

# التنوير بالترزوير

مساهمة في نقد علمية الخطاب العلماني  
الرد على سيد القمني وخليل عبد الكريم ورفعت السعيد



تأليف: منصور أبو شافعى  
تقديم: د. رفيق حبيب

مكتبة النافذة

# التنوير بالتنوير

مساهمة في نقد علمية الخطاب العلماني  
الرد على سيد القمني وخليل عبد الكريم ورفعت السعيد

تأليف: منصور أبو شافعى  
تقديم: د. رفيق حبيب

الناشر

**مكتبة النافذة**

## **التنوير بالتزوير**

تأليف: منصور أبو شافعى

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

رقم الإيداع ٢٠٠٧/١٣٧٧١

## **كل الحقوق محفوظة**

الناشر: مكتبة النافذة

المدير المسؤول: سعيد عثمان



الجيزة ٢ شارع الشهيد أحمد حمدى

الثلاثينى (ميدان الساعة) - فيصل

تليفون: ٣٧٢٤١٨٠٣ - فاكس: ٣٧٨٢٧٧٨٧

Email: [alnafezah@hotmail.com](mailto:alnafezah@hotmail.com)

---

## تقديم

دارت معارك سياسية طاحنة، خاصة منذ بداية سبعينيات القرن الماضي، كان من أهمها الصراع بين التيار العلماني والتيار الإسلامي وتزايدت وتيرة الصراع في ثمانينيات و تسعينيات القرن العشرين، حتى بات هذا الصراع مثلاً لحرب أهلية ثقافية، أكثر من كونه تافساً سياسياً، صاحب هذا الجدل العنيف، صعود التيارات الإسلامية و اكتسابها شعبية ملحوظة ومع تناهى التيار السياسي الإسلامي، كانت المواجهات تتزايد سخونة، خاصة مع تقلص التأييد الشعبي للعديد من فصائل التيار العلماني، سواء اليساري أو الليبرالي.

لقد بات واضحًا وجود تيار علماني يريد استئصال التيار الإسلامي، ومنعه من العمل السياسي، لهذا أصبحت المعركة تدور حول اتهام التيار الإسلامي بمعاداة العصر والديمقراطية، واتهام الفصائل الإسلامية بأنها تمثل جذور الإرهاب. وبسبب رغبة بعض الفصائل العلمانية في عزل التيار الإسلامي تماماً عن العمل السياسي، أصبح عليها أن تسحب أهلية هذا التيار وحقه في العمل السياسي، رغم ما يتمتع به من جماهيرية. وتلك الرغبة العارمة في القضاء على التيار الإسلامي، جعلت بعض العلمانيين يحاولون تشويه صورة هذا التيار بصورة لا تساندها الواقع. ومن هنا أصبح هناك خطاب علماني يصور حركات التيار الإسلامي وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، بصورة تبدو للمدقق، ليس فقط غير حقيقة، بل يصعب أن تكون حقيقة. وفي حرب التشويه المنظم للحركة الإسلامية، توجه الخطاب العلماني المعادي إلى الجماهير وال منتخب وإلى النظام الحاكم، في محاولة

للقضاء على كل فرص هذا التيار في ممارسة العمل السياسي، وبهذا استبدل التنافس السياسي، بنوع من الحرب السياسية غير المشروعة. فالتنافس السياسي يعني التوجه للجماهير لكسب تأييدها، ولكن بسبب إدراك بعض العلمانيين لشعبية التيار الإسلامي، أصبح هدفهم الحيلولة دون إعطاء الفرصة لهذا التيار للعمل السياسي، والتحريض على حصاره أمنياً، ودفع النظام الحاكم المعادي أصلاً لهذا التيار للمزيد من المواجهة معه، وتبرير ما يقوم به النظام من ممارسات استبدادية ضد الحركات الإسلامية، وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن البعض يستعدى القوى الأجنبية ضد الحركات الإسلامية، ويتحالف بذلك مع خطط الهيمنة الغربية، والتي يرفضها التيار الإسلامي، مع التيارات الوطنية الأخرى.

ولكن المأزق الذي وقع فيه التيار العلماني المعادي للإسلاميين، أنه وجد نفسه في مواجهة مع الإسلام نفسه، أو مع العديد من التفسيرات السائدة والتصورات المتشرة عن الإسلام، بل نقول إن هذا التيار وجد نفسه أمام معضلة الفكر الإسلامي السائد والمتفق عليه، حيث يستند التيار الإسلامي إلى عدد من المبادئ والمقولات، المتفق عليها بين العلماء والفقهاء، وبهذا أصبحت المواجهة أكثر تعقيداً، وبدأ العديد من دعاة العلمانية في خوض معركة ضد المعلوم من الإسلام بالاتفاق والإجماع، وهي محاولة هدفت في النهاية لإعادة صياغة الفكر الإسلامي بصورة غير التي عرفها عامة المسلمين، والتي استندت عليها الحركات الإسلامية، والمشكلة هنا أن المعركة تحولت وأصبحت مع الفكر الإسلامي السائد، ودخلت بذلك في منطقة المقدس، حيث تتمادى المواجهة لعزل الإسلام عن تنظيم شتون الحياة، حتى يتم عزله عن التأثير في السياسة. وبهذا توجه هذا الخطاب العلماني إلى القول بأن الدين شأن فردي، وليس له علاقة بالسياسة أو الاجتماع.

وبالتأكيد فإن المواجهة مع التيار الإسلامي، والمواجهة مع التفسيرات الشائعة والمتفق عليها للإسلام، مثل مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، جعلت من الصراع مع التيار الإسلامي تأخذ أبعاداً تمس جماهير المسلمين. وتلك المواجهة العビضة.

تجعل متخذها يلجأ أكثر للاحتماء بالنظام الحاكم، مستغلاً خوف النظام من شعبية التيار الإسلامي. والمفروض في من يحمل رؤية سياسية أو فكرية، أن يعرضها على الناس ويشر بها، ولكن المسألة تعددت هذا الهدف، لأن الاحتكام إلى الناس قد يؤدي إلى نتائج في صالح التيار الإسلامي. وحتى يمكن تمرير تصور يشوه التيار الإسلامي، أصبح من الضروري استخدام سيطرة النخب العلمانية على أجهزة الإعلام الرسمية وغير الرسمية، حتى يمكن محاصرة التيار الإسلامي إعلامياً، ليصبح معزولاً عن التأثير على ما يصل للناس من تصورات.

وفي المواجهة مع التيار الإسلامي، خاصة جماعة الإخوان المسلمين، ومع تصاعد عمليات العنف التي تقوم بها تنظيمات إسلامية خاصة منذ تسعينيات القرن الماضي، أصبحت الصورة المشوهة هي الوسيلة الأساسية للتأثير على الرأي العام. ولكن الأمر اختلف بالنسبة لمحاولة إعادة إنتاج صورة جديدة عن الإسلام، لأن تلك الصورة كانت تجد تأييداً لها من النخب أو الشرائح المؤهلة لذلك، ولكنها لم تكن صورة قابلة للانتشار الشعبي. وبسبب تلك المحاولات لإعادة إنتاج صورة الإسلام، دارت معارك بين العديد من الأطراف، في محاولة من البعض لوقف هذا النوع من الكتابة، الذي اعتبر تعدياً على المقدسات الإسلامية ولكن الطرف العلماني استخدم هذه المواجهات لتوجيهاته تهمة الإرهاب لكل من يتمى للتيار الإسلامي، ولكل من يتمى للدعوة الإسلامية.

في تلك المعركة سطرت كتب عدّة، وبدأت تكون مجموعات متكاملة من الكتب حول الحركات الإسلامية خاصة الإخوان المسلمين، وحول الرؤية الإسلامية الشاملة، والتي ترى أن الإسلام دين وحياة، ودين وسياسة، ودين ودولة ويرز في الساحة الفكرية العديد من الأسماء، التي اعتبرت من رموز الفكر العلماني، ومن رموز التصدى للحركات الإسلامية. وتجلى في هذه الكتابات الميل إلى المواجهة النافية للأخر، ومحاولة الدخول في معركة فكرية للفضاء على التيار الإسلامي، رغم أن المواجهة في معظمها كانت تدور في محيط النخب المهمة بما يخرج من المطابع. وأمام تلك الحملة مال بعض الرموز الإسلامية إلى الدخول في معركة لمع الكتب التي تناول الإسلام بما يعد خروجا على المقدس، وتجريحا في الحق المطلق.

تلك كانت الصورة، ولكن هناك صورة أخرى لا تقل أهمية عما تبعناه جميعاً، وهي حقيقة العمل البحثي والعلمي التي قام بها جمهرة من كتاب العلمانية المعادية للتيارات الإسلامية، ولا نقول المعادية للإسلام، وتلك الحقيقة ظهرت لباحث مثابر ومتابع، قدم جهداً دعوياً لتابع ما كتب، بل ربما كل ما كتب لأهم رموز تلك الحملة العلمانية، وتتابع مصادرهم واقتباساتهم، بل وتتابع ما كتبه كل مؤلف وقارن بين كتاباته السابق باللاحق.

وفي العديد من الدراسات، ومنها الدراسات التي يضمها هذا الكتاب، تابع الباحث الصبور والمثابر منصور أبو شافعى، ما كتبه عدد من أبرز كتاب التيار العلمانى، وتلك لم تكن متابعة عاديه، بل هي فحص علمى متأنى، حاول فيه رصد الأفكار التي يدعوا لها الكاتب، ثم بيان أسانيده والبحث عنها فى أصولها للتأكد من دقة القول عن الأصل. والمفاجأة التي تحملها هذه الدراسات، أن العديد من الأفكار الأساسية لكتاب العلمانية، قامت على سند مزور، فقد قامت

على اقتباس من أصل. لا يوجد فيه الاقتباس أو وجد بصورة مختلفة، غالباً ما يكون لها معنى مغاير، وفي الكثير من الأحيان معنى مضاد.

وربما يسأل البعض، هل يمكن لكتاب كبار، وأسماء عدت رموزاً للتيار العلماني أن ترتكب تلك الخطية؟ وربما يكون الرد كامناً في تلك المعركة التي خاضها أولئك الكتاب، فتحن أمام محاولة ضد التيار، وضد السائد بين العامة من الناس، وضد أفكار لها جماهيريتها، وضد تصورات سادت عبر القرون، وبالتالي فتحن أمام محاولة لتشويه حقيقة ما، ولأنها بقدر ما هي حقيقة، فإن القضاء عليها صعب إلا بإخفاء تلك الحقيقة، ونظن أن تحدي واقع له وجوده، وفكرة لها براهينها، أدى في نهاية الأمر إلى تشويه الحقائق، وتزوير التاريخ، والعبث بالمصادر. من هنا تأتي أهمية الجهد الذي قام به الكاتب، لأنّه يضعنا أمام حقيقة مهمة، وهي فساد السند العلمي للخطاب العلماني المعادي للمشروع الإسلامي. مما يؤكّد على ضرورة مراجعة المقولات العلمانية المتطرفة، والراجع عن الصراع الاستئصالي، حتى لا يكون التاريخ هو الضحية ووعى الأمة ثمناً لصراعات السياسة.

د. رفيق حبيب





**د. سيد القمنى: الكاره لـ «الحقيقة»**



## أَمَا قَبْلِ

رغم حقيقة أنه «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا» - <sup>(١)</sup> - أي (كما يقول القرطبي) «لا يضطرهم إليه» - <sup>(٢)</sup> -. ولأن الثابت أن الله (وهو القادر) لم يشاً هذا. بل حذر من إكراه الناس «حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» - <sup>(٣)</sup> - واستثنى من حكم الكفر «إِنْ أَكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌ بِالإِيمَانِ» - <sup>(٤)</sup> - ليس - فقط - لأن «الإكراه» كفعل - بطبيعته ولطبيعته - قد يغير الظاهر والقشرى والمعلن. ودائماً يفشل في التعامل مع أو تغيير الكامن والقلبي وغير المتصرح به. وإنما - أيضاً - لتعييد قاعدة «لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ» <sup>(٥)</sup> - و «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رِبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفُرْ» <sup>(٦)</sup> - والتي ترجع قرار «الإيمان» أو «الكفر» إلى «مشيئة» (أى إرادة و اختيار) الإنسان.

وهي قاعدة - بالنسبة لى - لم أكتف بالإيمان بها كنص قرآنى مقدس. وإنما أيضاً أرغمنى إيمانى على أن ألتزم وألزم نفسي بها «كأصل» يتحكم تفكيري وموافقى سواء من «الآخر الدينى» أو من «الآخر الفكرى». وهي قاعدة منحتنى يقيناً بأن لهذا «الآخر» كل الحق فى اختيار عقيدته الدينية أو الفلسفية بحرية مطلقة. وليس لى

(١) سورة يونس آية ٩٩.

(٢) الإمام القرطبي - «الجامع لأحكام القرآن» - دار الكاتب العربي - القاهرة ١٩٦٧ م - مجلد ٨ - ص ٣٨٥.

(٣) سورة يونس آية ٩٩.

(٤) سورة التحليل آية ٦.

(٥) سورة البقرة آية ٢٥٦.

(٦) سورة الكهف آية ٢٩.

- أو لغيري - أى حق فى «إكراهه» على تغيير عقيدته. وليس لى - أو لغيري - سوى حق الاختلاف والحوار.

هذا ما أعتقده. وما التزمت به فى مراجعاتي السابقة لعلمية كتابات الباحث الماركسي د. سيد القمنى التى نشرتها فى عام ١٩٩٩م و ٢٠٠٠م. والتى - كما قلت - «لم أشغل فيها بالتفتيش فى قلب الدكتور . ليقينى أن التكهن بمكتنون النوايا مغامرة غير ممكنة. وغير مجدية على كل المستويات وهى مغامرة كفيلة بحرق جسر (الحوار) الذى نسعى بجهد ملده. ونجهد لامتداده إلى الإقرار (الفعلى) و (المبدئى) بـ (حق الاختلاف) بلا سقف يحد من ممارسة هذا (الحق) سوى سقف (العلم) بأخلاقه وأكياته المنهجية». لذلك فقد اكتفيت بالتعامل مع كتابات د. القمنى المطبوعة والمنشورة - أى التى يستطيع التأكيد ما فيها بالحواس - وانتهيت إلى نتيجة موقته عشرات الأدلة: أن د. القمنى (وهذا حقه) لم يقف عند حد تبني الرؤية «المادية» للدين ولم يكتفى (وهذا - أيضاً - حقه) بالكتابة والنشر لتأكيد صواب رؤيته «المادية». لكنه - ويقصد وتعمد - (وعلى النقيض تماماً من كل ما قاله هو . أو قاله رفاقه عن «صرامته» العلمية) حرف وحوار وزيف نصوص مراجعه التاريخية «ليجبرها» على أن تقول بما يمكنه (كماركسي - مادى) من إرجاع الإسلام إلى منابع «قبل إسلامية» (جاهلية).

ولأن ما اكتشفه وكشفته خطير. ولا يشكك فقط فى جدية موقف د. القمنى. وإنما أيضاً يشكك - ويقوّه - فى أخلاق وأمانة د. القمنى كباحث. ولأننى - بالفعل وكما قلت وأقول - «لا أمتلك الرأى الأوحد فى رؤية المرحلة التاريخية (النبوية) محل البحث» كنت قد ختمت مراجعاتي بدعاوة د. القمنى «إلى أن يبادر حوارى بحوار جاد وموضوعى يدافع فيه عن علمية نتائج كتاباته بتنفيذ أدلى ودفعها

بأدلة أخرى قد تكون جهلتها. وهذا - كما قلت - وارد» - <sup>(٧)</sup> - لكن د. القمني - للأسف - رفض الحوار وأثر الصمت. ربما لتعاليه على كاتب هذه السطور الذي تجراً وأعمل عقله النقدى في مشروع الدكتور. وربما لتوهمه امتلاك الرأى الواحد «المستحيل نقدة» - كما قطع خليل عبد الكريم - <sup>(٨)</sup> - وهي «استحالة» تكاد تعنى «قداسة» هذا المشروع (أى تطهوره من الخطأ). وهي «قداسة» لم ينفها د. القمني بل أوحى بها في تأكيده أنه عاين التراث «حيًا بلحمه وشحمه ودمه» وقدمه (في مشروعه الفكري) «كما كان حقًا» - <sup>(٩)</sup> - وربما تفضيل الدكتور للصمت يرجع إلى يقينه بأنه لم يكن أمامه سوى الاعتراف باقترافه لـ «الحرام العلمي» بهدف «مركسية الإسلام» (أى إعادة إنتاجه ليلاطم الرؤية المادية للدين). وهذا كان سيقوده وسيجبره على الاعتذار للقارئ والرجوع عن نتائج كتاباته التي حرف وحَوَّر وزيف أداتها.

ومن واقع خبرتي الجيدة التي اكتسبتها من معايشتي لكتابات د. القمني : فأنا - الآن - لا أرفض الاحتمال الأول أو الثاني. وأميل إلى ترجيح الاحتمال الثالث. وأستطيع الذهاب إلى أن «اعتراف» و «اعتذار» و «تراجع» د. القمني غير متوقع. بل ومن الصعب جداً انتظار حدوثه من رجل - للأسف - لم يكتف فقط بالتخلي عن أخلاق الباحث ولم يقف فقط عند حد اقتراح «الحرام العلمي» وتعتمد تغذية (أو إفساد) عقل قارئه بهذا «الحرام» لكنه - وللأسف الشديد - تخلى بل وتجدد من

(٧) منصور أبو شافعى - «مركسية الإسلام» - دار نهضة مصر - الطبعة الأولى ١٩٩٩ م ص ٧٤/٧٥ و«مركسية التاريخ النبوى» - نهضة مصر - الطبعة الأولى ٢٠٠٠ م - ص ٣/٩٢ .

(٨) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٢ - نوفمبر ١٩٨٩ م - ص ٦٩ .

(٩) د. سيد القمني - «الأسطورة والتراث» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٢ م - ص ٣٠٢/٣٠٣ .

أخلاق الأب وأهدى «حرامه العلمي» إلى «ينبوع الحنان : سلوى» ابته . وهو إهداء - في عمقه الدلالي - نعم قد يعني تحرر د. القمني من «شرف العلمانية». هذا إذا قلنا - كما قال - إن للعلمانية «شرفاً» يجعلة كباحث «شديد الحذر في كل ما يتعلق بالوطن والناس» - (١٠) - أما إذا قلنا عنه - كما قال عن نفسه - بأنه «مادى» (بالمعنى الفلسفى) - (١١) - و «علماني حتى النخاع» - (١٢) - ... وإذا اعتبرنا اقرافه «الحرام العلمي» - كما هو في حقيقته - مجرد فصل فاضح. فهذا نعم قد يبيح لنا - الآن - الشك في حكاية «الشرف العلماني» هذه. إلا أنه - ويجانب هذا - يشير في عقولنا تساولاً مزعجاً: هل (الإهداء) يعني أن العيب (العلمي - الأخلاقي) يمكن في شخص د. القمني نفسه؟ أم يعني - أيضاً - أن «مادية» و «علمانية» الدكتور (الأب) بما اللثان دفعناه - فلسفياً - إلى التحرر من «خرافة» السلطة أو المرجعية أو المسئولية الأخلاقية تجاه «الوطن والناس» وبالتالي أباحتا له التخلّى عن أي حذر وهو يمارس فعله الفاضح ليس فقط في عقول قرائه (الأغرب) وإنما - أيضاً - وهو يمارس نفس فعله الفاضح - وينفس اللذة - في عقل ابته (سلوى)؟.

أنا - الآن - لا أعرف . والذى أعرفه يقيناً. أن هذا السؤال مباح ومشروع . ويحتاج فعلاً من أقطاب التيار العلمانى إلى تقديم إجابة جادة وصريرة تحدد - بدقة - حقيقة الموقف العلمانى والماركسى من «مادية» و «علمانية» د. القمنى . ومن اقرافه ومارسته لـ «الفعل الفاضح». بل وتحدد - وينفس اللذة - حقيقة

(١٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢ م - ص ١٠٦ .

(١١) د. القمنى - «الأسطورة والتراث» - ص ٢٨٢ .

(١٢) مجلة - «أدب ونقد» - العدد السابق .

الموقف العلماني والماركسي من «ال فعل الفاضح» (الحرام العلمي) نفسه. خصوصاً لأن الإعلام العلماني - وبالنهاية مقصود - يصر على تسويق د. القمني على أنه «باحث صارم». «يعتمد العلم لا الأساطير». وعلى أن «حرامه العلمي» ليس فعلاً فاضحاً. وإنما - في التقدير العلماني والماركسي - هو «اقتحام جرىء وفذ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمة» - (١٣) ... وبالخصوص لأن د. القمني - في حدود الثابت لدينا - ليس الوحيد في التيار العلماني الذي شذ علمياً وأخلاقياً. بل شاركه في هذا الشذوذ أكثر من قطب علماني نذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر - د. رفت السعيد والشيخ (!) خليل عبد الكريم والمستشار سعيد العشماوى... إلخ وهو ما يعني أن اقراف «الحرام العلمي» تحول - في التيار العلماني من عمل فردي (يمكتنا إرجاعه إلى شخص أو تربية صاحبه) إلى ظاهرة تكاد تشكيك في «علمية» الخطاب العلماني ولا أبالغ إن قلت إنها تكاد تحوله من خطاب «تنويري» - كما يقال - إلى خطاب «ظلامي» لا يتزدد لحظة في التضحيه بـ «الحقيقة» إن تعارضت مع ثوابته الفكرية - كما هو واقع في كتابات من سميئتهم -.

فهل الإجابة عن السؤال السابق يمكنها في المدى المنظور. أم مؤجلة إلى أجل غير معلوم. أم لا توجد إجابة أصلاً والمطلوب سحب السؤال أو وأده في العقل؟ أنا لا أعرف إجابة يقينية سواء عن السؤال السابق. أو عن هذا السؤال والذي أعرفه وأود إثباته الآن أن د. القمني - ليقينه من استمرار الحماية العلمانية والماركسيّة لـ «حرامه العلمي» - تقمص دور «المسيح» المُضطهد. وتحدثت عن كارهي «الحقيقة» (التي «عاينها» و «قدمها») الذين «قاموا قوماً رجل واحد في حملة تشهير وتخريض واسعة ضد صاحب هذا القلم (يقصد نفسه) والذى - كما قال - انزوى بعد أن مزق أوراقه وكسر أقلامه يأساً وقططاً لأكثر من ستين أو يزيد» - (١٤) -.

(١٣) «أدب ونقد» - العدد ٥٢ - ٦٩.

(١٤) مجلة - «روز اليوسف» - في ٥ نوفمبر ٢٠٠٢م - ص ٣٥.

نعم هو قول إذا جاز لنا تأمل الكامن تحت قشرته الخارجية. أولاً: في ضوء المعلومات عن د. القمني الذي لا يترك نقداً أو حتى مجرد تحفظ على كتاباته يمر بدون رد أو مهاجمة أو حتى تسفيه والأمثلة أكثر من أن تُحصى. ثانياً: في ضوء المعلومات عن تاريخ عودة د. القمني إلى الكتابة (إيريل ٢٠٠٢م) والذي بطرح مدة توقفه عن الكتابة (ستان أو يزيد) من تاريخ عودته . سيعيننا ناتج الطرح إلى أوائل عام ٢٠٠٠م . أو أواخر عام ١٩٩٩م. حسب تحديد د. القمني . وحسب متابعتي لكتاباته أميل إلى مد مدة توقفه من «ستان أو يزيد» إلى ثلاثة سنوات تقريباً (أطالب د. القمني بتحديد عناوين وأماكن نشر مقالاته في الفترة من مايو حتى ديسمبر ١٩٩٩م) . ثالثاً: في ضوء تواريخ نشر مراجعاتي العلمية والموثقة في جريدة «الشعب» (مارس - أبريل - ديسمبر ١٩٩٩م ويناير - أبريل - مايو) وفي مجلة «المسلم المعاصر» (العدد رقم ٩٢ - مايو - يونيو - يوليو ١٩٩٩م). وفي كتايب الأول بعنوان «مركسة الإسلام» والثاني بعنوان «مركسة التاريخ النبوى» (صدرها عن دار «نهضة مصر» في أغسطس ١٩٩٩م. وفي نوفمبر ٢٠٠٠م) . رابعاً: في ضوء معلومات تؤكد بيقين أن د. القمني (على الأقل) قرأ أعداد شهرى مارس وأبريل ١٩٩٩م من جريدة «الشعب» التي نشر فيها بعض مراجعاتي تحت عنوان «في نقد المشروع الفكري لسيد القمني (١ - ٤)» - (١٥)-.

(١٥) في مقاليه «الكلب على النبي» و «عقوبة رجم الزنا» المشورين في مجلة «روز اليوسف» يوم ١٠ من أبريل ١٩٩٩م ص ٢٦ وأول مايو ص ٣٠ هاجم د. سيد القمني مقال د. عبد العظيم المطعني المعون بـ «تصريحات عميدة دراسات الأزهر .. اعتداء على رسالة الأزهر» والمشور في جريدة «الشعب» يوم ٢ من أبريل ١٩٩٩م والجدير بالذكر أنه في نفس العدد من جريدة «الشعب» وفي مساحة تزيد على ثلاثي صفحة «الحوار» نشرت الحلقة الرابعة من مراجعاتي لمشروع د. القمني بعنوان «حقيقة الادعاء الإلحادي بجهالية الصياغة القرآنية».. فهل يجوز قبول افتراض أن د. القمني لم ير هذه الحلقة (وما قبلها وما بعدها)؟ أم أن الافتراض الأقرب إلى العقل يحتم القول بأن الدكتور قد تابع وقرأ ما كتبناه؟.

في ضوء كل هذه الحقائق قد تتيح لنا القراءة الفاحصة لما بين سطور قول د. القمني الذهاب إلى أن «يأس» و«قنوط» الدكتور لم يكونا بسبب «حملة التشهير والتجريح» - كما أعلن - وإنما كانا بسبب فشله في ستر أو تبرير اقترافه لـ «الحرام العلمي» الذي اكتشفناه وكشفناه لهذا فضل «الانزواء» من مايو ١٩٩٩ م حتى أبريل ٢٠٠٢ م. لعل ما اكتشفناه يسقط بالنيسان من ذاكرة القارئ وبالتالي يسقط بالتقادم حق هذا القارئ على د. القمني في تعريفه بحقيقة ما كان قبيل توقيفه عن الكتابة ليعرف حقيقة ما هو كائن بعد عودته إلى الكتابة.

نعم - بدون ادعاء أو تعلم - نستطيع الذهاب هذا المذهب في رؤية الكامن والمخفى وغير المصحح به في قول د. القمني. أما إذا وقفت عند القشرة الخارجية لقول د. القمني. فهو لا يعني سوى أن العيب ليس في أخلاق الدكتور أو في مشروعه الفكري. إنما العيب كل العيب فقط في الدين (وعلى عكس المطلوب علمانياً) كشفوا فساد أخلاق وعلمية هذا الدكتور ومشروعه.

وظاهر هذا القول يجبرنا على تأكيد أن د. القمني بما قاله - ونقلناه - أراد وتعمد الكذب أولاً: بقصد التجمل أمام قارئه (خصوصاً العلماني وبالأشخاص الماركسي) . وثانياً: بقصد إبعاد هذا القارئ عن الاقتراب بعقله من حدود السبب الحقيقي أو المنطقى لتوقف الدكتور عن الكتابة. وثالثاً: بقصد إغراء عقل هذا القارئ على مشاركة الدكتور في رؤية كل المراجعات العلمية لكلامية مشروعة على أنها - وفقط وبدون استثناء - مجرد «حملة تشهير وتجريح» اضطرته (وهو «الباحث» و «الراهب في محراب العلم» - (١٦)) إلى «الانزواء». وكل هذا... رابعاً: بقصد تأهيل عقل هذا القارئ لرؤيه هذا الدكتور ليس كرجل شاذ علمياً

(١٦) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٩٣ - مايو ١٩٩٣ م - ص ١٨.

وأخلاقياً. وإنما كفارس صارع وصرع «يأسه» و«قتوطه» و«كراهب» خرج من كهف «انزوائه». وعاد ليستكملي - بنفس أسلوبه وأخلاقه - خوض معركته الموصوفة علمانياً بـ«التنويرية» ضد «طيور الظلام». بل وضد «الظلم» نفسه الذي يؤمن به «المجرسون» كدين وعقيدة. أو - بجانب هذا - عاد ليستكملي «بلورة» ما أسماه الإعلام العلماني بـ«الإسلام الندي» - (١٧) - .

هنا ورغم رأينا فيما قاله د. القمنى ونقلناه. فنحن لا نملك سوى الترحيب بعودته د. القمنى ليمارس حقه الكامل في التفكير والكتابة والنشر. بجانب هذا. ولأن د. القمنى في قول متطرف آخر ذهب إلى أن «السکوت مع الوعى والمعرفة هو لون من ألوان خيانة الوطن بلا جدال» - (١٨) - ولأنني «أعرف» الكثير عن علمية مشروع الدكتور. وكنت - بعد أداء واجبي بنشر مراجعاتي - قد قررت «السکوت» خصوصاً بعد توقف الدكتور عن الكتابة. لكن ولأن الدكتور في عام ٢٠٠١م أعاد نشر «أعماله» بكل ما فيها من «حرام علمي» (تحريف - كذب - تزييف .. إلخ). وعنون المجلد الثاني من هذه «الأعمال» - بـ«الإسلاميات». وادعى - على غير الحقيقة - أنها «طبعة منقحة فريدة بها زيادات كبيرة» . وكتب على الغلاف أنه كان همه الأول هو تدريب العقل (عقل القارئ) على استخدام المنهج العلمي في التفكير (...). ثم كان همه الثاني تأسيس وعي موضوعي صادق لقراءة أحداث واقع جزيرة العرب عشية الإسلام وإياب ظهور الدعوة

(١٧) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م - ص ٥٢/١٦ - وجريدة «القاهرة» في ١٦ ديسمبر ٢٠٠٣م.

(١٨) د. سيد القمنى - «السؤال الآخر» - سلسلة «الكتاب النهوى» مؤسسة روزاليوسف - الطبعة الأولى فبراير ١٩٩٨م - ص ١٢ .

وتناميها» - (١٩) - وفي أول ظهور «علني» له بعد عودته من «غيته» في أبريل ٢٠٠٢م. لم يكتف في مقاله «الآن أو الطوفان» بتأكيد أن «الأساس الذي سبق وطرحته (في كل «الأعمال» السابقة). ولم أسلم بسببه من الأذى (... ) والذى ما زلت أصر عليه هو وجوب إعادة النظر (... ) في فهمنا للإسلام وطرق تدرисه وشروطه وقواعد التعامل معه (ومع ما) به من تشريع وتحليل وتحريم وقواعد فقهية. بل وثابت نظنها كذلك. أو نريدها كذلك. وعلاقة هذا كله بالعصر الذى نعيش فيه باعتبار ذلك مطلباً وطنياً قبل أن يكون أمريكياً». لكن الدكتور مصطفى ليقول «إن مخاطر عدم الوضوح وصرامة الطرح والمناقشة رهبة أو خوفاً ستكون نتائجها على الأجيال المقبلة هي الأوخر والأسوأ . خاصة مع ما وصلت إليه أحوالنا النفسية والعقلية وأوهامنا الرافضة لأى تغير مهما حدث من كوارث (... ) وهى الأمور التي أدت بنا إلى عدم التحرك إلا إلى الخلف» و «عندما يصبح الأمر هو البقاء في ساحة الفعل التاريخي أو الخروج من التاريخ إلى الرواى الحتمى . فإنه - كما يقول - لا يبقى لدينا وقت للمراوغة اللغوية واستخدام الشراك اللفظية للتحايل على القول . في ظل تحريمات سائدة ما أنزل الله بها من سلطان . ولا التعامل بالأساليب الملتبسة للإجابة عن الأسئلة المصرية المطروحة علينا للحاجة رأى عام غير سوى ولا رشيد . أو توقياً لعصف سلطة سياسية . أو لغضب سلطة دينية» وأضاف الدكتور إذا كان النوم ثقيلاً فإن الصحو سيحتاج إلى النهر والزجر وتشديد النكير لأن الهزيمة التاريخية المروعة التي نعيشها لا تمثل فقط في الهزائم العسكرية أو التراجع الحضاري . لكنها تكمن في كوننا لا نصدق أننا شعوب مهزومة على كل

(١٩) د. القمي - «الأعمال» - المجلد الثاني بعنوان «الإسلاميات» - المركز العربي لبحوث الحضارة - الجريمة - طبعة أولى ٢٠٠١م - الغلاف.

المستويات حتى النخاع ومتخلفة على كل الأصعدة. وفي كوننا لا ندرى لماذا هزمنا ولا كيف هزمنا؟ لأننا - كما يؤكد - لا نملك فضيلة المكافحة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات. وهى الآن أبرز الفضائل الكونية فى الدنيا المتقدمة المتفرقة. علماً أن البداية الصحيحة والناجحة هى الاعتراف بالهزيمة المروعة. وأن بدء العلاج يكون بقبول النقد والاتهام. الذى ر بما كان علقاً أو موجعاً أو يحتاج لجراحات كبرى. ولكنه الضروري بلا بديل آخر. محاكمة للذات وفحصاً للمسلمات. للوعى من خدر الغيبة ونقد ما نظنه بديهيات لاسترداد العافية. لأنه وهذا هو الأخطر (كما يقول الدكتور). لا توجد خدمة يمكن أن نقدمها لقوى العنصرية الإسرائيلية أكثر من الاستمرار فيما نحن فيه من هلاوس» -<sup>(٢٠)</sup>

هذا بعض ما قاله د. القمنى بعد عودته. وهى أقوال - فى تقديرى - (ورغم اتفاقى مع بعض ما ورد فيها) لا تصدر إلا عن واحد من اثنين. أولاً: «تأثير حقيقى» قد يصيب وقد يخطئ بدون قصد. لكنه «يلك فضيلة المكافحة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات». وبالتالي فهو لا يزيد من «محاكمة الذات وفحص المسلمات» سوى البحث عن. والوصول إلى . والجهر بـ«الحقيقة» (أو ما يعتقد أنه «حقيقة») بهدف المشاركة «بصدق في انتشال «الوطن» من «تخلفه» و «هزيمته». أو ثانياً: «نصاب محترف» غير مهموم أصلاً لا بقضية «الحقيقة» ولا بقضية «الوطن». إنما - فقط - (ويتعمّر د. القمنى) يستخدم «أسلوب الحواة البهلوانية» و «طريقة الثلاث ورقات» -<sup>(٢١)</sup> - بهدف «التضليل» و «التيئيس» لتسهيل سحب عقل قارئه من المقدمات الصحيحة (الواقع المأزوم أو «المهزوم») إلى نتائج خاطئة بل وخطيرة لا

(٢٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٠ - أبريل ٢٠٠٢ م - ص ٣٠ / ٣١.

(٢١) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٠ - ص ٣٢ - والعدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢ م - ص ٣٢.

«تفحص» بل «تفجر». «ال المسلمات» ولا «تحاكم» بل تفرغ «الذات» من أهم أدوات صمودها.

هنا. وحتى نفادى الدخول فى «الخائنين للوطن». لم أجد أمامى سوى الرجوع عن قرار «السکوت» ومواصلة «الحوار» مع علمية «فهم» د. القمنى «للإسلام» (الدين - العقيدة) ونتمى ألا يدخل د. القمنى نفسه فى حكم «السکوت» («خيانة الوطن») بـ «الانزواء» و «تمزيق الأوراق» و «تكسير الأقلام».. وأن يبادل حوارنا بحوار جاد يتسلح فيه بنهج البحث العلمى ويثبت فيه أنه «كماركسي - مادى» و «علماني حتى النخاع» يبحث فعلاً عن الحقيقة ويقف فعلاً معها لصالح «الوطن» وأنه «كماركسي - مادى» و «علماني حتى النخاع» لن يقف ضد. ولن يتامر على «الحقيقة» و «الوطن» لصالح (...).

\* \* \* \*

(٢)

## محاولة بريئة للسؤال

في كتابات ما بعد «الاتزواب» التي عاد بها إلى الكتابة خرج علينا د. سيد القمني بتساؤل نصه «هل هناك إسلام أصلي؟» و «هل ثمة ما يمكن تسميته إسلاماً صحيحاً مطلقاً أصلياً؟».

والدكتور - في تقديرى - لم يسأل لأنّه يجهل. أو لأنّه يرغب في المعرفة. لكنه (وهذا حقه) سأل - وكرر السؤال - بقصد تقديم إجابة محددة تستهدف التشكيك في إمكانية «تصور وجود إسلام واحد تكفى الإشارة إليه (باعتباره) هو وحده الصحيح عند ظهور أي اختلافات أو ألوان أخرى للإسلام» والتشكيك في إمكانية تصوّر وجود «إسلام واحد وحيد أحد هو الصح المطلق تكفى الإشارة إليه بكلمة (الإسلام)» وبقصد تأكيد «إن الحديث عن إسلام حقيقي أصلي». إنما يندرج ضمن خطابنا المخادع المخالط الكاذب حتى على الذات» و «أنه لا وجود لإسلام واحد حقيقي أصلي (...). إلا في النص المكتوب في شكل أحرف وحبر وورق ولوّن (فقط). أما عدا ذلك فتحتّل باختلاف الأفهام لأنّه لا يُفهم بذاته بل بالقارئ. بالإضافة. لذلك (كما يقول الدكتور) ستجد حتى على مستوى الأفراد أن لكل واحد إسلاماً يختلف عن (إسلام) الآخر قليلاً أو كثيراً. بل إنك (كما يقول الدكتور) يمكن أن تجد عند الفرد الواحد أكثر من إسلام حسب الظروف والمواصفات التي يتقلّل فيها من التقييد إلى التقييد ليقوم بتشغيل الإسلام لصالحه لنكتشف أنه يؤمن بآسلامين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها اتهاز الدين وتخديمه للمصلحة والمنفعة (الذاتية) أو لحسن خلاف أو سجال» - (٢٢)-.

(٢٢) مقالات د. سيد القمني في مجلة «أدب ونقد» من العدد رقم ٢٠٠ حتى العدد رقم ٢٠٤.

ولم يكفي د. القمني برفض وجود «الإسلام المقياس المعياري» الذي - في حدود «العلوم منه بالضرورة» - يمكن قياس مدى قُرب أو بُعد هذه «الislامات» (التي - كما يقول - تبتعد رؤيتها وفهمها لدرجة النقيض) من هذا «الإسلام المعياري». لكنه أكد «أن حكاية الدين الرسمي والإسلام الأصلي هي المفرزة الواضحة لمنتج ينتهي بالإرهاب» - (٢٣). وذلك كمقدمة رأها الدكتور لازمة لحربه ضد قاعدة «العلوم من الدين بالضرورة» التي رأها - مثل «الإسلام الأصلي» - «ليست أكثر من قاعدة إرهابية بيد إرهابيين يستخدمها إرهابيون ويطبقها إرهابيون».

«كونوا تحالفاً سلطوياً زيفوا من أجله وعلى الناس ودينهم. وزادوا في دين المسلمين وأنقصوا منه. وأخفوا ما أرادوا. وأعلنوا ما اتفق ومصالح تحالفهم. لتصب عملية تشغيل الدين الانتهازية عند أبوابهم ذهباً وفضة وعيشًا رغيداً» وفي مواجهة هذا التحالف وهذا «التشغيل الانتهازى للإسلام» طالب د. القمني بـ«إعادة النظر في قاعدة: (الخروج عن معلوم من الدين بالضرورة) بل والتخلص عنها كواجب ضروري لفتح أبواب الاجتهاد والحريرات مواكبة لمتغيرات الزمن». وبلهجة ثورية ختم د. القمني حربه «التثويرية» ضد «الإسلام الأصلي» و«القاعدة الإرهابية» بقوله «للفقهاء على أصنافهم: إرفعوا أيديكم عن عقل الناس وعن البلاد . فسلفنا الصالح لم يخضع مثل تلك القراءات. وأعمل رأيه وفكره وعطل وأوقف وخالف لكنهم أقاموا دولة قوية مقدرة لم تكن تعرف بعد رجال الكهنوت. والأهم (كما يقول الدكتور) هو أن ترفعوا أيديكم عن إسلامنا فقد آن لنا أن نسترد من متاحفكم بعض النظر عن مصالحكم. فلم يعد لكم علينا من سلطان» - (٢٤).

(٢٣) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ١١١.

(٢٤) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٢ - يونيو ٢٠٠٢م - ص ١٠/١٢.

نعم لن يجرؤ د. القمني - مثلاً - على أن يقول عن إيمان المسيحي بمسيحيته، أو عن إيمان اليهودي بيهوديته مثل ما قاله - ونقلنا بعضه - عن إيمان المسلم بإسلامه. وهو - كما يوحى ما قاله الدكتور - إيمان مشكوك في جديته. أو بمعنى أدق، إيمان انتهازي. وهي انتهازية - كما يوحى ما قاله الدكتور - قد ترجع إلى طبيعة الفرد المسلم. أو إلى طبيعة الدين الإسلامي ونعم نعلم يقيناً أنه لو تطرف شاب «إسلامي» وقال مثلاً عن المسيحي أنه يُشغل المسيحية لصالحه» أو أنه «حسب الظروف والواقف التي يتغلب فيها من التقى إلى التقى» قد «يؤمن بمسحيتين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز مسيحيته وتخدمها لصالحه (الذاتية)» لو حدث هذا (وهو يقيناً قول مرفوض ولا يعبر عن الحقيقة) لأنماذج التيار العلماني والماركسي (وعلى رأسهم د. القمني نفسه) الدنيا وشنوا حملة «تشهير وتخريس» ليس فقط ضد هذا المتطرف كفرد. وإنما - والأهم - ضد كل التيار الإسلامي المعتدل والوسطي قبل المتطرف. وأيضاً - والآخر - ضد المشروع الإسلامي ذاته. والأمثلة كثيرة في الإعلام العلماني... ونعم ما قاله د. القمني فيه فجاجة وتحامل بل وجهل أنها لا تستغربه من الدكتور. كما لا تستغرب انبهار الإعلام العلماني بهذا الجهل وتسويقه على غير حقيقته. وتحديداً - وكما أسموه - على أنه «إسلام نقدى» بلوغه د. القمني وخليل عبد الكريم وسعيد العشماوى ورفعت السعيد... إلخ لمواجهة ما أسموه بـ«التأسلم» - <sup>(٢٥)</sup>. أو بـ«الإسلام الحقيقي» - <sup>(٢٦)</sup>. ونعم ما قاله د. القمني ورفاقه يثير بقوة قضية المصطلح الذي

(٢٥) مجلة - «روزاليوسف» - أول مايو ٢٠٠٤ م - ص ٢٦.

(٢٦) د. رفعت السعيد - «الإرهاب... إسلام أم تأسلم» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٥ م -

بدأ يخرج عن وعلى شروط الضبط والدقة العلمية. ويدأ يخضع لشروط «الحروب الفكرية» ويدخل فيها.

