويفنّد دعوى استلال النبي ﷺ من القصص والأخبار التوراتية والإنجيلية.

بينما أركون لا يسلم بهذا الطرح؛ حيث يؤكّد على الحضور اللامحدود، والتناص المفتوح على مصراعيه بين القرآن والكتب السابقة عليه، بل يوسّع الدائرة إلى القول باسترفاد القرآن من أديان الشرق الأوسط القديم، وهو لا ينفكّ يدعو صراحةً إلى الكشف عن مدى ذلك الحضور للنصوص التوراتية والإنجيلية فيه، وبحث استدعاء القرآن للنصوص السابقة عليه، سواءً نصوص العهد القديم والجديد، أو النصوص التي تشمل الذاكرات الجماعية الدينيّة الثقافيّة للشرق الأوسط القديم<sup>4</sup>.

على الرغم من إقراره بتفاوت استمداده من أديان الشرق القديم، مقارنة باستمداده من التوراة والإنجيل يقول: "إنّ القرآن لا يستمدّ قصصه وحكاياته بشكل مباشر من ذلك المركّب المعقّد والعتيق لأساطير الرافدين، والأساطير الأناضوليّة والكنعانيّة والمصريّة، كما هو الحال بالنسبة للعهد القديم"<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص: 17.

<sup>2</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 265.

<sup>3</sup> - المصدر نفسه، ص: 210.

<sup>4</sup> - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 40.

<sup>5</sup> - المصدر نفسه، ص: 167.

ويضرب لذلك مثالاً على ذلك الاستمداد المباشر بقصة أهل الكهف وذي القرنين وأجوج، التي يجد لها - حسب رأيه - أصداءً واضحة في القرآن<sup>1</sup>.  
وقد ساق نصوصاً ينفي من خلالها السبق التاريخي للقرآن في طرح هذه القصص الثلاث؛ فبخصوص اقتباس القرآن لقصة أصحاب الكهف يرى أنّ هذه القصة غير منسوبة فقط إلى التراث الإسلامي، وإنما هي تنتسب قبله إلى التراث المسيحي، الذي قد تحدّث عن قصة السبعة النائمين في منطقة بآسيا الصغرى تدعى "أفس"، والواقعة في منطقة الأناضول في تركيا، وتسمّى "سيلسوك"، وكانوا يدعونها في الماضي "آيا سولوك"، ويتحدّث التراث المسيحي عن سبعة شباب التجأوا إلى كهف مجاور لمدينة أفس، بعد اضطهادهم من قبل الإمبراطور الروماني "دينوس"، وتعسّفه ضدّ المسيحيين في القرن الثالث الميلادي، وقد نام الشباب السبعة لمدة تزيد عن قرنين من الزمان، ثمّ استيقظوا في عهد الإمبراطور "تيودوسوس"؛ حيث كانت المسيحية قد أصبحت الدين الرسمي للإمبراطورية، ولم تعد مضطهدة، ولكنهم ماتوا بعد استيقاظهم بفترة قصيرة، وقد شاعت قصّتهم وانتشرت، حتى جاء القرآن وكسّ لها سورة كاملة<sup>2</sup>.

أمّا عن قصة ذي القرنين فقد استشهد برأي المستشرق الفرنسي دومنيك سورديل (D. Sourdel)<sup>3</sup> في كتابه: "القاموس التاريخي للإسلام"، الذي يرى فيه أنّ ذي القرنين المذكور في القرآن ما هو إلاّ الإسكندر الأكبر أو الإسكندر المقدوني<sup>4</sup>.  
ويستشهد بالنص نفسه لدومنيك سورديل بخصوص قصة أجوج ومأجوج، يقول فيه: "وأما أجوج ومأجوج فهما اسمان لشعبيين كانا قد ذكرا في التوراة في سفر التكوين، وسفر حزقيال"<sup>5</sup>.

1 - محمّد أركون، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص: 84.

2 - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 162.

3 - دومينيك سورديل (1921 - 4 مارس 2014) هو مؤرخ من فرنسا تخصص بالدراسات والأبحاث حول العصر الذهبي للإسلام، عمل أستاذًا في جامعة السوربون، من أبرز آثاره: "أساتذة المدرسة في حلب في القرنين 13 و14 نقلًا عن ابن شداد، مسرد تحقيق: الأمانة من كتاب الكتاب للبغداد، نجيب عقيقي، المستشرقون موسوعة في تراث العرب، مع تراث المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج1، ص: 329.

4 - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، المصدر السابق، ص: 166.

5 - المصدر نفسه، ص: 166.

ويضيف أركون استنادًا إلى ما سبق أنّ شعبي يأجوج ومأجوج قد تحدّثت عنهم الأسطورة التوراتية، وقالت بأنهم سيخرجان من جهة الشمال في نهاية الأزمان، للهجوم على شعب إسرائيل، ولكن ربّ إسرائيل "يهوه" سوف يدافع عن شعبه، وذهب إلى أنّ القرآن قام باستعادة هذه القصة بحذافيرها في مقطعين من مقاطعه:<sup>1</sup>

**المقطع الأول:** سورة الكهف ﴿ قَالُوا يٰذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يٰأَجُوجَ وَمٰجُوجَ مُفْسِدُونَ فِى الْاَرْضِ ﴾ (الآية 94)

**المقطع الثاني:** من سورة الأنبياء ﴿ حَتَّىٰ إِذَا فُجِحَتْ يٰأَجُوجَ وَمٰجُوجَ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ﴾ (الأنبياء الآية 96)، وهكذا نجد القرآن يتحدّث عن مجيئهم، والفساد الذي سيحصل بسببهم، ثمّ يعمد القرآن إلى الربط بين قصّتهم والقصة الأسطورية للإسكندر المقدوني الذي يُعتقَد بأنّه بنى لهم سدًّا لاحتوائهم.<sup>2</sup>

وعلى الرغم من حضور القصة في العهد القديم<sup>3</sup>، إلّا أنّ أحداث القصة ومضمونها مختلف تمامًا عمّا ورد في القرآن، على الرغم من عدم تفصيل هذا الأخير في أحداثهم، بعكس التوراة التي أوردت الكثير من التفاصيل؛ ولكنها غير موثوقة، ولا تعني اقتباس القرآن منها، لأنّ الأسبقية التاريخية لتدوين التوراة لا تعني على الإطلاق استحضار القرآن لنصوصها وقصصها؛ فالقرآن موثوق في أخباره ونصوصه عكس التوراة والإنجيل المحرّفين. وعلى الرغم من أنّ أركون في منطلقاته بحثه لمسألة العلاقة بين الكتب المقدّسة قد عاب على المستشرقين حصر اهتمامهم فقط على بحث التأثير والتأثيرات للنصوص القديمة في النصوص الحديثة، والمبالغة في التركيز عليها، إلّا أنّه في نهاية الأمر نجده يحذو حذوهم، فهو هنا يدرس تناص القرآن مع الكتب السابقة من خلال اعتماده على النتائج التي توصل إليها المستشرقون، والاستشهاد بنصوصهم، أمثال "سورديل" و"غولد تسبير" و"ماسينيون" وغيرهم، وبالتالي وقع في التناقض مع مقدماته، ولم يأت بجديد في طرحه.

**ثانياً: التباين حول أفضلية القرآن وهيمنته على الكتب السابقة:** إنّ المقاربة البنائية للكتب المقدّسة وإن كانت انطلقت من أسس موضوعية ونقدية في التعامل مع مسألة العلاقة

1 - أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 167.

2 - المصدر نفسه.

3 - وردت القصة في العهد القديم، في سفر حزقيال، الإصحاح 38 (نبوءة عن جوج ملك مأجوج)، والإصحاح، 39 (هزيمة

جوج)، العهد القديم، ص: 1085-1086.

بين الكتب المقدسة إلا أنها في نفس الوقت كانت مسكونة بهاجس الإعلاء من شأن القرآن وخاصة في جانبه الروحي، فحتى المقارنة بين قصة يوسف في الكتاب المقدس والقرآن أفضت به إلى إبراز ما تميّزت به القصة من حرارة الروح؛ "قرواية القرآن تنغمر باستمرار في مناخ روحاني نشعر به في مواقف وكلام الشخصيات التي تحرك المشهد القرآني"<sup>1</sup>، وبالتالي فالقصة القرآنية في نظر بن نبي تهيمن بألفاظها الصادقة، وتراكيبها المعجزة، وأسلوبها الروحي على القصة التوراتية، فلا تدع مجالاً للشك للباحث حول صدق مصدرها الإلهي. وفي سياق طرحه لمسألة حفظ القرآن بالمقارنة مع الكتب السابقة، فهو أيضاً يؤكد على تصديق القرآن وهيمنته على الكتب السابقة؛ كونه الكتاب الوحيد الذي تنقل أربعة عشر قرناً دون أن يطاله التحريف والتبديل"<sup>2</sup>.

في مقابل ذلك نجد أركون يرفض رفضاً قاطعاً أن تتأسس المقارنة بين الكتب المقدسة على أساس المفاضلة بينها، بل يجب أن تعامل كلها دون استثناء من منظور نقدي منهجي موحد ومتساوي، يحدّد في تطبيقه كلياً كل أشكال الامتياز الأنطولوجي<sup>3</sup>، و"التعالى النصي بينها، والنظر إلى كل دين على أنّ شعائره ونصوصه خالدة أو ثابتة، في حين أنّها تاريخية ولدت في لحظة ما من لحظات التاريخ، وجميعهم يتنافسون على الرأس مال الرمزي الأعظم لدين التوحيد، يضاف إلى ذلك أنّ الوصايا العشر والقيم الأساسية هي واحدة لدى الجميع"<sup>4</sup>. وبناءً على ما سبق نجد أركون لا يتفق مع بن نبي بخصوص أفضلية كتاب مقدس على آخر.

### ثالثاً: التباين في المقصد العام من المقارنة بين الكتب المقدسة

يختلف المفكران في المقصد العام من بحث العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة؛ بين البرهنة على المصدرية الإلهية للقرآن والتشكيك فيها.

<sup>1</sup> - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 252.

<sup>2</sup> - المصدر نفسه، ص: 103.

<sup>3</sup> - مفهوم الامتياز الأنطولوجي: يتجسد هذا المفهوم حسب أركون من خلال اعتبار اليهودي دينه أكثر صحةً وتجذراً وعمقاً من الناحية الأنطولوجية، والمعتقد نفسه يتجسد عند المسيحي، بل أنّ المسيحي الكاثوليكي يعتبر نفسه أكثر مسيحية من المسيحي البروتستانتي، وقل الأمر نفسه عن المسلم السنّي؛ فهو يعتبر نفسه أكثر إسلاماً من المسلم الشيعي، والعكس صحيح. محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 113.

<sup>4</sup> - المصدر نفسه.

### 1- إثبات المصدريّة الإلهيّة للقرآن ودحض شبهة المصادر اليهوديّة والمسيحيّة فيه

حيث نجد أنّ الغاية الكبرى التي يتطع إليها مالك بن نبي هي طروحات المستشرقين حول القرآن، والمنافحة عنه أمام مؤثرات المتحاملين ضده؛ باعتباره شخصيّة إسلاميّة، استجابت للتحديات الزمكانيّة التي يواجهها عصره، وأدركت حجم المسؤوليّة الملقاة على كاهله، من حيث هو فرد ينتمي إلى مجتمع إسلامي ومسلّم بحقيقة القرآن ككتاب سماوي<sup>1</sup>؛ فقد طالع إنتاج كبار المستشرقين والمتلمذيين على يدهم حول القرآن والإسلام، ولاحظ ما جاء فيها من التحامل والتناول "الذي يعرضه المستشرقون في مناهجهم ذات الطابع العلمي كما يزعمون، فهو يرغّب بعض المثقّفين في تبنيها بكلّ حماسة وقوّة، وغاية هذا الهوى السياسي والديني يكمن في هدم الأصول والثوابت التي بنيت عليها الثقافة الإسلاميّة، والشكّ في المصادر الأساسيّة لهذه الثقافة"<sup>2</sup>، وفي مقدّمها القرآن؛ كما استشعر حدّة وخطورة تلك المادّة التي جاءت في ثنايا كتبهم، وأخذ على عاتقه مسؤوليّة الدفاع عن مصدريّة القرآن، وبيان إعجازه بكلّ ما أوتي من فهم ومنطق وعمل، ودحض شبهات المستشرقين في هذا الخصوص.