ورغم حقيقة كل هذا. بل ورغم أن ما قاله د. القمني أنتا «سنجد حتى على مستوى الأفراد أن لكل واحد (فرد - مسلم) إسلاماً يختلف عن (إسلام) الآخر» لا يعني سوى وصول عدد «الislamates» (في الوقت الراهن) إلى أكثر من مليار وثلاثة المليار «إسلام» وسوى أن هذا العدد من «الislamates» يعني - أيضاً - أن هذا «الإسلام» في الماضي والحاضر والمستقبل كان وكائن وسيكون مجرد «أحرف وحبر وورق ولون» لا توصل (لطبيعتها) ولن توصل منها (لطبيعة إيمان الفرد المسلم الاتهازية) إلى «إسلام واحد...» تكفى الإشارة إليه بكلمة «الإسلام» ليقين الدكتور أن «الحديث عن إسلام حقيقي أصلى إنما يندرج ضمن خطابنا المخادع المخاتل الكاذب حتى على الذات» وهو ما يعني - في التحليل الأخير - حتمية تحريف «الإسلام» من «الف - لام» الماهية ليقى - كما يريد الدكتور وتياره - مجرد «إسلام» هلامي غامض لا يفيد شيئاً مقطعاً به ومتفقاً عليه. أو مجرد «إسلام» مطاط (مثل إيمان المسلم). [هذا في الوقت الذي يتمسك فيه البابا شنودة (وهذا حقه) بأصول مسيحيته. ويؤكد على وجود «خلافات» يصفها بـ «الجوهرية» بين الإسلام والمسيحية منها التشليث والتجسد والفداء ولاهوت المسيح وصلبه. ومنها أسرار الكنيسة - (\*\*\*) ومنها القرآن نفسه. وأشياء أخرى كثيرة (أكيد منها نبوة محمد بن عبد الله) - (\*\*\*\*) - في هذا الوقت يتتجاهل الخطاب العلماني (غير المخادع).

(\*\*) هي ١ - سر العمودية . ٢ - سر المiron . ٣ - سر الأفخارستيا . ٤ - سر التوبية . ٥ - سر مسحة المرض . ٦ - سر الزيجة . ٧ - سر الكهنوت (راجع «أسرار الكنيسة السبعة» - تأليف حبيب جرجس مدير الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس) - مكتبة المحبة القاهرة - الطبعة السادسة ١٩٧٩م).

(\*\*\*\*) مجلة - «الهلال» - عدد ديسمبر ١٩٧٠م - مقال البابا شنودة «القرآن والمسيحية» ص ٢٧

وغير المخالط. وغير الكاذب!! هذه «الخلافات الجوهرية» في الموقف من الله والنبي والقرآن. ويعتمد مط الـ «إسلام» ليس ليقبل «المسيحية» كدين «كتابي» له كل� الاحترام. و «المسيحي» «آخر ديني» له كل حقوق المواطنـة (كما هو واقع . أو كما يجب أن يكون) . إنما (وعلى عكس الثابت والمتفق عليه من «خلافات جوهرية») لتكون «المسيحية» «اسلاماً». ويكون - كما عنون دكتور علمنى مقاله - «المسيحيون مسلمين» - (٢٨) - وهذا المط العلماني لـ «الإسلام» - أكيد - سيفضحك «المسيحي» الصادق مع نفسه في إيمانه بـ «المسيحية» التي لن تقبل نبوة محمد وإلهية القرآن وفي كفره بـ «الإسلام» الذي لن يقول بـ «الثالثة والتجسد والفداء ولاهوت المسيح وصلبه» .

رغم هذا. فأنا لن أتصحـق القارئ ( بما نصحـه به د. القمنى وهو ينـاقش المؤرخ الصهيونـى فليـكوفسـكى ) بـ «اللـقاء تصور د. القمنى» «في أول صندوق قـمامـة يـقابلـه» - (٢٩) - وـ «سـأفترضـ أنـ الدـكتـورـ أـثنـاءـ كـتابـتـهـ لــماـ نـقلـنـاهـ كـانـ فـعـلاـ يـحتـفـظـ بــعـقـلـهـ فــىـ رـأسـهـ . وــكـانـ فــعـلاـ يـعـىـ وــيعـنىـ ماـ قـالـهـ . وــهـذـاـ يـوـجـبـ عـلـىـ آـنـ إـثـبـاتـ أـنـ لــدـكـتوـرـ إـسـلـامـاـ» استـرـدـهـ مـنـ «ـمـتـاحـفـ» الفـقـهـاءـ . وــوـصـفـهـ بــ«ـإـسـلـامـنـاـ» وــقـالـ عـنـهـ (ـفــىـ كــتابـاتـ ماـ قــبـلـ «ـالـازـواـءـ»ـ) أـنـهـ «ـعـقـيـدةـ لــهـ شـرـوطـ لــمـنـ يـؤـمـنـ بــهـاـ . أـوـ مـنـ يـرـيدـ الدـخـولـ فــيـهاـ (ـ.ـ.ـ.ـ)ـ وــهـذـهـ شـرـوطـ تـضـغـطـ عـلـىـ مـنـ يـرـيدـ أـنـ يـخـرـجـ عـنـهاـ» - (٣٠)ـ.

وــهـوـ قــوـلـ -ـ فــىـ «ـأـلـفـ -ـ بــاءـ»ـ مـنـطـقـ -ـ قــدـ يـتـاـقـضـ مـعـ مـاـ سـبـقـ وــنـقـلـنـاهـ لــكـتهـ فــىـ المـنـطـقـ القــمـنـىـ لــاـ يـفـيـدـ التــاـقـضـ الــذـىـ يــتــجــعــ عــنـ الجــهــلــ أوــ النــســيــانــ . بــقــدـرـ مـاـ يــفــيــدـ

(٢٨) مجلة «روز اليوسف» - في ٥ مايو ١٩٩٧ م - المقال للدكتور أحمد صبحي منصور.

(٢٩) د. القمنى - «إسرائيل - التوراة - التاريخ - التضليل» - داركتـعنـ - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٤ م - ص ١٣٨ .

(٣٠) مجلة - «القاهرة» - العدد ١٣٣ - ديسمبر ١٩٩٤ م - ص ٧٩ .

التناقض الذى يعني «الإيمان» بـ «أكثر من إسلام حسب الظروف والمواقف» التى يقوم فيها الدكتور «باتهاز» و «تشغيل» أو «تخدم» الإسلام «لصالحه» (الذاتية أو الأيديولوجية) وأيضاً فى حدود ما يريد الدكتور تثبيته فى عقولنا كقراء له. إن كل ما سبق يفيد أن «إسلام». أو «إسلامات» الدكتور التى «تباعد رؤيتها وفهمها للدرجة التالية» لابد أيضاً أن تميز عن، أو تكون أصح من «إسلام الفقهاء» الموصوف بـ «المتحفى» ومن «إسلام المسلمين» الذى - كما قال د. القمنى - «زيفه» الفقهاء الذين - كما قال د. القمنى - «زادوا فيه (... ) وأنقصوا منه».

وهذا (رغم أهميته) ليس أهم ما فى هذه القضية . لأننا لستا ضد حق الدكتور فى أن يذهب إلى أبعد من هذا. لكن - فى تقديرى - بما أن الدكتور أعلن وخاصة الحرب ضد مصطلح «العلوم بالضرورة» وخibile لنا كمصطلح «مُخترع» و«سلطانى» و«مشبوه» و«إرهابي». «التخلى عنه واجب ضرورى لفتح أبواب الاجتihاد». وكبدليل له بادر الدكتور وصك مصطلح «الشرط» (أو «الشروط») وبما أن المعروف عن «الشرط» سواء بمعنى «الإلزام والالتزام». أو بمعنى «العلاقة» . أو بمعنى «أول الشيء»<sup>(٣١)</sup> - إنه «تعليق شيء بشيء» بحيث إذا وجد الأول وجد الثاني». أو هو «ما يتوقف عليه وجود الشيء»<sup>(٣٢)</sup> - . فهذا المصطلح بهذا المعنى - فى القضية محل البحث - يفيد تعلق وتوقف وجود أو تحقق «الإسلام» (الشروط) على وجود وتحقق «علامة» و «أول الإسلام» (شرطه). وأن عدم وجود أو تحقق «أول الإسلام» (شرطه) ينفي وجود وتحقق ذات «الإسلام» (الشروط) الذى بانتفاء وجود شرط وجوده يتحول من «الإسلام» (بـ «ألف - لام» الماهية) إلى

(٣١) ابن منظور - «السان العرب» - دار المعارف - القاهرة - ١٩٨٤ م - ج ٤ - ص ٢٢٣٥ .

(٣٢) الجرجانى - «التعريفات» - شركة مصطفى الباجي الحلى - القاهرة - ١٩٣٨ م - ص ١١١ .

«اللا إسلام» أو ما يمكن تسميته بـ «إسلام» العقيدة «صفر». لأنـ الـ «صفر» (بالكسر) هو «الخالي» - (٣٣) - من الوجود. أو هو «الفراغ» - (٣٤) - الذي لا «علامة». ولا «أول» له. ولا «إلزم» فيه ولا التزام به وبالتالي لا وجود فيه سواء لـ «شرط» أو لـ «مشروع» لأن وجوده في عدم وجوده . أو يماثل عدم وجوده.

في ضوء «إسلام» العقيدة «صفر» قد يمكننا فهم إصرارـ د. القمني على نفي «الأصالة» و «الحقيقة» عن «الإسلام». بل - وبدون تحامل - قد نستطيع لمس المعنى الكامن في قولـ د. القمني «إنـ لا أرى أنـ هناك دينا يستحق أنـ تركـ دينا آخر لأجلـه» - (٣٥) - الذي يكاد يصرـح بتساوي ناتـج الدخـول في مقارـنـات بين «الأديـان» مع ناتـج الدخـول في عملية حسابـية بين «أصفـار». والتي لن تخرج منها في حالة «الأديـان» سـوى بـ «وهم». وفي حالة «الأصفـار» سـوى بـ «صـفر». و «الوـهم» و «الصـفر» هو «فرـاغ» بطـبيـعـته «يـخلـو» من وجود «حـقـيقـة» (دينـية أو عـدـديـة) يمكن لـمسـها. ويجـاب هـذا - وبدـون تـجاـوز - قد نـسـتطـيع القـول بـأنـ «إسلام العـقـيدة صـفر» هو - وفـقـط - مجرد واحد من «إسلامـات». د. القـمنـي التي نـعـمـ يـسـتعـيلـ الجـمـعـ بـينـهاـ في عـقـلـ عـاقـلـ. إـلاـ أنـ الدـكتـورـ وـيـنـطقـ «التـشـغـيلـ» وـ«الـانتـهـازـ» وـ«التـخـدـيمـ» - أرادـ تـناـقـضـ «إـسلامـاتهـ» لـيسـ لـذـاتـ التـناـقـضـ وـلكـنـ ليـتـيـعـ لـنـفـسـهـ فـرـصـةـ المـناـورـةـ عـنـ الضـرـورةـ بـتـغـيـبـ «إـسلامـهـ» الـهـلامـيـ وـالمـطـاطـ وـالـفـاـقـدـ لـ«شـرـطـ» العـقـيدةـ «الـلـزـمةـ» وـالـتـركـيزـ عـلـىـ «إـسلامـهـ» ذـيـ الـ«عـقـيدةـ» (الـتـيـ) لهاـ شـرـوطـ لـمـنـ يـؤـمـنـ بـهاـ أوـ لـمـنـ يـرـيدـ الدـخـولـ فـيـهاـ». وـإـذـ أـرـادـ العـكـسـ رـكـزـ عـلـىـ ماـ غـيـيـهـ. وـغـيـبـ ماـ رـكـزـ عـلـيـهـ.

(٣٣) الرازي - «مخـتـار الصـحـاحـ» - الهيئة العامة لـلكـتابـ - القاهرةـ - ١٩٨٧ـ مـ - صـ ٣٦٥ـ .

(٣٤) مجلة - «عالـمـ الـفـكـرـ» [الـكـويـتـ] - المـجلـدـ الـخـادـيـ عـشـرـ - العـدـدـ الـأـوـلـ لـسـنـةـ ١٩٨٠ـ مـ - صـ ٢٨٦ـ .

(٣٥) رـوزـ الـيـوسـفـ .

مرة أخرى، ولأننا لسنا ضد حق د. القمنى في أن يذهب إلى أبعد من المأمورة. بل وأن يدعى أن «إسلامه» (المشروط) هو «الإسلام» الوحيد الذي آمن ويرؤمن وسيؤمن به. وأن يدعى أن ما وصفناه بـ«الإسلام» العقيدة «صفر» «الفارغ» وـ«الحالى» من العقيدة «الملزمة». هو ما تخيلناه نحن وما افتريناه عليه.. [رغم أن ثابت في كتابات د. القمنى يؤكد أنه في كتابات ما قبل «الانزواء». وتحديداً في ندوة «الإسلام بين أزمة الواقع ومتطلبات العصر» التي دعت إليها ونشرتها مجلة «القاهرة» في العدد رقم ١٣٣ (ديسمبر ١٩٩٣م). أشار الدكتور مرة واحدة وبشكل عابر إلى «الإسلام» المشروط. وبعد هذه الإشارة العابرة - وسواء بقصد أو بدون قصد - لم يفكر الدكتور في تحديد «شروط» الإيمان في «الإسلام». وعلى عكس هذا تماماً خصص عشرات المقالات (في كتابات ما قبل وما بعد «الانزواء») لتشويه مصطلح «العلوم بالضرورة». وللحارية «ألف - لام» الماهية في كلمة «الإسلام». وذلك بقصد نفي وجود ما يسمى بـ«الإسلام الحقيقي» وـ«الأصلي» وـ«الميارى» أي «المشروط»].

هنا وحتى يكشف د. القمنى عن سر «الشروط» التي قال بوجودها وسكت عن تحديدها. وحتى نحاول - من خلال الحوار الجاد والهادئ - الوصول إلى اتفاق على «شروط» تتسم بـ«التحديد القاطع والدقة الواضحة الجامدة المانعة التي تمنع أي التباس» أو الاتفاق على لا تتفق على إمكانية وجود «شروط» لـ«الإيمان» في «الإسلام» سأتفق جدلاً مع د. القمنى على «ارتباط بعض التحديدات» لـ«العلوم من الإسلام بالضرورة» بـ«أحوال زمن الفقهاء السياسية». وسأفترض جدلاً إمكانية صواب ما قاله الدكتور عن أن «تحديد» الفقهاء لـ«العلوم من الإسلام بالضرورة» كان يتم «حسب طلبات السلطان من الرعية» لـ«يقمعهم به قمعاً دينياً

كما أمر ريانية» - (٣٦) بل وحتى لا أقjer الحوار قبل أن يبدأ. سأتجاهل الآن - وبقصد - ما قاله الدكتور عن وجود «عقائد (في الإسلام - الدين) عزيزة علينا ونؤمن بها عن يقين كالتداوی ببول الجمل» - (٣٧) -. وبنفس القصد لن «أربط» الآن هذا «التحديد» لهذه «العقيدة» بـ«أحوال زمن الفقيه (د. القمني) السياسية» (وهو زمن أمريكي - صهيوني) وأيضاً لن أجعل هذا «التحديد» من «طلبات السلطان» (الأيديولوجي - الماركسي - العلماني) الذي يخضع له الدكتور. بل ورغم أنه تعمد التعبير عن «التداوی ببول الجمل» بكلمات «عقيدة» و «إيمان» و «يقين». وهي كلمات - في سياق حديث الدكتور - تتجاوز المعنى الخام - اللغوي - النسبي. وتدخل بـ«التداوی» أو ربما بـ«البول» في فضاء المطلق - الإيماني - العقidi واجب «التقديس». فأنا سأفترض الآن أن ما قاله هو مجرد «عقيدة» شخصية (قمية) لا تلزم سوى الدكتور نفسه. وذلك حتى لا يظهر ما قاله عن هذه «العقيدة» كخارج ومتناقض مع كغير ممحوم بما قاله الدكتور عن «الحوار» الذي «يعني الانفتاح على كل وجهات النظر الأخرى». وأن الرأى في الحوار يكون دوماً نسبياً لا يعترف بـ«مطلق» و «لا يعترف بأى يقين» و «يفترض عدم اليقين بمطلق لا يقبل النقض عند جميع الأطراف» - (٣٨) - أما إذا أراد الدكتور الخروج عن وعلى ما يعنيه «الحوار» ليس فقط بـ«ممارسة حقه في الدفاع عن والتمسك بـ«عقيدته» في «بول الجمل». أو في الدفاع عن والتمسك بـ«حقه الإنساني» في ممارسة «طقوس» عقيدته». وإنما أيضاً - وإلى جانب هذا - بالذهاب إلى أنها «عقيدة» ملزمة «لإياع

(٣٦) نفس المصدر - في ٧ ديسمبر ٢٠٠٢ م - ص ٧٠.

(٣٧) نفسه - في ١٩ يونيو ٢٠٠٤ م - ص ٣١.

(٣٨) نفسه - في ١٥ مايو ٢٠٠٤ م - ص ٢٥.

بها عن يقين» يدخل المؤمن» بها والممارس لـ«طقوسها» في «الإسلام التقدي (الماركسي - العلماني)» ويخرجه من «إسلام المسلمين» (المزيف). وـ«الكفر» بها - سواء كفر عقيدة أو كفر عمل - يخرج «الكافر» من وعن وعلى «الإسلام التقدي (الماركسي - العلماني)» ويدخله في «إسلام المسلمين» (المزيف). فنحن - وللمرة الثالثة - لسنا ضد حق د. القمني في الذهاب هذا المذهب.

لكن ، ولأن الدكتور في الوقت الذي يصر فيه على تأكيد وجود «خلل أصيل في حكاية (...) الإسلام الأصلي». وأن هذه الـ«الحكاية (...)» هي من قبيل الخداع والتوهّم. خداع للأخر (الديني الوطني). أو الدينى الغربى. أو اللا دينى). وخداع للذات (الـ«أنا» المسلمة). وخداع للمسلمين أنفسهم» - (٣٩) -. الذين (عند الدكتور) لم - وربما لن - يتقدّموا على «إسلام واحد (...)» تكفى الإشارة إليه بكلمة الإسلام». وفي الوقت الذي يصر فيه على تأكيد «أن كل من يتحدث (من المسلمين) عن اسلام حقيقى (...) (أى تكفى الإشارة إليه بكلمة الإسلام) إنما هو (التحدث - المسلم) يحل (فهمه أو شخصه) محل النص (الأحرف - الورق - اللون) ليصير (المتحدث) هو الأصل (أى: ذات الإسلام)» - (٤٠) -. وذلك ليقيى الحديث - كما يريد الدكتور وتياره - ليس عن «الإسلام» وإنما - وفقط - عن مجرد «إسلام» بدون «الف - لام».. في نفس الوقت - وعلى النقيض من هذا تماماً - يصر الدكتور على تأكيد «أن الباحثين الغربيين. بل وإدارات الدول الغربية قد أصبحت تعلم عن الإسلام الكثير مما لا يمكن إخفاؤه» - (٤١) -. وـ«المسيحيون

(٣٩) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يونيو ٢٠٠٢ م - ص ١١٠ .

(٤٠) نفس المصدر - ص ١١١ .

(٤١) «روزاليوسف» - في ٢٢ مايو ٢٠٠٤ م - ص ٣١ .

في بلادنا يعلمون كل شيء عن الإسلام» - (٤٢) -. وهو تأكيد - كما نرى - يؤكّد أن «الآخر» (الديني الوطني. والديني الغربي. أو اللاديني). وعلى عكس «الذات» (الـ«أنا» المسلمة - المخدوعة). وعلى عكس «المسلمين أنفسهم» (المخدوعون - المتوهّمون). هذا «الآخر» قد أصبح «يعلم كل شيء عن الإسلام» بـ«اللّف - لام» الماهية. وهو «علم» - كما مرّ بنا - ممكّن البابا شنودة من تحديد «الخلافات» بين هذا «الإسلام» و«المسيحية» في الموقف من «الاهوت المسيح» و«القرآن» و«النبي». وهي - كما مرّ بنا - خلافات «جوهرية» أى تمنع - على مستوى العقل والعقيدة - امكانية الخلط بين «الإسلام» و«المسيحية» في الموقف من هذا المثلث الذي به يكون «الإيمان» أو «الكفر». لتعلق هذه الخلافات بـ«جوهر» وـ«ماهية» وـ«حقيقة» الديانتين.

هنا، ولأن ذلك كذلك... فالسؤال الذي نود طرحة الآن هو: هل يمكننا إرجاء الحوار حول وجوب «الإيمان اليقيني» بـ«التداوي ببول الجمل» كـ«عقيدة»؟ . وإذا أصر د. القمني على وجوب هذا «الإيمان» بهذه «العقيدة». واشترط في هذا «الإيمان» أن يكون «عن يقين» (اليقين هو «العلم الذي لا شك معه» - (٤٣) -. وهذا لا يكون باللسان وإنما بالقلب). فهل (قبل أو بعد أو إلى جانب هذا «الإيمان») يمكننا ترشيح - مجرد ترشيح - ما حده «علم» البابا شنودة من «الخلافات جوهرية» ليكون الحوار مع د. القمني حول إمكانية أو عدم إمكانية قبولها - أيضاً - كـ«شروط» لـ«الإيمان» في «الإسلام»؟ أو: هل (قبل أو بعد أو إلى جانب هذا «الإيمان» بهذه «العقيدة») يمكننا اقتراح - مجرد اقتراح - مثلث «توحيد

(٤٢) نفس المصدر - في ١٩ يونيو ٢٠٠٤ م - ص ٣٠.

(٤٣) الجرجاني - «التعريفات» - ص ٢٣١.

الله» و«إلهية القرآن» و«نبوة محمد بن عبد الله» ليكون الحوار مع د. القمني حول إمكانية أو عدم إمكانية قبول هذا المثلث كـ«شروط» تكون «معلومة من الإسلام بالضرورة» ويتوقف على «الإيمان» بها وجود ما يمكن «الإشارة إليه بكلمة الإسلام» (الأصلى - الحقيقى - المعيارى)؟. أم أن حكاية هذا المثلث (المقترح كشرط) ستكون مثل حكاية «الإسلام الأصلى» - عند د. القمنى - هى «المفرزة الواضحة لتصبح يسراً بالإرهاب». وبالتالي سيكون الموقف من هذا المثلث مثل الموقف من قاعدة «المعلوم بالضرورة» - عند د. القمنى - هو «التخلص منه كواجب ضروري لفتح أبواب الاجتهاد والحرفيات»؟

أنا - الآن - لا أستطيع التكهن بما سيجيب به د. القمنى عن هذه التساؤلات. والذى أستطيع تأكيده - الآن - أن هذا الدكتور مارس حرفيته الكاملة فى تقديم قراءة مغايرة لـ«المعلوم بالضرورة» فى العقل الإسلامى عن مثلث «الله - الرسول - القرآن» وأنه قد حرص على أن تكون قراءته لهذا المثلث ليست فقط مغايرة. وإنما - والأهم - لتكون ماركسية (مادية). وهذا ما سنخصص الصفحات القادمة لإثباته.

\* \* \*

(۲)

۲۰

# «المادية» و «العلم» و «مستشفى الاًمراض العقلية»

«أنا مادى» - (٤٤) - بهذا القول (الاعتراف) عرّفنا د. سيد القمنى بنفسه. ونحن كقراء له - لا يحق لنا سوى افتراض صدقه. وافتراض أنه - يقيناً - يعنى معنى الكلمة «مادى» التي عَرَفَ بها «أناه». وافتراض أنه - يقيناً - يعنى ما قاله. وأنه قاله لنا كقراء له - بقصد تزويدنا بما لا يجب أن نجهله عنه لترى «أناه» (كإنسان وكباحث) بالضبط - كما يريد منا أن نراها. ونحن بدورنا لا نملك سوى رؤيته فى ضوء ما قاله.

لكن. ولأهمية هذا القول - الاعتراف الذي زودنا به الدكتور وسكت عن تزويدنا بما يفهمه هو عن «المادي». وحتى يكون حوارنا المنتظر جاداً وعلمياً ويستهدف الخروج من حوار الطرشان الذي يعتمد «المنولوج» النافي لوجود «الآخر». أو على الأقل المكتفى بالحديث مع «الذات» عن «الآخر». والدخول في حوار الآنداد الذي يعتمد «الدياليوج» المقر بوجود «الآخر» كنـد لـ «الذات». والراغب في الاستماع إلى «الآخر» ليس فقط ليختلف معه (فهذا مهم). لكن - أيضاً والأهم - ليفهم هذا «الآخر» كما هو. فأنا أجد من حق القارئ (ليكون معنا) يـا، ومن حق د. القمني نفسه على. أن أثبت ما أفهمه من كلمة «مادي».

(٤٤) د. القمي، «الأسطورة والتاريخ» - ص ٢٨٢.

بدون دخول في تفاصيل انتقال ماركس وإنجلس من «مثالية» هيجل إلى «مادية» فيورباخ. ومن «مادية» فيورباخ إلى «المادية الديالكتيكية». أكفي - الآن - ببيانات الفارق الجوهرى (الفلسفى) بين الموقف «المثالى» والموقف «المادى» فى «ألف - باء» ماركسيّة (الفلسفه التي يعتقها د. القمنى) والذى يتلخص فى أن «المثالى» فى إجابته على المسألة الفلسفية الأساسية «أيهما الأول فى الوجود قبل الآخر: الله أم المادة؟» يقول: بـ«أولية الله على المادة فى الوجود». وبالتالي فـ«المثالى» يؤمن - أو يمكن أن يؤمن - بوجود إله خالق للكون وللطبيعة وللإنسان. وبأن العلاقة بين الله (الخالق) والإنسان (المخلوق) يمكن أن تكون فى شكل رسالة (وحي) عن طريق وسيط (رسول - بشرى). أما «المادى» فى إجابته على المسألة الفلسفية الأساسية فيقول: بـ«أولية المادة على الله فى الوجود» - (٤٥). وبالتالي فهو حسب «المادية الديالكتيكية» لا يؤمن - أو يصعب أن يؤمن - بوجود موضوعي حقيقي لله - وحسب «المادية التاريخية» فـ«المادى» بعد أن فرغ السماء من الإله. بحث - ويبحث - في الأرض. وتحديداً في التاريخ الاقتصادي، والاجتماعي للإنسان عن تاريخ وجود (أو إيجاد) وتطور فكرة الله والدين.

هذا بعض - وأكرر بعض - ما أعرفه عن معنى كلمة «مادى». أسجله ليس بهدف التحدى إنما - فقط - لعلى أوفق في تحريض د. القمنى (إن كان يرى غير ما سجلته) على أن يختلف معى ويخالفنى. بل وأعده بالاعتذار العلى له وللقارئ. وبالتالي الفوري عما ظنته موقف الماركسيّة «المادى» من الله. هذا إذا

(٤٥) ماركس - إنجلس - «المختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو ١٩٨٧ م - ج ٤ ص ٢٠ - بتصرف.

أثبت بالدليل غير المحرف وغير المبتور من سياقه. أن الماركسية لا تنجيب عن «المسألة الفلسفية الأساسية» بـ«أولية المادة على الله في الوجود». أو إذا أثبت بالدليل أن القول الماركسي بـ«أولية المادة على الله في الوجود» لا يتناقض فلسفياً مع. ولا ينفي القول «المثالي» (الديني) بـ«أولية الله على المادة في الوجود».

وحتى يتحرج د. القمني أضيف إلى علم القارئ أن د. سيد القمني برفضه القاطع لما أسماه بـ«الرؤى الأصولية» التي تقول بأن الإسلام «مفارق سماوي» لتناقض هذا القول «الأصولي (المثالي - الديني) مع «ماديته» التي تقول بـ«أنه لا شيء إطلاقاً يبدأ من فضاء (سماء) دون قواعد مؤسسات ماضوية يقوم عليها ويتجادل معها بل ويُفرز منها حتى لو كان (هذا الشيء) ديناً» - (٤٦) -. ويتأكيده اليقيني أن «فكرة التوحيد» (توحيد الله) هي الأخرى «لا تأتي من فراغ. ولا تتفز فجأة دون بنية تحتية تسمح بها» لأن هذا «القفز الفجائي» (من فراغ أو فضاء أو سماء أو وحي) «يخالف منطق التطور وشروطه المجتمعية والاقتصادية والسياسية» - (٤٧) -. هذا الرفض القاطع وهذا التأكيد اليقيني يسحان لنا - بدون تجاوز - إثبات تلاقي «مادية» د. القمني مع «مادية» ماركس وإنجلس في الموقف من الله والنبوة والدين.

ولاعتقد د. القمني (ماركسي - المادي) أن الإسلام مجرد «إفراز» أفرزته «القواعد الماضوية» (الجاهلية). ولأنه - حسب الرؤية المادية للدين - لا يمكن تفسير الظهور التاريخي للإسلام بثيله (الله - الرسول - القرآن) كبناء فوقى وفقاً لوعي الإسلام بذاته كدين والمثبت في قرائه. بل ينبغي تفسير ظهور الإسلام بتناقضات

(٤٦) جريدة - «الأهالى» فى ٣ نوفمبر ١٩٩٣ م.

(٤٧) د. القمني - «رب الزمان .. ودراسات أخرى» - مكتبة مدبولى الصغير - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٦ م - ص ١٠٢ .

الحياة المعاصرة (الاقتصادية - الاجتماعية) كبناء تحى. لذلك فقد رجع د. القمني عشرات الأعواز في عمق الحقبة الجاهلية ليتتبّع في أخبارها عن جذور «جاهلية» ملئت الله - الرسول - القرآن.

وأنا - كما قلت وأقول - لست ضد حق د. القمني في الرجوع وإرجاع المثلث الإسلامي إلى الحقبة الجاهلية. فهذا حقه «كمادي». لكن ولأن هذا الدكتور قطع بأن وقائع تلك الحقبة قد تم «أسطرتها» بزيادة هائلة، يكتفي «عند تدوين التراث الإسلامي في سجلات الأخباريين» - <sup>(٤٨)</sup> . وعندما يعكس المتظر منه كباحث (تم تسويقه على أنه «يعتمد العلم لا الأساطير» - <sup>(٤٩)</sup> ) . لم يبدأ دراسته لـ «القواعد الملاصبة» (الجاهلية) بفقد الروايات المدونة لتخليلها من النسبة الأسطورية «الهائلة والمكثفة». وبقصد تجاهل «العلوم بالضرورة» في كتب مناهج البحث العلمي، عن «نقد الأصول» (المراجع الأصلية) - <sup>(٥٠)</sup> - وأعلن أن «مهمتنا (مهمته) أبداً ليست تدقيق معلومة يعطيها لنا (له) علماء» وأن «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً فهي ذلك المعطى الجاهز لنا (له) من أهل التاريخ» - <sup>(٥١)</sup> . وهو قول - كما نرى - يتعمد صاحبه تضييب المساحة العلمية والعقلية الفاصلة بين الخطأ والصواب. ليتيح لنفسه فرصة الانتقال من نفق «النقل» إلى سرداد «الانتقاء» لـ «الخطأ» وـ «الأسطوري» ليس ليتعامل معهما - بأدوات المنهج العلمي - على أنهما خطأ يستحق النقد أو على الأقل الاستبعاد. وإنما ليعتمدها كـ «حقائق حقيقة» لا تحتاج

(٤٨) مجلة «أدب ونقد» العدد رقم ٦٢ شهير أكتوبر ١٩٩٠ م.

(٤٩) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٦١ - سبتمبر ١٩٩٠ م - ص ٧.

(٥٠) د. حسن عثمان - «منهج البحث التاريخي» - دار المعارف - القاهرة الطبعة السادسة ١٩٨٧ م - الفصل الرابع

(٥١) جريدة - «أخبار الأدب» - العدد ١٨٤ بتاريخ ١٩ يناير ١٩٩٧ م.

منه سوى «النقل» و «التوظيف». وهذا - تحديداً - ما جعلته المسكونة (عبدة الرويني) التي أمسك د. القمنى لها ولكل قراء مجلة «أدب ونقد» بعضا المدرس وعلمهم «أن تلك النصوص (الروايات الخاطئة) كانت موجودة ومدونة (في سجلات الأخباريين) منذ بداية التدوين وحتى الآن ودخلت في متن كتب تجميعية هائلة الحجم لباحثين معاصرین لم يغفلوا حجمها عن أن تكون كالعهن المنفوش. ولم تنتهي بما قالته ذات النصوص في كتابنا (كتابه) الصغير (الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية) » - (٥٢).

وأنا أتفق تماماً مع د. القمنى على هذه الحقيقة. وعلى أنه في كل كتاباته - كما قال - «لجا إلى منطق يبعد كثيراً عن المنطق المعتمد في قراءة هذا اللون من الرصيد التراثى العربى القائم على المفاجأة والمعجزة والفضاء المفارق لكل ما هو أرضى أو إنسانى» - (٥٣). لكن ولأن «مهمة» د. القمنى في «قراءة هذا اللون من الرصيد التراثى» - كما حددها بيقين. «أبداً ليست تدقيق معلومة (تاريخية) و «منطقه» في نفي «الشك» و «النقد» و «التدقيق» عن « مهمته» يستند - كما قال بنفس اليقين - إلى «أن المعلومات (النصوص - الروايات - الأخبار) سواء كانت خطأ أم صواباً فهي ذلك المعطى الباهر لنا (له) من أهل التاريخ». أيضاً. ولأن د. القمنى قطع بيقين أن «منطقه» الرافض لفكرة «التدقيق» (الكلاسيكية) والمعتمد (على عكس الثابت في أصول البحث العلمي) لـ «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً» مكنته من «معاينة» التراث «حياً بلحمه وشحمه ودمه». وهي «معاينة» تعنى الرؤية بـ «العين» وبالتالي تحول د. القمنى من باحث (تبعد ذاته عن موضوع بحثه بـ ١٥

(٥٢) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٦٢ - أكتوبر ١٩٩٠ - ص ١٢١ / ١٢.

(٥٣) د. القمنى - «الأعمال» - المجلد الثاني بعنوان «الإسلاميات» - مرجع سابق - الغلاف.

قرنا) إلى «شاهد عيان» (عاين موضوع بحثه في لحظات تشكله وتحقيقه في التاريخ) وتخرج كتاباته من دائرة «البحث» (الظني) إلى دائرة «الشهادة» (اليقينية). وكل هذا أغرى د. القمني بأن يقطع بأن «ما عاينه» في التاريخ قدمه في كتاباته (شهاداته) «كما كان حفأ» - (٥٤)-.

هذا «المنطق» الذي «يلجأ» إليه د. القمني لأنجاز « مهمته ». نعم يضع أيدينا على حقيقة أن هذا الدكتور - للأسف الشديد - يتعامل مع قارئه على أنه ربما لم يرتفق بعد في سلم التطور إلى مستوى الإنسان العاقل. أو على أنه واحد من مواطنى « مصر » التي « أمست (عند د. القمنى - وبتعبيره) مستشفى أمراض عقلية كبيرة » - (٥٥)- لمجرد أن هذا الشعب (المجنون) أو - بتعبير د. القمنى - « هذا الرأى العام غير السوى ولا الرشيد » - (٥٦)- لن « يلتجأ » إلى « منطق » د. القمنى ولن يذهب مع هذا الدكتور إلى صواب القاعدة (القمنية - الماركسية - المادية - العلمانية) « ما بنى على خطأ فهو حق ». نعم هذا « المنطق » يضع أيدينا على هذا التقدير (القمنى - الماركسي - العلماني) لهذا القارئ ولهذا الشعب. إلا أن نفس «المنطق» يغنينا عن دفع شبهة التفتیش في قلب هذا الدكتور. ويحصر قضيتنا معه في جانبها العلمي.

ولـ « مادية » د. القمنى أبدأ بتأمل « منطقه » في « معاينة » تشكل وتطور فكرة « توحيد الله » (الصلع الأول في المثلث الإسلامي).

\* \* \*

(٥٤) د. القمنى - « الأسطورة والتراث » - ص ٣٠٢ / ٣٠٣ .

(٥٥) د. القمنى - « السؤال الآخر » - ص ٣٣ .

(٥٦) مجلة - « أدب ونقد » .

(٤)

## الصلع الأول في المثلث الإسلامي (الله) في كتابات د. القمني

عندما ذهب د. سيد كريم (في دراسته المعروفة بـ «قدماء المصريين وبناء الكعبة» والمشورة في مجلة «الهلال» - عدد فبراير ١٩٨٢ م من ص ٢٦ حتى ص ٣٧) إلى أن التفرق العقائدي وتعدد الآلهة (الأرباب) لدى المصريين مثابة ونقيصة تعيب الحضارة المصرية . فأراد - كبعض علماء المصلولوجيا - أن يزهها عن نقيصة التفرق والتعدد . وأن يثبت توحيدها لله . رد عليه د. سيد القمني هذا الرأي بعد سبع سنوات (في دراسته المعروفة بـ «هل بنى الفراعنة الكعبة؟» والمشورة في مجلة «القاهرة» عدد ١٥ مارس ١٩٨٨ م ص ٨ . والتي أعاد نشرها في كتابه «رب الزمان» - الطبعة الأولى ١٩٩٦ م ص ٦٩) وذهب إلى أن التفرق العقائدي وتعدد الآلهة (الأرباب) في مصر الفرعونية «كان أمراً طبيعياً سواء كان آلهة بالمثلث . أم تثليثاً أو تسبيعاً أم تسبيعاً كما حدث لدى الرافدين من قدماء الساميين . ولم يكن له (البعد وتفرق الأرباب) أثر مباشر في تخلف اجتماعي أو حضاري . بل كانت مصر رائدة في كافة الميادين» .

ولم يرض د. القمني لما ذهب إليه أن يكون مجرد «رأي آخر» . لكنه - ويقصد - تعمد تعميم رأيه «كقانون» يحكم الماضي (التاريخي) والحاضر (الإنساني) وذلك في قوله : لعل د. كريم «يعلم أن العالم المتقدم اليوم - سواء في الغرب الذي يعتقد بالتثليث (المسيح) أو في الشرق الذي يدين بالاشتراكية العلمية (الماركسية) - يسمى

العالم المتقدم لإنجازاته في العلوم الدنيوية. ولو قسناه بمنطق د. كريم (القول للقمني) لكان أشد تحفلاً. أو يصبح على د. كريم إثبات أن الأميركيان والسوفيت موحدين (للله). وهو أمر لا شك عسير».

وبالفعل لا شك في «عسر» إثبات توحيد الأميركيان والسوفيت للله. وعليه فلا بد من تصديق قول د. القمني (في رده على د. كريم): أن تعدد وتفرق الأرباب في مصر الفرعونية وأن التثليث في أمريكا «لم يكن له أثر مباشر في تخلف (أو تقدم) اجتماعي أو حضاري» وبالتالي (وهو التبيّنة المنطقية) فتوحيد أقاليم مصر (قديماً) وولايات أمريكا (حديثاً) في كيانين سياسيين لم يشترط - إطلاقاً - توحيد الأرباب (المتعددة والمتفقة) في إله واحد.

لكن د. القمني في دراسته المعنونة بـ«دور الحزب الهاشمي والعقيدة الحنفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية» - المنشورة في مجلة «مصرية» العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦ م. (أى قبل نشر رده على د. كريم بسنة ونصف). والتي أعاد نشرها في مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩ م (أى بعد نشر رده على د. كريم بسنة) والتي أصدرها في كتاب بعنوان «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية» - دار سينا الطبعة الأولى ١٩٩٠ م - (أى بعد نشر رده على د. كريم بستين) أصر على التناقض مع نفسه بدراسة الحالة العربية - الإسلامية خارج «القانون» (التاريخي) الذي حكم الحالة المصرية - الرافدية (قديماً) والأمريكية - السوفيتية (حديثاً) ليس لأن التناقض غاية مقصودة لذاتها. وإنما لأنه وسيلة وجدها د. القمني قادرة - دون غيرها - على تكينه من الالتزام بـ«القانون» الماركسي الذي ينص على أنه «مع تغير الأساس الاقتصادي (البناء التحتي) يحدث انقلاب في

كل البناء الفوقي (الديني - السياسي)» - (٥٧). وقدرة - دون غيرها - على تشكينه (كمادى) من بلوغ غايتها بارجاع التوحيد الإسلامي لله إلى منابع جاهلية لذلك - وتحت ضغط «القانون» الماركسي وتحت ضغط رغبته «المادية» - اختلف د. القمني شرط «توحيد الأرباب» (الجاهلية) في إله واحد كمقدمة لازمة لـ «توحيد القبائل» (العربية) في كيان سياسي واحد (دولة).

وحتى لا يتبع لقارئه فرصة مواجهة السؤال المنطقى: لماذا تعدد الأرباب كان العائق الدائم والمستمر في سبيل توحيد قبائل جزيرة العرب. ولم يكن لهذا التعدد أى تأثير في توحيد أقاليم مصر وولايات أمريكا؟ وهل إذا قسنا الاقتصاد الإمبراطوري في مصر والعراق (قديماً) وفي أمريكا والسوفيت (حديثاً) بالاقتصاد المكى (في الزمن الجاهلى) سيكون الاقتصاد الإمبراطوري متخلقاً لأنه لم يوحد آلهة هذه الدول في إله واحد كمقدمة لازمة لتوحيد أقاليمها وولاياتها في دولة؟ أم أن التوحيد الدينى للأرباب في إله واحد هو ابن التخلف الاقتصادي والحضارى إذا قلنا بالحقيقة التاريخية أن جزيرة العرب بكل المقاييس (الاقتصادية - الحضارية - السياسية) كانت - في الزمن الجاهلى - متخلقة عن إمبراطوريات مصر والعراق وأمريكا والسوفيت؟

حتى لا يتبع لقارئه هذه الفرصة. تجاهل د. القمني «القانون» (التاريخي - الإنساني) وفرض «القانون» (الماركسي) على واقع جزيرة العرب في الزمن الجاهلى. ليخلل لقارئه ارتباط الدينى (الله - النبوة - الوحي) بالسياسي (الدولة) وارتباط الدينى - السياسي (كتناء فوقى) بالاقتصادى (كتناء تحتى).

(٥٧) لينين - «ماركس - إنجلس - الماركسيّة» دار التقدم - موسكو - ص ٢٠.

وثقة «الباحث العلمي» الذي - كما قال د. القمني - «لا يكتب إنشاء لقسنديا» - (٥٨) - بدأ هذا [[كتور برصد «ما عاينه» عن «التغير» الذي حدث في «البناء التحتي» (الاقتصادي) لواقع جزيرة العرب في الزمن الجاهلي. فقال في كتابه «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية».. فمع نهاية القرن السادس الميلادي نجد مكة تقف على الطريق مالكة لمركز رئاسي لا شك فيه. بعد أن أتاحت لها الظروف الداخلية تجميع التجارة الخارجية في يدها. وأتاحت لها الظروف الخارجية أن تستغل الأوضاع العالمية لصالحها» - (٥٩) -. فجذب السياسة الدولية. وما تبعها من تغيرات هائلة على المستوى الاقتصادي - في رأي د. القمني - لعب - «دوراً خطيراً لصالح عرب الجزيرة وبخاصة في يثرب ومكة حيث أخذت أوضاع الخط التجارى تضطرب وتتقلب مما أثر على بنية التركيب الاجتماعى فى المدينتين وبخاصة مكة التي تطورت كمحطة مرور على طريق القوافل التجارية» وتطور مكة «بدأت تضمحل في داخلها التركيبة القبلية مع إفراز الواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل وهو (عند د. القمني) إفراز طبيعى للاستقرار والمكملة. وما يتبعه بالضرورة من صراع حول امتلاك وسائل الإنتاج ثم السلطة السياسية بعد أن اشتدت الحاجة إلى استقرار أمثل للقيام على شتون هذا العمل التجارى. وتقسيم الأدوار حول هذا العمل ثم الحاجة إلى حراسة وحماية القوافل التجارية التي أصبحت تجارة المكيين أنفسهم وأموالهم هم. وتوفير جو من الأمن العام وما يترب

(٥٨) «أدب ونقد» العدد ٦٢ - أكتوبر ١٩٩٠ - ص ١٢٠.

(٥٩) د. سيد القمني - «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - ص ١٨ - ومجلد «الإسلاميات» - ص ١٨.

على ذلك من ضرورة إنشاء جيش منظم للقيام بالأمر» وكانت «طبقة العبيد» أهم عناصر وركائز الجيش المكى - (٦٠) - .