واستناداً إلى النتائج التي توصل إليها من خلال موازنته، صاغ فرضيات يثبت من خلالها التشابه بين القرآن والإنجيل والتوراة في الكثير من الموضوعات والقصص، وأقرّ أنّ سبب هذا التشابه هو وحدة المصدر؛ لأنّها منسوبة إلى الله عزّ وجل، وهي تدعو إلى غاية واحدة وهي التوحيد، لكنّه ينفي وبشكل قاطع أن يكون القرآن تأثّر بالمصدر اليهودي أو المسيحي في مضمونه، وهو ما يثبته الاختلاف بين القرآن والكتب المقدسة أيضاً في مواضع لا تحصى، "وأياً كان الاختلاف بين الروايتين، فإنّ الصلة بينهما تظلّ على أية حال بيّنة، فقد أوجت إلى النقد في جميع العصور بالاعتراضات المتخالفة، هذه الاعتراضات يمكن أن تتلخّص في فرضين:<sup>3</sup>

**الفرض الأوّل:** تجذّر الفكرة التوحيدية في ذهن النبي، وتشبّعه بها - دون علم -

1 - غازي الشمري، مالك بن نبي بين التمثل والإبداع، ص: 75.

2 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنيّة، ص: 22.

3 - المصدر نفسه، ص: 255.

**الفرض الثاني:** استناد النبي إلى الكتب المقدسة للتعلّم منها بشكل مباشر، لاستخدامها في صياغة القرآن وتأليفه، وهي شبهة خطيرة بالنسبة للمسلم، والتي لا تحلّ - كما يرى - إلا من خلال بحثها من وجهة نظر تاريخية نفسية، وهو بالتحديد ما قام به من خلال عدة نتائج أبرزها:

لم تكشف جميع الأبحاث عن صحة هذا الفرض، ولم تثبت تأثر القرآن بالكتب السابقة، ولم تتوصّل إلى أية نتائج حاسمة بخصوص هذا التأثير، فالبيئة العربية قبل الإسلام تفصح عن أمية عامة حسب وصف القرآن لها: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة 02)<sup>1</sup>.

- ندرة الوثائق المخطوطة عن هذا العصر، ولهذا لا نجد أي أثر لكتاب او مخطوطة تحفظ إرثه الفكري، وأدبه الشعبي، فكل هذا تم حفظه مشافهة ومن خلال الروايات، على العكس فهو يمثل حجة مخطوطة موثوقة تاريخيا لا جدال فيها، وتؤكد عدم أو أي تأثير لمصادر دينية في العصر الجاهلي<sup>2</sup>.

كما أكدت الأبحاث المهمة التي قام الآباء اليسوعيين - في مستهل هذا القرن - حول موضوع تأثير النصرانية في القرآن، من خلال بحث تأثير الشعراء النصرانيين في الجاهليين، ولم تقضي جهودهم إلى أي نتيجة موضوعية<sup>3</sup>.

- أيضا انعدام الترجمة العربية للكتاب المقدس يؤكد عدم تأثير النصرانية في بيئة ما قبل الإسلام، فكيف يمكن التسليم بتسرّب اليهودية والمسيحية في الثقافة الجاهلية من دون أن تكون هناك أي ترجمة واحدة على الأقل للكتاب المقدس؛ فتاريخيا سجلت أول ترجمة عربية له في بداية القرن الرابع الهجري، وهو ما تؤكد مصادر الغزالي الذي كان مضطرا للاعتماد على مخطوط قبطي للرد على من ادعى ألوهية المسيح بصريح الإنجيل<sup>4</sup>.

أمّا بخصوص فرض أنّ محمدا تلقى تعليما دينيا من المصادر التوراتية والإنجيلية فقد فند مالك هذا الطرح، واستبعده نهائيا في موازنته، ونفى أن يكون له أي دليل على صحته

1 - مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، ص: 256.

2 - المصدر نفسه.

3 - المصدر نفسه، ص: 257.

4 - المصدر نفسه، ص: 256.

وحقيقته من الناحية التاريخية وحتى من الناحية العلمية<sup>1</sup>، وهو أمر يؤكد حقيقته دليل القرآن نفسه من خلال مجيئه متفرّدًا بأحداثه وقصصه الخاصة به، والتي لم يسبق لكتب العهد القديم والجديد التعرّض لها، ولا تقديم معلومات عن تفاصيلها.

وعليه فإنّ تقرير المصدريّة الإلهيّة للقرآن، وترسيخ تلك الحقيقة في ذهن الإنسان الغربي الباحث عنها، أو المسلم العربي المشكّك في صحّتها غاية الغايات التي يتجه إلى بلوغها بن نبي؛ فقد أفنى الرجل كلّ جهوده في سبيل إثبات تلك القضية التي طرحت في الماضي ولا تزال تطرح إلى اليوم، وذلك من خلال لجوئه إلى التفريق والفصل التام بين شخصيّة الرسول ﷺ البشريّة وظاهرة الوحي "من منطلقات ثابتة وعقليّة تلغي كلّ إتباع أعمى، وانسياق قاطع لا يستند إلى سلطة العقل"<sup>2</sup>.

## 2- التشكيك في المصدريّة الإلهيّة للقرآن ونسبته إلى المرجعيّات اليهوديّة والمسيحيّة

خلافًا لذلك كان الهمّ المعرفي الأكبر لأركون منصبًا حول خلخلة اعتقاد المسلمين بالمصدريّة الإلهيّة لنصّهم الديني الأوّل، حتى أنّه اضطرّ إلى الرجوع بالزمن عصورًا إلى الوراء، واستعادة ذلك الموقف الذي أبداه المشركون في مكّة حول القرآن، وهي استعادة يتوخى من خلالها-كما يذهب العباقي- التشكيك في صحّة نسبة النص الموحى به إلى الله عزّوجل، واستدعاء ذلك النقاش الذي مرّ عليه خمسة عشر قرنًا ضمن معطيات العلوم المعاصرة<sup>3</sup>، ومحاولة بعثه في عصرنا الراهن كإشكال مركزي، تلتفتّ حوله إشكاليات القرآن الأخرى.

وقد استدعى القرآن من خلال تلك الآيات (مصطلح الكتاب السماوي)، بصفته "أحد الرموز القديمة في المخيال الديني المشترك الذي كان شائعًا في الشرق الأوسط القديم، وقد برهن على ذلك المستشرق السويدي جيو فيدينغرين في كتابيه: (محمّد رسول الله وصعوده) و(صعود الرسول والكتاب السماوي)"<sup>4</sup>، وكلّ ما قام به القرآن هو أنّه استعاده وبلوره من خلال لغة خاصّة هي اللغة العربيّة، بيد أنّ الفكر الحديث قضى عمليًا - في نظره- على إشكاليّة الكتاب السماوي أو العلوي الإلهي، والممارسات التي ينطوي عليها، والتي كرسّها

1 - راجع موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ص: 173.

2 - جعفر يايوش وغازي الشمري، مالك بن نبي بين التمثّل والإبداع، ص: 86.

3 - الحسن العباقي، القرآن والقراءات الحدائيّة، ص: 136.

4 - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص: 19.

الأرثوذكسيات الدينية وخاصة الإسلام، وبالتالي أصبحت مشكلة الصّحة الإلهية للقرآن لا تتطلب تفحصاً نقدياً تاريخياً صرفاً فقط، وإنما ينبغي أن تطرح بكلّ أبعادها خارج نطاق كلّ غاية تقديسيّة أو لاهوتيّة<sup>1</sup>، تقف حاجزاً أمام بلوغ نتائج حاسمة بخصوص المسألة. وممّا سبق نتوصّل إلى تماهي مقارنة مالك بن نبي وأركون للعلاقة بين الكتب المقدسة من حيث التوجّه الكليّ والعام، الذي يفضي من خلاله البحث إلى إثبات أو نفي المصدريّة الإلهية للنص القرآني.

---

<sup>1</sup> - محمّد أركون، قراءات في القرآن، ص: 128.

### خلاصة الفصل

نوجز أهمّ العناصر التي تضمّنها فصل المقارنة بين مالك بن نبي وأركون في النقاط التالية:

- أنّ الطرح الإشكالي لمفهوم الوحي بالنسبة لمالك وأركون يعدّ نقطة الانطلاق الوحيدة التي لا مناص من الوقوف عندها من أجل تجديد فهم المسألة ككل، فمن دون نقد المفهوم التقليدي للوحي، وصياغة مفهوم جديد يأخذ بمقومات العلم المعاصر لن يتمكن المسلم من فهم إشكاليّة الوحي في كافّة أبعادها.

- الظاهرة القرآنيّة هو مصطلح مشترك في إطلاق الرجلين للدلالة على الوحي، وينبغي فهمه في ضوء الظاهرة الدينيّة التوحيدية ككل.

- إنّ مقارنة مسألة طبيعة العلاقة بين الوحي والنبي - صلى الله عليه وسلّم - متوقّفة على أشكلة هذه العلاقة؛ بمعنى إعادة النظر فيها من منظور استشكالي يتجاوز أدبيات السيرة النبويّة، وأدبيات الاستشراق، وي طرح أسئلة حولها من وجهات معرفيّة معاصرة، وفي مقدّمها علم النفس وعلم الاجتماع، ثمّ التاريخ والفلسفة ومقارنة الأديان.

- من أهمّ مسائل الدراسات القرآنيّة التي تطرّق إليها المفكران مسألة جمع القرآن وتدوينه، وقد اتفق كلّ منهما على ضرورة بحث المسألة ضمن منظورات المعرفة والمناهج المعاصرة (التاريخ، علم النفس، مقارنة الأديان، وعلم الآثار)، وأيضًا على أهميّة بحثها من منظور مقارن، يُستحضر من خلاله تاريخ جمع الكتب المقدّسة وتدوينها، وليس من زاوية أحاديّة تكفي على نص تأسيسي واحد دون غيره.

- يتجه الهم المعرفي الأكبر المشترك بين مالك بن نبي وأركون إلى إعادة قراءة القرآن في ضوء العلوم والمناهج المعاصرة، والتي لن تتحقّق ما لم يتمّ نقد التفاسير والقراءات القديمة للقرآن ومناهجها، سواءً الإسلاميّة، أم الاستشراقيّة.

- خلصنا في الفصل إلى اتفاق الرجلين على أنّ قضية الإعجاز في حاجة ملحّة اليوم إلى إعادة مساءلة نقدية، بداية من مفهوماها؛ حيث ينبغي أشكلة المفهوم التقليدي السائد، وإعادة صياغة مفهوم جديد يستثمر معطيات العصر، وفي نفس الصدد ينبغي تجاوز مقولة الإعجاز القائمة على الأساس العقدي التبجيلي القائم على النظم والبلاغة، إلى الأساس النقدي الذي يفتح على علوم العصر ومكتسباته المنهجية.

- اشترك المفكران في إطار جهودهما لدراسة القرآن في طرح مسألة العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة والمقارنة بينهما وفق أسس نقدية جديدة، تتحرر كلياً من سلطة الانتماء العقدي، وتبحث في أبعاد الائتلاف والاختلاف من خلال الاستناد إلى مستجدات العلوم والمناهج، وبالتالي فإن إسهاماتهما بهذا الخصوص تصبّ في تجديد الفكر الديني عموماً، والنهوض بالدراسات القرآنية خصوصاً.

- الاختلاف بينهما في الغاية من أشكلة الوحي وتجديد مفهومه؛ فبن نبي يتجه إلى توضيحه وإزالة الغموض عنه، والكشف عن حقيقته، بينما يتجه أركون إلى تعقيده أكثر؛ بحيث يصبح صعب الفهم والتصور.

- أسبقية بن نبي في التطرق إلى الدلالة التاريخية للوحي، واختلافه عن وجهة نظر أركون بخصوصها؛ فهو يطرحها من خلال استحضار النبوة في التاريخ، ومن نقد القيمة التاريخية للوقائع للبرهنة على صدق الوحي، أمّا عند أركون فتعني تعالي الوقائع التاريخية عن الوحي، وتأثيرها فيه.

- الاختلاف في مدلول المصطلح المشترك بينهما "الظاهرة القرآنية"، ومنزلته عند كلّ منهما؛ حيث يقصد بها مالك بن نبي حدوث الظاهرة أكثر من مرة ممّا يدلّ على وجودها في الواقع وحقيقتها، بينما بالنسبة لأركون يعني به العكس وهو حصول الحدث لأول مرة (الوحي باللغة العربية) ممّا يعني عدم التسليم بصحّته ومطابقته وقديسيته، بالإضافة إلى ذلك تفضيل أركون لمصطلح الظاهرة القرآنية واستغنائه به في مقابل المصطلح التراثي "الوحي"، أمّا استعمال بن نبي له فليس من باب التفضيل والاستغناء وإنّما من باب الإطلاق العلمي فقط.

- تنفي المقاربة البنّائية وجود اتصال بين النبي - صلى الله عليه وسلّم - والوحي، بينما يجزم أركون بوجود تفصل تامّ بينهما.

- إقرار بن نبي في بحثه مسألة الجمع والتدوين بمطلقيتها سواءً من الناحية العلمية أو التاريخية، أمّا أركون فهو لا يراها إلاّ نسبية، ويذهب إلى أنّها ليست محسومة بعد، وينبغي إعادة النظر فيها ضارباً لذلك مثلاً بسورة الكهف.

- إنّ إعادة قراءة القرآن في الرؤية البنّائية منطلقها تعديل مناهج التفسير القديمة وإصلاحها، والاستئناف من حيث انتهت، بينما في الرؤية الأركونية تنطلق من قراءة جديدة تؤسس لقطيعة صارمة وكلية مع كل التفسير الموروثة للقرآن، والقراءات الإيمانية له.

- تتوخى المقاربة البنّائية لقضيّة الإعجاز استعادة إدراكه على الجانب العقلي والنفسي، والتأكيد على استمراريّته، أمّا بالنسبة للمقاربة الأركونيّة فهي تسعى إلى الإطاحة بها والقول بتاريخيّتها.

- من خلال بحثه للعلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة الأخرى هدف بن نبي إلى النفي القاطع لاقتباس القرآن من الكتب الأخرى واستمداده منها، والتأكيد على أنّ العلاقة بينهما تقتصر فقط على وحدة مصدريّتهما وهو الله تعالى، ووحدة مقصدهما وهو الوجدانيّة، بينما كرّس أركون جهوده في محاولة إثبات التناصت والتأثيرات اليهوديّة والإنجيليّة في القرآن.

# الخاتمة

## الخاتمة

في ختام البحث وبعد عرض كافة عناصره، ننتهي إلى ذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها كما يلي:

1- جاء استحضر المفكرين لقضايا القرآن من جديد معبراً عن استجابة فكرية ومعرفية لسؤال النهوض والتغيير الذي يعدّ الهمّ المعرفي الأكبر الذي هيمن على الفكر الإسلامي المعاصر، والأفق الذي يراود أعلام النخبة المثقفة، على اختلاف مشاربها، وتعدّد تجاربها.

2- تجسّدت أبرز القضايا التي طرحها المفكران الجزائريان حول القرآن في: قضية الوحي وعلاقته بالنبي-صلى الله عليه وسلم- وقضية الجمع والتدوين، وقراءة النص القرآني، وإعجازه وعلاقته بالكتب المقدّسة الأخرى، وتكمن القضية الجوهرية الكلية والناظمة لهذه القضايا والرابطة بينها هي "إعادة القراءة"، بمعنى كيف يمكن لنا انطلاقاً من المستجدات المعرفية والخصائص المنهجية التي دشنتها اللحظة الراهنة إعادة قراءة القرآن وإشكالياته، والخروج من ارتهاننا داخل أسوار القراءات القديمة لها.

3- من خلال استقراء قضايا القرآن التي يطرحها كل منهما ورصدها توصلت الدراسة سواءً على مستوى المفاهيم أو المنطلقات أو المناهج، أو التوجّهات؛ أنّ القضية من تلك القضايا تتضمّن -انطلاقاً من تعاملهما معها- على أبعاد وأوجه مشتركة بينهما، وأبعاد أخرى يختلفان حولها، فقد يتفقان في القضية ويتصادمان حولها في آن معاً.

4- يتأسّس طرح قضايا القرآن عند أركان على التاريخية، وتتطوّر منها لتنتهي إليها؛ فهي تتمفصل في قضية الوحي لاستعادة دلالاته المادية اللغوية في مقابل الدلالة الغيبية، وتعيد قراءة شخصية متلقّيه في علاقته بالرسالة من أجل موضعتها في التاريخ وانتشالها من تعاليها وقديسيّتها، وتنفيذ إلى مسألة الجمع من أجل فصل القرآن عن المصحف، أو الشفهي عن المكتوب، ووفق مقولاتها تتأسّس إعادة قراءة النص القرآني ليصبح مجرد نص بشري ينبغي تأويله بمعزل عن شروطه وسياقاته التي انبثق فيها، وشرعنة توظيف شتى المناهج والآليات التي لا تعترف له بأي خصوصية لغوية ودينية، وتأتي من بعيد لتعيد مساءلة قضية الإعجاز من منطلق تفكيك مفهومه، وزحزحة فوقية النص وتساميه، وخلخلة اعتقاد المسلمين حوله، ثمّ أخيراً تتوغّل في بحث العلاقة بين الكتب المقدّسة انطلاقاً من

التناسية والمساواة النصية؛ بوصفها كتبًا خضعت للتاريخ والتدخل البشري، في انتقالها من مرحلة المشافهة إلى المدون، وبناءً على ذلك لا ينبغي ادعاء أفضلية كتاب على آخر.

5- في المقابل نجد تجذّر البعد العقدي في مطارحة مالك بن نبي لهذه المسائل ومركزية الأصالة الربانية للقرآن، من خلال بحثه ومناقشته له؛ فلا يخلو طرحه لقضية معينة إلا ويكون مستحضرًا تلك السمة؛ فحينما يدعو إلى نقد مفهوم الوحي وتجديده فهو من أجل تقرير صدقه، ومصدريته الغيبية، وأيضًا حينما ينافح عن استقلالية النبي عن الوحي فمن أجل ربط الظاهرة بأصلها الإلهي، وأيضًا من خلال تسليمه بموثوقية النص القرآني من تكوينه إلى تدوينه؛ فالقصد من ذلك إثبات مطلقته في مقابل غيره من النصوص، وبدعوته لإصلاح منهج التفسير فلارتباطها بعقيدة المسلم المعاصر بالدرجة الأولى، ومن خلال وعيه بضرورة تجديد أسس التعامل مع مسألة الإعجاز فهو يبحث عن تأسيس أرضية علمية وموضوعية لبحثها، والتأكيد على الخاصية المفارقة للنص القرآني وراهنيته واستمراريته في كل مكان وزمان، وبحثه على الاستناد إلى المناهج المعاصرة في بحث العلاقة بين الكتب المقدسة، فإن غايته من وراء ذلك إثبات تعالي القرآن وقدسيته في ضوءها.

6- ساهم المنجز الفكري للرجلين بعيدًا عن إنجازاته وإخفاقاته إلى حد بعيد في كسر الحواجز، وتقويض المسافات الفاصلة بين الدراسات القرآنية العربية والدراسات القرآنية الغربية؛ وخطى خطوة كبيرة في تجسير العلاقات بين البحث الإسلامي والغربي حول القرآن وقضاياها، كما كان لهما الفضل الكبير في انخراط الفكر الإسلامي المعاصر في الحراك الفكري الذي اتسم به المشهد المعاصر على كافة المستويات.

7- إن تمايز الطرح البنّابي وتباينه مع الطرح الأركوني لقضايا القرآن وإشكالاته لا يعني التصادم والتضاد؛ بل هو دليل على الجدة والتنوع في بحثها، والتعامل مع أبعادها، إن كان على مستوى المفاهيم أو الآليات والمناهج أو الأهداف، ودليل أيضًا على الجدّة في التنظير والتطبيق، ما دام المنطلق الأول هو القرآن، والمُتوجّه إليه من الدعوة إلى إعادة القراءة، واستعادة التلقّي في كتاباتهما هو المسلم المعاصر قبل غيره، وما دام أيضًا همّهما المعرفي متقارب، والعبء الذي ينهضان به مشترك بينهما وهو تجاوز عتبة التبعية والتخلف، والأفق الذي يتطلّعان إليه موحدّ عندهما وهو إيجاد سبل وإمكانات جديدة للنهوض بالواقع العربي والإسلامي.

## توصيات البحث

- ضرورة توجيه الباحثين في العلوم الإسلامية تكثيف البحوث والدراسات المقارنة لا سيما في مجال الدراسات القرآنية، من خلال بحث قضاياها في ضوء مقارن، يلقي الضوء في عناصر التشابه والاختلاف، وأبعاد التقارب والتباين.

- دعوة الباحثين إلى إعادة النظر في قضايا القرآن بناءً على منهج متجدد، خاصة وأن السياق المعاصر الذي تعجّ فيه المناهج والنظريات ليس فقط قصد رصد التباين والاختلاف بين المفكرين المعاصرين، من أجل تبين الأبعاد التي أغفلتها نظرة الباحثين حول القرآن الكريم.

- ينبغي أن يكون طرح قضايا القرآن من قبل الباحثين المعاصرين ليس مقتصرًا فقط على تناول المرجعية التراثية في تناول تلك القضايا؛ إنما ينبغي أن يكون منصبًا على الدراسات المقارنة بين مختلف المنهجيات التي تطرحها العلوم المعاصرة، قصد إضاءة بعض المساحات التي ليست مدروسة على نحوٍ مطلوب ليس بناءً على تقصير المتقدمين في طرحها؛ ولكن بناءً على طبيعة المناهج المتجددة والمتحوّلة والتي ستضيف إلى طروحات المتقدمين، ولأنّ إعادة النظر هذه توجبها طبيعة النص القرآني في حدّ ذاته كونه مرناً يستوعب القديم والجديد.