ولمزيد من الاستقرار والملكية والحماية «احتمت مصالح القرشيين التجارية عليهم اليقطة والاهتمام بما يجرى حول جزيرتهم من أحداث لتأثير هذه الأحداث المباشر على ما بآيديهم». وكان هذا النوعى دافعاً لتزعة قوية من التسامح الدينى ولنضوج ميزهم عن حولهم من أعراب فاستضافوا فى كعبتهم الملكية الأرباب المرتحلة برفقة أصحابها التجار. وقاموا بتبنى هذه الأرباب تدريجياً فكان أن تركها أصحابها فى كعبة مكة ليعودها فى مواسمها فكثرت المواسم الملكية بالاحتفالات الدينية بالأرباب المختلفة وكثير أيضاً الخير والبركة من التجارة» - (٦١) - .

وبتطور «المجتمع المكى من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساوة بدائية إلى مجتمع متمايز طبيعاً» - (٦٢) - كان تركز الثروة بيد أفراد دون آخرين داخل القبيلة (المكية) دافعاً لتناقض الشكل القبلى والمحتوى الطبفى. وكان مفترضاً وصول التناقض لمرحلة التفجر لصالح المحتوى الطبفى الساعى - تحت الضغط الاقتصادي - نحو التوحيد السياسى للقبائل ليواكب ويناسب توحد مصالح الارستقراطية التى تجاوزت حدود القبيلة واتسعت لتمسك بعنان تجارة العالم. ولكن «كان ما وضع لدى أى باحث» - كما يقول د. القمنى - أن «التفرق العقائدى وتعدد العبادات والأرباب قد ساعد

(٦٠) نفس المصدر - طبعة مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م) ص ٨ وطبعة مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - (العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م) ص ٤١ / ٤٠ - وطبعة دار سينا ص ٢٦ - و «الإسلاميات» - ص

.٢٣

(٦١) نفس المصدر - طبعة «مصرية» - ص ٨ - و «الكرمل» ص ٤١ - و دار سينا ص ٢٧ و «الإسلاميات» ص

.٢٤

(٦٢) نفس المصدر - طبعة «مصرية» - ص ٨ - و «الكرمل» ص ٤٠ - و دار سينا - ص ٢٦ و «الإسلاميات» ص

.٢٣

بفعالية في زيادة الفرقة القبلية بحيث أصبح (تعدد الأرباب) عائقاً دائماً ومستمراً في سبيل المحاولات التي قامت من أجل خلق كيانات سياسية في جزيرة العرب» - (٦٣) .

باكتشاف هذا «العائق الدائم والمستمر» الذي أجهض محاولات تكوين كيانات سياسية موحدة في جزيرة العرب. فقد ذهب - د. القمني - لإزالة «العائق» إلى القول بأن القرشيين أخذوا «الضوء الأخضر للقيام بالدور التاريخي الذي حسمته الظروف عليهم» - (٦٤) - وذلك بتوحيد الأرباب في إله كحل وحيد لتوحيد القبائل في دولة.

هذا بعض ما قاله د. القمني في الفصل الرابع من كتابه «الحزب الهاشمي» .  
نعم قد نجد في نفس كتاب «الحزب الهاشمي» ما يتناقض مع ما قاله د. القمني ونقلناه . فمثلاً في تحليله السابق حدد القمني تاريخ إنشاء الجيش المكي واستضافة الأرباب بـ «نهاية القرن السادس الميلادي» ففي هذا التاريخ تحولت مكة من كونها مجرد محطة على طريق القوافل التجارية إلى مركز تجاري تنطلق منه القوافل المكية إلى المالك الأخرى . وترتب على هذا التحول «ضرورة إنشاء جيش منظم» لـ «حراسة وحماية قوافل التجارة التي أصبحت تجارة المكيين أنفسهم وأموالهم هم» ولزيادة من الحماية والتجارة «استضافوا في كعبتهم المكية الأرباب المرحله» .

هذا ما قاله في الفصل الرابع للتدليل على الإفراز الاقتصادي «الموقع سلطة مؤسسات لم تكن موجودة من قبل» والمدهش أنه بعد سبع صفحات فقط أعاد د. القمني تاريخ إنشاء الجيش واستضافة الأرباب من «نهاية القرن السادس الميلادي»

(٦٣) نفسه - طبعة «مصرية» ص ٨ - و «الكرمل» ص ٤٠ - دار سينا ص ٢٤ و «الإسلاميات» ص ٢١ .

(٦٤) نفسه - طبعة «مصرية» ص ٩ - و «الكرمل» ص ٤١ - دار سينا ص ٢٨ - و «الإسلاميات» ص ٢٤ .

إلى «متصرف القرن الخامس» أى من تشكيلة اجتماعية - اقتصادية إلى تشكيلة أخرى مختلفة في التاريخ وفي درجة التطور.

ففي رأيه أن مكة في عهد قصي بن كلاب (ولد سنة ٤٠٠ م) كانت «محطة مرور على طريق القوافل» ولو على قصي الأمنى «كان الإفراز الأخطر لجدل الأحداث» في عهده هو «بناء جيش قوى يمكنه من الوفاء للملوك بالعهود وتأمين التجارة». وأن قصي «طور في خططه لرفع شأن دولته المكية عن طريق الكعبة واستضافتها أرباب القبائل الأخرى» - (٦٥).

نعم إذا رجعنا إلى المراجع التي اعتمد عليها د. القمنى قد نجد - مثلاً - أن المعلومات المتوفرة عن استضافة مكة لأرباب القبائل الأخرى لا تشير إلى حدوث هذه الاستضافة سواء في نهاية القرن السادس (بعد أن أصبحت التجارة تجارة مكية) أو في متصرف القرن الخامس (أنباء كون مكة مجرد محطة - استراحة - على الطريق التجارى) والذى قالت به المراجع أن الاستضافة حدثت في زمن ولاية قبيلة خزاعة للكعبة والتي استمرت «ثلاثمائة سنة وقيل: خمسماة» - (٦٦) - أى في حدود القرن الأول أو الثاني الميلادى والذى قام بالاستضافة من الخزاعيين هو عمرو بن حمى - (٦٧).

وفي ضوء هذه المعلومات قد نستطيع رؤية ترميم د. القمنى - المتافق - الواقعى إنشاء الجيش المكى واستضافة الأرباب حول الكعبة على أنه ترميم لم يستهدف ربط الواقع التاريخي بواقعها الموضوعى بقدر ما استهدف ترقيع ذلك

(٦٥) نفسه - طبعة «مصرية» ص ١٠ - و «الكرمل» ص ٤٢ - و سينا ص ٣٣ - و «الإسلاميات» ص ٣٠.

(٦٦) ابن كثير - «البداية والنهاية» - دار الحديث - القاهرة - ج ٢ ص ١٩٠.

(٦٧) ابن كثير - ج ٢ ص ٢١١ - والمسعودى - «مروج الذهب» - كتاب الشعب ج ١ ص ٣٣٥.

الواقع (الجاهلي) بوقائع متزرعة من زمانها البعيد مئات السنين. وذلك لاستنطاق اللحظة التطورية البدوية (قبل الإسلام) بأن ما كان في العهد النبوي كان بفعل نطفة الاقتصاد في رحم المجتمع المكى في العهد الجاهلي.

بعجانب إشكالية التزمير يستوقفنا تقديم د. القمنى لمبادرة الاستضافة المكية لأرباب القبائل الأخرى بتأكيده على وجود «زعنة قوية من التسامح الدينى» لدى المكين وأنهم - كما قال - «قاموا بتبني هذه الأرباب تدريجياً».

وفي حدود المعقول والمنطقى فهذا «التسامح» الذى انتهى بـ «التبني» كان يوجب على د. القمنى التعامل مع الحالة العربية بـ «القانون» (التاريخي) الذى حكم الحالة المصرية (قديماً) والأمريكية (حديثاً) وأن يحول تعدد الأرباب من عامل «تفريق» للقبائل العربية إلى عامل «تجميع» يفتح الباب لتوحيد سياسى لا يتشرط أن يكون على جثة الأرباب المحتفى بهم في كعبه مكة.

لكن د. القمنى (تحت ضغط «القانون» الماركسي) وعلى عكس المعقول والمنطق أراد أن يصل من «التسامح الدينى» ومن «التبني» المكى للأرباب إلى لحظة توتر «عقدة» في سياق روائى أو «فانتازى» يمرر للدكتور إعطاء «الضوء الأخضر» للقرشيين للتعامل الثورى أو الانقلاب ضد «الأرباب» بحججة أن «تعددها» أو «تفرقها» هو الذى «ساعد بفعالية في زيادة الفرقة القبلية» وللأسف لم يخبرنا الدكتور بعض مظاهر تسبب «تعدد الأرباب» في «تفرق القبائل» لعلنا نفكى بجدية في حتمية «توحيد الأرباب» في إله واحد كشرط (اقتصادى) لازم لإتمام «توحيد القبائل» في دولة واحدة ورغم أن الدكتور في تفرده باكتشاف بديهية هذا السبب وحتمية هذا الشرط. وبجرأة غير معهودة أقر بأن ما توصل إليه ليس مجرد رأى وإنما - تحديداً هو «ما وضع لدى أى باحث» رغم هذه اليقينية ضن علينا بما كنا نوده. وربما ضست

عليه مراجعه بما كان يتلهف عليه لتوثيق هذا الرأي بأى «معلومة» حتى لو كانت «خطأً» فالدكتور - كما مر بنا - لا يمانع فى اعتماد «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً» لأن قضيته «أيديولوجية» وليس «علمية» لهذا عندما يجد الدكتور فى «المعطى الجاهز له من أهل التاريخ» ما يساعدته على إثبات صواب رأيه «المادى» فى عقيدة «توحيد الله» لم يتورع عن اختلاق سبب «التفرق» وشرط «التوحيد» و«إجبار» الواقع المبحوث على أن يقول بما يريده الدكتور (الباحث وليس بما تقوله الأخبار والروايات والنصوص بعد نقدها).

والجدير بالذكر أن ما فعله د. القمنى فى دراسته «الحزب الهاشمى» كرر فعله فى دراسات تالية نشرها فى كتابيه «حروب دولة الرسول» و «رب الرمان» لتأكيد نفس موقفه «المادى» من عقيدة «توحيد الله» (الإسلامية) . مع ملاحظة أن الدكتور تجاهل الرأى الأقرب إلى الصواب (النافى لوجد «الطوطمية» فى عقيدة العرب الدينية) وأخذ بالرأى «الاستشرائى» الأقرب إلى الخطأ (القاتل بوجود هذه «الطوطمية») وذلك ليقطع بأن «الرب (الطوطم) يمثل سيد القبيلة وسلفها ومعبودها ورمز عزتها وكبرياتها» وأن «عبادة الأسلاف» فى جزيرة العرب كانت «أشد العبادات انتشاراً وأقربها إلى الطرف المكانى والزمانى (...). ويبدو لنا (له) أن تلك العبادة كانت غاية التطور فى العبادة فى العصر الجاهلى قبل الأخير».

وبعد أن قطع الدكتور بحقيقة هذا الرأى أشار إلى طبيعة العلاقة الجامعة بين الفرد - القبيلة (الخليفة) وبين السلف (المعبود) وهى أنه «حتى تضمن الجماعة المتبدية تماسكتها ذاب الفرد فى القبيلة. وذابت القبيلة كلها فى الفرد (...). وذاب الكل (الفرد - القبيلة) فى واحد. هو طوطم القبيلة وسيدها وسلفها الذى أصبح محل التمجيل والتقديس وتحول إلى رمز عزة قومية وجنسية ودينية. وكان كل فرد فى القبيلة (كما

يقول د. القمني) يمثل هذا السلف . أو هو - دون مبالغة - ذلك الطوطم (المعبود) الموحَد والمُوحِد» ويتعدد القبائل تعدد الأرباب (الأنسلاف - الطواطم). ولأن «البدوى فى قبيلته يألف أن يحكمه أحد من خارج نسبه لأن نسبة هو ربه (... ) لذلك كانت عبادة الأنسلاف أحد أهم العوامل فى تفرق العرب القبلى» وعند الدكتور أن «السلف (الطوطم - المعبود) الواحد اللامتعدد «إإن كان» يضمن القبيلة تمسكها للنزع وانصارها وأمنها. فهو من جانب آخر شكل أو لوجة واحدة للجميع ولم يسمح - لأزمان طويلة بعد ذلك - بظهور ثنائية طبقية تسمح بمزيد من التطور» - (٦٨).

بعد «الطمومية» ذات الرب (السلف) الواحد والألوهة الواحدة لجميع أفراد القبيلة ومع «نهاية القرن السادس الميلادى» بدأ مرحلة أخرى أكثر تطوراً بوقوف «مكة على الطريق.. مالكة لمركز رئاسى لا شك فيه» بتجمیع التجارة الدولية في يدها. وبهذا التغير الاقتصادي «بدأت مكة تدخل مرحلة تحولات بنوية واضحة في تركيبها الاجتماعي. وبدأت تضمحل في داخلها التركيبة القبلية (...) ومن ثم كان حتماً أن يتتطور المجتمع المكي من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساوة بدائية إلى مجتمع متمايز طبياً وهذا التطور - عند د. القمني - لابد أن ينعكس على التصور المكي (العربي) للرب (الطوطم - السلف - المعبود) «الواحد اللامتعدد» ليتناسب مرحلة «الثنائية الطبقية». والدكتور بهذا الطرح يلتزم بما تقوله «المادية التاريخية» عن تبعية «الوعي الاجتماعي» (الديني - السياسي - الحقوقى - الأخلاقي... إلخ) «للوجود الاجتماعي» (الاقتصادي المادى).

(٦٨) د. القمني - «رب الزمان» - ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

ولأن المعروف في «ألف - باء» مادية تاريخية. أن هذه التبعية تعني أنه في حالة «التمايز» و «الثنائية الطبقية» يتحتم أن «يتسم الوعي الاجتماعي في المجتمع الطبقي بطابع طبقي» وأن المجتمع المنقسم إلى طبقات متعددة لا يمكن أن تكون فيه أيديولوجيا واحدة» فلابد «أن تخلق كل طبقة أيديولوجيتها الملازمة لها وحدها» - (٦٩). وأن المصالح غير المصالح. والأهداف غير الأهداف. فنحن كنا ننتظر من د. القمني (كمادي - ماركسي) أن يحدد لنا نقاط «التمايز» بين وعي «الارستقراطي» ووعي «العبد» بالذاء المجتمعي والدواء الأيديولوجي. وهل هذه النقاط - إن وجدت - كانت جذرية إلى حد إمكانية تصور وجود ثنائية أيديولوجية؟ فقط لنعرف من (في المجتمع المكي) كان الثائر على من..؟ وكيف..؟ ولماذا..؟

وحتى لا نبخس الدكتور حقه نعترف بأنه عرّفنا بجلاء أن طبقة العبيد كانت معدمة ومضطهدة» وأنها نتيجة لمكانتها المتدنية في نسق الإنتاج الاجتماعي كانت «في حالة رفض نفسي وعقلى لأرباب لا تعدل في تقسيم الأرزاق ومن ثم كان رفض تلك الأرباب لدى المضطهدين قناعة مهيبة للإعلان العملى السافر» - (٧٠). وعند «الرفض النفسي والعقلى للأرباب» توقف د. القمني ولم يضئ ملامح «الإعلان العملى» ولم يكشف عن كيفية «سفوره» في الواقع المكي الذي يسحق إنسانيتهم - بمحاركة أربابه.. تحت أقدام اقتصاده - وللدقة - تحت أقدام الطبقة الارستقراطية التي عرّفنا د. القمني أنها تحت ضغط المصالح التجارية

(٦٩) أفالا سيف - «أسس المعرف الفلسفية» - دار التقدم - موسكو ص ٣٨٥.

(٧٠) د. القمني - «التأسيس... الدولة في عصر الرسول» - مجلة «القاهرة» - العدد رقم ١٢٣ - فبراير

- ١٩٩٣م - ص ٤٦ - و «حروب دولة الرسول» في مجموعة «الأعمال» - المجلد الثاني «الإسلاميات» -

ص ١٢٦.

اهتم أفرادها التجار «بما يجري حول جزيرتهم من أحداث لتأثير هذه الأحداث المباشر على ما بأيديهم» ولمزيد من الحضور التجارى «استضافوا فى كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة» و «قاموا بتبني هذه الأرباب تدريجياً» وأصرروا على استدامة «التعدد الربوى» لأن هذا «التعدد» يحقق مصالحهم.

وفي حدود ما عرّفنا به د. القمنى فطبقة العبيد كان يجب أن تكون هي الطبقة التقدمية والمرشحة للفعل الانقلابي على الوضع الملكى الذى يسحق إنسانيتها. والطبقة الارستقراطية (التاجرة) كان يجب أن تكون الطبقة الرجعية لإصرارها على استدامة الوضع الملكى بتعديده الطبقى والربوى ولكن المدهش فى أمر الدكتور أنه تجاهل هذه «الثنائية الأيدلولوجية» التى تجذر الصراع الطبقى وتدفع به فى اتجاه الثورة ولم تستوقفه دلالات «رفض العبيد للأرباب» ولم تستفر عقله للبحث فيها عن ملامح حركة «مادية» أو حتى توحيدية ميتافيزيقية. فقط ليتسق الدكتور مع ماركسيته لكنه - بوعى أو بدون وعى - تضامن مع الطبقة الارستقراطية فى موقفها ضد العبيد فسرق «وعيهم الطبقى» الشورى ليعطيه - فى تحليله البلاغى - للارستقراطية الملكية التى يفترض أنها تسرق «قوة عملهم» وذلك ل تستحوذ على «الثروة» فى التاريخ . وعلى «الثورة» فى كتابات د. القمنى . وفي سبيل منحها «الثورة» على التعدد القبلى والربوى الذى تستفيد من تسييده وتأييده ليصب فى رصيدها «الثروى» كان لابد أن يتلقى الدكتور فى الهللة المعلوماتية والتحليلية . فلدى الدكتور أن واحدية رب (السلف - الطوطم) وأن اعتقاد كل فرد فى القبيلة أنه «هو ذلك الرب» كل هذا تفكك بتغير الوضع الاقتصادى . وبتقارب مصالح الأثرياء من القبائل المختلفة تخلى أفراد كل قبيلة عن «واحدية ربهم - سلفهم» وتبادلوا - مع القبائل الأخرى - الاعتراف بالأرباب وتعديدهم . أى حتم توحد مصالح الأثرياء التضاحية بـ «الرب الواحد - اللامتعدد» والترحيب أو الاعتقاد

بـ «تعدد الأرباب» -<sup>(٧١)</sup> - أيضاً لدى نفس الدكتور أن توحد مصالح الآثرياء من القبائل المختلفة لم يؤد إلى الاعتقاد بـ «تعدد الأرباب» (كما سبق) وإنما أدى إلى «توحيد الأرباب» فقد «احتاج التوحد المصلحي أدلةً أفرزت اعتقاداً في إله واحد يرعى تلك المصالح» و «قد جاء هذا الإله الجديد في مرتبة تتفق ومكانتهم . ليصبح فوق آلهة الكعبة جمِيعاً وسيداً مطلقاً للكون الذي أمسكوا عنان تجارتَه بأيديهم» -<sup>(٧٢)</sup> .

لأن د. القمني - بوعى - قال بالرأين بيقينية تفقد احتمال الخطأ وإمكانية المراجعة للتراجع عن أحدهما والاستقرار على رأى واحد نستطيع مناقشته . فنحن لا نستطيع «الاختيار» والذى نستطيع قوله الآن أن التعدد الربوبي (سواء كتيبة للتوحد المصلحي - كما قال د. القمني - أو كحقيقة تسبق وجود هذا التوحد بعشرات السنين من عمرو بن حى - كما أجمعَت المصادر التاريخية) هو تعدد يتافق مع حقيقة الرفض المكى لدعوة الرسول محمد بن عبد الله . أما عن التوحد الربوبي كتيبة للتوحد المصلحي فهو رأى (بجانب تناقضه الفجع مع الرأى الآخر للدكتور القمني .. وبجانب تناقضه مع الحقيقة التاريخية) يشير إلى أن فهم د. القمني لقوانين «المادية الجدلية» وتحديداً لقانونى «نفي النفي» و «الكم والكيف» كان - بتعبير لينين - «فهمآً فارغاً وعقيماً» -<sup>(٧٣)</sup> - لم يستوعب صاحبه الأبعاد التطورية فى الفهم الجدلى للنفي . ويؤكد أن د. القمني - بالية جامدة بل وجاهلة - أراد أقصدة عقيدة الإلهوية بتحويل الله من حقيقة موضوعية متعلالية (أى لا يرتبط وجوده

(٧١) د. القمني - «رب الزمان» - ص ١٧١ .

(٧٢) مجلة «القاهرة» - العدد ١٢٣ - ص ٤٦ .

(٧٣) أفالا سيف - مرجع سابق - الفصل السادس - «القوانين الأساسية للجدلية المادية» .

الموضوعى ولا يتأثر هذا الوجود بآيمان أو بغير خلقه) إلى مجرد فكرة أفرزتها (أى أوجدها - خلقتها من العدم) «البنية التحتية» (الاقتصادية). **وما لأن هذه «البنية التحتية» (بطبيعتها) غير ثابتة وتخضع لـ «منطق (قانون) التطور» وتطورها - بالضرورة - ينعكس على ما أفرزته من «بنية فوقية» (دين - قانون - أخلاق...) إلخ) ففكرة الله «كبناء فوقى (لابد وأن تكون أيضاً غير ثابتة ونسبة ولا بد من إخضاعها لنفس منطق (قانون) التطور» - (٧٤).**

والدكتور بهذا الفهم «الآل» تعمد فرض «القانون» الماركسي على الواقع الجاهلى بقصد نفي «الفحجائية» ونفي الهبوط من «فضاء» (أى من «سماء».. أى من «وحى») عن التوحيد الذى دعى إليه رسول الإسلام فى بداية القرن السابع الميلادى. وذلك ليكون التوحيد الإسلامي لله هو - تحديداً - ما أفرزته وسمحت به «البنية التحتية» (الاقتصادية - الاجتماعية) فى الزمن الجاهلى.

هنا. ولأن العقل المصرى القديم - كما قال د. القمنى فى كتابه «أوزيريس وعقيدة الخلود» - (٧٥). والعقل الأمريكى (وبالتالى الغربى) الحديث لم يتغلا من التعدد الربوبي والتسلیث إلى التوحيد لله. رغم رصيدهما الفكرى والعلمى والفلسفى. ورغم كونية مصالحهما الاقتصادية وتوحد أقاليم مصر وولايات أمريكا فى دولتين إمبراطورتين. يبقى السؤال الملح عن الرصيد الفكرى والعلمى والفلسفى والمصالح الاقتصادية فى الزمن الجاهلى التى نقلت العقل العربى من حضيض «الوطممية» (عبادة الأسلاف) إلى قمة التوحيد لله؟ هل هو رصيد حقيقي -

(٧٤) د. القمنى - «رب الزمان» - ص ١٠٢ - و «قصة الخلق.. منابع سفر التكوير» - دار كنعان - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٤ م - ص ٧.

(٧٥) د. القمنى - «أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة» - كتاب «فکر» رقم ١٢ - دار فکر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٨ م - ص ٢١ / ٧٦ / ٧٧ / ٨٩ .

تاریخی (سبق و مهد وأفرز التوحید الإلٰسالمی لله) . أم هو - فی حقيقته - مجرد خرافۃ «قمنیة» اختلقها الدكتور (المارکسی) لتبیر و تحریم وفرض موقفه «المادی» من الله الذي آمن به ودعى إليه رسول الإسلام؟ .

رسنی یجیینا د. القمنی نتقل - الآن - إلى «ما عاینه» وسجله في كتاباته عن «الرسول» .

\* \* \* \*

(٥)

## الصلع الثاني في المثلث الإسلامي (الرسول) في كتابات د. القمني

انتهى «أهل التاريخ» الذين خبروا مراجع التاريخ العربي الذي يفصل بين زمن حدوث وقائمه وتدوين روایاته مئات السنين انتهوا إلى وجوب «دراسة الرواية (التراثية) على حذر. والتقتیش - على قدر الإمکان - عن روایات متعددة» وذلك «للمقارنة والمقابلة» - (٧٦). ولعدم وجود المصدر القديم المكتوب والمعاصر للوقائع الجاهلية اتفقوا على أنه لا يسع الباحث إلا أن يقر هذه الروایات (النصوص - الأخبار) بتحفظ شديد و «أن يتعدد كثيراً في أخذها كحقائق تاريخية أو حتى كروایات موثوقة منها» - (٧٧).

وهى خبرة نظنها قد أصبحت ملزمة للباحثين في التاريخ العربي وللمتعاملين مع مراجعه. لكن د. القمني الذي أقر أن هذه الروایات قد تم «أسطرتها بزيادة هائلة ومكثفة في سجلات الأخباريين» تجاهل هذه الخبرة. ولم يلزم نفسه ولم يتلزم سوى بـ «ماديته» ورؤيتها الفلسفية للدين التي أغرتته بتوسيع رقعة «الأسطرة» وإنتاج «أسطورة الدولة لتكون هي الغاية العربية وفي ذات الوقت لتكون - بجانب الدين والنبوة - هي خطة الحزب الهاشمي في صراعه مع الحزب الأموي.

(٧٦) جواد على - «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - ج ٥ ص ٣٤٢.

(٧٧) د. أحمد إبراهيم الشريف - «مكة والمدينة في الجahليّة وعهد الرسول» - دار الفكر العربي - القاهرة - ص ٥/٤.

ولفرض «أسطورة الدولة» على عقل قارئه. فقد عرض د. القمني لرفيتين من التراث الجاهلي للواقع الجاهلي. الرؤية الأولى محددة بحدود بيت قائلها . وهي قول عبد المطلب بن هاشم «إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» قاله «وهو يشير إلى أبنائه وحفدته» - (٧٨). والرؤية الثانية تسع مكة وتشمل عرب الجزيرة وقد مثل لها بقول الأسود بن عبد العزى «ألا إن مكة لقاح لا تدين لملك» وقول النعمان بن المنذر الذي رصد سبب ترك العرب «الانقياد إلى رجل (منهم) يسوسهم ويجمعهم» بأنه «يكون في المملكة العظيمة أهل بيته واحد يعرف فضلهم على سائر غيرهم. فيلقون إليهم أمرهم وينقادون لهم بأزمتهم. أما العرب فإن ذلك كثير فيهم حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين » - (٧٩).

وعلى د. القمني بأنه «كان هناك من هو على رأى عبد المطلب من ذوى النظر الثاقب والفكر المنهجى المخطط الذين استطاعوا أن يصلوا إلى النتيجة نفسها بعد قراءة واعية للخريطة السياسية والظروف الاجتماعية». ورغم اعترافه بوجود «من هو على رأى عبد المطلب» فالدكتور لم يجد في الأرشيف الجاهلي ما أو من يضيفه إلى قول واسم عبد المطلب الذى اختزل خريطة الجزيرة (الاقتصادية - الاجتماعية - السياسية) فى خريطة بيته بحيث لا تسع رؤيته أو تسع سوى «لأبنائه وحفدته» فقط. لذلك فقد اعترف أيضاً بأن «الكثرة الغالبة لم تكن مع هذه الرؤية فقط» حتى اليهود الذين كانوا يعيشون بين ظهرانى العرب - كعرب - ما خطر لهم هذا التوقع فقط وأن «بقية الناس - حتى داخل مكة - من كانوا يعتبرون أنفسهم عقلاً لم يكونوا مع هذا التفاؤل» - (٨٠).

(٧٨) د. القمني - «الحزب الهاشمى» - طبعة مجلة «مصرية» ص ٦ وطبعة مجلة «الكرمل» ص ٣٨ - ودار سينا ص ٩ - ومجموعات «الإسلاميات» ص ٩.

(٧٩) نفس المصدر - «مصرية» ص ٦ و «الكرمل» ص ٣٨ ودار سينا ص ١١/٩ و «الإسلاميات» ص ١٠/٩.

(٨٠) نفس المصدر - دار سينا ص ٩/١٠ و «الإسلاميات» ص ١٢/١١.

فـ «الكثرة الغالبة» و «بقية الناس حتى داخل مكة» كانوا مع رؤية الأسود بن عبد العزى والنعمان بن المنذر لتأسيسها - كما يقطع د. القمنى - على حقائق اجتماعية وسياسية وجغرافية . وهذا كله - وباعتراف الدكتور - «إنما هو دعم حقيقي لرأى الأسود بن عبد العزى» - <sup>(٨١)</sup> . لكن رغم كل هذا فالدكتور بخفة يستبعد هذه الرؤية بكل حقائقها وينحاز لقول عبد المطلب بعد تغليفه بأوصاف «النظر الثاقب» و «القراءة الوعية» و «الفكر المنهجى المخطط» وأن عبد المطلب بقوله (المشكوك فيه) «استطاع أن يقرأ الظروف الموضوعية لمدينة مكة بوجه خاص وأن يخرج من قراءته برؤية واضحة هى إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكة تحديداً» - <sup>(٨٢)</sup> .

والدكتور - كما نستشف - جا إلى استخدام الأسلوب البلاغى لأنه لم يجد من يناصر قول عبد المطلب سواء داخل مكة أو خارجها . ووجد أن التاريخ والجغرافيا والسياسية تقوى رؤية ابن عبد العزى وابن المنذر . ولأن الدكتور - في اعتقادنا - لم يشغل حديث التاريخ وشغله إنتاج أسطورة الدولة فقد استسهل التدخل فى وقائع التاريخ وأباح لنفسه تقويل الأستاذ عباس العقاد ما لم يقله . فيقول (د. القمنى) مبرراً استنتاجه بإمكانية قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة من قول عبد المطلب ومبرراً انحيازه الفج ل لهذا القول «أجزاء الأستاذ العقاد لنفسه وهو رجل متزن ومتوازن أن يجزم قاطعاً (بأن شأن اليهودية فى توضيح هذه الحقائق كان أعظم من كل شأن لها فى جزيرة العرب) وهذه الحقائق (الكلام للقمنى) التى يعنيها الأستاذ العقاد هى أنه برغم عدم قراءتهم الصحيحة لإفرازات الواقع على الأقل

(٨١) نفس المصدر.

(٨٢) نفس المصدر.

بالنسبة لكة فإن حكاياتهم عن مغامرات أنبيائهم القديامي وعن دولتهم الغابرة التي أنشأها الملك داود وما لحقها من تهوييلات ومبالغات كانت وراء الحلم (بإنشاء دولة موحدة) الذي داعب خيال سراة العرب وأشرافهم حتى بدأ لكل منهم طيف رعامتة للدولة الموحدة» - (٨٣).

ولأن د. القمني أجاز لنفسه أن يجزم قاطعاً بأن ما قاله هو بعينه ما فهمه عن العقاد. ولخطورة ما قاله «الذى يدل على «تهويد» منابع فكرة الدولة العربية. وعلى وصول «بدو الجاهلية» بقيادة وتخطيط عبد المطلب - وقبل ميلاد الرسول بسنوات - إلى الخل المتهود «أن يكون منشى الدولة المرتقبة نبياً مثل داود» - (٨٤). خطورة ما قاله فقد رجعنا إلى مرجعه (كتاب طوالع البعثة المحمدية) لنرى بأنفسنا من منهما (العقاد أو القمني) أجاز لنفسه القطع بما لا يجوز؟

وبعد مراجعة دقيقة لما كتبه الأستاذ العقاد في باب «مقدمات النبوة» لم نجد ما نقله أو ما فهمه د. القمني.. فلا وجود - إطلاقاً - لحكايات اليهود عن مغامرات أنبيائهم القديامي أو عن دولتهم الغابرة. وإنما الموجود من الحقائق التي يعنيها الأستاذ العقاد هو بنصه «أن معجزة الإسلام في جميع مقدماته ونتائجها. أن هذه التائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك المقدمات. فإن العصبية اللغوية والدينية قد آلت في يد الإسلام إلى دعوة إنسانية عالمية لا تنكر شيئاً كما تنكر العصبية الجاهلية» ولتأكيد هذه الحقائق يكمل العقاد و «أن شأن اليهودية في توضيح هذه الحقائق أعظم من كل شأن لها في جزيرة العرب. فمما لا نزاع فيه أن أناساً من اليهود قدموا إلى

(٨٣) نفس المصدر.

(٨٤) نفس المصدر - «مصرية» ص ٦ و «الكرمل» ص ٣٨ - و «سينا» ص ١٣ و «الإسلاميات» - ص ١٢.

الجزيرة بلغة غير اللغة الحجازية. فاحفظوا بلغة الدين للدين ولم يمض عليهم زمن طوبل حتى عم التفاهم بينهم وبين سائر العرب بلغة الحجاز وتهامة ونجد» ويقطع العقاد «هذه حقيقة تاريخية مسقطة لكل دعوى يتحذل بها أدعياء العلم» - (٨٥) - .  
هذا نص ما قاله الأستاذ العقاد. فأين ما فهمه د. القمني؟ .

لا شك في أن د. القمني بكلبه قد أهدر - بتعمد - فرصة جيدة للاختلاف الموضوعى مع قامة فكرية كالعقاد فى رؤيته التى عبر عنها بقوله «إن معجزة الإسلام فى جميع مقدماته ونتائجها إن هذه التائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك القدرات» وذلك ليثبت بالبرهان العقلى والدليل التاريخى تهافت رؤية العقاد «السلفية» وأيضاً ليثبت علمية وتنويرية رؤيته «المادية» . لكنه - للأسف - تهرب من فرصة الاختلاف الجاد . واكتفى بتزعجمة العقاد من نسيجها الدلالى وترقيعها بمعلومات خيالية تبادل السياق «العقادى» لتناسب - بعد ترقيعها - السياق «القمنى» المثلث من كل المعاير العلمية والذى يتغير - فقط - اتاج «أسطورة الدولة» وفرضها على عقل قارئه .

بعد هذا ولتحريك المجتمع المكى على جسر الدين (الذى - مادياً - لابد وأن يكون مجرد وسيلة) نحو الدولة (التي - مادياً - لابد وأن تكون هى الغاية) لم يكتفى د. القمنى بما سبق لكنه - ولربط الدين (الوسيلة) والدولة (الغاية) بسلف الرسول محمد تحديداً - اعتمد ما أسماه بـ «المعطى الجاهز له من أهل التاريخ» عن الصراع الهاشمى - الأموى قبلبعثة الإسلامية .

ورغم أن سبب هذا الصراع - كما سجله الطبرى (مرجع د. القمنى) - أن هاشم بن عبد مناف أطعم قومه الثريد «فحسده أمهه (ابن شقيقه) عبد شمس بن

---

(٨٥) عباس العقاد - «مطلع النور أو طوالببعثة المحمدية» - دار الهلال - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٦٣ .

عبد مناف - وكان (أميمة) ذا مال - فتكلف أن يصنع صنيع (عمه) هاشم. فعجز عنه فشمت به ناس من قريش. فغضب (أميمة) ونال من هاشم» - (٨٦). ورغم أن أغلب الكتب التراثية التي روت واقعة الصراع قدمت معلومات تشكيك في حقيقته منها أن «هاشم توأم عبد شمس» و «كان لهاشم يوم مات خمس وعشرون سنة» - (٨٧). أي وكان لعبد شمس أيضاً يوم مات «شقيقه وتوأمته هاشم» خمس وعشرون سنة. وهي معلومة - كما نرى - تثير تساؤل : كم كان سن أميمة يوم مات.. بل ورغم أن ابن اسحاق وابن هشام وابن سيد الناس وابن كثير سكتوا عن مجرد الإشارة إلى هذا الصراع في مؤلفاتهم التي تصنف ككتب «أصول» وأن د. أحمد إبراهيم الشريف (في كتابه «مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول») و د. حسين مؤنس (في مقدمة تحقيقه لكتاب المقريزى «التزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم») شكا وشككا في تاريخية هذا الصراع. فقد تجاهل د. القمني كل ما سبق بقصد تجاهيل قارئه بحقيقة اختلاف «أهل التاريخ» حول حقيقة هذا الصراع الذي انتقام من بين «الآف وسبعمائة حرب وصراع» - (٨٨). ليكون «القاعدة الماضوية» والمحرك للمجتمع المكي نحو الدين والدولة.

وبدون دخول في تفاصيل كثيرة. ورصد عشرات الأخطاء «الطلابية» التي امتلأت بها معاجلة د. القمني لمراحل تطور هذا الصراع. فالذى يمكننا رصده أن «الحزب الهاشمى» فى بدايات تأسيسه لم يكن فاعلاً بشكل جذري. لأنه - فى

(٨٦) د. القمني - «الحزب الهاشمى» - مصرية ص ١١ و «الكرمل» ص ٤٣ و سينا ص ٣٩ و «الإسلاميات» ص ٣٥.

(٨٧) البلاذرى - «أنساب الأشراف» - تحقيق د. محمد حميد الله - دار المعارف - القاهرة - ج ١ ص ٦٣.

(٨٨) د. جواد على - مرجع سابق - ج ٥ ص ٣٤٢.

أهدافه (سواء في زمن قيادة هاشم أو في زمن قيادة شقيقه المطلب) - كان ملتزماً بخط «قصى» (الجد) ويكان يدور في دائرته. لذلك كان الصراع يحل سلبياً «حرصاً على المصالح التجارية وما سبق وحققه قصى من هيبة لقريش» - (٨٩). لكن بتولى عبد المطلب بن هاشم قيادة «الحزب» بعد موت عمه «المطلب» الذي رحل تاركاً له استكمال المهمة الجليلة فقد نقل عبد المطلب الصراع مع أبناء عمومته (الحزب الأموي) من المناوشات المحدودة إلى المواجهة الشاملة. ويعتبر د. القمني «من التكتيك إلى الأيديولوجيا».

ولأن عبد المطلب - كما يقول د. القمني - تربى في يثرب «حيث كان كل التاريخ الديني يتواتر هناك في مقدسات اليهود» - (٩٠) - وحيث كانت حكايات اليهود «عن مغامرات أنبيائهم القديمي». وعن دولتهم الغابرة التي أنشأها النبي داود». فقد أتى من يشرب إلى مكة بـ «المشروع الإسرائيلي» (اليهودي) بمثلثه (العرقي - الديني - السياسي) ليهتدى به في « مهمته الجليلة » بـ « وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه الهاشمي » - (٩١).

**أولاً:** أرجع النسب العربي من نسب أسلاف القبائل المتفرقة إلى التوحد في «سلسلة النسب الإسرائيلية» وأعلن «أن العرب جمِيعاً وقريش خصوصاً يعودون

(٨٩) د. القمني - «الحزب الهاشمي» - «مصرية» ص ١٠ و «الكرمل» ص ٤٣ و «سينا» ص ٣٨ و «الإسلاميات» ص ٣٤.

(٩٠) نفس المصدر - دار سينا ص ٤٣ - و «الإسلاميات» ص ٣٨.

(٩١) نفس المصدر - دار سينا ص ٤٥ - و «الإسلاميات» ص ٤٠ و د. القمني «السؤال الآخر» - مرجع سابق ص ٧٨ وجريدة «أخبار الأدب» - العدد رقم ١٧٢ - بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦م.

بحذورهم إلى نسب واحد. فهم برغم تحزبهم وتفرقهم أبناء لإسماعيل بن إيراheim<sup>(٩٢)</sup>.

**ثانياً:** بعد «قراءته» للواقع العربي المتردم يمكن عبد المطلب من «تحديد الداء (المكي - العربي) ووصف الدواء» فـ «الداء فرقه قبلية عشائرية والأسباب تعدد الأرباب وتماثيل الشفعاء». ومن هنا (كما يقول د. القمني) انطلق عبد المطلب يضع أسس فهم جديد للاعتقاد» و «انطلق يؤسس ديناً جديداً يجمع القلوب عند إله واحد» - <sup>(٩٣)</sup>.

**ثالثاً:** يازاته لأسباب «الفرقة القبلية» لم يكتف عبد المطلب (كما يؤكد د. القمني) بتبشير قومه بـ «إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكه تحديداً». لكنه - وبجانب هذا - عمل على ملء المساحة الفاصلة بين نقطة الوسيلة (الدين) ونقطة الغاية (الدولة) بحركة جماهيرية تكون بمثابة الجناح الدينى للحزب الهاشمى. وبالفعل - في رأى د. القمني - «فقد أنت مخططات عبد المطلب ثمارها وتابعه كثيرون» كونوا حركة الحنفاء «حتى شكلوا تياراً قوياً خاصة قبل ظهور الإسلام بفترة وجيزة» وكان عبد المطلب هو «أستاذ الحنفية الأول» و «الرجل الأول» - <sup>(٩٤)</sup> - في هذا التيار.

**رابعاً:** ولأن «المشروع الإسرائيلي» هو المرجع. ودولته «التي أنشأها النبي والملك داود» هي النموذج ولأن عبد المطلب - عند د. القمني - التزم في «استكماله

(٩٢) د. القمني «الحزب الهاشمي» - «مصرية» ص ١٣ و «الكرمل» ص ٤٥ و «سينا» ص ٤٧ و «الإسلاميات» ص ٤٢ .

(٩٣) نفس المصدر - «مصرية» ص ١٢ و «الكرمل» ص ٤٥ .

(٩٤) نفس المصدر - «مصرية» ص ١٤/١٣ و «الكرمل» ص ٤٦/٤٥ و «سينا» ص ٥٣/٦٣ و «الإسلاميات» ص ٥٨/٤٨ .

للمهمة» وفي «وضعه للأيديولوجيا» الهاشمية بخطوط التجربة الإسرائلية فقد انتهى إلى «أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة (العربية) المرتبة نبياً مثل داود» .<sup>(٩٥)</sup>

خامساً: بالوصول إلى حل «النبي الملك» أو «الملك النبي» كحل سبق تجربته . وحقق توحيد أسباط «اليهود في «دولتهم الغابرة» ولباقي أمر التنفيذ - كما في أمر التخطيط - محصوراً في البيت الهاشمي . فقد ذهب د. القمني إلى أن عبد المطلب زعيم قريش وقائد الحزب الهاشمي سُلَّم عقله ويداه لـ «الخبر اليهودي» يشاهد ويشهد «أن في إحدى يديه ملكاً وفي الأخرى نبوة» ويرشهده (بعد قراءة كنه) بحتمية زواجه من بنى زهرة «لأن فيهم الملك والنبوة» وبدون تردد سارع عبد المطلب بالزواج - هو وابنه عبد الله - من بنى زهرة في ليلة واحدة» .<sup>(٩٦)</sup>

بهذا التحول «الانقلابي» و «الثورى» للصراع الهاشمى - الأموى من صراع ساذج على «إطعام قريش الثريد» - كما في الخبر التراوى - إلى صراع حضاري غير مسبوق في التاريخ ويوضعه لـ «الأيديولوجيا» الهاشمية استطاع عبد المطلب «ذاك العبرى الفذ» أن يغير - بجزرية - ليس فقط الواقع العربى الجahلى . وإنما أيضاً كل المستقبل الإنسانى . بدوره «التأسيسى» للدين (الخنيفية - الإسلام) وللدولة (العربية - الإسلامية) ولنبوة حفيده محمد .

نعم في توثيقه لدور عبد المطلب «التأسسى» للدين «التوحيدى» قطع د. القمنى بأن ما ذهب إليه هو - تحديداً - نفس ما أكدته ابن كثير بما رواه في كتاب «البداية

(٩٥) نفس المصدر.

(٩٦) نفس المصدر - دار سينا ص ٥٢ و «الإسلاميات» ص ٤٧ .