# الفهارس

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

فهرس المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية

الآية	الرقم	الصفحة
<b>البقرة</b>		
﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾	23	141
﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾	31	271
﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ ۚ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ ۚ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۚ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۚ قُلِ الْعَفْوَ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿219﴾ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۚ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ إِصْلَحْ لَهُمْ خَيْرٌ ۚ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُصْلِحِ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَغْنَيْتُكُمْ ۚ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾	-219 220	15
﴿ أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضِعْفَاءُ فَاصْبَاهَا أَعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ ۚ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾	266	16
<b>آل عمران</b>		
﴿ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿3﴾ مِنْ قَبْلِ هَٰذِهِ لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ ﴾	04-03	12
﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ۚ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَقْلَمَهُمْ ۚ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ ۚ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾	44	-90 293
﴿ قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ۚ ﴾	64	165
﴿ قُلْ يَتَاهَلِ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ ﴾	64	263
﴿ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ ﴾	66	132

173	110	﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾
262	113	﴿ لَيْسُوا سَوَاءً ﴾
16	191	﴿ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴾
<b>النساء</b>		
155	23	﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ أَلْتِي أَرْضَعْتَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِمَّنْ أَرْضَعْتُمْ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبِّبَاتُكُمْ أَلْتِي فِي حُجُورِكُمْ مِمَّنْ نَسَأَ كُمْ أَلْتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾
118	82	﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ إِخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾
352	157	﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ ﴾
<b>المائدة</b>		
266	44	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ﴾
117	44	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوُا النَّكَاسَ وَالْأَخْشُونَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾
266	46	﴿ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ ﴾
267	48	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ﴾

-88 293	111	﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْخَوَارِجِ أَنْ آمِنُوا بِي وِرْسُولِي قَالَوَا ءَأَمَنَّا وَآشْهَدُ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾
<b>الأنعام</b>		
173	11	﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾
274	25	﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾
16	50	﴿ قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴾
140	93	﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ بَقِيَ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوْحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾ (93)
88	121	﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَدِّدُوا لَكُمْ ﴾
<b>الأعراف</b>		
251	63	﴿ أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُوا وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾
16	176	﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثَ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
16	184	﴿ أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴾
<b>الأنفال</b>		
46	63	﴿ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِكَ قُلُوبُهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ آَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾
108	68	﴿ لَوْلَا كُنْتُ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

108	68-67	﴿ مَا كَانَتْ لِنَجِيِّهِ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الْأُنْبِيَاءِ وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿67﴾ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿68﴾ ﴾
<b>التوبة</b>		
197	5	﴿ فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾
251	25	﴿ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبْتَكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمْ الْأَرْضُ بِمَا رَحَبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ ﴾
<b>يونس</b>		
105	22	﴿ هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرِينَكُمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾
16	24	﴿ إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَدِرُونَ عَلَيْهَا أَتَيْنَاهَا أَمْرًا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبْ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفَكَّرُونَ ﴾
141	38	﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَبَهُ قُلْ فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾
351	90	﴿ فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ عَنْ -آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ ﴾
<b>هود</b>		
141	13	﴿ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَبَهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾

251	72	﴿ قَالَتْ يَوْتِلَيْجِ ٱلَّذِى وَأَنَا عَجُوزٌ وَهَذَا بَعْلٌ شَيْخًا إِنَّ هَذَا الشَّيْءُ عَجِيبٌ ﴾
<b>يوسف</b>		
176	100	﴿ وَرَفَعَ أَبُوبِيهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَأْتِبَتِ هَذَا تَاوِيلُ رُءُوبِي مِنْ قَبْلِ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿١٠٠﴾ ﴾
<b>الرعد</b>		
16	03	﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ ٱلشَّجَرِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ يُغِشِي ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
<b>الحجر</b>		
116	09	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾
<b>النحل</b>		
16	11	﴿ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ ٱلزَّرْعَ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلتَّخِيلَ وَٱلْأَعْنَبَ وَمِنْ كُلِّ ٱلشَّجَرِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
16	44	﴿ بِٱلْبَيِّنَاتِ وَٱلزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
16	69	﴿ ثُمَّ كُلِّ مِنْ كُلِّ ٱلشَّجَرِ فَٱسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾
235	89	﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَآبَ تَبَيِّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ ﴾
<b>الإسراء</b>		
6	78	﴿ وَقُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ ۚ إِنَّ قُرْءَانَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾
141	88	﴿ قُلْ لَئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنْسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾

153	106	﴿ وَقُرْءَانَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ﴾
<b>الكهف</b>		
354	94	﴿ قَالُوا يَا قَوْمِ انْبَسِثُوا حِجَابَكُمْ عَلَى أَعْيُنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾
<b>طه</b>		
107	114	﴿ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴾
<b>الأنبياء</b>		
85	05	﴿ بَلْ قَالُوا أَضْغَثُ أَحْلَمٍ بَلْ إِفْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِنَايَةِ كَمَا أُرْسِلَ الْآوَلُونَ ﴿5﴾ ﴾
171	30	﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتْا رَتْقًا فَفَنَّاهُمَا ﴾
354	96	﴿ حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ﴾
<b>النور</b>		
160	39	﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوهُمْ كَسْرًا بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَقَّعَهُ حِسَابُهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿39﴾ ﴾
161	40	﴿ أَوْ كَظُلْمَتٍ فِي بَحْرِ لَيْلٍ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلْمَتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَكَدُهُ لَمْ يَكْدِرْ بِهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ ﴾
<b>الفرقان</b>		
153	32	﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ﴾
153	32	﴿ كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴾
<b>الشعراء</b>		
12	-192 196	﴿ وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿192﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿193﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿194﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿195﴾ وَإِنَّهُ لَفَرَزٌ مِمَّنْ الْأَوَّلِينَ ﴿196﴾ ﴾
<b>العنكبوت</b>		
109	48	﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ ﴾

<b>الروم</b>		
17	08	﴿ أَوْلَمْ يَنْفَكِرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴾
17	21	﴿ وَمِن - آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ ﴾
<b>الأحزاب</b>		
191	33	﴿ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ﴾
<b>سبأ</b>		
17	46	﴿ قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشْئِيًّ وَفُرْدِيًّ ثُمَّ نَنْفَكِرُوا مَا يَصْحَبِكُمْ مِّنْ جَنَّةٍ إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴾
<b>الصفات</b>		
251	12	﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴾
<b>ص</b>		
-89 293	70-67	﴿ قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ ﴿67﴾ أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ ﴿68﴾ مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴿69﴾ إِنْ يُوحَىٰ إِلَىٰ إِلَّا أَنْ أُنذِرَ مَبِينٌ ﴾
<b>الزمر</b>		
17	42	﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمْضِئُهَا إِلَيْهِ قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَنْفَكِرُونَ ﴾
<b>غافر</b>		
109	78	﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾
<b>فصلت</b>		
171	11	﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ﴾

الشورى		
294	51	﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ﴾
294	52	﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾
الزخرف		
294	5-1	﴿ جَمِّ ① وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ② إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ③ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ ④ أَفَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا إِنْ كُنْتُمْ قَوْمًا مُسْرِفِينَ ⑤ ﴾
الجاثية		
17	13	﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ ﴾
الأحقاف		
143	09	﴿ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنْ الرُّسُلِ ﴾
327	09	﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَا مِنْ الرُّسُلِ ﴾
الطور		
141	34	﴿ فَلْيَاتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ ﴾
الحديد		
170	13	﴿ يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتِسِسْ مِنْ تُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا فَضُرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴾
الحشر		
17	21	﴿ لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾

<b>الجمعة</b>		
357	02	﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾
<b>المنافقون</b>		
155	01	﴿ إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿١﴾ ﴾
<b>الحاقة</b>		
136	07	﴿ أَعْيَازُ نَخْلٍ حَاوِيَةٍ ﴾
<b>المعارج</b>		
170	04	﴿ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ﴾
<b>الجن</b>		
136	12	﴿ وَإِنَّا ظَنَنَّا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا ﴾
<b>المدثر</b>		
15	18	﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴾
<b>القيامة</b>		
6	18-16	﴿ لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنبَحْ قُرْآنَهُ ﴾
108	19-16	﴿ لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنبَحْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾
7	18-17	﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَنبَحْ قُرْآنَهُ ﴾
<b>عبس</b>		
132	3	﴿ وَفَكَهَمَهُ وَآبَا ﴾
<b>الإخلاص</b>		
168	5-1	﴿ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ ﴾

فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	الحديث أو الأثر
86	"أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ فَيُفْصِمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ"
130	"إذا خفي عليكم من القرآن شيئاً من القرآن فالتمسوه في الشعر فإنه عربي"
86	"كان إذا نزل على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الوحي يُسمعُ عند وجهه دويٌّ كدويِّ النحل"
113	"كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه جبريل في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين يلقاه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة"
86	"كان نبي الله -صلى الله عليه وسلم- إذا أنزل عليه كُرب لذلك وتربّد وجهه"
133	"كُنَّا لَا نَتَجَاوَزُ عَشْرَ آيَاتٍ حَتَّى نَتَعَلَّمَهُنَّ وَنَعْمَلْ بِهِنَّ، وَنَعْلَمَهُنَّ، وَنَعْلَمَ حَلَالَهُنَّ وَحَرَامَهُنَّ، فَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ وَالْعَمَلَ"

فهرس الأعلام

الصفحة	العلم
70	برنارد لويس (Bernard Lewis)
252	بيير ماويل
251	تزيقتان تودوروف
214	توماس كاريل
269	جوليا كريستيفا
353	دومينيك سورديل
72	روجر باستيد
81	علقمة بن عبدة
72	كلود ليفي شتراوس (Levi Strauss)
214	مارسال غوشيه
213	موريس غوداييه
205	نوروثروب فراي (Norothrop Frye)

فهرس المصطلحات

الصفحة	المصطلح
74	الإبستيمية
333	الاتساق المنطقي (Logical consistency)
25	الأرثوذكسية (Orthodoxie)
74	الأركيولوجيا (L'Archeologie)
355	الامتياز الأنطولوجي
241	الإيتومولوجيا (Etymology)
234	البراديغم: paradigm
75	التفكيكية
73	التمثيل: (Incorporation)
334	التضيد الطباعي
96	التنويم المغناطيسي
329	الحكايات التأطيرية
25	الدوغمائية (Dogmatisme)
72	الرأسمال الرمزي (Le capital symbolique)
73	الساحة (Le champ)
215	الفاعلون الاجتماعيون (les actueus sociaux)
74	الفضاء العقلي
69	الفيلولوجيا: (Philologie)
290	الكتاب السماوي (Le Livre celeste)
97	الكوجيتو
95	اللاشعور
98	الليبيدو
254	المخيال أو (المتخيّل)

272	المدة الطويلة (la longue durée)
214	مديونية المعنى
70	المنهجية التراجعية التقدّمية
22	النظام المعرفي (Cognitive system)
33	الوضعية (Le positivisme)

## فهرس المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر

#### القرآن الكريم

#### أ- كتب مالك بن نبى

1. إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الرشاد، بيروت، لبنان، ط1، 1969م.
2. حديث في البناء الجديد، ترجمة كمال عمر مسقاوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، لبنان، ط1، 1959م.
3. دور المسلم ورسالته في القرن العشرين، دار الفكر، دمشق، ط1، 1991م.
4. الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط4، 1987م.
5. مذكرات شاهد للقرن، ج1، مالك بن نبى الطفل، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 1969م.
6. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 1988م.
7. وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1986م.

#### ب- كتب محمد أركون

1. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1999م.
2. الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، منشورات اليونسكو، باريس، ط1، 1986م.

3. الإسلام أوروبا والغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 2001م.
4. الإسلاميات التطبيقية وأسئلة العقل الإسلامي، ترجمة: عبد اللطيف فتح الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، ط1، 2020م.
5. الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: محمود عذب، دار الطلعة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
6. التشكيل البشري للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2013م.
7. العلمنة والدين الإسلام والمسيحية الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط3، 1996م.
8. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، دط، 1993م.
9. الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996م.
10. القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
11. الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
12. أين هو الفكر الإسلامي من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط2، 1995م.
13. تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط2، 1996م.
14. تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
15. قراءات في القرآن، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2017م، ص: 17.

16. قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم- ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 2004م.
17. معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، دط، دت.
18. مفهوم الوحي من أهل الكتاب إلى مجتمعات الكتاب، ترجمة: خاد العارف ومصطفى العارف، بحث منشور، ضمن كتاب علوم القرآن في الابدستيمية المعاصرة.
19. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
20. نافذة عن الإسلام، ترجمة: صيّاح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.
21. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
22. نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هشام صالح، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

## ثانياً/ المراجع:

### أ- الكتب:

1. ابن رشيقي القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق: محمّد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، سوريا، ط5، 1981م، ص: 65.
2. ابن منظور أبو الفضل، لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان، دط، دت.
3. ابن هشام، السيرة، تحقيق وتعليق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط3، 1990م، ج1.
4. أبو البقاء الكفوي، الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، دط، دت.
5. أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط3، 1424هـ-2003م، باب شهادة الشعراء، 21124.
6. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الندوة الجديدة، بيروت، لبنان، دط.

7. أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، لبنان.
8. أحمد بسام ساعي، المعجزة إعادة قراءة الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2012م.
9. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسّسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م، رقم 224، ج1.
10. أحمد بوعود، الظاهرة القرآنيّة تحليل ونقد، منشورات الزمن، الدار البيضاء، المغرب، دط، 2010.
11. أحمد بوعود، علوم القرآن في المنظور الحداثي دراسة تحليليّة نقدية لآراء الحداثيين في القرآن الكريم، دار الكلمة للنشر، ط1، 2015م.
12. أحمد دلباني، سفر الخروج اختراق السبات الإيديولوجي في الثقافة العربيّة، أدونيس، إدوار سعيد، علي حرب، محمّد أركون، دار التكوين للنشر، دمشق، سوريا، دط، 2009م.
13. أحمد علي المجدوب، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، الدار المصرية الليبانية للنشر، دط، دت.
14. أحمد فاضل السعدي، القراءة الأركونية للخطاب القرآني دراسة نقدية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.
15. أحمد محمّد فاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن دراسة ونقد، مؤسّسة الناقد الثقافي، ط1، 2008م.
16. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، دار عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 1985م.
17. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، منشورات عالم الكتب، القاهرة، مصر، ط1، 2008م، ج1، ص: 1394.
18. أحمد مؤمن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، دط، دت.
19. أحميّة النيفر، الإنسان والقرآن وجهًا لوجه التفسير القرآنيّة المعاصرة قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.

20. إدريس هاني، خرائط إيديولوجية ممزقة الإيديولوجيا وصراع الإيديولوجيات العربية والإسلامية المعاصرة، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2006.
21. إدموند هوسرل، تأملات ديكارتية المدخل على الفينومينولوجيا، ترجمة: خيضر شيخ الأرض، دار بيروت، للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط، 1958م.
22. إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي انقزوا، دط، دت.
23. إسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسية، ترجمة: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2005م.
24. إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط4، 1987م.
25. الأعلام الشمنطري، شرح ديوان علقمة بن عبدة الفحل، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.
26. ألفريد لويس دي بريمار، في أصول القرآن مسائل الأمس ومقاربات اليوم، ترجمة: ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2019م.
27. آمال علاوشيش وآخرون، في الفكر الجزائري نماذج مختارة، دار ومضة، جبل، الجزائر، دط، 2022م.
28. أمبيرتو إيكو، التأويل المفرد، ترجمة: ناصر الحلواني، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، دط، 1992م.
29. أندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001م.
30. أنطوان خوري، مدخل إلى الفلسفة الظاهرية، دار التنوير للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984م.
31. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، دت، ص: 37-68.
32. إيميل درمنغهام، الشخصية المحمدية السيرة والمسيرة، دار الشعاع للنشر، المعادي، مصر، ترجمة: عادل زعيتر، ط2، 1949م.

33. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي، دط، 2006م، دار الحديث للنشر، القاهرة، مصر.
34. بدران بن الحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري (نموذج مالك بن نبي)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الدوحة، قطر، ط1، 1999م.
35. بسام الجمل، علوم القرآن في الاستيمية المعاصرة، مقدّمة كتاب علوم القرآن في الاستيمية المعاصرة.
36. البشير قلاتي، ما بعد مالك بن نبي، نحو تجيد الفكر الحضاري في مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين، شركة الأصالة للنشر، ط1، 2019م.
37. تزفتان تودوروف، مدخل إلى الأدب العجائبي، ترجمة: الصديق بوعلام، منشورات دار الكلام، الرباط، المغرب، ط1، 1993م.
38. تمام حسن، الأصول، عالم الكتب، القاهرة، دط، 2000م.
39. تيدور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة: جورج تامر وآخرون، دار جورج ألمز، نيويورك، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 2004م.
40. ج.ل فلوجل، علم النفس في مائة عام، ترجمة: لطفي فطيم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1973م.
41. جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1998م.
42. جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، جمع وتحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
43. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفيّة، دار الجنوب للنشر، تونس، دط، د.ت.
44. جلال مصطفىاوي، الترابط النصي في سورة الكهف مقارنة لسانية نصية، دار النشر الجامعي الجديد، تلمسان، الجزائر، ط1، 2018م.
45. جميل حمداوي، الاتجاهات السيميوطيقية التيارات والمدارس السيميوطيقية في الثقافة الغربية، د.د.ن، دط، دت، ص: 25.

46. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج2.
47. جوليا كريستيفا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي وعبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1، 1991م.
48. حسان عبد الله حسان، المشروع الحضاري عند مالك بن نبي قراءة معاصرة، دار برهون الدولية للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2019م.
49. حسن أحمد محمود، العالم الإسلامي في العصر العباسي، دار الفكر العربي للنشر، الإسكندرية، ط5، 1977م.
50. الحسن العباقي، القرآن والقراءات الحداثيّة -دراسة تحليليّة مقممة لإشكاليّة النص عند محمّد أركون-، دار صفحات للدراسات للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2009م.
51. حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة القرآنيّة، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط1، 1998م.
52. حسين فهم، قصّة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد98، 1986م.
53. حكيم سلمان السلطاني، القراءة الحداثيّة للنص القرآني في ضوء تحليل الخطاب، منشورات كنوز المعرفة، عمّان، الأردن، ط1، 2018م.
54. حيدر حب الله، الوحي والظاهرة القرآنيّة عبد الكريم سروش وآخرون، مؤسّسة الانتشار العربي، تونس، ط1، 2012م.
55. خالد فوزي المحاسنة، تأصيل مشروع التجديد الحضاري من منظور إسلامي (دراسة مقارنة في بكر مالك بن نبي وعلي شريعتي)، المركز الديمقراطي العربي، برلين، ألمانيا، ط1، 2023م.
56. الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين، مادّة (قضي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2001م.
57. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، الدار الشامية، ط4، 2009.
58. رولان بارت، درس السميولوجيا، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 1986م.

59. رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب -الجهود الفلسفية لمحمد أركون- ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2001م.
60. ريجيس، القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره، ترجمة: رضا سعادة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1974م.
61. رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، دط، 2009م.
62. زكريا بن محمد القزويني، غرائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
63. الزواوي بقورة، الخطاب الفكري في الجزائر، دار القصة للنشر، الجزائر، دط، 2003م.
64. سامي عامري، هل اقتبس القرآن من اليهود والنصارى، منشورات مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان، دط، دت.
65. سعيد بنكراد، السيميائيات مفاهيمها وتطبيقاتها، دار الحوار للنشر، سوريا، ط3، 2012م.
66. سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط17، 2004م.
67. السيد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت، لبنان.
68. سيغmond فرويد، الأنا والهؤا، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1954م.
69. سيغmond فرويد، تفسير الأحلام، ترجمة: نظمي لوقا، دار الهلال للنشر، السودان، دط، 1962م.
70. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط11، دت.
71. صابر مولاي أحمد، منهج التصديق والهيمنة في القرآن الكريم سورة البقرة نموذجا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ط1، 2017م.

72. صبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط2، 2009م.
73. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط10، 1977م.
74. صلاح عبد الفتاح الخالدي، إعجاز القرآن ودلائل مصدره الربّاني، دار عمّان للنشر، عمّان، الأردن، ط1، 2000م.
75. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري (ت: 321هـ)، شرح مشكل الآثار، تحق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط1: 1415هـ، 1494 م.
76. طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي؛ مدخل إلى نظر خطاب الفكر الإسلامي المعاصر، فرجينيا الدار العالميّة للكتاب الإسلامي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1995م.
77. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، تشخيص ومقترحات علاج، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط4، 1994.
78. طه حسين، في الشعر الجاهلي، دار المعارف للنشر، سوسة، تونس، دط، دت.
79. طه عبد الرحمان، روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2006م.
80. طه عبد الرحمان، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، لبنان، ط1، 2015م.
81. عائشة بنت الشاطئ، الإعجاز القرآني ومسائل ابن الأزرق دراسة لغوية بيانية، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، دت.
82. عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
83. عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2017م.

84. عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة (حوار مع محمد أركون، مصطفى مليكان، عبد المجيد الشرفي وحسن حنفي)، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط1، 2015م.
85. عبد الجبار الرفاعي، مقدّمة في علم الكلام الجديد، دار المصوّرات للنشر، الخرطوم، السودان، ط2، 2021م.
86. عبد الرزّاق أحميدة، شياطين الشعراء دراسة تاريخيّة نقدية مقارنة تستعين بعلم النفس، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة، مصر، دط، دت.
87. عبد السلام الهراس، زكرياتي مع مالك بن نبي في مصر، مجلّة الفيصل، السعوديّة، العدد196، أبريل1993م.
88. عبد العزيز بن سعد الشهري، التناص القرآن في دراسات الحداثة العربيّة والاستشراق، دار الوعي للنشر، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، ط1، 1437هـ.
89. عبد العزيز بو الشعير، النظام المعرفي في الفكرين الإسلامي والغربي، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ط1، 2014م.
90. عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995م.
91. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي مطبعة المدني، دط، 2008م.
92. عبد الكريم الخطيب، القصص القرآني في منطوقه ومفهومه، دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1975م.
93. عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي، حياته وفكره، الشبكة العربيّة للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2012م.
94. عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار للطليعة، بيروت، لبنان، 2008م.
95. عبد المجيد الشرفي، في قراءة النص الديني، الدار التونسيّة للنشر، تونس، ط2، 1990م.
96. عبد المجيد الوعلان، موقف المستشرقين من المعتزلة، دط، دت.

97. عبد الوهاب عبد السلام طويلة، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق (القرآن الكريم، التوراة، الإنجيل)، دار السلام للنشر، القاهرة، مصر، ط2، 2002م.
98. عز الدين عناية، العقل الإسلامي عوائق التحرر وتحديات الانبعاث، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011م.
99. العفيف الأخضر، من محمد الإيمان إلى محمد التاريخ، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2014م.
100. علي بن محمد الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، بيروت، لبنان، ط1، دت.
101. علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط3، 2004م.
102. عمر مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي مسار نحو البناء الجديد، دار الفكر آفاق معرفة متجددة، دمشق سوريا ط1، 2013م.
103. العهد القديم، سفر التكوين2، الإصحاح18، الترجمة العربية المشتركة، دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، جمعية الكتاب المقدس، لبنان، ط4، 1995م.
104. غازي الشمري، جعفر ويايوش، مالك بن نبي بين التمثل والإبداع، دار نينوى للنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2017م.
105. فاخر عاقل، مدارس علم النفس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 1968م.
106. فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، مقارنة أولية، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006م.
107. فتحي بن سلامة، ليلة الفلق، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2005م.
108. فراس السواح، أساطير الأولين، القصص القرآني ومتوازياته التوراتية، دار التكوين للتأليف والنشر، دمشق، سوريا.
109. فرج عبد القادر وآخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط1، دت.
110. فضل إحسان عباس، قضايا القرآنية في الموسوعة البريطانية - نقد مطاعن وردّ شبهات - دت، دت.

111. قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبّر مدخل إلى نقد القراءات، وتأصيل علم التدبّر القرآني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، ط1، 2010م.
112. قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
113. الكتاب المقدّس (العهد القديم)، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، لبنان، ط4، 1995م.
114. الكتاب المقدّس، (الإنجيل)، ط1982م.
115. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011م.
116. مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق: أنس محمّد الشامي، زكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، مصر، دط، 2008م.
117. مجمع اللغة العربيّة، المعجم الوسيط في العربيّة المعاصرة، دار المشرق، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.
118. محمّد أبو القاسم حاج حمد، القرآن والمتغيّرات الاجتماعية والتاريخية، دار الساقى، بيروت، لبنان، دون طبعة، دت.
119. محمّد أبو القاسم حاج حمد، جدليّة الغيب والإنسان والطبيعة العالمية الإسلامية الثانية، دار الهادي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2004م.
120. محمّد أبو شهبه، المدخل لدراسة القرآن الكريم، دار اللواء، بيروت، لبنان، ط3، 1987م.
121. محمّد أبو ليلة، القرآن من المنظور الإستشراقي دراسة نقدية تحليلية، دار النشر للجامعات، مصر، ط1، 2002م.
122. محمّد أحمد البنكي، دريدا عربيًا قراء التفكيك في الفكر النقدي العربي، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
123. محمّد الرازي فخر الدين، مفاتيح الغيب، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.

124. محمد الطاهر بن عاشور تفسير التحرير والتنوير، السداد التونسية للنشر، تونس، دط، 1984.
125. محمد العبد، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، دار القلم، دمشق، سوريا، ط1، 2006م.
126. محمد القرّاش، الخطاب القرآني وإشكاليّة القراءة دراسة تحليليّة نقدية، مؤسّسة رؤية للنشر، القاهرة، مصر، ط1، 2018م.
127. محمد الكتّاني، موسوعة المصطلح في التراث العربي الديني والعلمي والأدبي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط1، دت.
128. محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميريّة بولاق، مصر، سنة 1311هـ.
129. محمد بن الطيب أبو بكر الباقلائي، إعجاز القرآن: تحقيق: الشيد أد صقر، دار المعارف، مصر، دط، دت.
130. محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، الجيزة، مصر، ط1، 2001م.
131. محمد تقي فغالي وآخرون، التأويل والهيرمينوطيقا دراسات في آليات القراءة والتفسير، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2011م.
132. محمد حسن الذهبي، التفسير والمفسّرون، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، دط، دت.
133. محمد خليفة حسن أحمد، آثار الفكر الإستشراقي في المجتمعات الإسلاميّة، مؤسّسة عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، مصر، ط1، 1997م.
134. محمد رشيد رضا، الوحي المحمّدي، مؤسّسة عز الدين للنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1406هـ.
135. محمد رشيد رضا، مقدّمة تفسير المنار، دار المنار، القاهرة، ط2، 1947.
136. محمد سمير، دلائل فصول في النبوة وصحة الإسلام، دار المعالي للنشر والتوزيع، دمن، دط، 2021م.
137. محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، لبنان، ط1، 1989.

138. محمدّ عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، دط.
139. محمدّ عبد السلام الجفرائي، مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي، الدار العربية للكتاب، تونس ليبيا، دط، 1984م.
140. محمدّ عبد الله الطوالبة، المنظور التأويلي في أعمال محمدّ أركون، المكتبة الوطنية الأردنية، الأردن، ط1، 2016م.
141. محمدّ عبد الله درّاز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن، دار الثقافة، الدوحة، قطر، دط، 1985م.
142. محمدّ عبد الله دراز، مختصر دستور الأخلاق في القرآن دراسة للأحلاق النظرية والعلمية في القرآن الكريم مقارنة بين النظريات الأخلاقية القديمة والحديثة، دار الدعوة للنشر، الإسكندرية، مصر، ط1، 1996م.
143. محمدّ عبده، رسالة التوحيد، تحقيق: محمدّ عمارة، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1، 1994م.
144. محمد عزام، النقد والدلالة نحو تحليل سمياني للأدب، منشورات وزارة الثقافة، دط. 1996م.
145. محمدّ علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، دار إحسان للنشر، طهران، إيران، ط3، 2003م.
146. محمدّ فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، دط، 2017م.
147. محمدّ فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الحديث القاهرة، دط، 1364هـ.
148. محمدّ كنفودي، القراءات الجديدة للقرآن الحكيم قراءة محمدّ أركون عرض ونقد وإكمال، دار إفريقيا الشرق، المغرب، دط، 2015م.
149. محمود سي أحمد، التناس في النقد العربي الحديث، بحث منشور، مجلة أدبيات، جامعة الشلف الجزائر، المجلد2، العدد1، جوان 2020م.

150. محي الدين اللاذقاني، آباء الحداثة العربيّة، مدخل إلى عوالم الحلاج والحلاج والتوحيدي، دار مدرك للنشر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2003م.
151. مرزوق العمري، إشكاليّة تاريخيّة النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات دار الاختلاف، الجزائر، ط1، ص: 2012م.
152. المركز الوطني للترجمة، تونس، معجم تحليل الخطاب، إشراف باتريك شارودو دومنيك منغو، ترجمة: عبد القادر المهيري، حمادي صمود، درا سيناترا، تونس، دط، 2008م.
153. مساعد بن سليمان الطيار، المحرّر الوجيز في علوم القرآن، مركز الدراسات والمعلومات القرآنيّة، جدة، السعودية، ط2، 2008م.
154. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1347هـ، 1955م.
155. مصطفى النشار، فلسفة التاريخ، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1، 2004م.
156. مفيد الزيدي، المدخل في فلسفة التاريخ، دار المناهج، عمّان، الأردن، ط1، 2006م.
157. متّاع قطّان، مباحث في علوم القرآن، مكتبة وهبة، القاهرة، دط، دت.
158. موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، بيروت، لبنان، المكتب الإسلامي، ط2، 1987م.
159. مولاي خليفة المشميشي، مالك بن نبي دراسة استقرائيّة مقارنة معالم المنهج في تأصيل العلوم الإنسانيّة لمشروع الحضارة، دار محاكاة للنشر، دمشق سوريا، ط1، 2012م.
160. ميشال زكرياء، الألسنية علم اللغة الحديث، المبادئ والأعلام، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، ط2، 1983م.
161. ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، 1989م، ص: 16.
162. نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربيّة للأبحاث، بيروت، لبنان، ط1، 2008م.
163. نجيب عقيقي، المستشرقون موسوعة في تراث العرب، مع تراث المستشرقين ودراساتهم عنه منذ ألف عام حتى اليوم، دار المعارف، القاهرة، مصر، ج1، ص: 329.

164. نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1992م.
165. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014م.
166. نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، مصر، ط2، 1994م.
167. نعيمة البداوي، مفهوم التصديق والهيمنة في القرآن، دار روافد للنشر، الكويت، ط94، 2014م.
168. هاشم جعيط، في السيرة النبوية الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 2000م.
169. هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 2000م.
170. يحيى وهيب الجبوري، المستشرقون والشعر الجاهلي بين الشك والتوثيق، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ط1، 1997م.
171. يحيى مراد، معجم أسماء المستشرقين، دط، دت، دم ن.
172. يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن أم على قلوب اقفالها، دار التنوير للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2013م.
173. يوسف الكلام، القراءات الحداثية ومناهج نقد الكتاب المقدس دراسة تحليلية نقدية، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1434هـ.

#### ب- المقالات:

1. أسماء بن سبتي، الظاهرة القرآنية في فكر مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة المعيار، قسنطينة، العدد44، 2018م.
2. الأعرج بوجمعة، في جينالوجيا الحوار بين الأديان التوحيدية رؤية أركونية، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، أبريل 2021م.
3. أنجليكا نويرت، الدراسات القرآنية الفيلولوجية التاريخية النقدي انطلاق القرآن من التراث الكتابي وتغلغله فيه وهيمنته عليه، ترجمة: محمد عبد الفتاح، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنية، دت.

4. حاتم السالمي، التجديد في فكر أركون مظاهره وحدوده، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2017م.
5. حافظ قويعة، محمّد مخاطبًا في القرآن، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، دت.
6. حسان العرفاوي، العالم العربي في البحث العلمي حوار مع محمد أركون، معهد العالم العربي، باريس، العدد 5، 1995م.
7. حمّادي الهواري، الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمّد أركون، بحث منشور، مجلّة المواقف للدراسات والبحوث في المجتمع والتاريخ، جامعة معسكر، الجزائر، العدد 01، 2018م.
8. حورية قادري، النص والتلقّي في الظاهرة القرآنيّة عند مالك بن نبي، بحث منشور، مجلّة دراسات، جامعة بشار، الجزائر، العدد 02، المجلّد 07، 2018م.
9. رابح طبجون، الظاهرة القرآنيّة عند مالك بن نبي مقارنة في المفهوم والإجراء، بحث منشور، مجلّة المعيار، قسنطينة، العدد 46، سنة 2019م.
10. زينب بوتشيش، إعجاز النص القرآني في فكر مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة أمارات، كليّة الآداب والفنون، حسيبة بن بوعلي الشلف، المجلّد، العدد 1، 2018م.
11. الساسي بن محمّد الضيفاوي، الرد على الاستشراق في الفكر العربي المعاصر مالك بن نبي أنموذجًا، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 4 ديسمبر 2014م.
12. سامية مرابطين، الفكر الجزائري بين راهنية الظرف وتحديات العصر: تحليل للواقع واستشراف للمستقبل، بحث منشور، مجلة دراسات فلسفيّة، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفيّة، العدد 7، نوفمبر 2016م.
13. الطاوس أعضابنة، رؤية أركون لحوار الأديان، بحث منشور، مجلّة المعيار، جامعة قسنطينة، العدد 42، 2017م.
14. عبد الله بن عبد الجبار، الدلالة التاريخيّة للوحي عند مالك بن نبي من خلال كتابه "الظاهرة القرآنيّة"، من خلال كتابه "الظاهرة القرآنيّة، بحث منشور، مجلة المفكر، جامعة الجزائر 2، المجلّد 1، العدد 1.
15. عبد الملك مرتاض، النص الأدبي من أين؟ وإلى أين؟، محاضرات أقيمت لطلبة الماجستير السنة الجامعية 1980-1981، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر. 1983م.

16. عمّار الأركاني، بين الأسماء الإلهية والأركونية للقرآن الكريم، بحث منشور، مركز سلف للبحوث والدراسات، دط، 2023م.
17. عمار جيدل، نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة رؤى العدد20/ سنة 2003م.
18. غريغور شولر، تدوين القرآن تعليق على أطروحتي بروتون ووانسبرو، ترجمة: حسام صبري، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنية، دت.
19. محمّد البشير مغيلي، السنن الإلهية في تحليلية مالك بن نبي.
20. محمّد الصغير جنجار، ماذا نعرف عن السيرورة التاريخية لتشكّل القرآن، ترجمة: محمّد جديدي، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد 02 مايو 2017م.
21. محمّد الطاهر الميساوي، مالك بن نبي ودراسة القرآن أبعاد فلسفية ومعالم منهجية، بحث منشور، مجلة بحوث ودراسات الفكر الإسلامي المعاصر، الجامعة الإسلامية ماليزيا، العدد104، 2022م.
22. محمّد النوي، الوحي قبل البعثة، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الرباط، أوت 2019م.
23. محمّد الهادي الطاهري، النص القرآني بين المنظور الإسلامي والمنظور الإستشراقي، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 26 سبتمبر 2019م.
24. محمّد بريش، الاستشراق العربي، دراسة نقدية لأعمال البروفيسور محمّد أركون، بحث منشور، مجلة الهدى، العدد13/1986م.
25. محمّد بن زيلعي هندي، مفهوم التفكّر في ضوء القرآن - دراسة في المصطلح القرآني - بحث منشور، مجلة الدراسات القرآنية، العدد2، 1429هـ.
26. محمّد درّاجي، ملامح المنهج الاجتماعي في التعامل مع القرآن الكريم عند مالك بن نبي، بحث منشور، مجلة رؤى دراسات، السنة الرابعة، العدد20.
27. مراد الخطيبي، فلسفة التفكيك كما يتصوّرها جاك دريدا، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 12 سبتمبر 2022م، رابط البحث: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - فلسفة التفكيك كما يتصوّرها جاك دريدا (mominoun.com).