والنهاية» عن عبد الله بن عباس عن «ديانة أبي طالب بن عبد المطلب»: هو على ملة الأشياخ. هو على ملة عبد المطلب» - (٩٧). وبالرجوع إلى مرجع د. القمني وجدنا ابن كثير في فصل «وفاة أبي طالب» وفي تعليقه على آية «إِنَّكُمْ لَا تَهْدِي مِنْ أَهْلَ الْهُدَىٰ إِلَّا مَنْ يَهْدِي إِلَيْهِ» روى عن عبد الله بن عباس «أنها (الآية) نزلت في أبي طالب حين عرض عليه رسول الله أن يقول: لا إله إلا الله. فأبى (أى رفض) أبو طالب أن يقولها. وقال: هو على ملة الأشياخ (... ) هو على ملة عبد المطلب» - (٩٨).

ومن سياق ما رواه ابن كثير (وأخفاه د. القمني بقصد) نفهم أن الحفيد (عبد الله بن عباس بن عبد المطلب) روى أن عممه (أبو طالب) رفض أن يقول «لا إله إلا الله». وتمسك (ضد هذا القول التوحيدى) بملة الأشياخ (آباء البيت - الحزب الهاشمى) وتمسك بـ «ملة عبد المطلب» التي حسب ظاهر وباطن السياق لا تقول (أى لا تؤمن) بلا إله إلا الله. ورواية الحبيب (ابن عباس) استشهد بها ابن كثير لتأكيد موقفه الذى سجله فى أكثر من موضع فى كتابه . أن «عبد المطلب مات على ما كان عليه من دين الجاهلية» - (٩٩).

ونعم فى توثيقه لما أسماه بـ «علم عبد المطلب اليقينى بنبوة حفيده محمد» وسعيه لتحقيق هذا «البيقين» على أرض الواقع بالزواج من بنت زهرة رجع د. القمني إلى «السيرة الخلدية» (ج ١ - ص ٧٣). ولكن الشير فى أمر هذا الدكتور أنه لم يكتفى بالتدخل فى نص الرواية التى نقلها. وأيضاً لم يكتفى برفض استخدام حقه كباحث

(٩٧) نفسه - دار سينا ص ٤٧ و «الإسلاميات» ص ٤٢.

(٩٨) ابن كثير - «البداية والنهاية» - دار الحديث - القاهرة - ج ٣ ص ١٧٠.

(٩٩) نفسه - ج ٢ ص ٢٨٥.

بالسؤال: عن كيفية معرفة الخبر اليهودي بكمون «الملك والنبوة» في دماء بنى زهرة. لكنه - وبقصد تضليل قارئه رفض مجرد الإشارة إلى التساؤلات التي اعترضت عقل الإمام الحلبي (مصدر الرواية) مثل: «قيل: وفيه (خبر زواج عبد المطلب وابنه عبد الله في ليلة واحدة من بنى زهرة) تصريح بأن عبد الله كان موجوداً حين قال الخبر (اليهودي) لعبد المطلب أن النبوة موجودة فيه. فكيف تكون موجودة في عبد المطلب مع انتقالها لعبد الله؟ (...). وفيه (خبر الزواج) أن هذا لا يحسن إلا لو كانت أم عبد الله من بنى زهرة» - (١٠٠). وهذا ما لم يكن لأن أم عبد الله هي «فاطمة بنت عمرو من بنى مخزوم» و بـ «مخزومية» أم عبد الله وزوجها مع والده في مجلس واحد يبقى تساؤل الحلبي : عن كيفية انتقال «الملك والنبوة» من عبد المطلب إلى عبد الله يطارد القمي باحثاً عن إجابة علمية. ولأن الكف المفروضة هي كف عبد المطلب ولأن «حمزة» هو ثمرة زواج عبد المطلب من بنى زهرة. ولأن د. القمي اعتمد هذه الأسطورة كدليل ترائي على «سعى» الجد عبد المطلب لتحقيق نبوة الخبر اليهودي: فهل سيذهب الدكتور (العلماني - العقلاني - التوبيري) مع دلاله الأسطورة على أحقيبة حمزة بن عبد المطلب بـ «الملك والنبوة»؟.

أنا لا أعرف. والذى أعرفه أن كل ما سبق (وهو قليل جداً من كثير جداً) يؤكّد بيقين تدخل د. القمي في نصوص مراجعه «ليجبرها» (بالتحريف والتحوير) على تمكّنه (كماركسي - مادى) من تخيل عبد المطلب ليس فقط كقائد لـ «الحزب الهاشمى» في صراعه (الأسطوري) مع «الحزب الأموي» إنما - أيضاً والأهم - لتخيله «كمؤسس» للدين (الحنفية - الإسلام) وللدولة (العربية - الإسلامية). وكل هذا لحصر دور حفيده محمد بن عبد الله بن عبد المطلب في دائرة «التنفيذ».

(١٠٠) الإمام الحلبي - «السيرة الحلبية» - دار المعرفة - بيروت - ج ١ ص ٧٣.

هنا نود لفت نظر القارئ إلى سكوت د. القمني عن تناول - أو حتى الإشارة إلى - المساحة الزمنية الفاصلة بين انتهاء «التحطيط» لثلث (الدين - الرسول - الدولة) في حياة (الجد) عبد المطلب. وبين بداية «التنفيذ» بإعلان (الحفيد) محمد نبوته. فالمعلوم أن عبد المطلب مات و Mohammad في الثامنة من عمره. ومحمد أعلن نبوته في سن الأربعين . أى أن المساحة الزمنية الفاصلة بين «التحطيط» و «التنفيذ» تزيد على الثلاثين سنة. وطول هذه الفترة يستفر في عقولنا السؤال الطبيعي عن مدى فاعلية أداء «الحزب الهاشمي» أثناء ذلك وهل تلتف رأية «الحزب» أحد أبناء عبد المطلب لاستكمال الكيان التنظيمي والأيديولوجي أم أن عبد المطلب استكمل كل شيء؟.

إلى جانب هذا نود لفت نظر القارئ إلى أن د. القمني - بقصد - لم يشغل عقله بالسؤال عن الموضع التي منعت عبد المطلب من تنفيذ ما خطط له .؟ أو بالسؤال عن أسباب رهد أبناء عبد المطلب في نيل شرف تنفيذ خطة «الحزب الهاشمي»؟ وهل مرور هذه الفترة الطويلة جداً كان نتيجة فراغ قيادي؟ أم كان نتيجة تمرد أبناء عبد المطلب على «دينه» (التوحيد) الذي «أسسه»؟ أم حسب «الخطة المرسومة والمدرورة والمنظمة» - (١٠١) - كانت هذه الفترة الزمنية الطويلة - في حقيقتها - مجرد كمون تكتيكي معلوم ومتفق عليه بين قيادة وقاعدة «الحزب الهاشمي» إلى حين تهيئة الحفيد (محمد) لـ «الداودية» (النبي - الملك).؟

هنا وبعد ما سبق . وحتى لا يخلط القارئ بين نقد د. القمني لما أسماه بـ «الرؤية الاستاتيكية للتراث التي لا تربطه الواقع ما .. (والتي) تعتبره شيئاً فضائياً جاء من فراغ» واتهامه الفج لأنصارها بالسقوط «دونوعى في شباك التاريخ

---

(١٠١) د. القمني - «الحزب الهاشمي» - مصرية ص ١٠ و «سينا» ٣٥ و «الإسلاميات»

الإسرائيل» - (١٠٢) - وبين الروية «المادية» التي انتهت بالدكتور إلى السقوط «بوعي» في نفس «شباك التاريخ الإسرائيلي» وإلى كتابته لليهود نيابة عنهم «أمجاد تاريخ» بهويده لتابع الدين (الإسلامي) والدولة (الإسلامية). حتى لا يحدث هذا الخلط أقول: إن تهويدي د. القمني لفكرة الدولة (حكايات اليهود عن دولتهم الغابرة) ولنبوة محمد (أن يكون مُنشئ الدولة المرتبطة نياً مثل داود) لم يكن سقطة أيديولوجية لنقول بإمكانية انحراف الدكتور عن رؤيته «المادية» وانزلاقه في فضاء وفراغ الرؤية «الاستاتيكية» (السلفية) . وإنما (التهويدي) كان ضرورة أيديولوجية حتمتها رؤيته «المادية» بقصد استبعاد - تمهيداً لنفي - حدث «الوحى» (الغيبى) وبقصد استبعاد - تمهيداً - نبوة محمد كحقيقة وتخيلها ك مجرد وسيلة اقتضتها «الخطبة المرسومة والمدرسة والمنظمة» التي وضعها الجد (عبد المطلب) والتي - عند د. القمني - لابد وأن يلتزم بها ويتحرك في حدودها الحفيد (محمد بن عبد الله بن عبد المطلب) وهذا يحتاج منا إلى حديث آخر.

\* \* \*

---

(١٠٢) د. القمني - «رب الزمان» - مرجع سابق - ص ٨٤.

(٦)

## الصلع الثالث في المثلث الإسلامي (القرآن) في كتابات د. القمني

في كتابات ما بعد العودة إلى الكتابة هاجم د. سيد القمني من أسمائهم بـ «المتفهمين من أهل شئون التقديس المستفیدین من الدين في موقعهم الاجتماعية» والذين يرفعون القاعدة التلية «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». «لتشغيل القرآن ورب القرآن حسب الحال المرغوب، يتهدرون به الهرز. ويستبطون منه حسب الطلب شهادات الشرعية للمواقف السياسية المتقلبة من التفيف إلى التفيف». .

وأكّد أنّ الذي «أعطى رجال الدين هذه الفرص والنهاز» التي مكتسبهم من «اختطاف القرآن وتخبيطه» هي «طريقة جمع المصحف التي اتبعتها اللجنة التي شكلتها الخليفة عثمان (بن عفان) برئاسة زيد بن ثابت وأخذ الدكتور على هذه اللجنة أنها لم تراع الترتيب الزمني للآيات والأحداث. ولا جمعت الآيات - مثلاً - حسب نوع الموضوع كجمع الآيات القانونية معاً. والعبادية معاً. والتسيحية معاً. والإرشادية معاً. إنما اتبعت (اللجنة) أسلوباً يبدأ بأطول السور ويتدرج حتى يتنهى بأقصرها. علمًا أن قصار السور كانت هي الأولى زمناً . فتجد سورة مدنية تعقبها مكية تعقبها مدنية . وتتضمن السورة الواحدة خلطًا بين ما هو مكى وما هو مدنى . وإذا المسوخ يتلو الناسخ . وأيات تبحث في مواضع لا رابط بينها . مما كان سبباً للتختبط وسوء الفهم عند المسلم العادى ووسيلة للانتهازية بسوء النية عند القائمين

على شئون التقديس في بلادنا الذين (كما يقول الدكتور) يعلمون بقيناً أن ترتيب السور والأيات كان من عمل البشر ولا يتمتع بأية قدسيّة . ولم تذكر كتب السير أن الروح نزل على زيد بن ثابت وجلته ليرتبوها (الأيات والسور) على شكلها الحالى . وهكذا ظل الحال دون أي محاولة لإعادة النظر واتباع طريقة علمية في ترتيب المصحف عن قصد مبيت . وتم إكساب الشكل قدسيّ المضمون مع إغلاقه بالضبة ووضع المفتاح بيد فقهاء السلطان» .

ويطالب الدكتور بـ «رفع الإكليروس الإسلامي يدهم عن الإسلام . والتوقف عن التحرير والتکفیر . حتى يمكن إعادة النظر والترتيب والتوصيب دون خوف من اتهامات المروق والتخوين» ويضيف «على المسلم المؤمن قبول القرآن (ليس كما هو في المصحف وإنما) كما كان في تاريخيته . تلك التاريخية التي يرفضها الإكليروس ليظل ديناً خارج الزمان والمكان . وخشية الاعتراف بتطوره مع المتغيرات (...) ما قد يؤدي إلى إنكار المصدر الإلهي للقرآن . كما لو كانوا أحفظوا عليه من الله (!) إضافة إلى الحرص التقليدي العجيب على مبدأ صلاحية القرآن لكل زمان ومكان . وهي التي تعنى عندهم ثبيته وتحنيطه وإجبار الواقع المتغير على الاتفاق مع القرآن وهو ثابت» وقد وضح «لكل ذي عقل» - كما يقول الدكتور - «أن الواقع يجهز بانتهاء هذه الصلاحية بهذا المفهوم على يد رجال الدين لعدم تحركها مع الزمن (... . والتي) تعلم الناس الكذب بالدين وللدين» لذلك فقد انتهى الدكتور إلى «أن الصلاحية الحقة تكون بفك لفائف التحيط عن المقدس ليتكيف مع الواقع - وهو درس الإسلام الأول للأوائل - وليس العكس . فقانون الحياة والكون هو التغيير الدائم الذي لا يمكن لأحد إيقافه عند نقطة زمنية لا يريد أن يرجم عنها حراكاً ولا سيل سوى أن تتحرك نحن لنرتّب ما بآيدينا (من قرآن) وفهمه (بعد إعادة ترتيب آياته وسوره) وفق ظرفنا الآني .

ورغم أن د. القمني وصف ما قاله - ونقلناه - بـ «الحقائق» ووصف من سيقبلها بـ «المسلم العارف» و «المسلم المؤمن» ووصف من «ستز عجه» هذه «الحقائق» (القمنية) بالذى «يستخدم الإسلام وسيلة للكسب والمناصب والوجاهة والقرب من السلطان . أو اقتناص هذا السلطان» - (١٠٣) - . وهى - كما نرى - لغة أقل ما توصف به أنها غير علمية . ورغم إمكانية رد ما قاله د. القمني - ونقلناه - إلى أصول استشرافية قصد أصحابها - بما قالوه - التشكيك فى إلهية النص القرآنى ذاته (وهذا حفهم سواء كمسيحيين أو كيهود أو كلادينيين).

رغم هذا . ولأننى - والحمد لله - لست من «فقهاء السلطان» الذى أجلسه د. القمنى «إلى جوار الملك مينا موحد القطرين ويانى أول دولة مؤسسات فى تاريخ الإنسانية . وإلى جوار محمد علي بانى دولة مصر الحديثة» - (١٠٤) - . وإنما أنا مجرد إنسان عادى جداً أوصلى بحشى إلى معلومات شكتنى - بقوه - فى جدية د. القمنى كباحث وفي علمية كتاباته . وما توصلت إليه (سواء فى كتابات سابقة - للأسف - تهرب الدكتور من مناقشتها . أو فى الكتابات الحالية) يضطربنى - لقبول أو رفض ما قاله . د. القمنى عن حتمية اعادة النظر فى جمع وترتيب آيات سور المصحف - إلى مراجعة مدى جدية وعلمية موقفه (المادى) من القرآن ذاته . وهل هو نص إلهى مقدس؟ أم هو نص بشري يمكن إرجاع لغته ومضمونه إلى متابع بشرية؟ .

وهذا يحتاج منا إلى بذل كل ما نستطيعه من جهد . ويحتاج من د. القمنى إلى ممارسة حقه الكامل فى الاختلاف مع ما ستتوصل إليه من نتائج نعتقد أنها «صواب يتحمل الخطأ» ويحتاج من القارئ إلى بعض الصبر .

\* \* \*

(١٠٣) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢ م ص ٣٤ / ٣٥ .

(١٠٤) مجلة - «روز اليوسف» - العدد ٤٠٠٤ بتاريخ ٥ مارس ٢٠٠٥ م ص ١٢ .

حتى تتوالى مع ما سبق . ولنبذأ فى دراسة موقف د. القمنى من «القرآن» . أرى - لنقترب كثيراً من عمق هذا الموقف - أن نبدأ بتأمل ما كتبه هذا الدكتور فى كتابه «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» عن «وعى عبد المطلب بن هاشم السياسي» . وبعد نظره وحسه القومى فى قيادته وفداً إلى اليمن برفقة ابن أخيه أمية بن عبد شمس - قبل التزاع المشار إليه - وحلفائه . أبو زمعة جد أمية بن عبد الله بن أبي الصلت - وسيكون لأمية هذا شأن - وخوبيل الأسدى ابن أسد بن عبد العزى - ومن الواجب ملاحظة امتداد ذلك التحالف فى زواج حفيد عبد المطلب (النبي محمد) من السيدة خديجة بنت خوبيل الأسدى» - (١٠٥) .

ولأن د. القمنى - على غير الحقيقة - وصف طبعات كتابه (خصوصاً طبعته فى مجلد «الإسلاميات») بـ «المقحة» والمعروف أن «التقىح» هو «التشذيب والتهذيب» و«نقح الكلام: فتشه وأحسن النظر فيه . وقيل: أصلحه وأزال عيوبه» - (١٠٦) . فمن الواجب ملاحظة:

أولاً: أن ما قاله د. القمنى وكرره عن علاقة عبد المطلب بن هاشم بأمية بن عبد شمس «ابن أخيه أمية» . وعن تبريره لذهب أمية مع عبد المطلب إلى اليمن بـ «قبل التزاع المشار إليه» . هو - بدون تحامل - قول لا يصدر عن باحث عاقل . لأن الثابت ليس فقط فى «سجلات الأخبارين» الترائية بل وفي كتابات د. القمنى نفسه . أن عبد شمس بن عبد مناف (والد أمية) هو «أخو» (أى شقيق) هاشم بن عبد مناف (والد عبد المطلب) . وأن «التزاع المشار إليه» . (الذى نراه مجرد أسطورة . ويلاح د. القمنى على تخيله كحقيقة) كان - كما قال د. القمنى نفسه - بين (أمية وعمه هاشم) .

(١٠٥) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - طبعة «دار سينما» ص ٤٥ - ومجلد «الإسلاميات» ص ٤٠ .

(١٠٦) ابن منظور - «السان العرب» - دار المعارف - القاهرة - ج ٦ ص ٤٥١٦ .

ولإصرار هذا الدكتور (العقلاني - التتويرى) على دقة وصواب ما قاله وكرره. فهل ننتظر منه حذف وقائع الصراع بين هاشم وابن أخيه أمية من كل كتاباته. وإسقاط شخصية هاشم من التاريخ ليحل محله ابنه عبد المطلب في «عمومته» لأمية؟. وهل ننتظر منه نقل «نزاع» و«صراع» و«ثورة» أمية من زمن هاشم (الخرافي) ليوضع في زمن عبد المطلب (الحقيقى) ول يكون مع ضد عبد المطلب و«بعد» رحلته «القومية» إلى اليمن التي كانت «بعد مولد رسول الله بستين» - كما اتفقت كل «السجلات الأخبارية» التي روت خبر الرحلة - ؟ أم أن هذا الدكتور - ولتبير دقة وصواب ما قاله وكرره - سيعيد «تنقيح» تاريخ هذه المرحلة بجعل عبد المطلب شقيقاً لأبيه هاشم ليكون أيضاً شقيقاً لعمه عبد شمس. وبهذا «التنقيح» يكون عبد المطلب «عمماً» لأمية؟ أم أن هذا الدكتور سيعيد - «تنقيح» تاريخ هذه المرحلة بتجاهل ما قاله هو في نفس الكتاب عن موت هاشم وتركه «لولده عبد المطلب (ابن سبع سنوات وقيل ثمان) ينمو ويربو ويرضع الفروسيّة بين أخواه» في يشرب - <sup>(١٠٧)</sup> - وذلك ليتمكن الدكتور من «مط» عمر هاشم ليكون معاصرأ لرحلة ابنه عبد المطلب «القومية» ومعاصراً لمولد حفيد ابنه (محمد بن عبد الله) وبهذا «التنقيح» (المط) يعيد «النزاع المشار إليه» ليكون - كما يريد الدكتور - مع ضد هاشم عم أمية؟.

للحقيقة ولأن د. القمني في نفس كتابه - وبقدراته الخارقة - أمات عبد شمس قبل هاشم والثابت أنه مات بعده. وبينس قدراته الخارقة جعل نزاع أمية مع عمه هاشم «بعد رحيل والده عبد شمس عن الدنيا» والثابت - في «سجلات

(١٠٧) د. القمني - «الحزب الهاشمي» - دار سينا ص ٤٣ - و «الإسلاميات» ص ٣٨ - وراجع الحلبي - «السيرة الخلبية» - دار المعرفة - بيروت - ج ١ ص ١٠ .

الأخباريين» أن نزاع أمية كان في حياة والده - (١٠٨) - فانا أكتفى بوضع علامة تعجب والانتقال إلى :

ثانياً: أن د. القمني في حديثه عن الوفد القرشى الذى - كما قال - قاده عبد المطلب إلى اليمن. تعمد نقل خبر هذه الرحلة «القومية» بدون توثيق. وهذا التعمد غير المبرر علمياً أغرااناً بمراجعة هذا الخبر في «سجلات الأخباريين» التي أخبرتنا بأن «خويلد الأسدى» و «أبو زمعة» لم يكونا في الوفد القرشى المكون من عبد المطلب بن هاشم وأمية بن عبد شمس وعبد الله بن جدعان وأسد بن عبد العزى و وهب بن عبد مناف و قصى بن عبد الدار - (١٠٩) -. وأنخبرتنا أيضاً بأن هذا «أبو زمعة» لا وجود له في آباء أمية بن أبي الصلت عبد الله بن أبي ربيعة بن عوف بن عقدة بن عزة بن عوف بن ثقيف - (١١٠) .

وحتى لا نطيل. فنحن لن نجعل من هذه النقطة محلاً لخلاف. فليكن «أبو زمعة» جداً لأمية و «خويلد» هو رفيق الرحلة إلى اليمن - كما يريد د. القمني - بل ولنكونا حليفين لعبد المطلب. لأن د. القمني يريد أن يجمع الثلاثة : عبد المطلب (جد «النبي») وخويلد (والد السيدة خديجة «الأرملة الشريعة») وأبو زمعة (جد أمية «الشاعر») في لقاء واحد بقصد التدليل على وجود تحالف بين السلف الثلاثة.

(١٠٨) د. القمني - «الحزب الهاشمى» - دار سينا ص ٣٩ - و «الإسلاميات» ص ٣٥ وراجع ابن كثير - «البداية والنهاية» - ج ٢ ص ٢٥٨ - والطبرى - «تاريخ الأمم والملوك» - دار الريان - القاهرة - ج ١ ص ٥٥٥

(١٠٩) البیهقی - «دلائل النبوة» - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥ م - ج ٢ ص ٩ - والإمام يوسف الصالحي الشامي - «سبل الهوى والرشاد في سيرة خير العباد» - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٧٢ م - ج ١ ص ١٤١

(١١٠) ابن كثير - «البداية والنهاية» - ج ٢ ص ٢٢٥

وليتمكن من مد هذه العلاقة إلى الخلف الثلاثة (محمد - خديجة - أمية) وتحمّل الحفيد الهاشمي (محمد) مسؤولية تغيير جوهرها من علاقة تحالفية إلى علاقة تكتيكية وأحياناً تأمّرية.

فعمد د. القمني أن الحفيد الهاشمي الفقير وجد أنه ليبدأ في تنفيذ خطة جده «المرسومة والمدرورة والمنظمة» والتي من وسائلها «الدين (... ) والمال» كان يحتاج إلى مصدر «ثروى» يوفر له «الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف من السعى وراء الرزق». إلى التفكير في شتى قومه السياسية والدينية» - (١١١). فتزوج «الأرمدة الثرية التي تكبره بنحو خمس عشرة سنة» (خديجة بنت خويلد) بعد خداع والدها وتغبيه عن الوعى (بالخمر) لانتزاع موافقته التي تنكر لها بمجرد استيقاظه. ووصل الأمر بالأب (المخدوع) إلى حد التظاهر ضد هذا الزواج فى شوارع مكة وبثقة - وتحديداً لتأكيد الخداع الحمدى - أشار الدكتور (الماركسي) إلى نقله لهذه المعلومة عن كتاب «البداية والنهاية» لابن كثير.

وبالفعل - بالرجوع إلى مرجع د. القمني - وجدنا هذه المعلومة (الرواية). ولكن ما وجدناه أيضاً (وأخفاه د. القمني بقصد) أن هذه رواية ضمن روایات «جمعها» ابن كثير ليرجح عليها رواية أخرى هنا نصها «قال المؤملى: المجتمع عليه أن عم خديجة عمرو بن أسد (وليس والدها) هو الذى زوجها محمداً. وهذا - فى رأى ابن كثير - هو الذى رحجه السهيلى وحكاه (رواه) عن ابن عباس وعائشة قالت: وكان خويلد مات قبل (حرب) الفجار» - (١١٢). أى قبل زواج محمد من خديجة بخمس سنوات.

(١١١) د. القمني «الحزب الهاشمى» - دار سينا ص ٧٩ - و «الإسلاميات» ص ٧١.

(١١٢) نفس المرجع - دار سينا ص ٨٠ - و «الإسلاميات» ص ٧٢ - وقارن ابن كثير «البداية والنهاية» ج ٢ ص ٢٩٩.

ونحن لن نسأل الدكتور عن علة امتناعه عن الإشارة إلى وجود روایات أخرى؟ أو عن المانع العلمي الذي حال بينه وبين القيام بواجبه كباحث إزاء الروایات المتناقضة؟ لأن الدكتور - في تقديرى - أراد ثبیت روایة الخداع على أنها روایة وحيدة ومتواترة ولا يوجد ما ينافقها ليسهل عليه (كمارکسی) الإيحاء بتحفظ الحفید الهاشمى من العباء الأخلاقى. والذهب بعقولنا - كقراء له - إلى أن هذا الحفید بعد عثوره على المصدر «الثروى» في «الأرمدة الشرية» (بنت خوبيلد حلیف عبد المطلب ورفیقه في رحلة الیمن) بدأ «تتابع خطوات جده» لتحقیق نبوته باللوحى. وهى - عند د. القمنى - خطوات قادت الحفید إلى عثوره على «مصدر شعرى» للوھى في شعر أمیة بن أبي الصلت (حفید أبي زمعة حلیف عبد المطلب ورفیق رحلته إلى الیمن).

وهذا يقودنا الآن إلى قراءة - لتأمل - أهم ما ساقه د. القمنى للتدليل على صواب موقفه «المادى» من القرآن.

ونبدأ بما قاله عن صاحب «المصدر الشعري»: «وهو أمیة بن عبد الله بن أبي الصلت الذى تصله أمه رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف بيت عبد مناف بن قصى» - (١١٣). وجده أبو زمعة حلیف عبد المطلب بن هاشم. وبجانب النسب والتحالف استطاع (رغم تنافس الحنفاء) أن يحتل مكانة بارزة كواحد من «تلامذة الحنفية الكبار» بعد عبد المطلب «أستاذ الحنفية الأول» وزيد بن عمرو بن فضیل الذى «بعد ثانى الرواد الحنفيين أثرا وأكثراهم خطراً بعد عبد المطلب» و «حرم (أمیة) على نفسه الخمر وتجنب الأصنام وصام والتمس الدين. وذكر إبراهيم وإسماعيل . وكان أول من أشعى بين القرشين افتتاح الكتب والمعاهدات والمراسلات بعبارة:

(١١٣) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - طبعة «مصرية» ص ١٥ - و «الكرمل» ص ٤٨ - و «دار سینا» ص ٦٩ - و «الإسلاميات» ص ٦٣.

باباسمك اللهم - استعملها النبي محمد ثم تركها واستعمل «بسم الله الرحمن الرحيم» وقد روى الأخباريون قصصاً عن التقاء أمية بالرهبان وتوسمهم فيه أمرات النبوة وعن هبوب كائنات مجنحة شقت قلبه ثم نظفته وطهرته تهيئة لمنحه النبوة» - (١١٤) -

و «يعتبر أمية أحسن الحفباء حظاً في بقاء الذكر». فقد بقى كثير من شعره . وحفظ قسط لا يأس به من أخباره. وسبب ذلك (ينقل د. القمني عن د. جواد على بتحريف) هو بقاوة إلى ما بعدبعثة واتصاله بتاريخ النبوة والإسلام اتصالاً مباشراً وملاءمة شعره بوجه عام لروح الإسلام. برغم أنه حضربعثة ولم يسلم ولم يرض بالدخول في الإسلام. لأنه كان يأمل أن تكون له النبوة ويكون مختار الأمة وموحدها. ولذلك برع كنموذج للاستقامة والإيمان والظهور والزهد والتبعيد وقد مات سنة تسع للهجرة بالطائف كافراً بالأوثان وبالإسلام» - (١١٥).

يجانب ما سبق فامية - عند د. القمني - ليس كأى فرد (قاعدى) في تيار الحنفاء. لكنه واحد من أهم مجتهديهم لاستطاعته - بتفرد - نحت قاموسه الشعري اللغوى الذى مكنه باقتدار من صياغة تعاليم «ملة عبد المطلب» (الحنفية). لذلك ينقل الدكتور بانيهار من شعر أمية حول عقيدته في البعث والحساب:

أكف عيني والدمع سابقها	باتت همومى تسرى طوارقها
أوت برأة يقصى ناطقها	ما أتاني من اليقين ولم
لار محيط بهم سرادقها	أم من تلظى عليه واقدة النـ
سرار مصفوفة غارقها	أم أسكن الجنة التي وعد الآبـ

(١٤) نفس المترجم - والصفحات.

(١١٥) نفس المريح - «مصرية» ص ٤٨ - و «الكرمل» ص ١٦ - و «دار سينا» و «الإسلاميات» ص ٦٥.

وفي رب الحنيفة. ينقل:

إله العمالين وكل أرض  
ورب الراسيات من الجبال  
بنها وابتلى سبعاً شداداً  
بلا عمد يرين ولا حبال  
وعن عذاب الدار الآخرة. ينقل:

إلى ذات المقامع والنكال  
وسيق المجرمون وهم عراة  
فنادوا علينا ويلنا طويلاً  
وعجوا في سلاسلها الطوال  
وكلهم بحر النار صالح  
فليسوا ميتين فيستريحوا  
وحل المتقدون بدار صدق  
وعيش ناعم تحت الظلل<sup>(١١٦)</sup>  
وبدون أن يكافف قارئه بداعف انبهاره بشعر أمية. وهل عاش - كباحث -  
القلق العلمي عبر أحل شكه وسؤاله وبحثه المحايد والموضوعى فى آراء العلماء فى  
شعر أمية والخفاء لنرى هل انبهاره نتيجة بحث؟ أم نتيجة لدافع أيديولوجية؟ لم ير  
د. القمنى ضرورة علمية لهذه المكاشفة. واكتفى بتقديم هذه الأشعار بقوله «ليلاحظ  
قارئنا أننا نستند هنا في أمر هذا الشعر إلى مصادره الأصلية. إضافة إلى العودة إلى  
حل مسألة الاتصال فيه والأخذ بما انتهى الباحثون لتأكيده غير منحول. فهى مهمة  
لها رجالها المتخصصون وإليهم مرجعنا في هذا الأمر»<sup>(١١٧)</sup>. ليوحى بأن شعر أمية  
خارج المناقشة. وأن «عدم انتحاله» هو الرأى الذى انتهى إليه أهل الاختصاص.  
وذلك بغرض تأهيل عقل قارئه لتلقى ما سينقله عن د. جواد على «في أكثر ما  
نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات ووصف ليوم القيمة والجنة والنار. تشابه

(١١٦) نفس المرجع - «مسcriپت» ص ١٦ - و «الكرمل» ص ٤٨ - و «دار سينا» ص ٦٩ / ٧٠ - و «الإسلاميات» ص ٦٥ / ٦٧.

(١١٧) نفس المرجع - دار سينا ص ٦٧ - و «الإسلاميات» ص ٦١.

كبير وتطابق في الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها في القرآن الكريم. بل نجد في شعر أمية استخداماً للفاظ وتراتيب واردة في كتاب الله والحديث النبوى قبل المبعث. فلا يمكن - بالطبع - أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن لأنه لم يكن متولاً يومئذ. وأما بعد السنة التاسعة الهجرية فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه أيضاً. لأنه لم يكن حياً فلم يشهد بقية الوحي ولن يكون هذا الغرض مقبولاً في هذه الحال. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية يتصل معانى القرآن وينسبها لنفسه. ولو كان قد فعل لما سكت المسلمين عن ذلك. ولكن الرسول أول الفاضحين له» ويضيف د. القمني «وهذا - أيضاً - مع رفض أن يكون شعره منحولاً أو موضوعاً من قبل المسلمين المتأخرين. لأن في ذلك تكريماً لأمية وارتفاعاً بشأنه وهو ما لا يقبل مع رجل كان يهجو نبى الإسلام بشعره. ولا يقى (في رأى د. القمني) سوى أنه (أمية) كان حنيفياً مجتهداً استطاع أن يجمع من قصص عصره وما كان عليه الحنفاء من رأى في شعره خاصة مع ما قاله بشأنه ابن كثير: وقيل إنه كان مستقيماً وإنه كان أول أمره (في الجاهلية) على الإيمان. ثم زاغ عنه (بعد الإسلام). ولا ريب (الكلام للقمني) أن الاستقامة تفرز الاستهامة وتلتقيها. وربما كتب (أمية) ما كتب إبان هذه الفترة التي حددها ابن كثير. ولا ريب أنها كانت قبلبعثة النبي. لأنه بعدها - ولا شك - زاغ عن إيمانه واستقامته. إذ رأى الملك والنبوة تخرج من بين يديه بعد أن أعد نفسه لها طويلاً»<sup>(١١٨)</sup>.

هذا - بالنص - ما قاله د. القمني عن أمية بن أبي الصلت. وما قاله يحاصر عقل القارئ بأن أمية أولاً: «برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتظاهر والرهد والتعبد». ثانياً: أنه كان حنيفياً مجتهداً استطاع - بجهده الفذ - أن يكتب ما كتب

(١١٨) نفس المرجع - «مصرية» ص ١٧/١٨ - و «الكرمل» ص ٤٩ - و «دار سيناء» ص ٧٣/٧٤ - و «الإسلاميات» ص ٦٨/٦٩.

من أشعار. ثالثاً: أن ما نقله من شعر أمية «غير موضوع». رابعاً: أن ما كتبه أمية (والذى جاء مطابقاً لما ورد في القرآن) كتبه قبلبعثة النبيه. أي قبل نزول القرآن. ربما سنوات. وكل هذا - كما نرى - يحصر عقل القارئ في دائرة التسليم بالاحتمال المskوت عنه. وهو استعانة النبي محمد بشعر أمية في كتابة قرآن.

ونكر نحن لسنا ضد حق د. القمني في ممارسة الشك. وأن يصل شكه (كماركسي - مادي) إلى حد التشكيك في القرآن. وإلى حد طرح شعر أمية كمنع جاهلي لكتاب الإسلام المقدس فالدكتور في شكه في المنع الإلهي للقرآن لم يكن الأول ولن يكون الأخير. لكن الفارق بينه وبين غيره من المستشرقين الذين اتفق معهم في نفي إلهية القرآن وإثبات بشريته. أنهم طرحو كل الاحتمالات على بساط البحث وناقشو أدلة كل احتمال وخرجوا برأي يميل إلىأخذ محمد قرآن من شعر أمية. وصاغوا هذه التبيجة في أسلوب واضح وعبر بدقة عن مقصودهم بحيث لا يتحمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذي قصدوه. ومن هؤلاء المستشرقين كليمان هوار - بور - فردرش شولتيس - وبووضوحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة مراجعة هذا الرأي ونقده. ومن أشهر العلماء العرب الذين نقدوا هذا الرأي الاستشراقي د. طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» ود. شوقي ضيف في كتابه «تاريخ الأدب العربي» المجلد الأول «العصر الجاهلي» ود. جواد على في موسوعته «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام».

أما د. القمني فقد ناقش بتوسيع ونفى بيقين شبهة استعانة أمية بالقرآن. وسكت بلا مبرر منطقى أو علمى أو أخلاقي عن استكمال بحث شبهة استعانة محمد بشعر أمية واكتفى بقوله «ليس من الضروري أن أستنتاج ولكن القارئ يمكن أن

يستخرج ما أنتهى إليه. وبالتالي اعتمد كثيراً على القارئ في استنتاج كثير من التسائج<sup>(١٩)</sup>. وحسب هذا القول القمني فأبسط العقول ذكاء تستخرج من نفي الاحتمال الأول إثباتاً للاحتمال الثاني وهو أن الحفيد الهاشمي (محمد) استعان بـأمية واقتبس منه تراكيمه وألفاظه وادعى أن ما اقتبسه هو وحي الله إليه.

هنا. ولأن د. القمني - كما مر بنا - في سبيل تأكيد حقيقة الصراع الهاشمي - الأموي اقترف كل أنواع الحرام العلمي بدءاً من تزوير وتحوير وتحريف النصوص التراثية لإجبارها على أن تقول بحقيقة وتاريخية «ملة عبد المطلب» و«الأيديولوجيا الهاشمية» و«أهداف الحزب الهاشمي» فإذا كان النبي محمد هو - كما يريد د. القمني - الحفيد الهاشمي الملتهم بخطط جده وأهداف حزبه. فأمية بن أبي الصلت (الشاعر) هو - كما صرخ د. القمني - «ابن رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف» و«خاله» أمية بن عبد شمس الذي قاد الصراع الأموي ضد الحزب الهاشمي. أى أنه (الشاعر أمية) واحد من «كواذر» الحزب الأموي. ولأنه كذلك فقد فضل الكفر على الإسلام بسبب علاقته بسادات الحزب الأموي<sup>(٢٠)</sup>.

وعليه. فإذا صدقنا حجة د. القمني في نفي الاحتمال الأول: أن أمية لو كان يتحل معانى القرآن وينسبها لنفسه «لما سكت المسلمين على ذلك. ولكن الرسول (الحفيد الهاشمي) أول الفاضحين له» وهى حجة قوية. لخصوصية علاقة أمية بالحزب الأموي فالعقل والمنطق و«ألف - باء» بحث علمي كانوا يفرضون على الدكتور (العلماني حتى النخاع) بحث الاحتمال الثاني لكشف موقف أمية وحزب أخوه الأمويين من الحفيد الهاشمي الذي - حسب الاحتمال المskوت عنه -

(١٩) د. القمني - «الاسطورة والتراث» - مرجع سابق ص ٢٨١.

(٢٠) د. القمني - «الحزب الهاشمي» - دار سينا ص ٧٠ - و«الإسلاميات» ص ٦٥.

كان يجب - علمياً ومنطقياً - على د. القمني بحث هذه الجزئية الخطيرة والتنقيب في كتب التراث عن وقائع ترصد موقف أمية والحزب الأموي.. ولكن - للأسف - لم يرد القمني اقتحام هذه المنطقة لإثارتها. وفضل أن يتتحسين القارئ ما سكت عنه الدكتور الت汴ري. ونحن أمام هذه الرغبة القمنية رجعنا إلى المراجع التاريخية للبحث والتنقيب عن الموقف الأموي (الشاعر والحزب) لنمسك بالموقف القمني:

وبندا ب موقف أمية الذى رواه ابن كثير . والذى لا نشك فى علم د . القمنى به .  
والذى - أيضاً - لا نشك فى تجاهله المتعمد لهذه الواقعه التى تسجل اللقاء الوحيد  
- فى حدود علمى - الذى جمع بين النبي محمد والشاعر أمية .. فقد روى ابن  
كثير أن أمية لما قدم من البحرين إلى مدنه الطائف « قال لأهلها : ما يقول محمد  
بن عبد الله ؟ قالوا : يزعم أنه نبى . هو الذى كنت تمنى .. فخرج أمية حتى قدم  
مكة فلقيه فقال : يا ابن عبد المطلب ما هذا الذى تقول ؟ ( رد الرسول ) أقول : إنى  
رسول الله وأن لا إله إلا الله . قال أمية : أريد أن أكلمك فعدنى غدا . قال  
الرسول : فموعدك غداً . قال أمية : فتحب أن آتيك وحدى أو في جماعة من  
أصحابي وتائيني وحدك أو في جماعة من أصحابك ؟ فقال الرسول : أى ذلك  
شيئ . قال أمية : فانى آتى في جماعة فأنت في جماعة . فلما كان الغد غداً أمية  
في جماعة من قريش . وغدا رسول الله معه نفر من أصحابه حتى جلسوا في ظل  
الکعبه .. فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم أنسد الشعر ( كل ذلك لإظهار قدراته  
وتعجيز النبي ) حتى إذا فرغ من الشعر قال أمية : أجبني يا ابن عبد المطلب . فقال

رسول الله: بسم الله الرحمن الرحيم. «بِسْ (١) وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ».. حتى إذا فرغ منها وثبت أمية يجر رجله.. فتبعته قريش يقولون: ما تقول يا أمية؟ قال: أشهد أنه على الحق»<sup>(١٢١)</sup>.

هذا هو اللقاء الذي تجاهله د. القمني (ولم يجهله). وأعتقد أن هذا الدكتور (الذى ينادى بإعادة ترتيب آيات وسور القرآن). أكيد يعرف أن سورة «بِسْ» - التي تحدى بها النبي «خطابة» و«سجع» و«شعر» أمية - تبلغ آياتها ثلاثة وثمانين آية. وأن الآية ٦٩ تقول: «وَمَا عَلِمْنَا شِعْرًا وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِلَّا ذِكْرُ وَقْرَآنٍ مَبِينٍ». والذي يمكننا فهمه من سياق رواية ابن كثير. أن أمية استمع إلى هذه الآية من الرسول نفسه. ولم يكتشف (رغم كفره) ما اكتشفه الدكتور التنويري (رغم إسلامه). «التشابه الكبير والتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً بين شعره والقرآن». لذلك شهد أمية - أمام الجماعة التي رافقته من قريش (وربما من الحزب الأموي) - بأن مخدداً «على الحق». ليس هذا فقط. بل والثابت أيضاً أن أمية بعد سبع سنوات من هذا اللقاء وهذه الشهادة ذهب ليعلن إسلامه «ولكن بعض أهل مكة علموا بمسيره فأرادوا رده عن غايته» ليس بكشفهم له استعانة الخفيف الهاشمي بشعره وإنما بإحياء العصبية الجاهلية في قلبه وتذكيره بمن قُتل في غزوة بدر من زعماء الحزب الأموي<sup>(١٢٢)</sup>.

وما تجاهله د. القمني - ونقلناه هنا - يضع عقولنا على حقيقة أن هذا الدكتور - للأسف - لم يحركه العلم للبحث عن حقيقة. وإنما تحرك وحركه هدف واحد ووحيد هو التشكيك في فكرة الوحي «الغيبية» لتناقضها مع «ماديتها». لذلك لم

(١٢١) ابن كثير - «البداية والنهاية» ج ٢ ص ٢٣٠.

(١٢٢) ابن هشام - «السيرة النبوية» - تحقيق د. محمد فهمي السرجاني - المكتبة التوفيقية - القاهرة ج ٢ ص ٦٣.

يكتف بتجاهل معلومة تاريخية كانت - على الأقل - كفيلة بترشيد رأيه. لكنه - وبقصد - اقتف جريمة تحريف نصوص مرجعه ليوهم القارئ بأن «د. جواد على» يشاركه هذا الرأى «المادى» في القرآن.

هنا. ولأن د. جواد على يعد واحداً من أهم العلماء العرب الذين نقضوا هذا الرأى بعمق وحياد وموضوعية العالم الباحث عن الحقيقة. وأفرد لمناقشة هذه الشبهة الاستشرافية عشرات الصفحات في عمله الموسوعي عن تاريخ العرب قبل الإسلام. فنحن سنحاول نقل «بعض» ما كتبه في فصل «الحنفاء» أنيقارنه بما نقله د. القمنى.

يقول د. جواد «في أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر (أمية بن أبي الصلت) من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيمة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق في الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها في القرآن الكريم. بل نجد في شعر أمية استخداماً لأنفاظ وتراتيب واردة في كتاب الله وفي الحديث النبوي. فكيف وقع ذلك؟ وكيف حدث هذا التشابه؟ هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق أو أن أمية أخذ مادته من القرآن الكريم؟ أو كان العكس. أى أن القرآن الكريم هو الذي أخذ من شعر أمية فظهرت الأفكار والألفاظ التي استعملها أمية في آيات الله وسورة؟ فكتاب الله إذن هو صدى وتردد لأراء ذلك الشاعر(..) أو أن كل شيء من هذا الذي ذكره وفترضه افتراضاً لم يقع وإن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية في الإسلام. وأن واضعيه حاكوا في ذلك ما جاء في القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه؟».

بعد طرح تساؤلاته بدأ د. جواد بهدوء العالم في مناقشة هذه الاحتمالات فقال عن الاحتمال الأول «وهو فرض أخذ أمية من القرآن. فهو احتمال إن قلنا بجوازه

ووقوعه. وجب حصر هذا الجواز في مدة معينة وفي فترة محدودة تبتدئ ببعث الرسول وتنتهي في السنة التاسعة من الهجرة وهي سنة وفاة أمية بن أبي الصلت. أما ما قبل المبعث فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن. لأنه لم يكن متزلاً يومئذ. وأما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً معقولاً في هذه الحالة.. إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء في القرآن قد نظم في هذه المدة المذكورة أي بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة (...). ولكن من في استطاعته ثبيت تاريخ شعر أمية وتعيينه. وتعيين أوقات نظمه؟ إن في استطاعتنا تعين بعضه من مثل الشعر الذي قاله في مدح عبد الله بن جدعان أو معركة بدر. ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالغالبية منه وهي غالبية لم يتطرق الرواة إلى ذكر المناسبات التي قيلت فيها. ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه مروي لغيره. وببعضه إسلامي فيه مصطلحات لم تعرف إلا في الإسلام. فليس من الممكن الحكم على آراء أمية الممثلة في شعره هذا بهذه الطريقة. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان يتحل معانى القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه. ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك. ولكن الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمالأخذ أمية من القرآن يقول د. جواد «يبقى لدينا افتراض آخر: هو أخذ القرآن الكريم من أمية. وهو افتراض ليس من الممكن تصوره. فعلى قائله إثبات أن شعر أمية في هذا الباب هو أقدم عهداً من القرآن. وتلك قضية لا يمكن إثباتها أبداً. ثم إن قريشاً ومن لف لفها من عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتوا عنه. ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية كما قالوا له: إنك تأخذ من غلام نصراني كان مقيماً بعكة. وإليه أشير في القرآن بقوله: «ولقد نعلم أنهم يقولون

إنما يعلم بشر. لسان الذي يلحدون إليه أعمى. وهذا لسان عربي مبين» (...). ولم يشيروا إلى أمية بن أبي الصلت. ثم إن أمية نفسه لو كان يعلم ذلك أو يظن أن محمداً إنما أخذ منه لما سكت عنه وهو خصم له ومنافس عنيد أراد أن تكون النبوة له. وإذا بها عند شخص آخر ينزل الوحي عليه. ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته. أما هو فلا يتبعه أحد. هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أى ظن - وإن كان بعيداً - يفيد أن الرسول قد أخذ فكرة منه؟ لو كان شَعْرَ أمية بذلك لنادي به حتماً» (١٢٣).

ويؤكد د. جواد: «أما أنا فأرى أن مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال. لقد كان أمية شاعراً ما في ذلك شك لإجماع الرواة على القول به. وقد كان ثائراً على قومه ناقماً عليهم لتعبدهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية. ولكن لا أظن أنه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث عن العرش والكرسي. وعن الله وملائكته. وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك. إن هذا الذي ذكره شيء إسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى ولا عند الأحناف. فوروده في شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل جماعة فعلته في عهد الإسلام ووضعته على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على ألسنة غيره من الشعراء والخطباء». ويمضي د. جواد فيقول «وتبيّن آية الوضع في شعر أمية في عدم اتساقه وفي اختلاف أسلوبه وروحه. فبينما نجد شعره المنسوب إليه في المدح أو في الثناء أو في الأغراض الأخرى مما ليس لها صلة مباشرة بالدين في ديناجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب إلى شعراء الجاهلية نجد

(١٢٣) د. جواد على - «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - مرجع سابق ج ٦ ص ٤٩٠/٤٩٢.

القسم الديني منه والحكمى فى أسلوب بعيد عن هذا الأسلوب ويعيد عن الأساليب المعروفة عن الجاهلين. أسلوب يجعله قريباً من شعر الفقهاء والصوفيين المتزمتين» ويقول: «وأثر الوضع على بعض شعر أمية واضح ظاهر لا يحتاج إلى دليل. وهو وضع يثبت أن صاحبه لم يكن يتقن صنعة الوضع جيداً» (١٢٤).

هذا بعض ما قاله د. جواد علي وسكت د. القمنى عن نقله بقصد التشكيك في المصدر الإلهي للقرآن وإرجاعه إلى مصدر بشرى (جاهلى) هو - كما يرى - الشعر النسوب لأمية بن أبي الصلت. ونحن لستنا ضد حق د. القمنى (المادى) في أن يذهب هذا المذهب. وأن يشارك المستشرقين رأيهما في القرآن. فالدكتور بما فعله كان يتتسق تماماً مع «ماديته» الفلسفية. ولكننا ضد توصله بالكذب والتحريف والتحوير والتزيف والتقول على المراجع التاريخية بما لا تقوله لإيجارها على أن تقول بما يريد (كمادى).

وما انتهينا إليه يعيدهنا بقوة إلى ما قاله د. القمنى - ونقلناه - أن كتب السير «لم تذكر أن الوحي نزل على زيد بن ثابت ولخته ليربوا آيات وسور القرآن على شكلها الحالى» وأن بقاء «الحال دون أي محاولة لإعادة النظر واتباع طريقة علمية في ترتيب آيات وسور المصحف» كان «عن قصد مبيت» لـ«إكساب الشكل قدسيه المضمون». مع إغلاقه بالضبة ووضع المفتاح بيد فقهاء السلطان» فقد وجد الدكتور أنه «لا سبيل سوى أن تحرك نحن لنرتب ما بأيدينا (من قرآن) وفهمه (بعد إعادة ترتيب آياته وسوره). وفق ظرفنا الآنى».

ولأن الدكتور - حتى الآن - اكتفى بإطلاق دعوته. وتوقف عن «التحرك» لأنجازها. وتركنا - كقراء له - لا نعرف سبب توقفه عن إنجاز هذا الترتيب الذي

---

(١٢٤) نفس المرجع ج - ٦ ص ٤٩٧.

سيضع اسمه إلى جانب أسماء «فайл» و«نولديكى» و«شفالى» و«بلاشير».. إلخ:  
هل لأنه - حتى الآن - لم يوفق في سرقة «المفتاح» من «يد فقهاء السلطان» ليبدأ  
في تكسير باب «قدسية الشكل» القرآني؟ أم لأنه - حتى الآن - لم يستقر على  
تفضيل وتبني ترتيب واحد من الترتيبات الاستشرافية لسور القرآن؟ أم لأنه - حتى  
الآن - يتظاهر أن يخصه الوحى بالتزول عليه وغمغنه من إنجاز هذا الترتيب؟  
فتحى يأتينا الدكتور بإجابات جادة عن هذه التساؤلات. أستطيع القول بأنه -  
في كل كتاباته المنشورة - تعمد «تشغيل القرآن ورب القرآن» لإجبارهما على منح  
«شهادات الشرعية» ل موقفه «المادى» - وللدقة - «المعادى» لنبي القرآن. وهذه «بعض»  
- وأكثـر «بعض» - أدلىـتـي.

\* \* \* \*

بعد أن حَرَفَ د. سيد القمني نصوص مراجعه لإثبات حدوث الخداع في زواج الحفيد الهاشمي محمد من «الأرملة الثرية» خديجة. تجاهل الدكتور ما كان يقوله كفار قريش في جدالهم مع النبي «إنك تقوم في الأسواق وتلتسم الععيش كما نلتسمها»<sup>(١٢٥)</sup>. وهذا التجاهل لهذا القول كان يقصد تأكيد أن هذا الحفيد الذي استحل العيش على مال زوجته «الثرية». لم يتورع عن سرقة قرآنه من شعر أمية بن أبي الصلت و«كأسوة» لـ«فقهاء السلطان» لن يكتف بسرقة القرآن لكنه سيقوم «تشغيله» ل بغطية «مواقفه السياسية المتقلبة من التقيض إلى التقيض».

فعد د. القمني أن هذا الحفيد في بداية دعوته «لم يخرج آنذاك عن إطار عرف قريش المستون في حرية الاعتقاد. فلم يجبر أحداً لاعتناق دعوته.. كما لم يحاول فرضها أو اعتبارها الديانة الوحيدة الواجب اعتناقها» وبثقة استشهد (الدكتور) على

(١٢٥) ابن كثير - «البداية والنهاية» - ج ٣ ص ١٠٠.

صواب ما قاله بالأيات «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِي» (الكافرون - آية ٦) و«أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (يونس - آية ٩٩) و«إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ» (فاطر - ٢٣) «وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ» (الأنعام - آية ١٠٧).

هذا في نص «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية» المنشور ككتاب. أما في نفس النص المنشور كدراسة في مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦ م - ص ١٨ / ١٩) فقد استشهد على التزام الحفيد (محمد) في بداية دعوته بستة قريش في حرية الاعتقاد بالأيات «لَا إِكْرَاه فِي الدِّينِ» (البقرة - آية ٢٥٦) و«إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرٌ هُمْ عِنْدَ رِبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (البقرة - آية ٦٢). ويمضي الدكتور فيقول «بل وأكدت الآيات أن الله قال لعيسى بن مريم: «وَجَاءُوكَ الَّذِينَ أَتَبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (آل عمران - آية ٥٥) وعليه فليحكم اليهود بكتابهم المقدس. وليرحكم النصارى بإنجيلهم فالآيات كما يقول الدكتور - تعجب قائلة: «كَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْهُمُ التُّورَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ» (المائدة - آية ٤٣) ويحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه: «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (المائدة - آية ٤٧).

في هذه الفترة التي تسودها «حرية الاعتقاد» وهي من «القواعد التي سنها الملاطقة التجارية» وقعدتها الأسلاف» كان الحفيد الهاشمي «يدفع الأمر نحو غايته ونضوجه لصالح الطبقة التجارية» ولكن هذه الطبقة إزاء رؤية قاصرة رفضت من محمد رفضه «الدعوة لقواعد التجارة السارية» ورفضت شرطه «أن يمر الإيمان الصحيح عبر الإيمان به كرسول لإله واحد» وإزاء هذا الموقف نقل الحبيب (النبي) توجيهه الاستراتيجي من «دفع الأمر لصالح الطبقة التجارية» إلى وجهة أخرى مرحلية

تحول بمحاجتها «نحو المستضعفين والمعدمين والعييد» وبجانب هذا انقلب على قاعدة «حرية الاعتقاد» التي سنها الملا لينزع عنهم صفة أئمهم أهل الله التي ترتبط بصالحهم التجارية. فأخذ الحفيد ينادي أهل مكة «**قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ**» (الكافرون - آية ١) رغم تأكيده «من قبل» أنهم يؤمنون بالله. ويستشهد على إيمان أهل مكة بالله بالآيات «وَلَنَ سَأْلُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولُنَّ اللَّهُ فَإِنَّمَا يُؤْفَكُونَ» (العنكبوت - آية ٦١) و«**قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ** **سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَقَوَّنَ**» (المؤمنون - آية ٨٦ / ٨٧) «وَلَنَ سَأْلُهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولُنَّ خَلَقُهُنَّ الْغَرِيزُ الْعَلِيمُ» (الزخرف - آية ٩). ويتکفیره للملکيين بعد اعترافه «من قبل بإيمانهم «تحول الحفيد من الصبر الجميل إلى الهجوم» خصوصاً بعد تأكيده من وقوف الحزب الهاشمي معه ينصره ويتصدر به»<sup>(١٢٦)</sup>.

هنا. ولموقف د. القمني العنيف من «اجتزاء أي نص من بين النص القرآني. وزنجه من سياقه مع باقي الآيات وسجنه من لحظته التاريخية التي سببته لدعم أي موقف آنى نفعى حسب المصلحة المراد تحقيقها» وهذا الاجتزاء - النزع - السحب (عند الدكتور) هو عملية «تزيف وتديليس وتخديم انتهازى للنص الدينى». ولإنهاء الاستخدام النفعى والانتهازى فقد انتهى الدكتور إلى تأكيد الحاجة الشديدة إلى التعامل مع النص (القرآن) بوضعه معبراً عن واقعه فى حقل موضوعى للأحداث أيام ثلاثة وعشرين عاماً هي زمن تواتر ذلك الوحي. وهو - فى رأيه - ما يستدعي عملاً دعوياً يربط حقل الأحداث بتصنيف الآيات المكتوب منها والمدنى مرتبطة بظرف كلا المديتين وواقع البشر فيها»<sup>(١٢٧)</sup>.

(١٢٦) د. القمني - «الحزب الهاشمى» - دار سينا - ص ٨٩.

(١٢٧) د. القمني - «رب الزمان» - مرجع سابق - ص ١٣٦.

ورغم اختلافنا الجذرى مع دلالات وغایيات هذا الموقف القمنى . الذى - فى رأينا - لا يتنافر مع إرجاعه للقرآن إلى مصدر بشري - شعري - جاهلى . بل يتفق معه بتأكيد له «تارikhية النص» والتى تعنى - عند الدكتور - أن «القراءة الزمنية والمكانية (التارikhية) للآيات هى الأمثل» لأنها - فقط - «كانت صالحة فى زمانها متوفقة مع واقعها منسجمة مع محیطها». وأى دعوة إلى «تطبیقها اليوم تصبح عزفأ نشازاً يفتت على الله وعلى قرائه» (المسروق من شعر أمية بن أبي الصلت). وبهذه «التارikhية» (أى نسبة و«ظرفية ومكانية» القرآن) تنعدم صلاحیته لكل زمان ومكان و«تظل الآيات (فقط) معبرة عن زمن (مضى) وحدث في تاريخ المسلمين»<sup>(١٢٨)</sup>. فهذا الموقف يغرّينا بمحاولة رؤية كيفية تعامل د. القمنى مع النص القرائى - على الأقل - في توثيقه لموقف الحفيد (النبي) التكتيكي من «حرية الاعتقاد». ونرجو من القارئ أن يرجع إلى الآيات التي استشهد بها د. القمنى . والتى - في رأيه - شهدت على التزام الحفيد الهاشمى «في بداية دعوته» بسنة قريش في «حرية الاعتقاد».

ونبدأ بالآيات المثبتة في نص مجلة «مصرية». فنقول: إن سورة «البقرة» هي أول سورة مدنية . وأل عمران هي الثالثة في ترتيب نزول القرآن المدنى . والمائدة مدنية وتحتل رقم (٢٦) في ترتيب التزول . ومدنية هذه السور حقيقة لا يحتاج العلم بها إلى إمام بأية علوم قرائية . وإنما يحتاج - فقط - إلى الاطلاع على فهرس السور في أي طبعة للمصحف . وأيضاً هي حقيقة يجب أن تكون معلومة بالضرورة لرجل لا يحدثنا فقط عن الحقل الموضوعي للأحداث . بل ويحدثنا - بيقينية - عن نتائج أبحاثه المقارنة التي أوصلته إلى مصدر شعري - بشري للقرآن . فهذا الرجل الذي

---

(١٢٨) مجلة «روز اليوسف» - العدد رقم ٣٩٦٤ - بتاريخ ٢٩ مايو ٢٠٠٤ م - ص ٧٠.

يتحدث بهذه اليقينية الفجة كان يجب عليه أن يطلع على فهرس الكتاب الذي ينفي منبئه الإلهي وذلك حتى لا يضع استشهاداته تحت أوصاف «التربيف والتلليس والخدع الانتهازى للنص الدينى». وحتى لا يدفعنا إلى الظن بأنه ربما أخذ هذه الآيات من كتابات أخرى غير المصحف.

وإلى جانب هذا. فاستشهاده بهذه السور (البقرة - آل عمران - المائدة) لا يثبت فقط جهل الدكتور بـ«المكى والمدنى» و«ربط هذا التصنيف بظرف كلا المديتتين». إنما - والأحظر - يؤكّد بيّقين أن هذا الدكتور كان يفتقد أدنى درجات الوعي وهو «ينشق» بجهل آيات مدنية. وفوق هذا تتحدث عن يهود ونصارى وحكم توراة وحكم إنجيل لتوثيق سياق يفترض أنه يرصد علاقة الحفيد الهاشمى (محمد) والملا القروشى في حقل أحداث مكى. وفي لحظة تاريخية حددها الدكتور بـ«بداية الدعوة».

وازاء هذا «التعامل (القمى) مع النص القرآنى بوصفه معبراً عن واقعه فى حقل موضوعى للأحداث» نضع علامه تعجب. وفي الحالة القمية لابد وأن تحول علامه التعجب إلى علامه استفهام ضخمة لأن الدكتور - كما أثبتنا - في نشره لهذه الدراسة كتاب (طبعة أولى ١٩٩٠م) قد استبدل هذه الآيات المدنية بآيات أخرى من سور أخرى تتحدث أيضاً عن التزام الحفيد (محمد) بحرية الاعتقاد وهي سور «الكافرون» و«يونس» و«فاطر» و«الأنعام».

ونحن لسنا ضد حق د. القمي في استبدال استشهاداته. لكن الذي لفت نظري - أثناء بحثي في طبعات كتاب «الحزب الهاشمي» - أن هذا الاستبدال أو «التنقيح» لم يتم أولاً في طبعة الكتاب الأولى ١٩٩٠م. وإنما تم في طبعته كدراسة في مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - (عدد ٣١ سنة ١٩٨٩م). وأن الدكتور وهو يثبت في

الهوامش أسماء السور الأربع تعمد كتابة كلمة «مكة» بعد اسم كل سورة. والمفت أكثـر أنه - بعد هذا - استشهد بثمانية استشهادات قرآنية أخرى ولم يكتب بعد أي استشهاد إن كانت سورته مكة أم مدینة.

ونحن أمام هذا التعمد الذي لا نستطيع التكهن بدوافعه. وهل هي دوافع نفسية أم قصد بها التعالم والتحدي؟ لا غلـك سوى إخباره بأن المرحلة المكية مرحلة طويلة زمنياً تـمتد إلى ١٣ سنة من عمر الدعوة. وأن السور المكية كثيرة تـبلغ بالضبط ٨٦ سورة وحسب رؤية د. القمني «المادية» فـلكل سورة لحظتها التاريخية التي سببتها والتي عبرت عن واقعها في حقلها الموضوعي للأحداث». وحسب هذه الرؤية فـليست كل سورة مكية يجوز لنا الاستشهاد بها على كل المرحلة المكية. وهنا نسجل ترتيب نزول هذه السور في القرآن المكى. سورة «الكافرون» ترتيب نزولها ١٨ - و«يونس» ترتيب نزولها ٥١ - و«فاطر» ترتيب نزولها ٤٣ - و«الأنعام» ترتيب نزولها ٥٥.

ولعلمنا أن د. القمني استشهد بهذه السور لتشهد آياتها على قبول محمد «المؤقت» لعرف قريش المسنون في «حرية الاعتقاد». ولتشهد أيضاً على أن بداية الانقلاب الحمدى على هذا العرف كانت بتـكـفـيرـه للـمـكـيـنـ بـآيـةـ «فـلـ يـأـيـهـاـ الـكـافـرـونـ» (الكافرون - آية ١) <sup>(١٢٩)</sup>. وفي حدود هذا. يفترض أن تكون سور «يونس» و«فاطر» و«الأنعام» قد نزلت قبل تـكـفـيرـهـ الحـفـيدـ الـهـاشـمـيـ للـمـكـيـنـ. أي قبل نزول سورة «الكافرون» لتشهد هذه السور - كما أراد القمني من آياتها - على أن محمداً «لم يخرج آنذاك عن أطر عـرفـ قـريـشـ المـسـنـونـ فيـ حرـيـةـ الـاعـتقـادـ». وهذا الافتراض مستحيل على كل المستويات التاريخية والدلالية. بل ومستحيل في حدود

---

<sup>(١٢٩)</sup> د. القمني - «الحزب الهاشمي» - دار سينا - ص ٨٣

رؤيه د. القمنى لـ«التاريخية النص القرآني» لاستحالة نزع أو سحب هذه السور من لحظتها التاريخية المتأخرة نسبياً في عمر الدعوة المكى لتعبر له عن واقع آخر في لحظة تاريخية أخرى متقدمة جداً ومحدودة بـ«بداية الدعوة».

ورغم هذه الاستحالة العقلية والدلالية والتاريخية فالذى يفهم من سياق د. القمنى أنه قال بهذا المستحيل. ليس هذا فقط بل حاول تقطيع أوصال (آيات) سورة «الكافرون» ليلقى في وجه القارئ بآيتها الأخيرة **﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾** كدليل قمنى على قبول الحفيد (النبي) حرية الاعتقاد كسنة فرضية. ويلقى في وجه القارئ بآيتها الأولى **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾** كدليل قمنى على انقلاب الحفيد (التكفيري) على هذه الحرية. ليس هذا فقط بل حاول د. القمنى تفريغ آية **﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾** من معناها الحقيقي الذي يدل بقوه على قبول الإسلام (الرسول - الرسالة) لتعددية دينية مبدئية تؤكد بوضوح شديد صعوبة تبعي الحدود العقائدية الفاصلة بين رؤية هذه الأديان المتعددة لله **﴿لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَا أَنْتُ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ﴾**. ولهذا الواضح في الموقف العبادي والعقيدى فالتجددية الدينية هي تعددية إيمان وكفر. إيمان برؤية «الأننا» لله. وكفر برؤية «الآخر الدينى» لله. وهكذا بالنسبة للأخر الدينى. فهو مؤمن برؤيته لله وكافر برؤيته لله. ولهذا كان الأمر الإلهى **﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾** أمراً منطقياً بدأته به السورة وتلتنه بنفي واحديه العبادة لاختلاف الرؤية للمعبود. وختمه باقرار «التجددية الدينية» كمبدأ إسلامى قال به القرآن المكى وأيضاً قال به القرآن المدنى.

وتفريغ د. القمنى لآية **﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾** من أبعادها السابقة. كان يقصد إظهار أن هذه التجددية هي في الواقع المكى واحديه دينية يتافق فيها المسلم والجاهلى على الإيمان برؤية واحدة لله. ويختلف فيها المسلم والجاهلى فقط على الإيمان

بمحمد كرسول. وذلك لتخيل أن تكfir الحفيد الهاشمي للملكين («قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ») لم يكن تعيراً عن واقع مكى. وإنما كان انقلاباً محمدياً على محمد نفسه الذى - فى رأى د. القمنى - أكد «من قبل» نزول سورة «الكافرون» على إيمان أهل مكة بالآية ٦١ من سورة «العنكبوت» والآيات ٨٦ - ٨٩ من سورة «المؤمنون» والآية ٩ من سورة «الزخرف» (سبق نقل هذه الآيات). وهذا يعني أن هذه السور نزلت «قبل» سورة «الكافرون».

وهنا يعيينا د. القمنى إلى موقفه الذى يُجرّم اجتزاء ونزع وسحب أى نص قرآنى من لحظته التاريخية التى سيته. ويبدون تطويل نذكر القارئ بأن سورة «الكافرون» تحت رقم ١٨ في ترتيب نزول القرآن المكى. ونخبره بأن سورة «الزخرف» تحت رقم ٦٣ و «المؤمنون» رقم ٧٤ و «العنكبوت» رقم ٨٥ في ترتيب القرآن المكى. وبراءة نسأل الدكتور: هل قوله بقبليه هذه السور (أرقام ٦٣ - ٧٤ - ٨٥) على سورة «الكافرون» (رقم ١٨) ينطبق عليه حكمه بأنها عملية «تزييف وتديليس واستخدام اتهازى للنص الدينى لدعم موقف آتى نفعى؟ أم أن قوله بقبليه هذه السور هو محاولة ماركسية - علمانية لإصلاح وتقسيم النص القرأنى الذى أصابه «الانحراف والعثار»؟<sup>(١٣٠)</sup>.

للحقيقة. أياً كان رأى أو حكم أو إجابة د. القمنى. فاليسنى أن الدكتور لو تعامل مع سور وأيات القرآن بجدية لعلم أن حكم القرآن (الله - الإسلام - محمد) بكفر أهل مكة سابق لسورة «الكافرون». وأن تكfir أهل مكة لا تشوه شبهة الانقلاب على اعتراف قرآنى سابق بإيمانهم بالله. لأن الله فى التصور المكى (الجاهلى) له

(١٣٠) مجلة «الطريق» (اللبانية) - العدد الأول لسنة ١٩٩٧ م - ص ٢٣.

«بنين وبنات» («الأنعام - آية ١٠٠ - النحل آية ٥٧» و«الصفات» - آيات ١٤٩ / ١٥٢) «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجِنَّةِ نَسَبًا» الصفات - آية ١٥٨). وهذا التصور يبيّن ويناقض التصور الإسلامي لله. ولكن د. القمني - للأسف - لم يرد التعامل العلمي. لأن هذا لن يبلغه غايته. فتعامل مع النص القرآني بانتهازية ليستنطق آياته بما يريد تخسيله كلحظة «درامية» خرج فيها الحفيد الهاشمي عن وعلى قبوله «التكتيكي» حرية الاعتقاد إلى موقفه «الاستراتيجي» التكفيري. وذلك بعد تأكده من وقوف حزبه الهاشمي «معه ينصره ويتصدر به».

والدهش في أمر د. القمني أنه لم يقف عند حد جهله الفاقع بالمعنى والمدى في القرآن. لكنه اخترق سقف الجهل وتحرك بكتاباته في فضاء عدائي أو عبئي لإثبات أنه بعد انقلاب الحفيد الهاشمي على «حرية الاعتقاد» ووصفه للمكينين بـ«**فُلْ يا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ**» (بعد أن كان يقول لهم «**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِي**») انقلب الموقف المكي ضد هذا الحفيد «التكفيرى». وإزاء التطورات الجديدة في مكة «واشتداد ضغط الأحلاف على الهاشميين». كان الحل أن يغادر الحفيد محمد (مكة) إلى الأنحصار (في يثرب) «ليرفع الضغط عن الأعمام». وهنا بدأ الحبيب الذي اتبع خطى جده» يساهم بطريقته في خطة حزبه لتمهيد الأرض اليهودية لاستقباله. فركز «تكتيكيًا» على محاولة كسب يهود يثرب أو على الأقل تحبيدهم: فأرجع نسبة الهاشمي والنسب العربي إلى «سلسلة النسب الإسرائيلية» ليس هذا فقط بل - وكما يقول د. القمني - ربط دعوته (الإسلام) بـ«المشروع الإسرائيلي» فـ«أرسل دفعات متالية من آيات القرآن» المكي «للتأثير في يهود يثرب توطنه لهم لقبول دعوته بل وقبوله هو نفسه في يثرب» وكانت «الآيات الكريمة تكرم أنبياء إسرائيل وتفضل النسل الإسرائيلي على

العالمين (...). وكان يخاطبهم بالموحى إليه: («إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ الْتَّوْرَةِ») الصف - آية ٦) ويسبب هذا التوجّه «كان اليهود في قام الرضى»<sup>(١٣١)</sup>.

هذا ما ألح د. القمني - في أكثر من دراسة - على تأكيده كمقدمة «حقيقة ليست وهمية لحدث الهجرة»<sup>(\*)</sup>. وحتى لا نخرج عن جزئية التعامل القمني مع النص القرآني التي خصصنا لها هذا الفصل. فأنما سأكفي بكشف ما توصلت إليه من معلومات عن سورة الصف» التي اعتبرها الدكتور سورة «مكية» واستشهد بأيتها السادسة على أنها «الموحى إليه» في مكة الذي خاطب به اليهود «توطئة لهم لقبول دعوته بل وقبوله هو نفسه في يثرب».

المعروف - بل والمجمع عليه - عن هذه السورة أنها «مدنية». وأنها تختل رقم ٢٣ في ترتيب القرآن المدنى البالغ ٢٨ سورة. وفي مصحف ابن عباس تختل رقم ٢٤ وفي مصحف جعفر الصادق تختل رقم ٢٣. وهذا يعني أنها من أواخر سور القرآن المدنى.

لكن المثير إلى حد الفزع أن هذا الدكتور (الماركسي - العلماني - التنويري) لم يكتف باللعبة في تاريخية نزول هذه السورة لتحويلها من مدنية إلى مكية. لكنه - وب杰رأة غير معهودة سوى في مستشرق درجة عشرة - اقتطع جزءاً من الآية السادسة التي نصها «وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ

(١٣١) د. القمني - «السؤال الآخر» - مرجع سابق من ص ٧٥ حتى ٨٢ وجريدة «أخبار الأدب» - العدد رقم ١٧٢ بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦ م.

(\*) ناقشت هذه الخرافات القمية في الفصل الرابع («التفسير الماركسي للهجرة النبوية») من كتابنا «مركبة التاريخ النبوى» الصادر عن دار نهضة مصر عام ٢٠٠٠ م.

مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ الْسَّوْرَةِ وَمُبَشِّراً بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ»  
 (الصف - آية رقم ٦) ليقول هذا الدكتور أن هذه الآية (بعد تحريفه لها) هي تحديداً  
 الرسالة المحمدية إلى يهود يثرب ليقبلوه في مديتهم. ويصرار كرر هذا الدكتور  
 نقل تحريفه لنص هذه الآية في دراساته «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة  
 الإسلامية» (طبعة دار سينا عام ١٩٩٠ م - وطبعه المركز المصري لبحوث الحضارة -  
 في مجلد «الislاميات» عام ٢٠٠١ م) و«الإسلام والقضية الإسرائيلية» المشورة في  
 جريدة «أخبار الأدب» (العدد ١٧٢ بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦) والتي أعاد  
 نشرها في كتابه «السؤال الآخر» (مؤسسة روزاليوسف - الكتاب الذهبي - فبراير  
 ١٩٩٨) و«الدولة في عصر الرسول» المشورة في مجلة «القاهرة» (العدد ١٢٣ -  
 نوفمبر ١٩٩٣) والتي أعاد نشرها كمقدمة تأسيسية في كتابه «حروب دولة  
 الرسول» (مكتبة مدبولى الصغير - الطبعة الأولى ١٩٩٦).

وهذه المعلومات وما سبقها - في تقديرى - تقطع بأن هذا الدكتور غير مؤهل  
 لا نفسياً ولا أخلاقياً ولا عقلياً ولا علمياً لإعادة النظر في ترتيب آيات وسور  
 القرآن.

\* \* \* \*

## أما بعد

بعد كل ما سبق. ولخطورة كل ما سبق الذي يكاد يقطع بأن د. القمني (في توثيقه لموقفه «المادي» من الله والرسول والقرآن) اخترق سقف «العلوم بالضرورة من منهج البحث العلمي». وتحرك في فضاء عبئي مسكون بـ«كره الحقيقة» ومشحون ضدّها إلى حد استحلاله للتحريف والتحوير والكذب والتزيف (إلى آخر قائمة «الحرام العلمي» بقصد تقويل النصوص التاريخية بما يتعارض مع «الرؤى الأصولية» التي تقول بأن «الإسلام مفارق (وحي) سماوي». وبما يتفق بل ويتطابق مع «المادية» التي تقول بـ«أنه لا شيء إطلاقاً يبدأ من فضاء (سماء - وحي) دون قواعد مؤسسات ماضوية يقوم عليها ويتجادل معها بل ويفرز منها حتى لو كان (هذا الشيء) ديناً».

ورغم يقيني من أن د. القمني (ربما لأن حواري معه يقف عند حدود مراجعة علمية موقفه «المادي»). ولا يقترب من حقه في تبني هذا الموقف.. ربما) لن يبادر حوارنا بحوار جاد أو غير جاد ليقينه أن دخوله في حوار مع ما اكتشفناه وكشفناه من «حرام علمي» سيكون مغامرة قد تجبره على الاعتراف باقترافه لـ«ال فعل الفاضح» في عقول قرائه وبالتالي قد تضطره إلى الاعتذار لقرائه. بل وقد ترغمه على مراجعة صواب موقفه «المادي» ذاته. وهذا (الاعتراف بالخطأ والاعتذار عنه ومراجعته) مستوى أخلاقي رفيع أعتقد أن د. القمني سيرفض الارتفاع إليه والتخلي به (ربما لأسباب خاصة بتراثه وتكوينه النفسي). أو ربما لأسباب خاصة بعلاقاته ومصالحه. أو ربما لأسباب خاصة برأيه في مدى استحقاق قارئه للاعتراف والاعتذار له. خصوصاً أن هذا القارئ مصرى. ومصر - في تقدير الدكتور

المصري - تحولت إلى «مستشفى أمراض عقلية كبير»: أى أن هذا القارئ - المواطن - المصري [كما صرخ الدكتور] مصاب «بالشيزوفرينيا» و«غير سوى ولا رشيد». ولا يستحق من الدكتور حتى مجرد «الللاحظة» - والمعروف أن «الللاحظة»: من اللحظ. وهو النظر بشق العين»<sup>(١٣٢) .. ربما.</sup>

ورغم أن د. القمنى فى كتابات ما بعد «الانزواء» اعتاد استخدام كلمات سوقية مثل «أولاد القحبة» و«طريقة الشلال ورقات» و«مدد يازيد» (أثناء حديثه عن الصحابى زيد بن ثابت) و«لا أكثر الله من أمثالك يا أبا إسلام.. روح يا شيخ منك الله» (أثناء حديثه عن أبي إسلام أحمد عبد الله).. إلخ.. إلخ<sup>(١٣٣) .. رغم هذا</sup>. فانا سأفترض الاحتمال غير المحتمل. أن د. القمنى - على عكس موقفه السابق من مراجعاتي المنشورة فى عامى ١٩٩٩م و٢٠٠٠م - لن «يكسر أقلامه» أو «يمزق أوراقه أو «يتزوى يأساً وقنطاً». وسأفترض المستحيل أنه - وكما قال فى كتابات ما بعد «الانزواء» - سيمتلك «فضيلة المكافحة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات». وسيواجه ما اكتشفناه وكشفناه بحوار جاد وعلمى وموضوعى ليؤكد لقارئه - بالدليل وليس بالأقوال البلاغية - خطأ نتائج مراجعاتي لموقفه «المادى» من المثلث الإسلامى. وأنا - والحمد لله - أمتلك شجاعة الاعتراف بخطئى والاعتذار للقارئ عنه. بل وأمتلك شجاعة مراجعة مواقفى من د. القمنى والتراجع عنها والإقرار بأن ما كتبه كان - كما قال - «من أجل وجه هذا الوطن (وأن) صالح الوطن إسلام فى إسلام»<sup>(١٣٤).</sup>

(١٣٢) ابن منظور - «لسان العرب» - ج ٥ ص ٤٠٠٨.

(١٣٣) مجلة «أدب ونقد» - العدد رقم ٢٠٠٢ - أبريل ٢٠٠٢م - ص ٢٠١ مايو ٢٠٠٢م - ص ٣٢ - ومجلة «روزاليوسف» فى ٢٠ مارس ٢٠٠٤م - ص ٣٣ وفي ١٩ يونيو ٢٠٠٤م - ص ٣١.

(١٣٤) جريدة «الأهالى» - فى ١٤ يناير ١٩٩٨م.

وحتى يأتينا الدكتور بما يمتلكه من أدلة غير محرفة على تحمالى عليه وتقريلى له بما لم يقله أو حتى يكشف لقارئه عن أدلة قالها هو وسكتنا نحن عن رصدها بهدف تخيل موقفه من المثلث الإسلامى على غير حقيقته الثابتة فعلاً فى كتاباته المنشورة. وأيضاً - والأهم - حتى لا يخرج حوارنا (المتظر) عن حدود علمية موقفه «المادى» من الله والرسول والقرآن. وتحديداً وحتى ينحصر هذا الحوار فى هذه الحدود. فانا أدعوه د. القمنى - فى ضوء ما كتبه هو وما كشفناه نحن - إلى تحديد موقفه من المثلث الإسلامى (الله - الرسول - القرآن). وهل سيتفق مع من يؤمن بأن الله والرسول والقرآن «حقائق» و«ثوابت» و«أصول» أى «معلومة من الإسلام بالضرورة» أى بها يكون «الإسلام» (بـ«الف - لام») وبدونها لا يكون «أى إسلام»؟ أم (وهذا حقه) سيختلف وسيرى هذا المثلث فى ضوء صراع «الحزب الهاشمى» مع «الحزب الأموى» (فى العصر الجاهلى) ليكون مجرد «أيديولوجية» أو «خطبة» وضعها الجد عبد المطلب ونفذها الحفيد محمد لمواجهة الخصم «الأموى». وبالتالي فالله والرسول والقرآن - فى إسلام د. القمنى - ستكون مجرد عقائد نسبية. متغيرة. زمكانية. على عكس «عقيدة التداوى بسبول الحمل» التى قال د. القمنى بوجوب «الإيمان بها عن يقين»؟ وبهذا السؤال أكتفى.

**خليل عبد الكريم**

**باحث فذ أم شاهد زور؟**



## أما قبل:

بعد مراجعتي لعملية كتابات د. سيد القمني. واكتشافي وكشفي لعشرات الجرائم العلمية التي لا يقتربها سوى كاتب يكره نفسه. بل ويكره ابنته «سلوى» التي أهدتها فضيحته المعنية بـ«الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية». وبالتالي - وهو الطبيعي والمنطقى - يكره تياره العلمانى والماركسي. ويعامل معه كتيار لابد وأن يكون مائلاً له في الشذوذ.. انتظرت من أقطاب هذا التيار - خصوصاً بعد نشر مراجعتى - (\*) - ليس أن يقفوا مع الإسلام ضد كتابات د. القمني (فهذا قد يتعارض مع مصالح بعضهم). إنما - فقط - انتظرت أن يقفوا مع مثلث العقل والعلم والتنوير ضد عبث وشذوذ الدكتور.. ولكن - للأسف - خاب ظنى (وصدق ظن د. القمني) في هؤلاء الأقطاب الذين لم يكتفوا بالتستر على جرائم د. القمني العلمية. ولكنهم (بجانب هذا) لم يتورعوا عن تسويقه «كواحد من العلماء الوعاديين الصارميين الذي يعتمد العلم لا الأساطير» - (١) -. وأنه بكتاباته التي وصفوها بـ«أهم الإصدارات العربية المعاصرة على الإطلاق» - (٢) -. استطاع (كما قالوا) مع خليل عبد الكريم بلورة ما أسموه بـ«الإسلام النقدي» - (٣) .

بعد هذا. كنت قد عقدت العزم على مراجعة علمية كتابات الاستاذ (أو - كما كان يحب أن يوصف - الشيخ) خليل عبد الكريم. وبدأت فعلاً في جمع المادة

(\*) في جريدة «الشعب» (مارس - أبريل ١٩٩٩م). وفي مجلة «السلم المعاصر» (العدد رقم ٩٢ سنة ١٩٩٩م) وفي كتابين.. الأول بعنوان «مركبة الإسلام» (دار نهضة مصر - سلسلة «في التنوير الإسلامي» العدد رقم ٣٩ - أغسطس ١٩٩٩م). والثانى بعنوان «مركبة التاريخ النبوى» (نفس الناشر والسلسلة رقم ٥٤ - نوفمبر ٢٠٠٠م).

(١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٦١ - سبتمبر ١٩٩٠م - ص ٧.

(٢) جريدة «الأهالى» في ٢٥ من يوليو ١٩٩٠م.

(٣) «أدب ونقد» - العدد ١ - ٢٠٠٢م - مايو ٢٠٠٢م - ص ٥٢/١٦.

العلمية. لكن بعد أن أصدر الشيخ كتابه «فترة التكوير في حياة الصادق الأمين». وقامت الدنيا ولم تقعد. تعمدت إرجاء مراجعة كتابات الشيخ . وفضلت الابتعاد قليلاً بمراجعة علمية معركة د. رفعت السعيد ضد حسن البنا و «التاسلم الإخوانى» - (\*)- حتى يختفي أو يخف التشنج في الانحياز ضد. أو مع الشيخ وكتابه . ويصبح ممكناً إجراء المراجعة في جو طبيعي. ولكن - وقبل أن يعود الهدوء الذي كنت أترقبه - باعثني «صانع الصخب ورحل» في أبريل ٢٠٠٢م.

وأعترف للقارئ بأنني ترددت كثيراً. بل وكدت أُسقط فكرة مراجعة كتابات الشيخ خليل من قائمة مراجعاتي العلمية أقطاب الخطاب العلماني. لأن الشيخ - بحوثه - لم يعد قادراً على ممارسة حقه في الاختلاف والاتفاق مع ما ستوصلنا إليه المراجعة من آراء في مدى علميته. وفي مدى جديته في توثيق النتائج التي اعتقاد بصوابها وسجلها في كتاباته .

وهذا (عدم قدرة الشيخ - لموته - على الدفاع عن نتائجه) لا شك يمثل خسارة بالنسبة لي كباحث أعتقد يقيناً أن اختلاف الشيخ معى كان سيثيرى بحثى . وسيعمق روئي لمشروعه الفكري وربما (وهذا وارد) كان سيسطح لي (بالنقد . وفقد النقد) فرصة مراجعة والتراجع عن بعض آرائي. إن ثبت بالعقل والعلم والوثيقة (بعد فحصها) أننى أخطأت. وأنه كان الأقرب إلى الصواب فيما ذهب إليه . هذا إذا افترضنا أن الشيخ (وعلى عكس التزام رفاقه بخطبة «قتله بالصمت») كان سيمارس حقه في الاختلاف مع آرئي في كتاباته .

لكن. ولأن ما حدث قد حدث. وأصبح هو الأمر الواقع الذى لابد وأن تقبله. ولأن الحقيقة الحقيقة التى يلمسها القارئ بعقله وبحواسه . أن الإعلام العلماني - وبالأحرى ملحوظ وربما مقصود - يصر على تسويق الشيخ خليل (قبل

(\*) صدرت هذه المراجعة في كتاب بعنوان «العلمانيون والحرام العلمي» - عام ٢٠٠٤م.

وبعد موته) على أنه «المفكر الحر والعالم الكبير الذي كانت الحقيقة قبلته الوحيدة. والعقل والضمير مرجعين أساسيين. والذى لم يهادن أو يغازل الأصوليين كما فعل كثيرون» - <sup>(٤)</sup>. وأنه «عالم بحق عاش للحقيقة. ومات وهو يبحث عنها ويستينها. وقدم مثلاً رائعاً للعالم الباحث الزاهد» - <sup>(٥)</sup> - ووصل التسويق إلى حد القول «أن خليل وهو الباحث الفذ الذى يقدس البحث العلمى ويعمل بمناهجه وأصوله لا يتعرض لكتبه إلا الغوغائيون والهمجيون وأدعية الثقافة الذين يكتبون وهم يغوصون فى «أنجبر الفتة» التى تطمس عقولهم فيقولون أى كلام» - <sup>(٦)</sup> -. وأن أنصار «الإسلام السياسى» (الأصوليون) فى مواجهتهم لـ «الإسلام النقدى» الذى يلوره الشيخ خليل (مع د. القمنى) فقد «عجزوا عن الرد (على كتابات الشيخ) بذات الأسلوب العلمى الذى كان خليل عبد الكريم يلزم نفسه به. وبحترمه أشد الاحترام. وهو (كما قيل) أمر يلمسه القارئ الموضوعى بكل سهولة بالاطلاع على قائمة المراجع التراثية والكتب الحديثة فى نهاية كل بحث (للشيخ خليل)» - <sup>(٧)</sup> .