28. مكي الحسني، كلمة عن المصادر الصناعيّة وتعريفات دقيقة عن ثلاثين منها، مجلّة مجمع اللغة العربيّة، المجلد 88، الجزء 4، دت.
29. ميشال أورسال، أسئلة تدوين المصحف، ترجمة: الزواوي بغورة، بحث منشور، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 27 سبتمبر 2016م.
30. ميشال فوكو، "مفهوم الأركيولوجيا L'Archeologie du savoir"، ترجمة: الطاهر وعزيز، مجلة "المناظرة"، الرباط، المغرب، العدد 5، السنة الثانية، ماي 1991م.
31. ميلود عمارة، إعجاز القرآن عند العلماء المغاربة، بحث منشور، مجلة الشهاب، جامعة الشهيد حمة لخضر الوادي، العدد 03، المجلد الثالث، 2019م.
32. نادر الحمامي، إشكاليّات الترتيب التاريخي للقرآن، بحث منشور، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 18 فبراير 2021.
33. ناصر هوارى، اجتماعية الفكر عند مالك بن نبي، قراءة في منطلقات وفاعلية المنهج، بحث منشور، مجلة جيل العلوم الإنسانيّة والاجتماعية، مركز جيل البحث العلمي، العدد 68، أكتوبر 2020.
34. نائلة أبي نادر، القرآن بين اللفظ والمعنى، في نصّ محمّد أركون، بحث منشور، مجلّة: "قضايا إسلاميّة معاصرة"، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2013، العدد 53/54، 2013م.
35. ولهى حمّنة، علاقة الوحي بالتاريخ، بحث منشور، مؤسّسة مؤمنون بلا حدود، 10 جوان 2014م.
- ج- الرسائل والأطروحات:**
1. حمادي الهوارى، النصّ القرآني وآليات الفهم المعاصر، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران، 2013/2012م.
2. الصادق البوعلاقي، مالك بن نبي وتجديد الفكر الديني حدوده ومنطلقاته، رسالة ماجستير، جامعة سوسة، تونس، 2013م.
3. الطاووس أعضابنة، الخطاب الديني في فكر أركون، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2010-2011م.

فأرح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها دراسة تحليلية نقدية مقارنة، أطروحة دكتوراه، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010م/2011م.

#### د- الملتقيات:

1. أسعد السحمراني، مالك بن نبي والإنسان ومسار الحضارة، أعمال ملتقى مالك بن نبي واستشراف المستقبل.

2. عبد الحفيظ بوديرم، التدوُّق البياني للظاهرة القرآنية، بحث منشور، ضمن أعمال الملتقى الدولي: مالك بن نبي واستشراف المستقبل "من شروط النهضة إلى الميلاد الجديد" ديسمبر 2011، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف.

#### هـ- المواقع الإلكترونية:

1. الأعرج بوجمعة، وظيفة النبوة في الخطاب الاستشراقي، قراءة نقدية في أطروحة مكسيم رودنسون، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 27 سبتمبر، 2022م، رابط المقال: (mominoun.com).

2. باسم المكي، قراءة في كتاب من القرآن إلى المصحف لجلال الربيعي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، بحث منشور، مؤمنون بلا حدود، 14 جويلية 2017م، تمّ الاطلاع على الموقع بتاريخ 2023/03/15م، رابط المقال: (mominoun.com)

3. حسام الدين فياض، دور الدين في بناء الحضارة الإنسانية مالك بن نبي نموذجاً، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 28 نوفمبر 2022م، رابط المقال كاملاً: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - دور الدين في بناء الحضارة الإنسانية (مالك بن نبي نموذجاً) (mominoun.com).

4. سالم زنو، منهج تفسير القرآن في فضاء القراءة الحداثية بين قطيعات حقائق الوحي المأصولة وسياقية مناهج النظر الحداثية المنقولة، حوار منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنية، دت، رابط الحوار كاملاً: منهج تفسير القرآن في فضاء القراءة الحداثية Tafsir - Center for Quranic Studies | مركز تفسير للدراسات القرآنية.

5. صبحي الزين، مفهوم الوحي عند أركون وأبي زيد ودوره في طرح الفهم التعددي للنص القرآني، بحث منشور، مؤمنون بلا حدود، يناير، 2023م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - صبحي زين (mominoun.com).

6. طارق حجّي، الظاهرة القرآنيّة ككتاب في السيرة، بحث منشور، 2016/02/20م،  
الرابط: <https://www.ida2at.com/the-quranic-phenomenon-as-a-book-biography>.
7. عبد القادر بخوش، أولويات القراءات المعاصرة للقرآن، بحث المؤتمر، القراءات المعاصرة القرآن، الدوحة قطر، رابط المداخلة: القراءات المعاصرة بين مالك بن نبي ومحمد أركون- الشرح لكتاب الظاهرة القرآنية YouTube - .
8. عبد القادر محجوبي، أولويات في نقد القراءات المعاصرة للقرآن نموذج محمد أركون، بحث منشور، مركز تفسر للقرآن للكريم، 21 جويلية، 2013م، رابط المقال كاملاً: أولويات في نقد القراءات المعاصرة للقرآن: نموذج محمد أركون. - ملتقى أهل التفسير (mtafsir.net).
9. فاطمة الزهراء الناصري، القراءة الحدائثة للنص القرآني دراسة نظريّة حول المفهوم والنشأة، بحث منشور، موقع إسلام أون لاين، رابط المقال: القراءة الحدائثة للنصّ القرآني - دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسمات والأهداف- إسلام أون لاي (islamonline.net).
10. فاطمة الزهراء الناصري، مفهوم القراءة عند الحدائثيين وعلاقته بالتفسير، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، دت، رابط المقال: مفهوم القراءة عند الحدائثيين وعلاقته بالتفسير | Tafsir Center for Quranic Studies - مركز تفسير للدراسات القرآنية.
11. فضيلة عبد الكريم، الفكر الجزائري أبعاد ودلالات، بحث منشور، مجلة مسارب الإلكترونية، 04، جانفي، 2018م، رابط المقال: <http://massareb.com/?p=11259>.
12. لويس ماسينيون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - لويس ماسينيون (mominoun.com).
13. محمّد إدريس، الوحي الإسلامي: إشكالية التواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة (قراءة في كتب المسلمين القدامى)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 30 فبراير، 2017م، رابط المقال: (mominoun.com).

14. محمّد دراجي، مالك بن نبي ومناهج التفسير، بحث منشور، موقع عبد الحميد بن باديس باني النهضة العلميّة والفكريّة في الجزائر، 10/08/2008م، الرابط: الشيخ عبد الحميد بن باديس (binbadis.net) .
15. محمّد كنفودي، القراءات الحداثيّة للقرآن، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنيّة، بحث منشور، الرابط: القراءات الحداثيّة للقرآن Tafsir Center for Quranic Studies | مركز تفسير للدراسات القرآنيّة. (1-3)
16. مساعد مسلم الطيار، الإسرائيليات في التفسير، حوار مع مركز التفسير للدراسات القرآنيّة، رابط الحوار على الموقع الآتي: <https://tafsir.net/interview/14/al-isra-iylyat-fy-at-tfsyr>
17. معاذ بني عامر، في طبيعة الوحي الحلقات المفقودة، بحث منشور، مؤمنون بلا حدود، ماي 2016م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - في طبيعة الوحي: الحلقات المفقودة (mominoun.com) .
18. المهدي مستقيم، حوار مع الزواوي بغورة حول كتاب ميشيال فوكو في الفكر العربي المعاصر، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 11 أوت 2018م، رابط المقال كاملا: ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر (mominoun.com) .
19. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - جوليا كريستيفا (mominoun.com) .
20. مؤسسة مؤمنون بلا حدود، روجر باستيد، بحث منشور، 09 جانفي 2014م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - روجيه باستيد (Roger Bastide) (mominoun.com) .
21. مؤسسة مؤمنون بلا حدود، كلود ليفي ستروس، بحث منشور، 10 سبتمبر 2013م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) (mominoun.com)
22. مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 27 جوان 2023م رابط البحث: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث - فلسفة الآخر والغيرية عند تزفيتان تودوروف (mominoun.com) .

23. موقع الدكتور أحمد كحى: موسعة اللغة العربية - علم التأثيل  
(ahmadkelhy.blogspot.com).

24. موقع الكشاف (kachaf.com).

25. موقع معرفة، مخطوطات البحر الميت، رابط المقال كاملاً: المعرفة (marefa.org).

26. نائلة أبي نادر، العنف والمقدس والحقيقة قراءة في فكر محمد أركون، بحث منشور، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 16 يناير 2017م، رابط المقال: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث العنف، والمقدس، والحقيقة: قراءة في فكر محمد أركون (mominoun.com).

27. نهضة الشريفي، قراءة في كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، بحث منشور، موقع إشراقات قرآنية، 16 أكتوبر 2019م، رابط المقال كاملاً: قراءة في كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي (eshraquatquraania.com).

28. نور الدين الخرازي، مفهوم (زحزحة الوحي) عند أركون رصد وعرض من خلال كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني"، بحث منشور، مركز تفسير للدراسات القرآنية، دت، رابط المقال: مفهوم (زحزحة الوحي) عند أركون؛ رصد وعرض من خلال كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني Tafsir Center - " | for Quranic Studies مركز تفسير للدراسات القرآنية.

29. نور الدين بوكروح، مالك بن نبي والظاهرة القرآنية، رابط المقال: مالك بن نبي والظاهرة القرآنية (binbadis.net).

30. يزن الحاج، مورييس غودلييه، بحث منشور، مجلة بدايات العدد 16/2017م، رابط البحث كاملاً: البنى التحتية، المجتمعات، التاريخ | بدايات (bidayatmag.com).

### و- كتب جماعية:

1. - إدريس هاني، مالك بن نبي المفكر الإصلاحي يتيم عصره ومنسي زماننا ضمن الكتاب الجماعي حداثه السادة وحداثه العبيد في تصالح الإمكان الحداثي مع الإمكان الإسلامي والإصلاح الديني في مجال العربي، مركز عين للدراسات والبحوث المعاصرة، ط1، 2018م.

2. باسم المكي، تاريخية النص القرآني وإشكالية جمع المصحف في الدراسات القرآنية الاستشراقية، ضمن كتاب "علوم القرآن في الاستشراق المعاصرة".
3. عادل طاهري، الظاهرة القرآنية من الميتافيزيقا إلى التاريخ، بحث منشور، ضمن كتاب علوم القرآن في الاستشراق المعاصرة، مقارنة نقدية تفكيكية.

### ز-لقاءات وحوارات:

1. عبد المجيد الشرفي، لقاء مسجّل، مركز البحث، بيت الحكمة، تونس العاصمة، يوم 7 نوفمبر 2022م.

### ح-مراجع أجنبية:

1. BEDRAN BENLAHCENE ،THE SOCIO-INTELLECTUL FOUNDATIONS OF MALEK BENNABI'S APPROACH TO CIVILIZATION ،THE LIBRARY OF CLAREMENT SCHOOL OF TEOLOGY،THE INTERNATIONAL INSTUTUE OF ISLAMIC THOUGHT،LONDON ،WASHINGTON2017.
2. Malek BENNABI ،Le phenomène Quranique ،Fédération Internationale Islamique des organisations d'Étudiants ،The Holy KORAN publising House ، Beirut ،Lebanan 1980.
3. Mohamed Talbi, Maurice Bucaille -Réflexions sur le Coran، Publisher: SEGHERS. Year: 1989.
4. MONTGOMERY WATT and M. V Mc Donald The History of al-Tabari Tarikh al- rasul wa'l-muluk volume VI Mohammad at Mecca،SUNY Series in Near Eastern studies ،univ- New York.
5. Nayla Abinader ،Mohammed Arkoun: une nouvelle approche de l'Islam،portrait ،Publié dans le journal04-2020 ، / NUMÉRO 166.
6. Paul robert. petit Robert Dictionnaire alphabétique2017.
7. **Raoul VANEIGEM ، FRANÇAISE LITTÉRATURE, XX<sup>e</sup> et début du XXI<sup>e</sup> PIERRE MABILLE (1904-1952) - Encyclopædia Universalis.**

فهرس الموضوعات

مقدمة ..... أ.