فبعيداً عن كل ما فى هذا التسويق من فجاجة تكاد تعنى أنه على عقل المستهلك (القارئ) - وحتى لا يدخل فى حكم «الغوچائى» و «الهمجي» و «مدعى الثقافة» - أن يهتم (أولاً وقبل أى شىء) من كل مراحل عملية إنتاج فكر «الإسلام النقدى» بمرحلة «التغليف» (قوائم المراجع) . وإذا طالع «القوائم» وتتأكد من «طولها» فعلى هذا العقل أن يتپهر من «الشك». ويستسلم أمام هذا الدليل المادى. وسلم ليس فقط. بحقيقة «طول القوائم». وإنما أيضاً - وهو المطلوب - بصلاحية فكر «الإسلام النقدى» للاستهلاك العقلى.

(٤) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢ م - ص ٩٢.

(٥) جريدة «القاهرة» فى ١٦ من ابريل ٢٠٠٢ م.

(٦) جريدة «صوت الأمة» فى يونيو ٢٠٠١ م مقال محمد الباز.

(٧) أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - ص ٨٣.

بعيداً عن هذا. ولاعتقادى بأننا لسنا بحاجة إلى تأكيد حق الإعلام العلمانى في تسويق الشيخ خليل بقصد تخيله. وتمهيداً لتشيته في الحاضر والمستقبل على أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» . . . إن ولاعتقادى بأن الذى يحتاج - ويلاحى - إلى تأكيد : أن ممارسة هذا الحق لا يجب أن يعني بالضرورة أن كل ما قيل في التسويق حقيقى (أى ينطبق تماماً على . . . ويعبر بدقة عن حقيقة الشيخ خليل وبالتالي فهو واجب التصديق). وإنما قد يختلف (ما قيل) قليلاً أو كثيراً عن حقيقة الشيخ كما كان في الواقع. أو كما يستشف من كتاباته. وتأكيد نسبة الصواب فيما قيل لا يحصن عقولنا - فقط - ضد الإرهاب الكامن في التسويق. وإنما أيضاً يمنحك حق ممارسة فضيلة الشك في مدى دقة هذا التسويق: وهل توسل أصحابه بحيل السوق. أم التزموا فيه بشفافية موضوعية العلم؟

يُنْهَا بِجَانِبِ هَذَا. وَحَتَّى إِنْ أَحْسَنَا الظَّنَّ وَأَرْجَعْنَا الْيَقِينِيَّةَ الظَّاهِرَةَ فِي لِغَةِ التَّسْوِيقِ إِلَى مَعْرِفَةِ أَصْحَابِهَا بِشَخْصِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ. وَلَأَنِّي - لِلأسف - لَمْ أُشَرِّفْ بِلِقَاءَ شَيْخِهِمْ وَالتَّعْرِفْ عَلَيْهِ وَمَحَاورِتِهِ . وَكُنْتُ - كَغَيْرِيْ مِنَ الْقَرَاءِ - أَتَابِعُ وَفَقْطَ مَا كَانَ يُبَشِّرُهُ مِنْ مَقَالَاتٍ وَدِرَاسَاتٍ وَكُتُبٍ كَانَتْ تَسْتَوْقِفُ عَقْلِيًّا وَتُحِيطُ بِهِ بَلْ وَتُمْسِكُ بِتَلَابِيَّهُ وَتُرْغِمُهُ عَلَى طَرْحِ تَسْأُلَاتٍ يَصْعُبُ الإِجَابَةُ عَلَيْهَا بِدُونِ الشُّكْ فِي دَقَّةِ مَا قَيِّلَ فِي التَّسْوِيقِ الْعَلَمَانِيِّ، وَلَاَنَّ الْأَمْرَ بِالْفَعْلِ جَدِيرٌ بِالْتَّفْكِيرِ . وَيَحْتَاجُ إِلَى بَذْلِ جَهْدٍ جَادٍ لِلْوُصُولِ فِيهِ إِلَى رَأِيٍّ . أَوْ عَلَى الْأَقْلِ لِمَحاوْلَةِ فَهْمِهِ . فَإِنَّا - وَلَخْشِيَّةَ الإِطَّالَةِ - سَاكِنُ فِي الصَّفَحَاتِ الْقَادِمَةِ بِإِبْرَادِ بَعْضِ (وَلَيْسَ كُلَّ) مَا اسْتَوْقِفَ عَقْلِيًّا مِنْ كِتَابَاتِ الشَّيْخِ خَلِيلٍ . وَبِإِبْرَادِ بَعْضِ (وَلَيْسَ كُلَّ) مَا أَثَارَهُ فِي عَقْلِيِّي مِنْ تَسْأُلَاتٍ لَعَلَّنَا نُوقِقُ فِي إِبْرَازِ مَلَامِحِ فَكِرْ شَيْخِهِمْ غَيْبَهَا أَوْ غَابَتْ - بِفَعْلِ

الإنجياز - عن مسوقيه في الإعلام العلماني. أو لعلنا نوفق في تحريضهم على الإجابة عن التساؤلات التي أثارتها وثيرها كتابات شيخهم.

### محاولة للسؤال:

ونبدأ بما كتبه الشيخ خليل تحت عنوان «خالد محمد خالد.. الكتابات الأولى الصارمة». ففي هذا المقال قال «في العام الفاتح للعقد الخامس (من القرن العشرين) حضرنا من الصعيد الأقصى تحدونا آمال عراض دفعنا الرغبة في النهل من العلوم والأفكار في عاصمة (مصر) المحروسة. في ذلك العام أصدر كاتب مجهول كتاباً أثار ضجة كبيرة. أما الكاتب فهو خالد محمد خالد. وأما الكتاب فهو «من هنا نبدأ» ويقول خليل «ورغم أن خالداً أزهري فإن ما ورد في مؤلفه كان غريباً على الأزهريين. وتصدت له (للكتاب) جحافل الظلمة والظلاميين التي لا تطيق كلمة فيها استنارة أو عقلانية» وبعد هجوم عنيف ضد الشيخ محمد الغزالى لرده على كتاب «من هنا نبدأ» بكتاب «من هنا نعلم» قال خليل «المهم أن خالد محمد خالد استمر في طريقه وهو الكتابات الصارمة. فعندما مات ستالين نشر (خالد) مقالاً عنوانه «طبت حياً وميتاً يارفيق» وحتى يعرف من لا يعرف دلالة العنوان وما في كلماته من «صرامة» قال خليل «وهي العبارة التي نطق بها الصديق أبو بكر (رضي الله عنه) عندما كشف وجه رسول الله ﷺ بعدما انتقل إلى الرفيق الأعلى راضياً مرضياً ثم قبل وجتيه الشريفتين.. ومرة أخرى (كما يقول خليل) هبت عواصف هووج. وهاجت أقلام صفر. وما جلت عمامات بيض (على وصف خالد ستالين بما قاله الصديق عن رسول الله) ولكن خالداً لم يعبأ»، و «بعد حين عدل (خالد) عن هذه الكتابات (الصارمة) وخفت حدة أسلوبه وتوسط منهجه إنما ظل مدافعاً عن العقلانية وحرية الرأي وحقوق الإنسان بعامة والديمقراطية وضرورة سيادة سلطة الشعب» وختم خليل مقاله بقوله «وإذا كان بأخره: رجع (خالد) عن

رأيه في الحكومة الإسلامية وفي صلة الدين (الإسلام) بأمور الحكم. فإن مرد ذلك (الرجوع) في اعتقادنا إلى تقدم العمر (بخالد) والغبن الذي ران على الفضاء الفكري في العقدين الأخيرين. ولكن هذه «الردة» الجزئية لا تمحو ماضي الرجل. ولا تزال كثيرة من قدره» - (٨).

هذا ما كتبه الشيخ خليل عبد الكريم. وبدون دخول في تفاصيل . أشير إلى . أولاً: أن الاستاذ خالد - بعد أن فتح خروشوف ملف ستالين «الدموى» - تراجع ويعبره «ندمت (على كتابة مقال «طبت حياً وميتاً يارفيق») وفي كتابي (أرمة الحرية في عالمنا) سحبت السجادة التي فرشتها لستالين» - (٩) .

ثانياً: أنه بعد أن كان يرى في كتابه «من هنا نبدأ» أن «الإسلام دين لا دولة» وأنه ليس في حاجة إلى أن يكون دولة» اكتشف الاستاذ خالد بل واعترف بأنه أخطأ «كان الخطأ الأول مضاهاته للحكومة الدينية الكنسية بحكم الإسلام . وكان الخطأ الثاني تعليم نتائج ما اقترفه الجهاز السرى (جماعة الإخوان) باسم الإسلام . وفي كلا الخطأين كان هناك خطأ في المنهج ذاته . فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتي عن الحكومة الدينية في المسيحية . وما تأثرت به من تحول بعض الشباب المسلم من نساك إلى قتلة . جعلت هذا وذاك (مصدر) تفكيري . لا (موضوع) تفكيري . (....) إلى هذا السبب الجوهري أرد خطئي فيما أصدرته قديماً (في كتاب «من هنا نبدأ») من حكم ضد الحكومة في الإسلام . هذه التي أسميتها بالحكومة الدينية» وبعد تخلصه من «الخطأ المنهجي» راجع الاستاذ خالد رأيه القديم وانتهى بحثه كما

(٨) جريدة «الأهالي» في ٦ مارس ١٩٩٦ م.

(٩) مجلة «القاهرة» - العدد ١٦٠ - مارس ١٩٩٦ م - ص ٣٣

جاء في كتابه «الدولة في الإسلام» إلى أنه لم يجد «دينًا ولا نظرية تتطلب طبيعتها قيام الدولة كما نجد في الإسلام» - (١٠) .

ثالثاً: أن الشيخ خليل (وهذا حقه) يرى أن حلال الإسلام في كمونه داخل «المساجد والجوامع والزوايا والتكايا والخانقاهات والربط وحلقات الذكر ومجالس دلائل الحuirات» وحرامه الخروج ليعايش الأمة حياتها . لـ «أنه إذا غادر هذه الأماكن المباركة تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسمكة إذا خرجة من الماء» و«أن الإسلام شأنه في ذلك شأن الديانتين الإبراهيميتين (المسيحية واليهودية) اللتين سبقتاه في التاريخ» - (١١) .

رابعاً: أن اتفاق الشيخ خليل مع ما كتبه الأستاذ خالد عام ١٩٥٠ م في «من هنا نبدأ» دفعه إلى عدم إبراز أهم ما في هذا الرجل (خالد) أنه لا يكتب إلا ما يقتضي به . قد يكون خطأ . ولكنه صادق مع نفسه حين يكتشف الصواب ويقتضي به لا يتعدد في إعلان خططه السابق وتصحيحه - (١٢) . أو - كما قال - «نحن مطالبون بأن نفكك دائمًا ونراجع أفكارنا . وننكر ذواتنا ونتخلص عن كبرياتنا أمام الحقائق الواحدة» - (١٣) . وهذا ما التزم به الأستاذ خالد وألزم به نفسه في كتاباته . وهذا ما كان يجب إبرازه . ورؤيه تجربة الأستاذ خالد في ضوئه . ولكن هذا تحديداً ما أبعده الشيخ خليل عن عقل قارئه . حتى لا يرى كتاب «الدولة في الإسلام» في إطار إيجابي قد يدل على حيوية عقل وفكر الأستاذ خالد . وتحديداً وحتى يرى هذا

(١) خالد محمد خالد - «الدولة في الإسلام» - دار ثابت - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨١ م - ص ١٤ .

(١١) جريدة «الأهالي» في ٤ من أكتوبر ١٩٨٩ م . وجريدة «الأحرار» في ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤ م .

(١٢) مجلة - «القاهرة» - مرجع سابق - ص ٣٣ .

(١٣) خالد محمد خالد - «الدولة في الإسلام» - ص ١١ .

القارئ هذا الكتاب ليس على أنه «نقد ذاتي» و «مراجعة علمية» لخطأً سابقاً . وإنما - فقط - ليراه على أنه «ردة» عن «صرامة» و «صواب» سابقين . رد الشيخ خليل أمر هذا الكتاب إلى «تقدُّم العُمر» بالأستاذ خالد .

**خامساً:** نحن لسنا ضد حق الشيخ خليل في الوصول بانحيازه (إلى كتاب «من هنا نبدأ» ضد كتاب «الدولة في الإسلام») إلى حد الإيحاء بأن الكتاب الأول يمثل «الصرامة» الفكرية و «الصواب» الذي واجه به خالد «إسلاموية» الإخوان في الخمسينيات . وبأن الكتاب الأخير يمثل وهن «تقدُّم العُمر» و «الخطأ» الذي استسلم به خالد - في شيخوخته الفكرية أو العمرية - لـ «إسلاموية» الإخوان ولـ «الغبن» الذي ران على «الفضاء الفكري» في الثمانينيات .. لكن ولأن الحقائق المادية تقول: إن الأستاذ خالد ولد عام ١٩٢٠ م . وأصدر كتابه «من هنا نبدأ» عام ١٩٥٠ م . وأصدر مراجعته لهذا الكتاب في كتابه «الدولة في الإسلام» عام ١٩٨١ م أى في الستين من عمره . ونفس الحقائق تقول: إن الشيخ خليل ولد عام ١٩٣٠ م . وظل مجهولاً ككاتب سوى لدائرة ضيقة جداً حتى عام ١٩٩٠ م (الذى أصدر فيه كتابه «المذور التاريخية للشريعة الإسلامية») ومن نفس السنة وعلى مدى الـ ١٢ سنة التالية لبلوغه الستين . أنجز مشروعه الفكري الذى لم يجعله فقط معروفاً . وإنما جعله واحداً من الأقطاب في الخطاب العلماني العربي . فهل هذه الحقائق المادية تجيز للباحث الذى يحترم عقله وعقل قارئه أن يرى ما كتبه الشيخ خليل بعد الستين كما رأى الشيخ ما كتبه الأستاذ خالد في الستين . وأن يرد ما ورد في كتابات الشيخ خليل إلى «تقدُّم العُمر» أى إلى الوهن والشيخوخة العمرية والعقلية وبالتالي الفكرية؟ أم أن «تقدُّم العُمر» في حالة الشيخ خليل (وعلى عكس «تقدُّم عمر» الأستاذ خالد) لابد (حسب التسويق العلماني) وأن تعنى وتعمل وتعبر عن وتجسد الحكمة والخبرة والجدية والمبنية في المواقف والأفكار؟ .

وهذا السؤال يقودنا إلى كتابات أخرى للشيخ خليل تحتاج فعلاً إلى الرصد.  
والى التحلّي بالصبر ونحن نعيّد قراءتها.

### **خليل ضد خليل:**

في تعليقه على كتاب د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر.. مسلمين وأقباط؟» كتب خليل عبد الكريم عام ١٩٩١ م أن «الذين تحدثوا - ومنهم المؤلف الصديق د. رفعت) - عن السماحة والوداعة والمسالمة... إلخ قاموا بعملية انتقائية وتجاهلوا النصوص المقدسة ذاتها. واتجهوا إلى التقاط بعض ما قام به فلان وما عمله علان. وما رسمه القس . وما أفتى به الشيخ . في حين أن تلك النصوص (المقدسة) وبصراحة ودون مواربة كما تدعى للسماحة والوداعة والمسالمة. تحض وبذات الحماس على النقيض» وأن «من يميل في كلتا الديانتين (المسيحية - الإسلام) إلى المودعة والسامحة والمسالمة يجد من النصوص سندأ. ومن يجده إلى عكسها يعثر فيها على المدد والعون والمحجة».

ولأن المشكلة - في حدود ما يفهم - ليست في التفسير الخاطئ للنصوص . وإنما في النصوص المقدسة ذاتها تسأله خليل «ما العمل؟ وكيف يكون الموقف إزاء النصوص المقدسة (وليس إزاء التفسيرات الخاطئة؟)؟» وذهب إلى أن «الجواب الذي يحمل الخل ليس عسيراً. وإن كان بالمقابل ليس يسيراً (...). إعادة النصوص المقدسة إلى ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعي داخل دور العبادة الكنائس والمساجد دون استعمال مكبرات الصوت . وابعادها بالكلية عن مناهج التعليم في جميع المراحل . وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المفروعة والمسموعة والمرئية . ومن أراد أن يتفقه في دينه . أو يتمعمق في لاهوته . فعليه الذهاب إلى تلك الأماكن المقدسة أو الالتحاق بالمعاهد المتخصصة» - (١٤)-.

(١٤) د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر - مسلمين وأقباط؟» - مطبعة الأمل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩١ م - تعليق خليل عبد الكريم بعنوان «البداية الوحيدة الصحيحة» من ص ١٥٣ حتى ص ١٥٧.

وفي دراسته «خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة.. تاریخته وسنته» التي نشرها عام ١٩٩٣ م سجل الشيخ خليل اختلافه الجنرال مع الذين «يرون أن هذه الحركات (الجماعات) جنحت عن طريق الإسلام السوي» ومع الذين «يذهبون إلى أنها (الجماعات) وخلعت عنها ريبة الإسلام» ومع الذين يتحججون بأن الإسلام «يحض أتباعه المؤمنين به على الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والوعظة الحسنة» علق خليل على هذا الرأي وهذا المذهب وهذه الحجة بقوله «هنا يمكن الخطأ الذي يتزلق إليه البعض سواء عن حسن نية . أو عن ترد وإحجام. أو انعدام الرغبة في إعلان الحقيقة لدى البعض الآخر».

وعلى عكس هؤلاء لم يتردد خليل عبد الكريم أو يحجم. بل اندفع بقوته «الرغبة في إعلان الحقيقة» ليقول عن سبب «الخطأ» و «الخلط» إن «الفريق الأول (الجماعات الإسلامية) يتحدث عن الدولة الإسلامية . وأنها يجب أن تتأسس على دوى المدافع وجماجم الشهداء . أما الفريق الآخر (رؤساء شئون التقديس) ف مجال طروحاته الدعوة إلى سبيل الله . وهذه بداهة تتم بالحسنى والكلمة الطيبة (... ) ومع كل فريق نصوص مقدسة قاطعة صريحة لا لبس فيها (... ) بالإضافة إلى وقائع تاريخية موثقة من سيرة محمد ﷺ وأصحابه (رضي الله عنهم) (... ) ولا سبيل إلى الطعن في حجج كل فريق إلا بإنكار النصوص المقدسة والواقع الشابهة وهذا مستحيل . أو بتفسير النصوص تفسيراً ظاهر الفساد عن طريق لى أعناقها وتحميمها ما لا تطيق . وهذا أمر مكشوف لكل ذي بصر وبصيرة» ويقول خليل «هذه اشكالية مسحيرة» ويتسائل «كيف يمكن التوفيق إذن بين أسانيد كل فريق . وهي في نفس المستوى من حيث قطعية الورود والدلالة؟» ويجيب «الحل الذي يتناسب البعض عن جهل أو تجاهل أو تخاذل هو: أن النصوص المقدسة وواقع

السيرة التي يتمسك بها كل فريق . وردت (بالنسبة للنصوص) أو حدثت (بالنسبة للوقائع) في مجالين متغايرين . وفي وضعيتين مختلفتين . فالدعاوة بالحسنى جاءت في نطاق التبشير بالدين وحدثت في زمن الاستضعفاف . أما آية السيف والغزوات والسرايا والبعوث فقد لازمت تأسيس الدولة وحمايتها من الأعداء المتربيسين بها سواء من العرب (الكفار والمشركين) . أو من أهل الكتاب (اليهود والنصارى) وكلها تشكل، عهد التمكين والاستقواء» .

وبعد حديث طويل عن «فترة الاستضعفاف» (المكية). وعن «حقبة التمكين والاستقواء» (المدنية) قال خليل «كما تغيرت الأفعال (من الاستضعفاف إلى الاستقواء) تغيرت النصوص المقدسة وتبدلـت لهجتها فبعد أن كانت تنص على [لكم دينكم ولـى دين] أصبحـت [إن الدين عند الله الإسلام] و [ومن يبتغـ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه]. وبعد الحضـ على الصبر على الأذى والتعذيب (... ) وتحمل ذلك كله في سبيل الله. تحولـ النصوص سواء بالنسبة إلى العرب الذين لم يتبعـوا محمداً صلوات الله عليه على دينه أو بالنسبة إلى أهل الكتاب من اليهود والنصارـ (تحولـ) إلى أفق آخر مـا بين عـاً للأفق الأول (في العهد المـي) فـ «بالنسبة للعرب: [اقتـلـهم حيث ثقـتمـهم] - أـى وجـدعـهم - (... ) [فاقتـلـوا المـشرـكـين حيث وجـدعـهم وخـذـلـهم واحـصـرـهم واقـعـدـوا لهم كل مرـصد] وهـى الآية المعروـفة بـآية السـيف والتـى يرى كـثـيرـ من ثـقـاةـ مـفسـرى القرآنـ أنها جـبـتـ (نسـختـ) آيات المسـالـمة والـصفـحـ والعـفوـ (... ) أما بالنسبة لـ الفتـةـ الآخـرىـ: اليـهـودـ والنـصـارـىـ [ولـا تـؤـمنـوا إـلاـ مـنـ تـبعـ دـينـكـمـ] و [ولـنـ تـرضـىـ عنـكـ اليـهـودـ وـلاـ النـصـارـىـ حتـىـ تـتبعـ مـلـتـهـمـ]. ولكن أـبلغـها فـىـ الدـلـالـةـ عـلـىـ ماـ نـذـهـبـ إـلـيـهـ فـىـ هـذـهـ الـخـصـوصـيـةـ الـأـيـةـ المعـروـفةـ بـآيةـ الـجـزـيةـ [فـاقـتـلـوا الـذـينـ لـاـ يـوـمـنـونـ بـالـلـهـ وـلـاـ بـالـيـومـ الـآـخـرـ وـلـاـ يـحرـمـونـ ماـ حـرـمـ اللـهـ وـرـسـوـلـهـ وـلـاـ]

يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدِ وهم صاغرون») ويمضي خليل فيقول: إذن خطاب النصوص المقدسة تغير تماماً. فهو في حالة الاستضافة شيءٌ وفي حالة التمكّن والاستقواء شيء آخر. وبالمثل فإن الأفعال - وهي أبلغ إثابة وأشد إيضاحاً - اختلفت كذلك من فترة إلى أخرى. وبلازمة الأعمال ودلائلها أقوى بما لا يقاس. لأن النصوص من المحتمل أن يُعمد إلى تفسيرها بما يخفف من أحکامها بوضع شروط أو ضوابط لم تصرح هي بها. أو حتى لا تسمح بها أو تتسع لها. ولكنها (الشروط والضوابط) من إبداع المفسرين فحسب. أما الأفعال مثل الغزوات والسرايا والبعوث وفرق التصفيه الجسدية - كلها ثابتة في دوادين السيرة المعتمدة وموسوعات التفسير التي خلفها أكابر المفسرين. وكتب أسباب التزول - فمن الحال تحريفها أو إنكار روایاتها».

ويختتم الشيخ خليل دراسته بقوله «لقد تردد كثيراً على أقلام العديد من الباحثين من كافة الاتجاهات وفي مختلف البلاد العربية [أن العدوانية التي تظهرها بعض الفئات الدينية المتطرفة ليست الانعكاس للروح الدينية التي تحظى بها. ولكنها - العدوانية - التعبير عن الشعور بانسداد الآفاق وبالتهديد وبالتهميش والانعزال والتضييق الذي تعشه فئات عديدة من المجتمع وغياب الإمكانيات والوسائل المتقدمة لتجاوزه] وأيا كانت درجة الصواب في هذا الرأي. فإن الذي لا مرية فيه أن خيار القوة المسلحة الذي تتهجه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة له تاريخيته وسنته من النصوص المقدسة. وهذا في مذهبنا ما يجب التسليم به» - (١٥) -.

وما أكدته في نهاية دراسته السابقة وقال بوجوب «التسليم به» ذهب الشيخ خليل في دراسة تالية بعنوان «إرهاب الجماعات الأصولية المتطرفة في ميزان الإسلام»

(١٥) «قضايا فكرية» - الكتاب الثالث والرابع عشر - أكتوبر ١٩٩٣م - من ص ٤٤٥ حتى ص ٤٤٩.

نشرها عام ١٩٩٥ م . ذهب إلى «مذهب» ينافق تماماً «مذهب» السابق فقال إن «القطاع الإرهابي التي ارتكبها (جماعات العنف) خاصة في العقدين الأخيرين (... ) أحياناً فرية قديمة طالما رددوها المتعصبون من (الفرنجة) وهي أن الإسلام انتشر بحد السيف . وقد قام مستشرقو مشهود لهم بالعلم والموضوعية والزاهدة والخيال معاً بتفنيد تلك الفرية . وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها» و «الذى حدث أنه عندما طفق أمراء وأعضاء جماعات العنف والإرهاب فى اقتراف أفعالهم البشعة كان رد بعض أو كثير من الفرنجية فى الغرب هو: وما وجه العجب فى ذلك . فهو لاء هم أحفاد من نشروا دينهم بالسيوف والرماح» ويضيف خليل «هذه أحد الطعون الزائفة التي أعطى أمراء وأعضاء وفتية جماعات العنف والإرهاب الفرصة سانحة لخصوم الإسلام ليصدقوه به».

ويشة يمضي خليل فيقول «إن الادعاء بأن ما تمارسه (الجماعات الأصولية) ثورة دينية غير دقيق علمياً . وفي رأينا أنها حركة احتجاج سياسية اجتماعية ترفع شعارات إسلامية» وينفس الثقة يدلل على صواب «مذهب» بقوله «هناك أسباب غزيرة خارجية وداخلية . دولية ومحلية لتحرك (الجماعات) تناولناها في بحوث سابقة (...) إنما هناك علة جوهرية يتذرع أو يستحيل التغاضي عنها . وهي : الإحصائيات التي تضمنتها الدراسات الاجتماعية التي تمكّن أصحابها - بطريقة أو بأخرى - من إجرائها على شباب أو أعضاء (الجماعات) أثبتت أنهم من الطبقة الدنيا . أو حتى المتوسطة وهذه وتلك تشنان الأغلبية المسحوقة المحرومة من أبسط حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بل والإنسانية والتي تعانى القهر السياسي والحرمان الاقتصادي والتخلّف الاجتماعي والتلوث البيئي (... ) بعض شباب هذه الجماعات - نظراً لمجانية التعليم - أتيح له أن ينال تعليماً متوسطاً أو جامعياً فأدرك الفروق الشاسعة بينه وبين الطبقة المترفة المحدودة العدد والتي تستأثر بكل شيء».

وخلص خليل من كل هذا إلى تأكيد أن «حركة (الجماعات) هي في أساسها حركة احتجاج اجتماعية سياسية اقتصادية. ولكنها وسمت نفسها بسمة دينية (إسلامية) لأسباب منها: أن الثقافة الدينية هي الأقرب مثلاً من أيديهم والأكثر توافقاً مع تراثهم ونشأتهم (...). كما أن في ثابا الثقافة الدينية التي تناصرهم من كل جانب (...). توجد مأثورات (دينية) تخوض على العدل الاجتماعي والمساواة بين الناس (...). والتنفيذ من الترف ومن الانفصال في اللذات. وضرورة التكافل والتضامن لأن المسلمين جسد واحد.. إلخ ولكن هناك فاصلاً واضحاً بين هذه (المأثورات) وبين الأعمال الإرهابية. لأنها (المأثورات) لم تخوض على تحقيقها على أرض الواقع بالقوة.. بل بالحسنى واللين والكلم الطيب. وهذا ملحوظ مهم نرجوا إن يتبهه إليه القارئ».

وبعد أن نبهنا الشيخ خليل إلى هذا «الملحوظ المهم» تسأله «هل الإسلام الصحيح هو مرتكز وسند الجماعات (الأصولية) في أفعالها التي ترتكبها وأفكارها التي تبنيها. أو حتى (هل) يؤيدها الإسلام فيها؟». وأجاب بقوله «سوف نحتكم إلى النصوص المقدسة لتغدو هي الفيصل بيتنا وبينهم.. وبمعنى أوضح إننا سنعرض آراءهم وممارساتهم على النصوص المقدسة لنعرف ما إذا كانت تتوافق أو تتنافر معها».

وببدأ بـ«الإرهاب الموجه ضد الحكماء». واستند في نفي «شرعية» هذا «الإرهاب» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَعْلَمُ بِمِنْكُمْ». وحتى لا يقول في القرآن برأيه.. نسب الشيخ خليل إلى الإمام فخر الدين الرازي «أن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلطانين إنما يجب طاعتهم فحيث لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنّة وعن طاعة الله ورسوله.. بل يكون داخلاً فيه».

و قبل أن نمضي مع الشيخ خليل أنبه القارئ إلى حقيقة يتعدى أو يستحيل التغاضى عنها وهي : أن الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء قطع بأن «أولى الأمر» ليسوا «الأمراء والسلاطين» وإنما هم تحديداً «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد». وأن الإمام الرازى فى معارضته لخالفيه قال «إن الأمة مجتمعه على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب. وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة . فحيث لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة . وعن طاعة الله وطاعة رسوله . بل يكون داخلاً فيه» ويقول الرازى «إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية . لأن طاعة الأمراء إنما تجب إذا كانوا مع الحق . فإذا حملناه على (أهل) الإجماع (أهل الحل والعقد) لا يدخل الشرط فى الآية . فكان هذا أولى (...). إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعاً . وعندنا (عند الرازى) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) واجبة قطعاً وأما طاعة الأمراء والسلاطين فغير واجبة قطعاً بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرن إلا بالظلم وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الآية على (أهل) الإجماع أولى» - (١٦).

بعد هذا التنبيه على تقويل الشيخ خليل للإمام الرازى ما لم يقله بل وما يتعارض مع ما قاله . نعود إلى الشيخ خليل الذى يقول «والإمام الرازى كما رأينا يقرن طاعة أولى الأمر - أى الحكام - بطاعة الله ورسوله وسنده فى ذلك القرآن والسنة ذاتهما . فإذا جاءت الجماعات الأصولية وقررت الخروج على الحكام وحمل السلاح فى وجوههم فإن هذا القرار يغدو فاقداً للسند الدينى الذى يوازره».

---

(١٦) الإمام فخر الدين الرازى - «التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)» - دار الفكر - الطبعة الأولى ١٩٨١ م المجلد الخامس - الجزء العاشر - ص ١٥٠ .

وانتقل الشيخ خليل إلى «الإرهاب ضد المواطنين المسلمين» وقال «لقد استفظع القرآن جريمة قتل المسلم (المؤمن) وغاظ عقوبها وجعلها في درجة مساوية لجريمة الكفر بالله تعالى [ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم حالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً] (...). ولم يحرم القرآن قتل المسلم فحسب بل قتل أي نفس مؤمنة أو كافرة [من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً] هكذا على الإطلاق . ومعلوم أن: المطلق يجري على إطلاقه ما لم يرد ما يقيده . ولا يوجد قيد في هذه الآية ولا في غيرها إلا أن يكون قصاصاً أو بسبب يوجب القتل وذلك بنص صريح محدد».

وفي حديثه عن «الإرهاب ضد المسيحيين (الأقباط) والسامعين» قال الشيخ خليل إن «المسيحية كانت لدى العرب - عرب الجزيرة عامة وأهل الحجاز خاصة - مالوفة وقت أن أعلن محمد ﷺ دعوته . ولم يحدث بينه وبين النصارى ما حدث بينه وبين اليهود من مناواة (وللتذرير من سوء الفهم أضاف خليل) وأمل لا يفهم من قوله هذا أن الإسلام - يجيز قتل اليهود هكذا دون مبرر شرعى . فقد سبق أن أوردنا الآيات التي تحرم قتل النفس بعموم (...) وأكبر مذهب لدى أهل السنة والجماعة . وهو المذهب الحنفي والذي يلقب شيخه ومؤسسه بـ (الإمام الأعظم) - وهو لقب لم يحظ به واحد من شيوخ المذاهب الثلاثة الأخرى - هذا المذهب ينص على وجوب قتل المسلم الذي يقتل عامداً واحداً من أهل الكتاب .. إذن من أجل عدم اصطدام النصارى (المسيحيين) بـ محمد ﷺ كانت مشاعر الإسلام تجاههم ودية».

وبعد حديث عن المكانة السامية لعيسي وأمه في القرآن . قال خليل «القرآن إذن يقدس المسيح وأمه مريم . وهو من ذوى العزم من الرسل . ويقول عن كتابه (الإنجيل) إنه نور وهدى وموعظة للمستهين . ويُعلى من قدر تلاميذه ويصفهم

صفات حميدة ويقرر أن أتباعه (النصارى) أقرب الناس مودة لل المسلمين ويسأله خليل «فهل يجوز - والحال كذلك - لمسلم أن يعادى مسيحي؟ فما بالك بقتله!!!» وللإجابة يذكر خليل من السنة العملية قصة وفـد نجران «فلما وصلوا (المدينة) أحسن الرسول استقبالهم وأكرم وفادتهم وكان يشرف بنفسه على من يقومون بخدمتهم. ولما حان وقت صلاتهم سمح لهم بادائهم في مسجده. ولم يجد في ذلك أدنى مضايـة. ثم استمع إلى اعتراضاتهم على نبوته ورسالته والكتاب الذي أنزل إليه وجادلهم بالـى هي أحسن. وما يـش من إقناعهم طلب أن يـاهـلـهم - (\*) ولكنـهم رـضـو (...). ومع ذلك ظـلـ يـكرـمـ وـفـادـتـهـ ... إلـخ (...). وفي السنة القـولـيةـ لا تـقـلـ الأـحـادـيـثـ الصـادـرـةـ عنـ مـعـمـدـ حـرـصـاـ عـلـىـ التـشـدـيدـ عـلـىـ الـمـسـلـمـينـ أـبـاعـ مـلـتـهـ عـلـىـ ضـرـورـةـ مـعـاـمـلـةـ الـنـصـارـىـ (الـمـسـيـحـيـنـ)ـ أـطـيـبـ مـعـاـمـلـةـ حـتـىـ فـىـ حـوـارـهـمـ مـعـهـمـ» وبعد أن أثبت أكثر من حديث نبوى قال خليل «كل هذا يقطع بأن الستين الفعلية والقولية جاءتا تؤكدان ما ورد في القرآن الكريم من حسن المجادلة وحسن المعاملة لأهل الديانتين ومن نهي عن مجرد الأذى وانتهاص الحق. ولو كان يـسـيرـاـ. واستفـطـاعـ قـتـلـهـمـ. وـعـقـابـ مـنـ يـفـعـلـ ذـلـكـ هوـ الحـرـمانـ مـنـ الجـنـةـ».

ويختـمـ الشـيـخـ خـلـيلـ درـاستـهـ بـقولـهـ «لـعـلـنـاـ فـىـ نـهـاـيـةـ الشـوـطـ نـكـونـ قـدـ وـفـقـنـاـ فـىـ إـثـبـاتـ أـنـ الإـسـلـامـ - وـبـجـوـبـ نـصـوـصـهـ الـأـصـلـيـةـ - لـاـ يـمـتـ إـلـىـ الإـرـهـابـ بـكـاـ،ـ أـنـوـاعـهـ بـأـيـ صـلـةـ. وـأـنـ الـذـيـنـ يـقـتـرـفـونـ الـأـعـمـالـ الـإـرـهـابـيـةـ بـاسـمـهـ يـقـتـرـفـونـ عـلـيـهـ وـيـسـيـئـونـ إـلـيـهـ»ـ وـأـنـ أـعـمـالـهـ «مـخـالـفةـ لـنـصـوصـ الـمـقـدـسـةـ وـمـنـاقـضـةـ لـأـحـكـامـهـ»ـ - (١٧)ـ .

(\*) في القاموس المحيط : باهل بعضهم بعضاً أى تلاعنـا - وصورتها في هذه القضية أن يتوجه مثـلـوـ أوـ رـؤـسـاءـ وـفـدـ نـجـرانـ وـمـحـمـدـ وـمـعـهـ خـاصـةـ أـهـلـ يـسـتـهـ إلىـ خـلـاءـ منـ الـأـرـضـ وـيـدـعـوـ كـلـ فـرـيقـ أـنـ يـتـزـلـ اللهـ لـعـتـهـ مـنـ السـمـاءـ عـلـىـ مـنـ هـوـ كـاذـبـ فـيـمـاـ يـدـعـيهـ (نـقـلـاـ عـنـ الشـيـخـ خـلـيلـ عـبـدـ الـكـرـيمـ).

(١٧) خـلـيلـ عـبـدـ الـكـرـيمـ - «الـإـسـلـامـ بـيـنـ الـدـوـلـ الـدـيـنـيـةـ وـالـدـوـلـ الـمـذـنـيـةـ»ـ - دـارـ سـيـنـاـ - الـقـاهـرـةـ - الـطـبـعـةـ الـأـولـىـ . ٦١ـ مـنـ صـ ٨٣ـ حتـىـ صـ ٦١ـ .

لكن الشيخ خليل. وبعد أن هاجم جماعات العنف وهجم عليها يتهمها بـ «إحياء فرية قديمة طالما رددوها المتعصبون من الفرنخة». وهي: أن الإسلام انتشر بـ «السيف» وبعد أن أشار إلى «قيام مستشرقين مشهود لهم بالعلم والموضوعية والتزاهة والحياد بتفنيد تلك الفرية وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها» عاد الشيخ - وبشارة المعهودة - ليتخلّى في عام ١٩٩٨ عن مذهب «المشهور لهم بالعلم والموضوعية والتزاهة والحياد» من المستشرقين وليتبني نفس «الفرية».

ففي «المقدمة التحليلية» التي نشرت مع الطبعة الرابعة لكتاب «الفن القصصي في القرآن الكريم» وتحديداً في تعليقه على قول د. محمد أحمد خلف الله «حين تقوى الدعوة ويكثر الأعون والأنصار. وحين يحس النبي في نفسه القدرة على الفتك والاضطهاد يستجيب لهذا الناموس ويسدوا فيحاول القضاء على المخالفين من الجماعة ويجبرهم بالقوة على اتباع تعاليمه والإيمان بما يدعوه إليه من آراء ومعتقدات . وهذا هو الذي نلحظه من موقف النبي العربي من المشركين وأصرابهم من المنافقين ومن لفّ لفهم» كتب خليل « هنا نعيد القول في جرأة خلف الله فيما يسطره في أطروحته غير عابئ بما قد تسبيه كتاباته من غضب التقليديين . فهو هنا يؤكّد أن النبي العربي قد أجبر المشركين من العرب بالقوة على الدخول في الدين (الإسلام) الذي كان ينشره ورغم وجود نصوص صريحة من القرآن والسنة (أقوال وأفعال وتقريرات محمد) تؤكّد ذلك فإن التقليديين يحاولون قدر المستطاع التضييب على هذه المسألة وإلقاءها في مربع الظلم . مع أن وقائع السيرة الحمدية ثبتت انتشار الإسلام بالسيف (... ) فعند ما يجيء المؤلف (د. خلف الله) ويؤكّد هذه الحقيقة التي يشيع بوجهه عنها المحدثون من الباحث والكتاب الإسلاميين فإنه يستحقّ منا أن نسجل هذا الموقف بالامتنان (...) وأيا كان الأمر . فإن نشر

الإسلام بالسيف حقيقة نصوصية وتاريخية ثابتة. وإن خلف الله عندما أكدها إنما أكد حقيقة علمية وليغضب المناوئون ما شاء لهم الغضب وليسخط المخالفون ما استطاعوا من السخط. فإن الحقائق الثابتة لا يزيلها الغضب ولا يرفعها من أماكن ثبوتها السخط» - (١٨) -.

أعترف بأنني أرهقت القارئ. وأعترف بأنني تعمدت التوسيع في النقل أولاً: حتى لا أتيح لمسوقى الشيخ خليل فرصة اتهامى بأننى بترت أقوال الشيخ من سياقاتها «التنويرية» وأدخلتها فى سياقات معايرة لتقول بغير ما أراده وقصده شيخهم . ثانياً: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف على آراء الشيخ خليل كما قالها الشيخ نفسه في كتاباته المنشورة . ثالثاً: لأنظر لمسوقى الشيخ وللقارئ بأننى فشلت في الإمساك بالشيخ متلبساً بموقف واحد في القضايا التي بحثها في دراساته التي نقلنا عنها. فهو مع وضد أن « تكون هذه الجماعات جنحت عن طريق الإسلام السوى» ومع وضد رد «عدوانية» هذه الجماعات إلى «القهر السياسي والحرمان الاقتصادي والتخلف الاجتماعي» و«غياب الإمكانيات والوسائل المتطرفة لتجاوزها» ومع وضد رد هذه «العدوانية» إلى «النصوص المقدسة» (القرآن) وأفعال النبي (السنة) ومع وضد أن يكون الإسلام «انتشر بعد السيوف» ... إلخ بل الشيخ في توبيهه لبعض مواقفه لا يكتفى بالانتقاء لكنه لا يتورع عن تحريف نصوص وثائقه لتقول بضد ما كان يقف معه الشيخ في دراسة أخرى كانت أيضاً موثقة . رابعاً: حتى أتيح لمسوقى الشيخ وللقارئ فرصة التفكير في إمكانية أو عدم إمكانية رد هذا التناقض إلى «تقدم عمر» الشيخ خليل . أم إلى التعمد بقصد استخدام التناقض في المناورة

(١٨) مقدمة خليل عبد الكريم لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصي في القرآن الكريم» - دار سينا ودار الانتشار العربي - الطبعة الرابعة ١٩٩٩ م - ص ٣٩١ / ١٢٣ .

وللتفكير في إمكانية أو عدم إمكانية تحديد «الربع» الذي يقف فيه الشيخ . هل هو «مربع النور» (الباحث عن الحقيقة بنقديته) أم «مربع الظلام» (الكاره للسؤال والدفاع - بالحق أو بالباطل - عن أفراد وفكرة قيلته؟ وهل الشيخ بتناقضه يدخل في أم يخرج عن المربعين إلى مربع ثالث رمادي؟

أنا لا أستطيع القطع بِإجابةِ الذي أستطيعه - الآن - هو أن أطالب القارئ بعض الصبر وبكل الوعي وهو يتقل معى إلى كتابات أخرى للشيخ خليل عبد الكريم.

### **خليل مع القمنى ضد الحقيقة:**

في مقاله الهام «العدد لا التعدى» (الأهرام في ٢٣ مارس ١٩٨٩م) أراد الأستاذ فهمي هويدى «استثمار» ما وصفه بـ «الإجماع على رفض الرواية الشيطانية» لسلمان رشدى «في حوار آخر أهم وأجدى حول نهج - المدرسة الرشدية - (نسبة إلى سلمان رشدى) وهي المدرسة التي تعمد إلى التيل من العقائد والشرائع السماوية ومقدسات الناس بحججة حرية البحث أو الاجتهاد» والذي دفع هويدى إلى الدعوة إلى هذا الحوار أنه - كما قال - لاحظ أن «المنطق الذي تقى عليه الإجماع في رفض الرواية الشيطانية يقوم على فكرة أن حرية الرأى ينبغي أن تكفل للجميع حقاً شريطةً لا تنتهك العقائد والمقدسات أو تجرحها» وأنه - كما قال - عندما قرأ رواية سلمان رشدى «كان أول ما خطر على باله هو أن لدينا كتابات عربية من ذات القبيل تختلف عنها (عن الرواية) في الدرجة وليس في النوع. أعني أنها تهتك المقدسات وتجرحها أيضاً - ولكنها لا تستخدم الفاظه البذيئة والوحقة. تهدم في هدوء وبغير ألم وتحدى ركائز عقيدة الأمة بمتنهى الأدب. وقتذاك قلت (القول لهويدى) إن هذه الكتابات أسوأ وأخطر (...). وقلت أيضاً إنه أولى بنا وأجدر أن نوقف هذا العدوان الذي يأتي من الداخل في شكل غارات متتظمة وبأساليب

ملتوية. قبل أن نصدّ رياح السموم التي تهب علينا من الخارج» ويمضي هويدى فيقول «لستنا هنا في صدد توجيه الاتهام . أو المحاكمة فليس هذا ما نستهدفه فضلاً عن أننا لا نملكه. لأن هدفنا في نهاية الأمر - ونكرر - هو أن نتفق على ضوابط للتعامل مع العقائد وال المقدسات المستقرة في ضمائر جميع المؤمنين . وأن نتوصل إلى صيغة وأسلوب تتحقق بهما كفالة احترام حرية الرأي واحترام تلك العقائد وال المقدسات» و «لكي ثبتت الحالة - حتى يستيقن الجميع من أننا نتحدث عن حقيقة قائمة ، ولا نطلق ادعاء بغير دليل - فإننا نستشهد بنصين من نوع الكتابات الشيطانية العربية التي نريد أن نلفت النظر إليها. النص الأول منشور في مصر لباحث يحمل درجة الدكتوراة في الفلسفة. أستاذن في أن أشير إليه بالحرفين الأولين في اسمه (س. ق) . وهو تلميذ لأحد كبار أساتذة الفلسفة المقيمين خارج مصر. من كرسوا جهدهم في السنوات الأخيرة لنقد الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية. وعنوان النص أو البحث الذي نقصده هو: دور الحزب الهاشمي والعقيدة الخفية في التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية (يقع في عشرين صفحة ونشرته مجلة كانت تابع في القاهرة) والنص الثاني لباحث جزائري يقوم بالتدريس في جامعة السوريون بفرنسا هو الدكتور محمد أركون وهو كتاب صدر في بيروت منذ عامين بعنوان: «تاريخية الفكر العربي الإسلامي».

وبعد عرضه لخلاصة البحوثين الذين أوردهما كنموذجين «فقط لكي يثبت أن ثمة كتابات شيطانية أخطر من رواية سلمان رشدي» وبعد تحديد مقصوده بـ «المقدسات حتى لا نضفي القدسية على ما لا قدسيّة له . وحتى لا تتخذ الدعوة ذريعة إلى مصادرة الحوار فيما هو اجتهاد يثيره تعدد الآراء حوله . واختلافها أحياناً» وبعد تأكيده «أن القاعدة الأساسية المستقرة في الموقف من العقائد وال المقدسات تقوم على المبدأ القرآني القائل بأنه [من شاء فليؤمن . ومن شاء فليكفر] وحساب الجميع أمام

الله يوم الحساب». وبعد تفريقه بين «طبيعة الموقف الشخصي من المقدسات وبين ترجمة هذا الموقف إلى عدوان على مقدسات الآخرين» وبعد توقفه عند كلمة الاجتهد وتأكيد «أن للاجتهد قواعده وأهله. وله مجالاته وساحتته وله أدبه الذي ينبغي أن يتحلى بها الباحثون والمحاورون». ختم هويدى مقاله بقوله «إننا نحرض على التعدد وندعو إليه. شريطة ألا يتخذ ذريعة لممارسة التعدي. ولن نستطيع أن نتجنب محظور التعدي ما لم يستقر ذلك الاتفاق المنشود على احترام العقائد والمقدسات واحترام أصول العلم وضوابطه».

هذا ما قاله فهمى هويدى فى مقاله الذى - كما نرى - يشير قضية شائكة كانت تحتاج فعلاً إلى حوار جاد وعلمى ومسئول. وكانت تحتاج من الشيخ خليل الذى - كما قال - «منذ نيف وثلاثين عاماً تشتكى (زوجتى) لـ (طوب الأرض) انصرافى للقراءة والاطلاع والبحث وتؤكد أن لو كان لها ثلات (ضرائر) لكان أهون عليها» - (١٩) - أن يدللى فى هذه القضية بدلوه الذى - كما يفترض - لابد وأن يكون قد امتلاً من بحر الـ «نيف وثلاثين عاماً» بالخبرة والعلم والحكمة.

لكن الشيخ خليل - وعلى عكس المتظر منه - تجاهل كل ما قاله هويدى (ربما لأن الشيخ وجد أنه لا يستحق عناء الرد) وكتب مقالاً طويلاً في حلقتين . ليس فقط ليكشف لنا - كقراء له - أن الـ (س - ق) صاحب دراسة «دور الحزب الهاشمى والعقيدة الخنفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية» هو د. سيد القمنى . أو ليكشف لنا فقط أن المجلة (التي تعمد هويدى حجب اسمها واكتفى بالقول «إنها تابع فى القاهرة» هي مجلة «مصرية» وأن دراسة د. القمنى منشورة فى العدد التاسع (نسى الشيخ خليل فى كشفه لما ستره هويدى. أن يقول أن هذا العدد صدر فى أكتوبر ١٩٨٦م) وإنما - وبجانب هذا - ليقول لنا عن د. القمنى «إنه أحد

(١٩) خليل عبد الكريم - «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠ م ص .

الباحثين الجادين المترهبين للعلم والمترغبين له . والذين لم ينالوا ما يستحقونه من شهرة» وإن دراسته هذه «أكدت على أن مؤلفها يمتلك باقتدار نظرة موضوعية منهجية علمية في معالجته لواقع التاريخ ودراساته لها وتحليلها التحليل الصحيح وردها إلى الأسباب المباشرة والتي تتفق مع المنطق والتفكير السليم دون حاجة إلى اللجوء إلى الماورائيات والفوق- منطقيات والأحادي والالغاز (مثل الأشعار التي تنسب إلى الجن وسجع الكهان وأساطير العرافين) وهذا المنهج العلمي المحسن الموثق توثيقاً شديداً والاقتحام الجريء الفذ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمدة هما اللذان أثرا عليه أحد رموز السلفوية الحديثة . الصحفى فهمى هويدى نشر فى جريدة الاهرام يوم ٢٣ / ٣ / ١٩٨٩ مقالة بعنوان [التعدد لا التعدى] هاجم فيها دراسة [الحزب الهاشمى] هجوماً عنيفاً وشبه د. سيد القمنى بسلمان رشدى مؤلف رواية [أشعار شيطانية] المشهورة إعلامياً بـ [آيات شيطانية] . وفي هذا المقال (القول خليل) لأفندي هجوم الصحفى هويدى على الدراسة فمبعدها أقدر وأولى منى بذلك ولكتنى أعرض أهم النقاط التى وردت فيها . حتى يلم بها القارئ ويدرك سر ثورة السلفوية الحديثة عليها» .

فى عرضه قال الشيخ خليل «ذهب د. سيد القمنى فى دراسته هذه إلى أن الحزب الهاشمى من قبيلة قريش والعقيدة الخفية التى اعتنقتها الحنفاء أو المحنفون قاما بدور بارز فى التمهيد لنشوء دولة العرب الإسلامية فى يشرب (... ) وكان من الطبيعي أن يتناول الباحث البدايات الأولى لإقامة الدولة العربية على يد قصى بن كلاب جد الهاشميين المؤسس الرئيسى والواضع للبنات الأولى لدولة القومية العربية (... ) وقد أطلق د. القمنى على قصى (دكتاتور مكة) وهو وصف نرى أنه لا ينطبق تماماً خاصة وأن طبيعة الحياة القبلية فى الجزيرة كانت لا تطيق الدكتاتورية

(...) ولو أن قصياً كان يتمتع بالشمايل التي امتاز بها مؤسس الدولة عادة من قوة الشكيمة ومضاء العزيمة بالإضافة إلى سعة الأفق ونفاذ البصيرة ». « عدد القمني ما قام به قصى في سبيل تأسيس الدولة العربية من خطوات مثل بناء الكعبة [العلم]. القمني يقصد تجديد بناها لأنه من المعلوم أن الذي بناها إبراهيم وإسماعيل ] ومراسلة ملوك أطراف الجزيرة وإنشاء دار الندوة. ونحن (خليل) لا نافق د. القمني على قوله: [ فحلت الندوة والملاع محل البداوة والشيخة ]. والصحيح فيرأينا أن الندوة غدت الصورة المعدلة أو المحسنة لـ (مجلس شورى القبيلة) لكن تتفق مع مجتمع مكة (...) ثم شرح د. القمني الصراع الذي انفجر بعد وفاة قصى بين أبنائه والذي تخض عن الخصومة التاريخية المعروفة بين بنى هاشم وبين أمية. وقد لاحظنا أن الدراسة مررت مروراً عابراً على هاشم الجد الذي ينسب إليه (الحزب الهاشمي) (...) ولعلنا نأمل - ود. القمني قد أكى على نفسه تطوير هذه الدراسة إلى كتاب - أن يولي (هاشماً) ما يستحقه من عناية ويز دوره الخطير في عملية بناء الدولة العربية القومية التي وضع أساسها جده قصى ».

ويمضي خليل فيقول « اتجه الباحث د. القمني إلى تيسين الدور الذي لعبه عبد المطلب جد النبي محمد الذي أخذ على عاتقه إبراز الملامح الرئيسية والقسمات الهامة للدولة العربية (...) سار عبد المطلب على درب جديه قصى وهاشم وتمثل سيرتهما (...) ولكنه - وقد رزق بصيرة نافذة - أدرك الداء الذي يحول دون قيام دولة مركزية في شبه جزيرة العرب وهو التشرذم والتفرق بل والتناحر والقتال ثم توصل إلى الدواء. وسرعان ما وضع الأيديولوجية التكاملة التي أدت في المدى الطويل إلى تحقيق الحلم (...) فأعلن عبد المطلب أن [ الدين عند الله الحنيفة ]. ويرى الباحث د. القمني أنه المؤسس الأول للحنيفية وسماه (أستاذ الحنيفية الأول)

ونحن (خليل) نختلف مع الصديق د. القمني في هذه المعلومة. وننزعم أن الحنيفة وجدت قبل عبد المطلب بزمن ليس بالقصير (...). وأياً كان الأمر فالذى لا مشاحة فيه أن الحنيفة أخذت على يد عبد المطلب منحى (العقيدة) واعتنقها عدد من عقلاه العرب».

يقول خليل «الحنيفية حركة دينية كانت ذات حضور متميز (...) فهى يترتب اعتنقها أبو عامر الراہب. وفي الطائف أمية بن أبي الصلت. وفي مكة كان زعيماها عبد المطلب ومن بعده ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وزيد بن عمرو بن نفیل. ولكن أبرز رموزها ثلاثة: عبد المطلب وزيد وأمية. وقد استمر الأولان سنتاً غدت فيما بعد من معالم الإسلام يستوى في ذلك الشعائر الدينية والشعائر الاجتماعية (...). وانتهت الحنيفة إلى توحيد الله تعالى والقول بالبعث والنشور والحساب. وأن الأبرار سوف ينعمون بالجنة بينما يصلى الكفار نيران السعير. أما الشخصية الثالثة في حركة الحنيفة فهو أمية بن أبي الصلت. وهو من سادات ثقيف (الطائف) ومن أبرز شعرائهم. وترجع أهمية أمية إلى قصائده التي انطوت على العديد من المعانى والقصص الدينية التى أقرها الإسلام فيما بعد. بل إن أشعاره قد حوت الكثير من الكلمات والتعبيرات التى وردت بلفظها فى القرآن الكريم. وذكر الباحث د. القمني العديد منها. وأن النبي محمدًا كان يسمع الكثير من أشعاره». وعن دور محمد يقول خليل «ما شُبَّ مُحَمَّدَ بِكَلِيلٍ عن الطوق تابع خطوات جده المباشر عبد المطلب في الصعود إلى غار حراء وأمن بالحنيفية. ولم يكدد يبلغ الأربعين حتى حسم الأمر بإعلانه أنه نبي الأمة وذهب د. القمني أن (ما وفر له - لحمد - الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف عن السعى وراء الرزق إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية) زواجه من الأميرة الثرية خديجة التي

كانت تكبره بخمسة عشر عاماً - وهذه العبارة هي التي أثارت ثائرة الصحفي فهمي هويدى . ولا ندرى سر هذه الشورة مع أن كتب السيرة قديمها وحديثها ذكرت تلك الواقعه بل إنها (كتب السيرة وخاصة القديمة سردت في هذه المخصوصية واقعه أخرى أمسك د. القمنى عن رصدها وأحسبه فعل ذلك عامداً.. وكما استعان قصى ياخوته من قبيلة (قضاعة) لنصرته على قبيلة (خزاعة). وكما استنصر عبد المطلب أخواه اليثارية لرد حقوقه التي اغتصبها عمّه (نوفل) بالمثل كان لأهل يثرب الفضل في نصرة الحفيد محمد صلوات الله عليه. وقد حضر عمّه العباس - رضي الله عنه - الذي كان على دين قومه - العهد الذي أبرم بين محمد وبين اليثارية. لم يكن هذا الصنيع مستغرباً من العباس . فهذا كان دأب بنى هاشم ( .. ) وعلى رأسهم عمّه أبو طالب الذي ظل حتى آخر لحظة من حياته يقف معه ويشد من أزره على الرغم من عدم إيمانه برسالته» و «بعد أن استوثق الرسول صلوات الله عليه من عهد الأوس والخزرج هاجر إلى يثرب (المدينة) وأسس هناك أول دولة عربية قومية مركبة محققاً بذلك نبوءة جده عبد المطلب» [«إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» - أى أولاده وحفدته من الهاشميين].

ويختتم خليل بقوله «هذا عرض سريع للدراسة الرائعة التي خطتها قلم د. سيد القمنى والتي جاءت كما أوردنا موثقة أشد ما يكون التوثيق الأمر الذي جعل الرد عليها أو نقادها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً من قبل [الإسلامويين أو السلفويين والمحدثين] ودفعهم إلى الطريق السهل المجانى الذى يلجهونه دائمًا: القذف والسباب والاتهام بالعملة لأى جهة أجنبية . ونحن نهيب بصدقينا العالم د. سيد القمنى ألا يعبأ بذلك فهذه ضرورة العلم دفعها العلماء فى كل مكان وزمان» - (٢٠)-.

(٢٠) مجلة «أدب ونقد» - العدد رقم ٤٩ - أغسطس ١٩٨٩ م ص ١٢٦ / ١٢٩ - والعدد رقم ٥٢ - نوفمبر

١٩٨٩ م - ص ٦٤ / ٦٩

والجدير باللحظة أن الشيخ خليل عبد الكريم في كل ما قاله لم يدافع عن حق د. القمني في البحث والكتابة وإنما خصص كل ما قاله للدفاع عن د. القمني وتخيله كواحد من «الباحثين الجادين المترهين للعلم والمترغبين له» و «يمتلك - باقتدار - نظرية موضوعية منهجية علمية في معالجته لواقع التاريخ و دراسته لها وتخيلها التحليل الصحيح... إلخ» وأن منهجة في دراسته «الرائعة» (الحزب الهاشمي) هو «المنهج العلمي المحسن المؤثر توثيقاً شديداً» والذي «جعل الرد على هذه الدراسة أو نقدتها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً».

نعم كل هذا قد يعني أن الشيخ خليل لا ينحاز - فقط - إلى د. القمني كباحث وإنما - أيضاً - يتبنى نتائج دراسة د. القمني التي «استحال» على «الإسلامويين والسلفويين «نقدتها» ونعم كل هذا حق أصيل للشيخ لا يمكننا سوى الإقرار به بل والدفاع عنه ..

لكن. ولأنني - كما سبق وأشارت - راجعت علمية دراسة د. القمني في كتابين كشفت فيما - وبعشرات الأدلة الموثقة - أن د. القمني ليذهب بعقل قارئه من القول الذي افتح به دراسته ونسبة إلى عبد المطلب [«إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» - أبنائه وحفدته]. إلى القول الذي ختم به دراسته ونسبة إلى عبد الله بن الزبعرى [لعبت هاشم - محمد - بالملك فلا .. ملك جاء ولا وهي نزل] اقترنت د. القمني عشرات الجرائم العلمية (تحريف - تحرير - تقول .. إلخ) لذلك فقد استغربت من الشيخ خليل الذي أتفق من عمره «نيفاً وثلاثين سنة» في القراءة والبحث. ولم تستوقفه جريمة واحدة - من العشرات - تجعله يتعقل قبل أن يدلّى بشهادته عن د. القمني ودراساته أمام القارئ.

بجانب هذا. ولأن الشيخ - كما أثبتت في عرضه - لم يجد في دراسة د. القمني ما يستحق التحفظ عليه سوى وصف «قصى بن كلاب» بـ «دكتاتور مكة» والقول بحلول «الندوة والملا محل البداوة والمشيخة» لذلك. فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفي هنا بكشف حقيقة «اقتحام د. القمني الجرىء الفذ لإنارة» مصدر القرآن. ففي حديثه عن أمية بن أبي الصلت وبعد أن نقل د. القمني هذه الآيات :

إلى ذات المقامع والنكمال وعجزوا في سلاسلها الطوال وكلهم بحرّ النار صالح وعيش ناعم تحت الظلال من الأفراح فيها والكمال	وسيق المجرمون وهو عراة فنادوا علينا ويلاً طويلاً فليسوا ميتين فيستريحوا وحل المتقوون بدار صدق لهم ما يشتهون وما تمنوا
--	---

وغيرها من الآيات المشابهة . قال. القمني «يقول د. جواد على: في أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء . ومعتقدات ووصف ليوم القيمة والجنة والنار تشبه كبير وتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً لما ورد عنها في القرآن . بل نجد في شعر أمية استخداماً لأنفاظ وتراتيب واردة في كتاب الله والحديث النبوى . قبل المبعث . فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن . لأنه لم يكن متزلاً يومئذ . وأما بعد السنة التاسعة الهجرية . فلا يمكن أن يكون قد اقتبس منه أيضاً . لأن أمية لم يكن حياً . ولم يشهد بقية الوحي !؟ ولن يكون هذا الفرض مقبولاً في هذه الحال . . ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان يتحل معانى القرآن وينسبها لنفسه . ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك . ولكن الرسول أول الفاضحين له» (د).

جواد على - «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - ج ٥ ص ٣٨٤ / ٣٨٥ كما يمكتنا (القول للقمي) أن نضيف إلى ذلك استبعاد فكرة أن يكون هذا الشعر موضوعاً من قبل المسلمين المتأخرين . لأن في ذلك تكريماً وارتفاعاً بأمية . وما كان لمسلم أن يرفع من شأن رجل كان يهجو النبي بشعره» - (٢١)-.

هذا نص ما قاله د. القمي . نفي فيه بيقين شبهة استعanaة أمية بن أبي الصلت بالقرآن في كتابة شعره . وفي ذات الوقت . ويدون مبرر منطقى أو علمى سكت تماماً عن بحث شبهة استعanaة النبي محمد بشعر أمية في كتابة القرآن .

هنا . ولأن د. القمي يقول «ليس من الضروري أن أستنتاج . ولكن القارئ يمكن أن يستنتج ما أنهى إليه . وبالتالي أعتمد كثيراً على القارئ في استنتاج كثير من التسائج» - (٢٢)- وحسب هذا القول . فأبسط العقول ذكاء تستخرج من نفي الاحتمال الأول (استعanaة أمية بالقرآن) اثباتاً للاحتمال الثاني (استعanaة النبي محمد بشعر أمية) .

وأنا لست ضد حق د. القمي في أن يرى هذا الرأي . فهو لم يكن الأول ولن يكون الأخير . ولكن الفارق الجوهرى بينه وبين غيره من الباحثين الذين اتفق معهم . أنهم صاغوا هذه التسائج في أسلوب واضح وعبر بدقة عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذي قصدواه . ومن هؤلاء الباحثين كليمان هور - بور - فردرش شولتيس . وبوضوحهم أثاروا لعلماء العرب فرصة

(٢١) د. سيد القمي «الحزب الهاشمى» وتأسيس الدولة الإسلامية» - مجلة «مصرية» - العدد التاسع أكبر ١٩٨٦ م - ص ١٧ / ١٨ - ومجلة «الكرمل» (الفلسطينية) - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩ م ص ٤٩ - وكتاب «الحزب الهاشمى» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٩ م - ص ٧٣ .

(٢٢) د. سيد القمي - «الأسطورة والتراث» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٢ م - ص ٢٨١ .

مناقشة هذا الرأى ونقده بل ونقضيه. ومن أهم العلماء العرب الذين نقدوا ونقضوا هذا الرأى الاستشرافي د. شوقى ضيف فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» المجلد الأول «العصر الجاهلى». ود طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى». ود. جواد على فى موسوعته «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام». أما د. القمنى فهو لم يجرؤ على كشف المصدر الاستشرافي لرأيه وفي ذات الوقت لم يجرؤ على اتحام ردود العلماء العرب ب النقد أو (بتعبير الشيخ خليل) بإنارة المنطقة التى حرص هؤلاء العلماء على أن تظل مظلمة فى الموقف من علاقة الامتداد والاستمداد التى تربط القرآن بشعر أمية. وبعباء غير معهود وغير متوقع سوى من أمثال د. القمنى فى الموضوعية أراد القمنى أن يوهم القارئ بأنه فيما ذهب إليه اتفق مع وشارك د. جواد على الرأى.

ولأن د. جواد يعد واحداً من أهم العلماء الذين نقضوا هذا الرأى الاستشرافي وأفرد لمناقشته عشرات الصفحات فى موسوعته. فنحن سنكتفى بنقل «بعض» ما قاله د. جواد فعلاً لتتيح للقارئ فرصة «استنتاج» حقيقة «ما انتهى إليه» د. القمنى. يقول د. جواد على «في أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيمة والجنة والنار فيها تشابه كبير وتطابق في الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها في القرآن الكريم بل نجد في شعر أمية استخداماً للفاظ وتراتيب واردة في كتاب الله وفي الحديث النبوي فكيف وقع ذلك؟ وكيف حدث التشابه؟ هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق أو أن أميةأخذ مادته من القرآن الكريم. أو كان العكس. أى أن القرآن الكريم هو الذي أخذ من شعر أمية ظهرت الأفكار والألفاظ التي استعملها أمية في آيات الله وسورة؟. فكتاب الله إذن هو صدري وترديد لآراء ذلك الشاعر المتأله (...). أو أن كل شيء من هذا الذي نذكره

ونفترضه افتراضًا لم يقع. وأن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية في الإسلام. وأن واضعيه حاكوا في ذلك ما جاء في القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه».

بعد طرح تساؤلاته بدأ في هدوء في مناقشة هذه الاحتمالات فقال عن الاحتمال الأول «وهو فرض أخذ أمية من القرآن. فهو احتمال إن قلنا بجوازه ووقوعه. وجب حصر هذا الجواز في مدة معينة وفي فترة محدودة تبتدئ ببعث الرسول وتنتهي في السنة التاسعة من الهجرة. وهي سنة وفاة أمية بن أبي الصلت. أما ما قبل المبعث فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن. لأنه لم يكن متلاً يومئذ. وأما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً معقولاً في هذه الحالة. إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام وما جاء في القرآن قد نظم في هذه المدة المذكورة أي بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة (...). ولكن من في استطاعته ثبيت تواريخ شعر أمية وتعيينه وتعيين أوقات نظمه؟ إن في استطاعتنا تعين بعضه من مثل الشعر الذي قاله في مدح عبد الله بن جدعان أو معركة بدر. ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بال غالبية منه. وهي غالبية لم يتطرق الروايات إلى ذكر المناسبات التي قيلت فيها. ثم إن بعض هذا الكبير مدسوس عليه مروي لغيره. وببعضه إسلامي فيه مصطلحات لم تعرف إلا في الإسلام. فليس من الممكن الحكم على آراء أمية الممثلة في شعره هذا بهذه الطريقة. ثم إن أحداً من الروايات لم يذكر أن أمية كان يتحلّل معانى القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه. ولو كان قد فعل لما سكت المسلمين على ذلك. ولكان الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمال أخذ أمية من القرآن. قال: «يبقى لدينا افتراض آخر. هو أخذ القرآن الكريم من أمية. وهو افتراض ليس من الممكن تصوره. فعلى قائله

إثبات أن شعر أمية في هذا الباب هو أقدم عهداً من القرآن. وتلك قضية لا يمكن إثباتها أبداً. ثم إن قريشاً ومن لف لفها من عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرّفونه لما سكروا عنه. ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية. كما قالوا له: إنك تعلم من غلام نصراني كان مقيماً بمكة. وإليه أشير في القرآن الكريم بقوله: [ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر]. لسان الذي يلحدون إليه أعمى. وهذا لسان عربي مبين] (...). ولم يشيروا إلى أمية بن أبي الصلت. ثم إن أمية نفسه لو كان يعلم ذلك. أو يظن أن محمداً إنما أخذ منه لما سكت عنه وهو خصم له منافس عند أراد أن تكون التبرة له. وإذا بها عند شخص آخر ينزل الوحي عليه. ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته. أما هو (أمية) فلا يتبعه أحد. هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أى ظن - وإن كان بعيداً - يفيد أن الرسول قد أخذ فكرة منه؟ لو كان شعر أمية بذلك لنادي به حتماً.

ويؤكد د. جواد «أما أنا فأرى أن مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتراض. لقد كان أمية شاعراً ما في ذلك شك لإجماع الرواة على القول به. وقد كان ثائراً على قومه. ناقماً عليهم لتعبدهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية. ولكن لا أظن أنه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث عن العرش والكرسي. وعن الله ومملائكته. وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك. إن هذا الذي أذكره شيء إسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى ولا عند الأحناف فوروده في شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل جماعة فعلته في عهد الإسلام وضعته على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء» ويمضي د. جواد فيقول: «وتبيّن آية الوضع في شعر

أمية في عدم اتساقه وفي اختلاف أسلوبه وروحه في بينما نجد شعره والمنسوب إليه في المدح أو في الثناء أو في الأغراض الأخرى مما ليس لها صلة مباشرة بالدين في دبياجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب إلى شعراء الجاهلية نجد القسم الديني منه والحكمي في أسلوب بعيد عن هذا الأسلوب وبعيد عن الأساليب المعروفة عن الجاهليين أسلوب يجعله قريباً من شعر الفقهاء والصوفيين المترمتنين» - (٢٣) - .

هذا بعض - وأكرر.. بعض - ما قاله د. جواد على. نعم هو - كما نرى - يؤكد صدق فهمي هويدى فيما قاله عن د. القمنى دراسته. إلا أنه - كما نرى - مجرد ما قاله الشيخ خليل عن د. القمنى دراسته من الصدق. وهذا يثير تساؤلاً هو: هل عدم صدق ما قاله الشيخ يبرر الشك في صدق الشيخ كباحث؟ أم أن عدم صدق القول لا يعني بالضرورة عدم صدق القائل؟ وإذا قلنا بالافتراض الأخير (حتى لا تتحامل على الشيخ الميت). فهل هذا يعني أن الشيخ - فعلاً - كان صادقاً مع نفسه فيما قاله عن د. القمنى . وأنه - فقط - كان يجهل ما قاله د. جواد على وجده ورطة في الدفاع - بحسن نية - عن «فضيحة» د. القمنى؟ أم أن الشيخ كان يتفق مع د. القمنى في الموقف من القرآن وشعر أمية. واتفاقه جعله لا يشك في فساد التوثيق؟ أم أن الشيخ كان يعلم فساد د. القمنى ويعلم إفساده لقول د. جواد بالتحريف ورغم علمه تطوع بكتابه مقاله الطويل عن «موضوعية ومنهجية وعلمية» د. القمنى وعن «استحالة نقد» دراسته «الرايعة»؟ .

هنا - وحتى لا يتجرأ «غرغائى» أو «هامجى» أو «مدعى ثقافة» فيتطاول على الشيخ خليل ويفترض جهله بما قاله د. جواد على - أقول بأن جهل الشيخ غير

(٢٣) د. جواد على - «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملاتين - بيروت - الطبعة الثانية

حقيقى ليس لأنه يسىء أو لا يسىء إلى شخص الشيخ. وإنما لأن علم الشيخ بما قاله د. جواد هو الحقيقة الموثقة والثابتة في كتابات الشيخ وتحديداً في كتابه «قرיש من القبيلة إلى الدولة المركزية». ففي الفصل الرابع المعنون بـ«الخيفية» من الباب الثاني المعنون بـ«المقدمات الدينية» كتب خليل عبد الكريم «ضمت حركة الخيفية شخصيات تغزت بالسمو العقلى والأخلاقى أو بالحكمة السياسية أو الثقافة العالية نسبياً. ولما كان الشعراء يمثلون فى مجتمع ما قبل البعثة المحمدية (الفترة المفقودة) لذا كان عدد من كبار الشعراء آنذاك من الأحناف منهم: أمية بن أبي الصلت (...). ولهم قصائد في الإيمان بوحدانية الله والبعث والنشر والحساب (...). ويرى د. جواد على : أن في أكثر ما نسب إلى أمية من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً لما ورد عنها في القرآن الكريم. بل ونجد في شعر أمية استخداماً للفاظ وتراتيب واردة في كتاب الله وفي الحديث النبوي» (د. جواد «الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - ج ٦ - ص ٤٩)» - (٢٤) .

هذا ما قاله ونقله الشيخ خليل - وهو كما نرى - دليل مادى ينفى بقوة جهل الشيخ ليس فقط بما قاله د. جواد وإنما أيضاً بفساد د. القمنى وإفساده لرأى د. جواد وللأسف نفس الدليل المادى يؤكده - وبنفس القسوة - أن الشيخ بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى في تعامله مع رأى د. جواد. وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى. وما نقلناه هنا نعم هو دليل مادى ينفى بقوة احتمال جهل الشيخ خليل سواء بما قاله د. جواد علي أو بفساد د. القمنى. إلا أن نفس ما نقلناه هنا.

---

(٢٤) خليل عبد الكريم - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٣ م - ص

أيضاً هو دليل مادى يؤكد وينفس القوة أن الشيخ خليل بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى إفساده لرأى د. جواد على . وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى تميل بعقولنا إلى رؤية المقال الطويل الذى كتبه الشيخ خليل عن د. القمنى و دراسته «الفضيحة» ك مجرد «شهادة زور» نطوع الشيخ بكتابتها للدفاع عن واحد من أفراد قبيلته العلمانية .

### اما بعد:

الآن . وبعد كل ما سبق - وهو قليل جداً من كثير جداً - أعتقد أن ما قيل فى التسويق العلمانى للشيخ خليل عبد الكريم «أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» . . . إلخ) لا يعبر بدقة عن ولا ينطبق تماماً على فكر وشخص الشيخ . بل يماثل - فى عدم الدقة أو فى عدم الصدق - ما قاله الشيخ نفسه فى تسويقه لفكرة وشخص د. القمنى . وهذه الحقيقة تجعلنا نترحم على شخص الشيخ خليل الذى رحل بجسده عن دنيانا . لكنها فى ذات الوقت - توجب علينا وعلى غيرنا عدم التردد فى مراجعة علمية وموضوعية كتاباته .

\* \* \*



**خليل عبد الكريم**

**و**

**«أنسنة» القرآن**



(١)

## أما قبل

منذ صدور كتابه الأول «موقف الإسلام من العمل والعمال» (عام ١٩٨٧م) ومروراً بكتابه «الجلدor التاريخية للشرعية الإسلامية» (عام ١٩٩٠م) وكتابه «دولة يشرب» (عام ١٩٩٩م)... إلخ وحتى صدور آخر كتاب له «النص المؤسس ومجتمعه» (عام ٢٠٠٢م). اعتاد الشيخ خليل عبد الكريم وصف كتاباته بـ «أنها محاولة رائدة» و «محاولة غير مسبوقة» و بـ «المباحث الرائدة» - (١)-. واعتاد الحديث عن نفسه بأن «الذى لا يمارى - فيه أحد أنتا (خليل) نخوض معركة باللغة الشرasse في سبيل التثوير» و «أنتا نكتب كتابة غير تقليدية باطحة. تقتحم ميدانين كانت مغلقة وموصدة وتتناول مواضيع شديدة الحساسية باللغة التفجر. وما كان يعتبره غيرنا (لا مفكر فيه) كتبنا فيه ودعونا القارئ للتفكير فيه. وما كانوا يعدونه (مسكتوا عنه) تكلمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعمق» - (٢)-.

وبالفعل لم ولا - وربما (في المدى المنظور) لن - «يماري» فيما قاله الشيخ خليل أحد من التيار العلماني الذي «انبطح» أمام كتابات الشيخ «الباطحة» والذي لم يكتف

(١) خليل عبد الكريم - «موقف الإسلام من العمل والعمال» أمانة الشفيف - حزب التجمع (المصري) - سلسلة «المكتبة السياسية» رقم ٤ سنة ١٩٨٧م - ص ٦ و «الجلدor التاريخية للشرعية الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٩م ص ٩ و «دولة يشرب: بصائر في عام الوفود» دار سينا (القاهرة) ومؤسسة الانتشار العربي (بيروت) - الطبعة الأولى ١٩٩٩م- ص ١٢ و «النص المؤسس ومجتمعه» - دار مصر المحروسة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م ص ١٨ و «نحو فكر إسلامي جديد» (الأعمال الكاملة) - دار مصر المحروسة - الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - المجلد الثاني ص ١٤ و ص ٣٩٧.

(٢) خليل عبد الكريم - «نحو فكر إسلامي جديد» مرجع سابق - ج ٢ ص ٢ / ٦.

بتخييله على أنه «باحث فذ» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» - <sup>(٣)</sup>. لكنه تمايى في «ابطاحه» إلى حد تسييه من جرف أو سيرف على نقد شيخهم بتخليل الناقد (غير المنطبع) ك «همجي» و «غوغائي» و «مدعى ثقافة» - <sup>(٤)</sup>.

ونحن إزاء هذا الموقف العصبي الذى يعانى أصحابه من ضيق الأفق ومن الإصرار (المرضى) على شیطنة «الآخر» الفكري والتعامل مع نقهـة خطأ مطلق لا يحتمل الصواب. وذلك ليكون شيخهم - فى المقابل - هو «العالم الزاهد» - (٥). وكتاباته صلوات فى محارب الحقيقة أو هي صواب على الأقل يكاد لا يحتمل الخطأ. وإذا وجد خطأ فى كتاباته فهو «سهو» مغفور.

إذاء هذا الموقف الجامد أعتقد أنه لا سبيل أمامنا سوى مقاومة «الانبطاح» ومحاولة «اقتحام» كتابات شيخهم لتعرف - بعقولنا وبدون وسيط - على ما قيل فيها.. لقول شيخهم «إننا في كل ما نكتب نعتمد على فطانة القارئ ولو ذعيره وعمق فهمه وللقافنه (سرعة إدراكه) وللقافته (عقله وذكائه) في فقه (ما بين السطور) والتعرف إلى (المسكوت عنه) الذي لم يأن الأوان للبوج به. ونحن (خليل) نعد (ما بين السطور) و «المسكوت عنه) جزءاً مكملاً لجميع ما نحرره سواء أكان كتاباً (بحوثاً ودراسات) أو حتى مقالات تنشر في الصحف السيارة وبدونها لا يتم من جانب القارئ استيعابها الاستيعاب السليم» - (٦). ولقوله في تعليقه على نقد د. إبراهيم عوض مؤلفاته «سلك أ. د. إبراهيم عوض سلوكاً حضارياً بالغ الروعة والسمو يليق به كأديمي وأستاذ جامعي بخلاف من عداه من الإسلامويين» و «وجه الرقي

(٣) مجلة «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - يوليو ٢٠٠٢م - ص ٩٢.

(٤) جريدة «صوت الأمة» في ٤ يونيو ٢٠٠١ مقال محمد الباز.

(٥) حس بدة «القاهرة» في ١٦ من آب/أغسطس ٢٠٠٢م.

(٦) خليل عبد الكرييم - «دولة يثرب» - دراسة مارجعية - ص ١٤٠.

في منحى الأستاذ الفاضل والذى (القول الخليل) فهمته بعد قراءة كتابه يتمثل فى عدّة أموراً ذكر الشيخ منها أن د. عوض «لم يقرأ مؤلفاتي قراءة سطحية - كما يفعل البعض هذا إذا قرأ ولم يسمع كلمة من هنا وجملة من هناك ثم يدّبّج مقالة - بل تعمق في المطالعة ومن ثم فطن إلى ما هو مخبئ بين السطور وما جاء - تحت ضغط الظروف الحاضرة - تلميحاً لأن الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصريح به. وما ألغزت فيه فقهه (د. عوض) ما رميته إليه» -<sup>(٧)</sup>.

نعم في تعليقه حرف الشيخ خليل عنوان كتاب د. إبراهيم عوض الصادر عن مكتبة زهراء الشرق عام ٢٠٠٠م بعنوان «اليسار الإسلامي وتطاولاته على الله والرسول والصحابة» ليكون «اليسار الإسلامي وتطوراته» - هكذا - وإلى جانب تحريفه للعنوان سكت الشيخ عن ذكر آية بيانات أخرى (اسم الناشر - تاريخ النشر) بقصد تضليل القارئ وإفشال محاولات العثور على كتاب د. إبراهيم عوض.

ولكن الجدير بالرصد في إشادة الشيخ خليل بـ«فطنة» د. إبراهيم «إلى ما هو مخبئ» بين السطور في مؤلفات الشيخ وبـ«فقهه» د. إبراهيم لـ«ما رمى إليه» الشيخ فيما «ألغز فيه».

**أولاً:** أن «التطاولات المفضوحة على الله والرسول والصحابة» هو الـ«فخبيء» في كتابات الشيخ وهو «ما رمى إليه» فيما «ألغز فيه». وهو ما «فطن إليه» و «فقهه» د. عوض.

**ثانياً:** إن إشادة الشيخ بـ«فطنة» و «فقهه» الدكتور الذي «دل كتابه الناقد أو نقده المكتوب على صبره وتأنيه» وعلى أنه «لم يتسع أو يهروّل بل نقّب وحفر

(٧) مجلة - «أدب ونقد» - عدد أكتوبر ٢٠٠١ م ص ٤٢

ونقر» - (٨). هي (الإشادة) إقرار منه بصواب ما اكتشفه الدكتور وكشفه في كتابه. والذى يؤكد هذا. أن الشيخ لم يجد في كل كتاب الدكتور ما يحتاج إلى تحفظ سوى استبعاده لإمكانية أن يكون خليل عبد الكريم هو مصنف هذه المؤلفات وذهباه إلى أنها من تصنيف «طائفة من المستشرقين».

ثالثاً: إذا جاز لنا حسن الظن بالشيخ خليل إلى حد استبعاد فكرة تحريفه لعنوان الكتاب (وهي حقيقة ثابتة) فالخلاف بينه وبين الدكتور سيكون خلافاً لفظياً في وصف «المخبز بين السطور» فالدكتور وصفه بـ«التطاولات» اليسارية على «الله والرسول والصحابة» والشيخ وصفه بـ«التطورات» في الموقف «اليساري» من «الله والرسول والصحابة». وهذا الخلاف إذا افترضنا حقيقته فهو يحتم على دراويش الشيخ مواجهة السؤال الطبيعي: إذا كان وصف شيخهم ل موقفه (ولوقفهم) من «الله والرسول والصحابة» بـ«التطورات» هو الأدق فلماذا «الغز فيه» و «خباء بين السطور» ويرر «سكته» بأن «الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصریح به»؟ وهل هذا التبرير (الخليلي) يجيز ربط تأخيره «لتصریح بالمسکوت عنه» بمجيء ما أسماه هو بـ«مرحلة نقد الدين» التي رأها «مرحلة متقدمة لم يأن أو أنها بعد» والتي تبدأ بقدومها «ربما بعد نصف قرن قادم» - (٩). وهل «المخبز بين السطور» والذي «سكت» الشيخ عن «التصریح به» هو مجرد «نقد» للفكر الديني (البشري). أم هو في حقيقة «نقد للدين» (المقدس) ولأنه كذلك فـ«تحت ضغط الظروف الحاضرة» التي لا ترحب بـ«نقد الدين» لجأ الشيخ إلى «التمييع» و «الإلغاز» و «التخبئة»؟

(٨) نفس المرجع - ص ٤٣.

(٩) خليل عبد الكريم - مقدمة تحليلية - لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصي في القرآن الكريم» - دار سينا ومؤسسة الانتشار العربي - الطبعة الرابعة ١٩٩٩ م - ص ٣٦٧.

هنا. ولأن الشيخ خليل عبد الكريم قال بأن «ما كان يعتبره غيرنا (لا مفكر فيه) كتبنا فيه. ودعونا القارئ للتفكير فيه. وما كانوا يعدونه (مسكوتاً عنه) تكلمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعمق» وهو - في حدود فهمي المتواضع - قول يدعونا كقراء للشيخ ليس فقط إلى التفكير فيما كان يعتبره «الغير» «لا مفكر فيه» أو «مسكوتاً عنه» وإنما أيضاً - وفي ذات الوقت - يدعونا إلى التفكير فيما كتبه الشيخ خليل نفسه. لعلنا نوفق في الإمساك ببعض «المخبأ» الذي «سكت» الشيخ «عن التصريح به» وتركه لـ «فقهه» وـ «ذكاءه» قارئه.

وهذا ما سنحاوله في الصفحات القادمة.

\* \* \* \*

(٢)

## محاولة للدخول

في تحديده لـ «القواعد (أو الأسس الفكرية) التي - كما يقول - نؤمن بها نحن كتيبة [اليسار الإسلامي]» هاجم الشيخ خليل عبد الكريم «الكتب الإسلامية المعاصرة» لأنها «لا تراوح مكانها ولا تغادردائرة المغلقة التي تتحرك داخل قطэрها وهي الأخلاقيات والنصائح والمواعظ التي توجل منها القلوب وتذرف لها الدموع. والاعتماد على الغيبات والماورائيات واللامحسوسات. وضرورة ربط كل ما يدور على الأرض (... ) بقوى غير منظورة . وأنه لن يصلح أى معوج إلا إذا كانت العلاقة مع هذه القوى الجبارية على أحسن ما يرام ولتصبح (هذه القوى) في ذروة الرضا».

وفي مواجهته «كجندى في كتبة اليسار الإسلامي» لمحاتيات هذه «الدائرة المغلقة» اعترض الشيخ «اليساري» على فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» غير المطلق بحججة «وجود أمم أخرى علاقتها مع هذه القوى بالغة السوء بل وببعضها ينكر وجودها ويسخر من يؤمن بها . ومع ذلك فهي (الأمم الأخرى) في القمة (...) مع أن المنطق يحتم أن تكون الأمة التي ترعاها القوى وتتكلّلها بعنتيتها وتنفصلها على غيرها من الأمم هي (الأمة الأقوى والأرقى) ويمضي خليل فيقول «لا يصلح توهيناً أو تفنيداً لاعتراضنا (...) (القول بـ) أن السلف الصالح هم الذين بدءواها (ذكر «الاعتماد» و «الربط») إذ لأولئك (السلف) عذرهم فقد كانت الثقافة المهيمنة والمسيطرة في الفترة القراءوسطية (القرون الوسطى) هي الثقافة الشيولوجية التمحورة على الغيبات والعوالم اللامورائية والكائنات غير المنظورة وضرورة التبعية المطلقة لها

(...) للغور بما يسمى تارة [الخلاص] بعد التردى فى [الخطيئة] مروراً بـ [الغداة] ويسمى تارة أخرى [الخلافة فى الأرض] بعد [نسيان العهد] و [الافتقار إلى العزم] (...) أما حالياً - كما يقول خليل - فقد تغير الفضاء المعرفى تماماً وتبدل الأفق الثقافى بالكلية وتقهقرت المعارف الشيولوجية وكادت أن تخنثى منذ عصر التنوير وحلت محلها سيادة العقل الذى لا يعترف بأى سلطة سواه» - (١٠).