فصل تمهيدى: مفاهيم وأعلام الدراسة

- المبحث الأول: الإطار المفاهيمى للدراسة.....2
- المطلب الأول: مفهوم القضايا القرآنية .....2
- الفرع الأول: القضية في اللغة والاصطلاح.....2
- الفرع الثانى: مفهوم القرآن .....4
- الفرع الثالث: مفهوم القضايا القرآنية بالمعنى الإضافى.....13
- الفرع الأول: الفكر في اللغة والاصطلاح .....15
- الفرع الثانى: الفكر الجزائرى المفهوم والامتدادات .....27
- الفرع الثالث: المعاصر (المعاصرة) (MODERN) .....29
- المبحث الثانى: التعريف بأعلام الدراسة مالك بن نبى ومحمد أركون.....31
- المطلب الأول: التعريف بمالك بن نبى السيرة والمسيرة والمرجعية الفكرية .....31
- الفرع الأول: المولد والنشأة والتكوين الاجتماعى .....31
- الفرع الثانى: أعماله ومؤلفاته الفكرية.....41
- الفرع الثالث: المرجعيات والمتفاعلات النصية في فكر مالك بن نبى .....45
- المطلب الثانى: التعريف بمحمد أركون السيرة والمسيرة والمرجعية الفكرية .....52
- الفرع الأول: المولد والنشأة والتكوين الاجتماعى .....53
- الفرع الثانى: أعماله ومؤلفاته الفكرية.....59
- الفرع الثالث: المرجعيات والمتفاعلات النصية في فكر محمد أركون .....62
- خلاصة الفصل التمهيدى: .....77

الفصل الأول: قضايا القرآن في المشروع الفكرى لمالك بن نبى

- المبحث الأول: قضايا الجانب التاريخى للنص القرآنى.....79
- المطلب الأول: قضية الوحي القرآنى.....79
- الفرع الأول: مفهوم الوحي من المقاربة العقدية إلى المقاربة النقدية .....80
- الفرع الثانى: مفهوم الوحي في المقاربات الاستشراقية والإسلامية من منظور بن نبى ..83

- الفرع الثالث: المفهوم القرآني للوحي في نظر بن نبي.....89
- المطلب الثاني: قضية العلاقة بين ظاهرة الوحي والذات النبوية.....91
- الفرع الأول: الملامح النفسية للذات المحمدية قبل تلقي الوحي القرآني.....92
- الفرع الثاني: الملامح النفسية للذات المحمدية خلال تلقي الوحي القرآني.....94
- الفرع الثالث: أسس التباين بين الذات المحمدية وظاهرة الوحي.....101
- المطلب الثالث: قضية الجمع والتدوين.....111
- الفرع الأول: في مفهوم الجمع والتدوين.....111
- الفرع الثاني: مسألة جمع وتدوين القرآن من خلال المصادر الإسلامية.....112
- الفرع الثالث: مسألة جمع القرآن وتدوينه من السرد التاريخي إلى الطرح العلمي.....116
- المبحث الثاني: قضايا في صلب النص القرآني.....123
- المطلب الأول: قضية قراءة النص القرآني.....123
- الفرع الأول: قراءة النص القرآني بين المفسرين والمستشرقين.....123
- الفرع الثاني: مقاصد تجديد منهج قراءة النص القرآني عند بن نبي.....131
- المطلب الثاني: قضية الإعجاز القرآني.....135
- الفرع الأول: مفهوم الإعجاز القرآني وعلاقته بمصدريته الإلهية.....136
- الفرع الثاني: إعجاز القرآن والمجتمع العربي من التلقي إلى التحدي.....138
- الفرع الثالث: الإعجاز القرآني من الطرح العقدي إلى الطرح الاستيمولوجي.....141
- المطلب الثالث: قضية العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة.....162
- الفرع الأول: أسباب تجديد بحث العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة.....162
- الفرع الثاني: أسس المقارنة بين الكتب المقدسة.....164
- الفرع الثالث: مسائل الموازنة بين القرآن والكتب المقدسة.....166

### الفصل الثاني: قضايا القرآن في المشروع الفكري لمحمد أركون

- المبحث الأول: قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني.....180
- المطلب الأول: قضية الوحي.....180
- الفرع الأول: الوحي والظاهرة القرآنية من المقاربة اللاهوتية إلى المقاربة العقدية.....180
- الفرع الثاني: من مصطلح الوحي إلى مصطلح الظاهرة القرآنية.....183

الفرع الثالث: مفهوم الوحي من التحديد الأرثوذكسي إلى التحديدات المنهجية النقدية	186
المطلب الثاني: قضية الوظيفة النبوية في الوحي القرآني	206.....
الفرع الأول: منطلقات نقدية لمقاربة علاقة النبي بالوحي من منظور أركون	206.....
الفرع الثاني: محدّدات مقاربة العلاقة بين النبي والوحي في نظر أركون	209.....
المطلب الثالث: قضية جمع القرآن من الوحي إلى المصحف	216.....
الفرع الأول: قضية الجمع في المقاربات الكلاسيكية من منظور أركون	217.....
الفرع الثاني: بين الصحة الإلهية والصحة التاريخية للقرآن من منظور أركون	222.....
الفرع الثالث: من الوحي الإلهي إلى المدونة الرسمية المغلقة	223.....
الفرع الرابع: مصادر إعادة كتابة قصة تشكّل من منظور أركون	224.....
المبحث الثاني: قضايا في صلب النص القرآني	226.....
المطلب الأول: قضية قراءة النص القرآني عند أركون	226.....
الفرع الأول: مفهوم القراءة الحداثيّة	226.....
الفرع الثاني: القراءات الكلاسيكية للنص القرآني من منظور أركون	231.....
الفرع الثالث: سمات القراءة الأركونية للنص القرآني	237.....
الفرع الرابع: مناهج القراءة الأركونية للنص القرآني	239.....
المطلب الثاني: قضية الإعجاز القرآني (العجيب المدهش)	247.....
الفرع الأول: مظاهر قصور نظرية الإعجاز في الطرح الكلاسيكي	248.....
الفرع الثاني: من مصطلح الإعجاز إلى مصطلح العجيب المدهش	250.....
الفرع الثالث: منظورات وأسس الاستعادة النقدية لمقولة الإعجاز من منظور أركون	254.....
المطلب الثالث: قضية العلاقة بين القرآن والكتب المقدّسة	258.....
الفرع الأول: أسباب إعادة مقاربة العلاقة بين الكتب المقدّسة من منظور أركون	259.....
الفرع الثاني: أسس المقارنة بين الكتب المقدّسة عند أركون	262.....
خلاصة الفصل	279.....

### الفصل الثالث: الدراسة المقارنة -أوجه التشابه والاختلاف بين بن نبي وأركون-

المبحث الأول: أوجه التشابه بين مالك بن نبي ومحمّد أركون حول قضايا القرآن	283.....
المطلب الأول: أوجه التشابه في القضايا المتعلقة بالجانب التاريخي للنص القرآني	283.....

283.....	الفرع الأول: الوحي والظاهرة القرآنية بين مالك بن نبي ومحمد أركون
296.....	الفرع الثاني: قضية علاقة الوحي بالظاهرة النبوية بين مالك بن نبي ومحمد أركون
300.....	الفرع الثالث: قضية الجمع والتدوين بين بن نبي وأركون
301.....	المطلب الثاني: أوجه التشابه في القضايا التي في صلب النص القرآني
302.....	الفرع الأول: قضية قراءة النص القرآني بين أركون ومالك بن نبي
306.....	-الفرع الثاني: قضية الإعجاز القرآني بين أركون ومالك بن نبي
310.....	الفرع الثالث: قضية العلاقة بين الكتب المقدسة بين مالك بن نبي وأركون
318.....	المبحث الثاني: أوجه الاختلاف بين أركون ومالك بن نبي
318.....	المطلب الأول: أوجه الاختلاف في قضايا الجانب التاريخي للنص القرآني
318.....	الفرع الأول: قضية الوحي والظاهرة القرآنية
331.....	الفرع الثالث: الجمع والتدوين بين أركون ومالك بن نبي
341.....	المطلب الثاني: أوجه الاختلاف في القضايا التي في صلب النص القرآني
341.....	الفرع الأول: قضية قراءة النص القرآني
345.....	الفرع الثاني: قضية الإعجاز القرآني بين مالك بن نبي وأركون
349.....	الفرع الثالث: قضية العلاقة بين القرآن والكتب المقدسة عند أركون ومالك بن نبي
350.....	أولاً: التباين حول حضور القصص والأخبار السابقة في النص القرآني
360.....	خلاصة الفصل
368.....	فهرس الآيات القرآنية
377.....	فهرس الأحاديث والآثار
378.....	فهرس الأعلام
379.....	فهرس المصطلحات
381.....	فهرس المصادر والمراجع
405.....	فهرس الموضوعات
	ملخص البحث

# ملخص البحث

## ملخص البحث

يرصد هذا البحث مدى حضور واستحضار قضايا القرآن ومسائله عند المفكرين الجزائريين مالك بن نبي ومحمد أركون ضمن منجزهما الفكري، ويهدف إلى الوقوف على موقف كل منهما تجاه تلك القضايا وطبيعة مقاربتهما لها، والتعرّف على أهمّ السياقات الفكرية والثقافية والسياسية التي تمخّضت عنها جهودهما في الفكر الإسلامي المعاصر عموماً، والدراسات القرآنية بشكل خاص، بالإضافة إلى تحديد أبرز المرجعيات والمتفاعلات النصية التي تحكّمت في مسار تعاملهما معها؛ سواءً العربية الإسلامية، أو الغربية، وأيضاً تسليط الضوء عن المفاهيم والأسس المعرفية والمنهجية الموظّفة من قبلهما، والكشف عن الأهداف والمقاصد التي يسعيان إلى تحقيقها جرّاء مساءلتها لقضايا القرآن وإشكالياته وأخيراً محاولة رصد مواطن الائتلاف والاختلاف بينهما من خلال بحثهما لها.

وقد تعيّن تنسيق هذا البحث من خلال مقدّمة، وفصل تمهيدي من مبحثين: خصّص للتعريف بالإطار المفاهيمي للدراسة في مبحثه الأول، أمّا المبحث الثاني، فقد جاء معرّفًا بأعلام البحث، كما انطوى على ثلاثة فصول أخرى، تعرّض الفصل الأول منها لأهمّ القضايا القرآنية في المشروع الفكري لبن نبي، كما جاء الفصل الثاني متناولاً لأبرز القضايا القرآنية في المشروع الفكري لأركون، ثمّ فصل أخير للمقارنة حاولت من خلاله الدراسة رصد نقاط التشابه والاختلاف بخصوصها.

وقد اقتضى السير في هذا البحث توظيف المنهج الوصفي مردفًا بآليات الاستقراء والتحليل والمقارنة، ليثمر جملة من النتائج أهمّها: تجذّر قضايا القرآن ومركزيتها في تفكير الرجلين، وحضورها الكثيف في كافّة مشروعيهما، وتمفصلها مع قضيتيها الكبرى وهي "النهضة"، بالإضافة إلى ذلك توصلّ البحث إلى اتفاق المفكرين فيما يختلفان فيه بخصوص تصوّراتهما لتلك القضايا.

## Abstract

This study examines the extent to which issues and questions related to the Quran are present and contemplated in the intellectual works of the Algerian thinkers Malik Bennabi and Mohammed Arkoun. It aims to understand their respective positions on these issues and the nature of their approaches. The research also seeks to identify the key intellectual, cultural, and political contexts that have shaped their contributions to contemporary Islamic thought in general, and Quranic studies in particular. Additionally, it aims to determine the principal references and textual interactions that influenced their engagement with these topics, whether they are rooted in Arab-Islamic or Western traditions. The study also highlights the concepts, knowledge bases, and methodologies employed by both thinkers, and reveals the goals and objectives they strive to achieve through their examination of Quranic issues and problems. Finally, the research explores the points of agreement and difference between the two through their respective inquiries. The organization of this research includes an introduction, a preliminary chapter divided into two sections: the first section defines the conceptual framework of the study, while the second introduces the key figures of the research. It also includes three additional chapters: the first chapter discusses the major Quranic issues in Malik Bennabi's intellectual project, the second focuses on those in Mohammed Arkoun's work, and the final chapter offers a comparative analysis, aiming to identify similarities and differences between them. The research methodology employed is descriptive, supplemented by induction, analysis, and comparison, leading to several significant findings. These include the rootedness and centrality of Quranic issues in the thoughts of both men, their pervasive presence in all their projects, and their integration with their major theme of "renaissance". Furthermore, the study concludes that despite their differences, there is a convergence in the thinkers' perceptions of these issues.

**Keywords :** Algerian Thought ; Arkoun ; Malik Bennabi ; Quran