ولأن «الكاتب الإسلامى المعاصر» (غير العلمانى) - عند الشيخ خليل - لم يغير طروحاته بداية بالأسلوب [الشكل] وانتهاء بالمفاهيم والمدلولات [الموضوع]. ولأن المؤسسة الدينية تعمل بكل ما أوتيت من قوة على طمس الجوانب المضيئة فى النصوص وتطبيعها لصالح أصحاب السلطة (السياسية)» ف «هنا (كما يقول خليل) تأتى مهمة [اليسار الإسلامي] وهى: إعادة الثورية للدين [الإسلامى] والنصوص التى تضافرت عوامل عديدة على إخفائهما ورميهما فى مربع النسيان» و «تأثير الفكر الدينى» بـ «نقله من الإستاتيكية إلى الديناميكية» أو من «التبعدية» إلى «الإبداع» - (١١). إلى آخر ما قاله عن هذه «المهمة».

وما قاله ونقلناه يحتاج - لفهم المخloe بين سطوره - إلى وقفات كثيرة نكتفى منها بالآتى:

أولاً: وجود تناقض فج بين تصلب الشيخ خليل فى دعوته إلى «إعادة الثورية للإسلام» و «النصوص المقدسة» وإلى «تأثير الفكر الدينى» وبين تصلب نفس الشيخ

(١٠) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامي» - كتاب «الأهالى» رقم ٥١ - مارس ١٩٩٥م - ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - و «نحو فكر إسلامي جديد» ج ٢ - ص ١١٧ - ١١٨ - .

(١١) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامي» - ص ٣٦ - ٧٥ - ٧٧ - و «نحو فكر إسلامي جديد» - ج ٢ - ص ١٢٣ - ١٤٩ - .

خليل (في كتابات سابقة وتالية) في إصراره على الدعوة إلى «إعادة النصوص المقدسة» إلى ما وصفه بـ «ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعي داخل دور العبادة» التي حصرها في «المساجد والجومع والتكايا والخانقاهات والربط والزوايا والمصليات والحسينيات والخلالوى [جمع خلوة] وحضرات الصوفية وحلقات الذكر ومجالس دلائل الحيرات». بل وحتى يضمن عدم تسرب هذه «النصوص» إلى الحياة (ر بما حتى لا تدنس مدنية وعلمانية هذه الحياة قداسة هذه النصوص. أو ربما حتى لا تدنس قداسة هذه النصوص مدنية وعلمانية هذه الحياة) اشترط عدم «استعمال مكبرات الصوت» داخل دور العبادة واشتهرت «إياد النصوص المقدسة بالكلية عن مناهج التعليم في جميع المراحل (حضانة - ابتدائي - إعدادي - ثانوي - جامعة) وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المفرووه والمسموعة والمرئية» لـ «أنه (الإسلام) إذا غادر هذه الأماكن المبروكة (إلى الحياة) تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسمكة إذا خرجت من الماء» - (١٢).

ثانياً: هذا التناقض يدخل عقولنا في «دائرة مغلقة» تحول بيننا وبين الوصول إلى رأى واحد في الإصرار الخليلي: وهل هو - فعلاً - مع تسكين وسجن «الإسلام» و«نصوصه المقدسة» داخل «تلك الأماكن المبروكة» وبالتالي يتلقى الشيخ خليل مع ما اعتبره عليه في خطاب «المؤسسة الدينية» (الحكومي) [وصل الأمر بالشيخ اليساري - التنويري - العلماني إلى حد تحريفه لأقوال الإمام الرازى لتقول - بما يتناقض مع رأى الرازى ويتفق مع رأى خليل الذى - [يقول «بدخول طاعة الحكم

(١٢) المرجعان السابقان - «الأسس الفكرية» - ص ١١ و «نحو فكر إسلامي» ج ٢ - ص ١٠٨ - وجريدة «الأهالى» في ٤ من أكتوبر ١٩٨٩ - وجريدة «الأحرار» في ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤ - وتعليق خليل عبد الكريم - المنشور كملحق في د. رفعت السعيد - «ماذا جرى لمصر.. مسلمين وأقباط» - مطبعة الأمل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩١ من ص ١٥٣ حتى ١٥٧.

في طاعة الله وطاعة الرسول» - (١٣) - ويلتقي - أيضاً - مع من اعترض عليه في «الكتب الإسلامية المعاصرة» (الوعظية) ويكون الشيخ - في ضوء هذا الإصرار - مع «الاستاتيكية» و«التبعية» ضد «الдинاميكية» و«الابداع»؟ أم هو - فعلاً - مع

(١٣) في دراسته المعونة بـ[إرهاب الجماعات الأصولية المطرفة في ميزان الإسلام] - والمشورة في كتابه «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» (دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - ص ٧١) استند خليل عبد الكريم في نفيه لـ[شرعية الإرهاب الموجه ضد الحكماء] إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آتَيْنَاكُمْ أَمْرًا فَإِذَا قَدِمْتُمُ الْأَمْرَ مِنْنَا فَلَا يَقُولُونَ إِنَّا لَمْ نَرَهُ» وحثى لا يقول في القرآن برأيه نسب خليل إلى الإمام فخر الدين الرازي ما نصه «إِنَّ الْأَمَّةَ مَجْتَمِعَةٌ عَلَىٰ أَنَّ الْأَمْرَ وَالسَّلَاطِينَ إِنَّمَا يَجِبُ طَاعَتُهُمْ فَعَيْنَتْدَلِي لَا يَكُونُ هَذَا طَاعَةُ الْحَكَمَ» قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنّة وعن طاعة الله ورسوله . بل يكون داخلاً فيه وقال خليل «الإمام الفخر الرازي من الأئمة الأكابر والعلماء الأعلام . وتفسيره من التفاسير القيمة التي تلقتها الأمة بكل تقدير واعتبار (... ) وهذا الإمام من الظالم الفاسد والشيطاني الذين مقارنته علمه بما لدى أمراء الجماعات . ولا حتى بعلم علماء الدين في المؤسسات الرسمية الدينية أو غيرهم لا في مصر وحدها بل في العالمين العربي والإسلامي (... ) الذين نرجع أن أحداً منهم لا يجرؤ على مناقضة هذه المقوله (إن طاعة الحكم لا تنفصل عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله (... ) فإذا جاءت الجماعات (المطرفة) وقررت الخروج عليهم وحمل السلاح في وجههم فإن هذا القرار يكون فاقداً للسند الديني الذي يؤازره». وبما أن حديث خليل عبد الكريم هنا هو - تحديداً - عن «الجماعات المطرفة» الحالية التي مارست «إرهابها» ضد «الحكام» الحالين الذين يمارسون «الإرهاب» (السياسي والأمني) خدنا - كشعوب - فطاعة هؤلاء «الحكام» - عند خليل - «لا تنفصل عن (بل تدخل في) طاعة الله وطاعة الرسول». وحتى يمسك القاريء (اليساري - العلماني - الماركسي) بحقيقة ثوروية شيخه اكتفى بنقل بعض ما قاله الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره للأية ٥٩ من سورة النساء والذي قطع فيه بأن «أولى الأمر ليسوا الامراء والسلطانين» وإنما هم تحديداً «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد» و «إن الأمة مجتمعة على أن الامراء والسلطانين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب . وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنّة . فحيث لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن الكتاب والسنّة وعن طاعة الله وطاعة رسوله . بل يكون داخلاً فيه» ما وضعته خط أسطوله الشيخ خليل ولم يكتف الشيخ بهذا لكنه (وكأى شيخ حكومي) أسقط أخطر ما قاله الإمام الرازي «إن حمل الآية على طاعة الامراء يقضى إدخال الشرط في الآية . لأن طاعة الامراء (الحكام) إنما تجب إذا كانوا مع الحق . فإذا حملناه على أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) لا يدخل الشرط في الآية فكان هذا أولى (... ) إن طاعة الله وطاعة رسوله واجبه قطعاً وعندنا (عند الرازي) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) واجبة قطعاً . وأما طاعة الامراء والسلطانين (الحكام) فغير واجبة قطعاً . بل الأكثر أنها تكون محمرة لأنهم لا يأمرن إلا بالظلم . وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف . فكان حمل الآية على أهل الإجماع أولى» (الإمام الرازي - التفسير الكبير، مفاتيح النبأ - دار الفكر - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨١م - المجلد الخامس - الجزء العاشر - ص ١٥٠).

«الثورة» و «الثورية» و «التنوير» إلى حد إخراج «الإسلام» و «نصوصه المقدسة» من «الأماكن المبروكة» للوقوف به وبها «في وجه الطواغيت» - (١٤). وبالتالي يكون الشيخ - في ضوء هذا الإصرار - مع «الдинاميكية» و «الإبداع» و ضد «الاستاتيكية» و «التبعية»؟ أم أن هذا التناقض الفج ربما أراده الشيخ خليل «كتيبة» تمكنه من «النراوة» وقد تفلح في توقيف الباحث (في كتاباته) عند حدود رصد التناقض والتحرّج من كسر «دائرة المغلقة» بالانحياز إلى رأى دون الآخر في تناقضات الشيخ. وفي ذات الوقت الذي يعاني فيه عقل الباحث من الخرج العلمي لا ينحرج الشيخ (بعد إثباته لـ «الثورة» و «الثورية» و «التنوير» ككلمات) من الإلحاد على تسكين وسجين «نصوص الإسلام المقدسة» والانحياز إلى تجرير وتحrir تقرير أي «نص مقدس» في مناهج أي مرحلة تعليمية أو إذاعة أي «نص مقدس» في أي وسيلة إعلامية؟. وهل الإلحاد أو الانحياز الخليلي يمكننا فهمه كمقدمة ضرورية (آنية) تهدى العقول لقبول الآتي والمحدد بـ «نقد الدين» (وليس الفكر الديني) والذي رأه الشيخ خليل «مرحلة متقدمة لم يأت أوانها بعد»؟

**ثالثاً:** وربما بقصد تكيتنا - كقراء له - من الاقتراب بعقولنا من «المخبأ بين سطور» كتاباته حدثنا الشيخ خليل عن رؤيته لـ «تغيير أي مجتمع» وأنه «يتم بتغيير ظروفه المادية وفي مقدمتها العملية الإنتاجية - ظروفها ووسائلها وأدواتها .. إلخ - فإذا بدأت (الظروف المادية) في التحول واكبتها تطور الوعي. وهنا يتطلب الوعي الجماعي عملية التجديد والتنوير ويفرز من يقوم بها» هذا ما يحدث في العصر الحديث لـ «يتنقل (المجتمع) من مرحلة الإيمان بالدين إلى (مرحلة) الإيمان

---

(١٤) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامي» - ص ٣٧.

بالعلم» -<sup>(١٥)</sup>. وهذا - عند الشيخ خليل - نفس ما حدث في القرن السادس الميلادي لمجتمع قريش الذي بتحول «ظروفه المادية» (الاقتصادية) «تطور وعيه الجماعي» و «أفرز» محمد بن عبد الله الهاشمي الذي «كان يتمتع بعصرية فذه لم تكرر بعده في بني يعرب» والذي بعصريته الفذه «أدرك أن ذلك الفكر (الجاهلي) أو تلك العقيدة (الوثنية) لم تعد موائمة لمحاجبات العصر. ولا متطلبات المجتمع ولا ظروف البيئة في كافة تجلياتها. وينفس عصريته توصل إلى .. أو أدرك) أن الحاجة ماسة إلى فكر آخر. وعقيدة مبادنة تدعوا إلى التوحيد» -<sup>(١٦)</sup>. وقد «قام» محمد الذي «أفرزه» مجتمعه (القرشي - الحجازي) بإيجاد الإسلام الذي - بتعبير الشيخ خليل «ظهر في مكة (...) وخطاب في البداية منطقة الحجاز» و «قبل أن يخاطبها هو (= الإسلام) انبثق منها» -<sup>(١٧)</sup>.

ولأن الشيخ خليل يتبنى تقسيم جيمس فريزر للمجتمعات إلى ثلاثة أقسام «الأول: يعيش في مرحلة الإيمان بالسحر. والثاني: في مرحلة الإيمان بالدين . والثالث: في مرحلة الإيمان بالعلم» واتفق معه على «أن المجتمعات الأوروبية تعيش في المرحلة الثالثة» وأضاف أن «مجتمعاتنا العربية (...) تعيش في المرحلة الثانية (الإيمان بالدين)» -<sup>(١٨)</sup>. فقد ذهب إلى أن الإسلام «ملأ الدنيا وشغل الناس منذ أربعة عشر قرناً وما زال يشغلهم حتى الآن وربما لأمد بعيد ما لم تتبدل جذرية

(١٥) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١٨٠ - أغسطس ٢٠٠٠م - دراسة خليل عبد الكريم «تحديد الفكر الإسلامي» - ص ٢٩.

(١٦) نفس المرجع - ص ١٢.

(١٧) خليل - «الأسس الفكرية» - ص ١٤٢ - ١٦٨.

(١٨) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١٨٠ - ص ٢٩.

أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والثقافية» - (١٩). ويقصد تثبيت رأيه في «التجربة الإسلامية» التي غيرت وجه التاريخ في منطقة الحجاز وما حولها» رجح أن تأثير هذه التجربة (الإسلام) «سوف يستمر زمناً ما لم يحدث تغيير في ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ومن ثم يترقى الوعي في مجتمعاتها فينتعثروا من إغلال الأسطار (الإسلامي) الذي خيم على عقول أفرادها منذ قرون طويلة» - (٢٠).

رابعاً: وفي لحظة كاشفة قال الشيخ خليل «نحن لا نرفض النظرية الماركسية (... ) لكن ما نطلبه أو نطالب به هو أن يكون المنهج هو الاستهداء بالمبادئ العامة التي تتمحور عليها النظرية لاأخذ النظرية بقضها وقضيضها» - (٢١). وهو قول - في تقديرى - يضىء «المباؤ بين سطور» رؤيته السابق نقلها. ولأن الشيخ أكد يعرف أن «المبدأ العام» الذي «تتمحور عليه النظرية الماركسية» هو المبدأ «المادي» الذي يقول بأولية «المادة» على «الله» في الوجود. وأن الدين (الإيمان بالله والنبوة والوحى) مثل الفن والفلسفة والقانون.. إلخ مجرد «بناء فوقى» أفرزه (أى أوجده) «البناء التحتى» (الاقتصادي - الاجتماعي) وبما أن الدين «كتاب فوقى» أو «كوعى اجتماعى» أو «كوعى مقلوب (وهمى) للعالم» هو - بطبيعته هذه - «غير نهائى». غير مطلق غير مقدس» - (٢٢). أى عابر . نسبى تاريخي بقاوئه «كوعى مقلوب» مرهون ببقاء «العالم المقلوب» (أى قبل الشيوعى) لذلك - كما يقول لينين - «مع

(١٩) خليل عبد الكريم - «فترة التكروين في حياة الصادق الأمين» - دار بريت - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٣م - ص ٩٦.

(٢٠) نفس المرجع - ص ١٨٥.

(٢١) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - مرجع سابق - ص ٦٨.

(٢٢) ماركس - إنجلس - «المختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو - ج ٤ ص ١١/١٢.

تغير الأساس الاقتصادي (البناء التحتي - المادي) يحدث انقلاب في كل البناء الفوقي» - (٢٣). وهو «انقلاب» يحتاج إلى ما يسميه ماركس بـ «النضال ضد الوعي المقلوب للعالم» (أى ضد الدين) - (٢٤) - لـ «يتناقض» دوره (مع تطور قوى علاقات الإنتاج ومع ترقى الوعي) حتى يكف الدين عن الوجود أو - كما يقول د. رفعت السعيد - حتى «يتلاشى» - (٢٥) أو كما يقول إنجلس - «حتى يموت الدين موت ربه (المادي - الاقتصادي)» - (٢٦).

فمعرفة الشيخ الأكيدية تكشف مدى اتساع مساحة الاتفاق بين موقفه والموقف الماركسي. وأنه في دراسته لـ «الإسلام» - كما قال - «اهتدى» بـ «المبدأ العام» (المادي) الذي «تتمحور عليه النظرية الماركسيّة» والذي يربط نشأة وجود وانتهاء وجود الدين بـ «تبديل الأحوال» (أو تثير الظروف) الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وهذا الانفاق الظاهر - يجعلنا لا نستغرب «اعتراض» الشيخ خليل على فكرة «الاعتماد على الغبيات» وعلى منطق «ربط كل ما يدور على الأرض (... ) بقوى غير منظورة» بل ويذهب بعقولنا إلى أن الموقف الأساسي (الفلسفى) للشيخ خليل ليس فقط من فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» وإنما - أيضاً - من هذه «القوى» التي يسميها بـ «الماورائيات والغبيات واللامحسوسات» وهو موقف - لمركزيته في المشروع الخليلي - كان يحتاج من الشيخ إلى تحديد : هل «الله» (الماورائي - الغبي

(٢٣) لينين - «ماركس - إنجلس - الماركسيّة» - دار التقدم - موسكو - ص ٢٠.

(٢٤) ماركس - إنجلس «حول الدين» - ترجمة زهير الحكيم دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٤ م - ص ٣٤ - وراجع نفس النص في دراسة د. مراد وهبة «الاغتراب والوعي الكوني» - مجلة «عالم الفكر» (الكردية) - المجلد العاشر - العدد الأول لسنة ١٩٧٩ م ص ١٠٢.

(٢٥) مجلة - «قضايا ذكرية» (القاهرة) - الكتاب الثامن - أكتوبر ١٩٨٩ م - ص ١٥.

(٢٦) إنجلس - «ضد دورهنج» ترجمة محمد يوسف الجندي - دار التقدم - موسكو ١٩٨٤ م - ص ٣٦٨.

- اللامحسوس) يدخل في هذه «القوى»؟ وهل «مع تغير الفضاء المعرفى تماماً وتبدل الأفق الثقافى بالكلية وتقهقر المعرفة الشيولوجية» سيكون مصير «الله» هو نفس مصير باقى «القوى غير المنظورة» أى أن يختفى أو يُعزل «ليحل محله سيادة العقل الذى (وعلى عكس الله وكل القوى الماورائية) لا يعترف بأى سلطة سواه»؟ ولكن - للأسف - سكت الشيخ وأثر الاعتماد - فى تحديد موقفه من المصير المستقبلى لله (الغيبى - الماورائي) - «على فطنة القارئ ولوذعيته وعمق فهمه ولقфанه (سرعة إدراكه) ولقاته (عقله وذكائه) فى فقه ما بين السطور والتعرف إلى المسكون عنه الذى - كما يقول - لم يأن الأوان للبسوج به». وهو - كما نرى - سكوت يقول الكثير.

**خامساً:** فى ضوء كل ما سبق (وهو قليل جداً من كثير جداً) هل يجوز ترجيح أن الشيخ خليل (وبعد بلوغه سن الستين عام ١٩٩٠م وتيقنه من اقتراب الموت الذى - ربما - سيحرمه من معاصرة «مرحلة نقد الدين») لم يكتفى بأن يكون هو «المتبىء» بقدوم هذه المرحلة «ربما بعد نصف قرن قادم» لكنه - أيضاً - أراد أن يكون نبيها أو على الأقل أحد روادها الذين يمهدون ويؤسسون بكتاباتهم لـ «نقد الدين»؟ وهل كل ما سبق يجيز الذهاب إلى أن «ثورة» الشيخ خليل - فى عميقها المسكون عن «البسوج به» - هي «ثورة مضادة» ليس فقط لإصراره على عزل «النصوص المقدسة» عن حركة الحياة وسجنهما في «الأماكن المبروكة».. أو لإصراره على رفض إدخال هذه «النصوص» في مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعتها في أى وسيلة إعلامية. وإنما أيضاً «يكشف حقيقتها وثبت أسطوريتها وبالتالي يتزع عنها هييتها ويخلع عنها سلطتها ويفقدها سيطرتها على المخاطبين بها» وكل هذا - كما

يقول - لـ «تأكيد سيادة العقل وأنه المصدر الوحيد لأى معرفة واستقلاله عن أى هيبة أخرى» - (٢٧)؟

هنا . . . وحتى يأتينا دراويش الشيخ بإجابات جادة عن هذه التساؤلات . . . نتقدم خطوة أخرى في قلب كتابات شيخهم (اليساري - العلماني - العقلاني) لرصد بعض «المخبأ بين سطور» موقفه (الموصوف بـ «العلمي» و «الموضوعي») من «نص الإسلام المقدس» (القرآن الكريم).

\* \* \* \*

---

(٢٧) خليل «الأسس الفكرية» - ص ١٣٦ .

(٦)

## عن المصحف «العثماني»

فى مقدمته لكتابه المعنون بـ «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٣ م. حاول الشيخ خليل عبد الكريم فرض «أن الدولة التى قامت فى يثرب (المدينة المنورة فيما بعد) على يد النبي العربي محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمى القرشى حوالى عام ٦٢٢ م. هى دولة قريش التى ظلت تعمل على إنشائها منذ ما يقرب من مائتى عام عندما وضع لبناتها الأولى قصى بن كلاب (الجذ الرابع للرسول) » - (٢٨). حاول الشيخ فرض «قرشية» هذه الدولة كحقيقة تاريخية تؤكدها - كما يقول - وقائع عديدة تلت مرحلة التأسيس.

ومن أهم الواقعات التى ساقها للتدليل على حقيقة «القرشية» ما وصفه بـ «المسألة المعروفة بـ (جمع القرآن) الذى - كما يقول - بدأ فى خلافة الصديق - رضى الله عنه - وانتهى فى عهد إمارة مروان بن الحكم على المدينة المنورة» الذى «لما توفيت حفصة أرسل (مروان) إلى عبد الله بن عمر أخيها ليرسل بها. أى بنسخة المصحف التى لديها. فساعدا رجعوا من جنازة حفصة. أرسل بها عبد الله بن عمر فشاشها وحرقها. مخافة أن يكون فى شيء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان - رحمة الله عليه - وكان عثمان - رضى الله عنه - قد انتهى إلى كتابة (المصحف الإمام) ووزع عدداً من النسخ على الأقاليم واستبقى إحداها في المدينة. فى هذه

---

(٢٨) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - ص ١٤.

المسألة نرى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقول: لا يملين في مصافحتنا إلا غلمان قريش. كذلك أرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث وعبد الله ابن الزبير: أن انسخوا الصحف في المصحف. وقال للرهط القرشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم».

وقال الشيخ خليل إن ما قاله عثمان قاله «على الرغم من أن زيد بن ثابت - رضوان الله تعالى عليه - تربى في كنف الوحي. إذ كان عمره إحدى عشرة سنة حين مقدم النبي المدينة المنورة فقالوا: يا رسول الله هذا غلام بنى النجار. وقد قرأ - أى حفظ - مما نزل عليك سبع عشرة سورة. فقرأ على رسول الله ﷺ ذلك فأعجبه ذلك. ويروى الذهبي أن بن عمر قال يوم مات زيد بن ثابت رحمه الله: قد كان عالم الناس في خلافة عمر وحبرها. ويروى ابن سعد . أن سليمان بن يسار (٣٤ - ١٥٠ هـ) قال: ما كان عمر ولا عثمان يقدمان على زيد بن ثابت أحداً في القضاء والفتوى والفرائض والقراءة (قراءة - أى حفظ - القرآن). ويروى أن عامراً الشعبي قال: غالب زيد بن ثابت الناس بالقرآن والفرائض. وهو - إضافة إلى ذلك - (كما يؤكّد خليل) كان يحفظ القرآن ويقرأه بالعرضة التي عرض بها جبريل - عليه السلام - القرآن على النبي ﷺ في العام الذي قبض (أى مات) فيه. وقد ظلّ زيد مترئساً بالمدينة في القضاء والفتوى والقراءة والفرائض في عهد عمر وعثمان وعلى».

ويمضي الشيخ فيقول «لكن هذه الصفات الفريدة التي تميز بها الصحابي العالم بالقراءة زيد بن ثابت - رضوان الله عليه - والتي رفعت مكانته إلى درجة عالية لا تقاوم بها صفات سعيد وعبد الرحمن وعبد الله بن الزبير - رضي الله عنهم - في

هذا المضمار. لم تؤهله لأن يكون الحكم. وتغدو كلمته هي الفاصلة عند الاختلاف لأنّه غير قرشي. والباقيون من قريش. أى أن المعيار الذي وضعه الخليفة عثمان ذو النورين في هذه القضية (جمع وكتابة المصحف) ليس معياراً علمياً ولكنه سياسي بالدرجة الأولى» ويتساءل الشيخ «ما الذي دعا كلاً من عمر وعثمان للحرص على أن يدون المصحف بلغة قريش. هل لأن القرآن هو دستور الإسلام وكتابه الأعظم وعموده الفقري. أم لأنه (القرآن) السنن والركيزة والعماد لدولة قريش التي قامت في يثرب؟» ويجيب بـ«الابد أن الدافع الذي حفز كلاً من عمر وعثمان إلى الإدلاع بتبنّك المقولتين هو دافع سياسي بحت» - (٢٩).

هذا ما قاله الشيخ خليل عام ١٩٩٣ عن «مسألة جمع القرآن». لكنه وبعد ست سنوات وتحديداً في كتابه المعزن بـ«دولة يثرب: بصائر في عام الوفود» الصادر عام ١٩٩٩ ذهب إلى «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابه المصحف أو المصاحف. وإنبعد عن التصديق أن يغفل عنها (كتابة المصحف) ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعي. ويقوى هذا الفرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة كان لديهم مصاحف خاصة (...) فكيف يفطن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والأيات القرآنية في مصحف ولا يتبعه محمد إليها» ويقطع الشيخ بأن «هذا محال» ويخلص إلى «أن كتابة القرآن في مصحف حال حياة محمد أمر تسفاير كل القرائن والأدلة على تحققه وتعينه وتشبيهه على أرض الواقع» وأن «هذا الفرض يصل إلى مشارف الحقيقة».

وهذه «الحقيقة» - كما يقول خليل - يتصل بأمامها الاعتراض بـ«أن كتب السير وتاريخ القرآن تخبرنا أن جمعاً حدث بأمر من أبي بكر ومشورة من عمر. وتدويناً

(٢٩) نفس المرجع - ص ٨/٧/٦

تم في خلافة عثمان وبأمره أيضاً والذى انتهى إلى نسخ المصحف الذى بين أيدي جميع المسلمين اليوم. فلو كان هناك مصحف تم جمعه وتلوينه في العهد للحمدى فما الذى دفع مؤلء (ابن أبي قحافة وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه؟<sup>(٣٠)</sup>

وفي رده على هذا الاعتراض تحفظ الشيخ خليل على ما ذكرته المصادر التراثية (عن دافع أبي بكر إلى جمع القرآن (وعن) باعث عثمان لتدوينه أو نسخه) وحجته أن ما ذكرته هذه المصادر «لا يبلغ حد الإقناعية»، وبثقة قال بوجود «بواعث (أخرى) قوية دفعتهم (أبو بكر - عمر - عثمان) إلى الجمع والتدوين وهي (البواعث - الدوافع) من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إيانة أو كشف ولدينا (القول خليل) واقعة ثابتة أطبقت عليها أمهات المصنفات التراثية التي تلقتها الأمة بالقبول وهي أن محمداً في أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتاباً ييد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» - (٣٠) -.

وعلى غير عادته لم يوثق الشيخ خليل هذه الواقعة. وأيضاً لم ينقلها بنصها - مثلاً - الوارد في صحيح البخاري - باب مرض النبي ووفاته - «لما حضر رسول الله . وفي البيت رجال. فقال النبي ﷺ : هلموا أكتب كتاباً لا تضلوا بعده. فقال بعضهم: إن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن. حسبنا كتاب الله. فاختل了一هل البيت واختصموا. فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده.. ومنهم من يقول غير ذلك. فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله قوموا» - (٣١) - . وأيضاً أمسك الشيخ خليل عن نقل بعض ما قاله العلماء «إنما جاز

(٣٠) خليل - «دولة يثرب» - مرجع سابق ص ١٠٧ - ١٠٨ - ١٠٩ - .

(٣١) صحيح البخاري - كتاب الشعب - دار الشعب - القاهرة - ج ٦ - ص ١٢/١١ .

للحصابة الاختلاف في هذا الكتاب مع صريح أمر النبي لهم بذلك. لأن الأوامر قد يقارنها ما ينقلها من الوجوب. فكأنه ظهرت لهم منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار. فاختلف اجتهادهم (الصحابية) (...). وقال النووي: اتفق قول العلماء على أن قول عمر: حسبنا كتاب الله. من قوة فقهه ودقيق نظره لأنه خشى أن يكتب أمراً ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة وأراد ألا ينسد باب الاجتهد على العلماء، وفي تركه عَزِيزُ اللَّهِ الإنكار على عمر إشارة إلى تصويبه رأيه، «ويحتمل أن يكون قصد (عمر بما قاله) التخفيف عن رسول الله لما رأى ما هو فيه من شدة الكرب. وقامت عنده قرينة بأن الذي أراد كتابته ليس مما لا يستغون عنه. إذ لو كان من هذا القبيل لم يتركه عَزِيزُ اللَّهِ لأجل اختلافهم» - (٣٢). وإذا رأينا هذا الحديث (الواقعة) في ضوء ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن السيدة عائشة «قالت: قال لي رسول الله في مرضه (الأخير) ادعى لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً فإني أخاف أن يتمني متمن ويقول قاتل أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» - (٣٣). نستطيع الاطمئنان إلى أن ما أراد النبي كتابته لم يكن خاصاً بشأن ديني (عقيدى - عبادى - شعائرى) لأن الدين قد اكتمل. وإنما كان خاصاً بشأن ذنيبو (خلافه في رئاسة الدولة) وهذا يمكن تأجيل كتابته أو حتى يمكن الاستغناء عن النص عليه وتركه لاجتهاد الصحابة. ولهذا استصوب النبي رأى عمر وبعض الصحابة. أو لم ينكروه أو - على الأقل - لم يصر على رأيه وعلى كتابة ما أراده.

(٣٢) ابن حجر العسقلاني - «فتح الباري بشرح صحيح البخاري» - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ - ج ٨ - ص ١٠٩ / ١١٠ - والقاضي عياض - «الشفا بتعريف حقوق المصطفى» - المكتبة التوفيقية - ج ٢ - ص ٢٢١.

(٣٣) الإمام مسلم - «الجامع الصحيح» - دار الفكر - بيروت - ج ٧ ص ١١٠.

وحدث الشیخ خلیل عن الخلافة وتحديداً عن خلافة أبي بکر وعمر وعثمان يحتاج إلى دراسة منفردة نرصد فيها تناقضاته الفجة. ونبحث فيها مدى صواب آرائه الشاذة في هذه الخلافة والآن - وكما يقول خلیل - «نزووب إلى سیاقه الحديث» ونقول بأن خلیل خرج عن عادته في التوثيق. ولم ينقل الواقعه بنصها وأثر إثباتها هكذا «إن مھمداً في أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتاباً ييد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» وذلك ليقول «نخرج منها (من هذه الواقعه) بمعطى على قدر وفیر من الخطر وهي أن المدونات التي كتبت في عهد محمد أو حتى تلك التي كان يرحب في كتابتها كان بعض كبار الصحابة يمنع نفسه الحق لاعتبارات أو حسابات خاصة في النظر فيها وزنها من بعده» - (٣٤). ول يؤكّد أن «المصالح» و«الحسابات الخاصة» للخلفاء الثلاثة «تغلبت على القشرة الإسلامية الھشة» التي اكتسبوها. وكما دفعتهم (المصالح - الحسابات الخاصة) إلى «التواطؤ» و«التخطيط» لـ «خطف» - الخلافة من على بن أبي طالب الذي - كما يقول خلیل - «كان النبي يسعى لتأهيله ليغدو خليفتة» (٣٥) - - (\*) - دفعتهم (المصالح - الحسابات

(٣٤) خلیل - «دولة يثرب» - ص ١٠٩.

(٣٥) نفس المرجع - ص ٤٨ وص ٣٣٨ وص ٣٦٥.

(\*) ما قاله الشیخ خلیل - ونقلنا في المتن - عن «تواطؤ» و«التخطيط» أبي بکر وعمر لـ «خطف» الخلافة من على بن أبي طالب. يتناقض تماماً مع ما قاله نفس الشیخ في دراسة أخرى «أن مھمداً رسول الله رأى أنه ليس من حقه أن يضع نظاماً للحكم ولا أن يعين خليفته من بعده. لأن ذلك موكول ومنوط ومن حق مجلس شورى المسلمين» و«فعلاً تم اختيار الصدیق أبا بکر للخلافة (... ) عن طريق مشاورات بين مجلس شورى المسلمين» و«تم تنصیب الفاروق - رضي الله عنه - خليفة للمسلمين بذات الطريقة» ولأن هذا - كما يقول خلیل - «حقيقة مؤكدة» فقد استکر وصف د. على شمل لاستخلاف أبا بکر لعمر بـ «التعيين» وقال الشیخ بأن الدكتور «يأخذ الأمور بشيء من الخفة وعدم التعنت (... ) ولم يعني في قراءة التاريخ ولم يقرأ الرقائق وإلا لاستبان له (للدكتور) أن أبا بکر استشار مجلس شورى المسلمين في وقته. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الظروف جميعها لم تكن قد نضجت حتى تتيح للصدیق - رضي الله عنه - أن ينفرد بالرأي وحده ويتجاهل مجلس الشورى». -(خلیل عبد الكریم)- «الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سینا - الطبعة الزولی ١٩٩٠ - فصل الخلافة.

الخاصة - القشة الإسلامية الهشة) إلى إعادة «النظر في» الجمع والتدوين المحمدي للقرآن وجرائمهم على المصحف المحمدي.

وبدونوعي - وتحت ضغط رغبته في إقناعنا (كفراء له) بتاريخية وحقيقة تناقضاته - لم يجد الشيخ خليل ما يمنعه من تناهى كل ما قاله (ونقلناه) عن «الصحابي العالم» زيد بن ثابت. وبجرأة قال «لماذا كلف أبو بكر زيد بن ثابت بالذات بجمع نصوص القرآن من الرقاع والعسب وصدر الرجال (رغم) وجود صحابة أقدر منه على ذلك ويفسونه فقهًا وعلمًا وحفظاً للقرآن؟» و«لِمَ وضع عثمان ريداً نفسه على رأس اللجنة التي اختارها لنسخ نصوص القرآن من المجموع (في عهد أبي بكر) (...). ولماذا حصر أعضاءها بقريش وهم: سعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث. ولما قال لهم: عند الاختلاف مع زيد اكتبوه بلغة (لهجة) قريش؟ ولم اقتصر عليهم مع وجود عشرات من كبار الصحابة أكفاً وأحفظ وأعلم منهم؟» وبعد تحفظه على أعضاء اللجنة وتساؤله «أليس أمراً مثيراً للانتباه تفضيل عثمان لهم في شأن يستوجب اختيار من هم أعلم وأفقه وأحفظ منهم؟» قال «ونختتم برئيس اللجنة وهو زيد بن ثابت الخزرجي الأنصاري فقد كان عمره لما قدم محمد المدينة إحدى عشرة سنة أي عندما كلفه أبو بكر بجمع القرآن (حدث ذلك في سنة ١٢ هـ) كان في الثانية والعشرين من عمره. فكيف أقدم أبو بكر (بموافقة عمر) على تكليف ذاك الشاب الغض بتلك المهمة الخطيرة وتركا شيخ الصحابة من العلماء والأئمة هل يمكننا أن نعبر هذه الحقيقة التاريخية دون أن نندهش ونتساءل: لماذا؟ وما هو السر الذي يمكن وراءها؟ (...). ونواصل مسيرتنا مع رئيس اللجنة زيد بن ثابت. لماذا عندما فرغ من أداء عمله الخطير (جمع وتدوين المصحف العثماني) على الوجه المرضى (أكيد لإبي بكر

و عمر و عثمان ) جعله عثمان على بيت المال - أى وزيرأ للخزانة بالتعبير الحديث - ثم ما لبث (عثمان) يسيراً حتى نقله (أى منحه) من بيت مال المسلمين مائة ألف دينار أو درهم ، وأحالنا الشيخ خليل فى توثيقه لخبر هذه «المنحة» - إلى كتاب «الرياض النضرة فى مناقب العشرة» لمحب الطبرى ص ٥٤٩ .

و يمضى خليل فىقول «لم تحظ تلك اللجنة بموافقة بعض الصحابة فهذا هو عبد الله بن مسعود ( . . . ) كان يجاهر بغضبه لعدم اختياره حتى عضواً فى تلك اللجنة وتفضيل زيد بن ثابت عليه » ويتساءل خليل «لماذا أصر عثمان على حرق جميع المصاحف ماعدا المصحف الذى جمعته و دونته و نسخت منه النسخة لجنة زيد بن ثابت بما فيها مصاحف علماء الصحابة (على بن أبي طالب وأبي بن كعب و عبد الله بن مسعود)؟ هل يعقل أن هؤلاء - وهم من هم - يزيلون أو ينقصون من القرآن أو يرتبون آياته و سوره بخلاف ما وفهم عليه محمد؟» و يضيف خليل أن عبد الله بن مسعود «عصب (غضب بشدة) عندما طلب منه الخليفة الثالث أن يُسلم مصحفه الخاص ليقوم بحرقه مثل ما فعل مع مصاحف الأصحاب ( . . . ) فرفض رفضاً باتاً و قادماً . فأمر به عثمان فجلد و جر برجله حتى كسر له ضلعان وأنترع منه مصحفه عنوة واقتداراً وحرقه مثل غيره ثم عاقبه على تلك المقاومة بأن حرمه من عطائه (مرتبه) فغاضبه ابن مسعود حتى وفاته» ويتساءل خليل «لماذا حامل عثمان (رغم ما عُرف عنه من رقة طبع ودماثة خلق وحياء شهد له به محمد) عبد الله بن مسعود (أحد السابقين الأولين ومن أبرز علماء الصحابة) تلك المعاملة القاسية الشديدة؟ وما الذى كان مدروناً في مصحفه حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة؟» ؟ - (٣٦) .

(٣٦) نفسه من ص ١٠٩ حتى ص ١١٥ ،

وبعيداً عن:

**أولاً:** أن الشيخ خليل اكتفى بنقل ما أتبه المحب الطبرى من آراء معارضى عثمان عن زيد بن ثابت والمائة ألف درهم . وسكت الشيخ - بقصد غير برىء - عن نقل قول عثمان (الذى أتبه المحب الطبرى) «ألا إن عبد الله بن أرقم لم يزل على جرايتكم (بيت مال المدينة) زمن أبي بكر وعمر إلى اليوم وأنه كبر وضعف وقد ولينا عمله زيد بن ثابت» أيضاً - وينفس القصد غير البرىء - رفض الشيخ نقل وصف المحب الطبرى لخبر المائة ألف درهم بأنه «افتراء واحتراق» و «الصحيح (عند الطبرى - مرجع الشيخ خليل) أنه ( الخليفة عثمان) أمر بتفرقه المال على أصحابه ( أصحاب المال أى أهل المدينة) ففضل فى بيت المال ألف درهم (فقط) فأمره بإنفاقها فيما يراه أصلح لل المسلمين . فأنفقها زيد على عمارة مسجد رسول الله» - (٣٧) - لأن الشيخ (اليسارى - العلمانى - العلمى - العقلانى ... الخ) يزيد - فقط - تخيل الخبر المتقدود كحقيقة تاريخية وذلك ليتمكن من تحويل «الألف درهم» إلى «منحة» (أى مكافأة - وربما رشوة) عثمانية لزيد مقابل جمعه وتلوينه للمصحف «على الوجه المرضى» لعثمان.

**ثانياً:** اختلف العلماء قديماً وحديثاً في عدد وأسماء كتاب رسول الله - أى الذين كتبوا للرسول الوحي أو الرسائل والمواثيق والمعاهدات - فمن العلماء من قال إنهم «ثلاثة وعشرون أو خمسة وعشرون» كابن عساكر . أو «ستة وعشرون» كالقرطبي . وهناك من تجاوز هذا العدد وقال إنهم «أربعون» أو «اثنان وأربعون» أو «ثلاثة وأربعون» كاتباً كأبى الوفاء الھورىنى وبرهان الحلبي . وفي كتابه «الكتابة

(٣٧) المحب الطبرى - «الرياض النضرة في مناقب العشرة» - تحقيق عماد زكى البارودى - المكتبة التوفيقية - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٤٠٧ و ص ٤١٤ .

والكتاب في عهد الرسول» سجل د. محمد جمدة عابد أسماء خمسة وأربعين كتاباً - (\*) - وبعد دراسة ذهب د. عابد إلى «أن هناك نوعاً من التخصيص بين كتاب النبي» فكان منهم «كاتب الوحي» و«وكاتب المعاهدات» و«كاتب أموال الصدقات»، و«كاتب المغام» و«كاتب البوادي» . . الخ - (٣٨) -.

والذى لاحظته أن قوائم كتاب النبي سجلها علماء السلف والخلف خلت تماماً من اسم عبد الله بن مسعود. وهو ما يعني أن ابن مسعود لم يكن من كتابى الوحي في عهد الرسول كزيد بن ثابت.

ثالثاً: أن عبد الله بن مسعود لم يكن من حافظى القرآن وذلك بشهادة الشيخ خليل عبد الكريم نفسه الذى قال «إن من جمع القرآن في حياة محمد هم أربعة

(\*) هم ١ - زيد بن ثابت ٢ - أبو بكر . ٣ - علي . ٤ - عمر . ٥ - عثمان . ٦ - معاوية بن أبي سفيان . ٧ - أبي بن كعب . ٨ - خالد بن سعيد بن العاص . ٩ - حنظلة بن الريبع . ١٠ - شرحبيل بن حسنة . ١١ - عامر ابن فهيرة . ١٢ - ثابت بن قيس . ١٣ - عبد الله بن الأرقم . ١٤ - طلحة بن عبيد الله . ١٥ - الزبير بن العوام . ١٦ - العلاء بن الحضرمي . ١٧ - عبد الله بن رواحة . ١٨ - جهم . ١٩ - خالد بن الوليد . ٢٠ - حاطب بن عمرو . ٢١ - حويطب بن عبد العزى . ٢٢ - حذيفة بن اليمان . ٢٣ - بريدة بن الخصيب . ٢٤ - أبان بن سعيد بن العاص . ٢٥ - أبو سفيان بن حرب . ٢٦ - يزيد بن أبي سفيان . ٢٧ - محمد بن سلمة . ٢٨ - عمرو بن العاص . ٢٩ - المغيرة بن شعبة . ٣٠ - أبو سلمة المخزومي . ٣١ - أبو أيوب الأنباري . ٣٢ - معيقيب . ٣٣ - الأرقم بن أبي الأرقم . ٣٤ - عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلوان . ٣٥ - عبد الله بن زيد . ٣٦ - وجده عبد الله . ٣٧ - جهيم بن الصلت . ٣٨ - العلاء بن عقبة . ٣٩ - حصين بن ثمير . ٤٠ - عبد الله بن أبي السرح . ٤١ - ابن خطبل . ٤٢ - العباس بن عبد المطلب . ٤٣ - قيس بن شعاس . ٤٤ - عبد الله بن أبي بكر . ٤٥ - وأخر لم يذكر «العربي» (مرجع د. عابد) اسمه .

(٣٨) عبد الحى الكتانى - «التراجم الإدارية.. المسئى: نظام الحكومة النبوية» - دار إحياء التراث العربى - بيروت - ج ١ - ص ١١٥ / ١١٦ / ١١٧ / ١٢١ / ١٢٣ - وابن عبد ربه «العقد الغريب» - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - ١٩٦٢ م - ج ٤ - ص ١٦١ / ١٦٠ - د. محمد جمدة عابد - «الكتاب والكتاب في عهد الرسول» - دار الأرقام - الزقازيق - الطبعة الأولى ١٩٩١ م - ص ٤٣ حتى ص ٥٦ - د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - معهد الدراسات الإسلامية - القاهرة - ١٩٩٤ م ص ١١٩ - ١٢٤ .

فقط كلهم بلا استثناء من بنى قيلة» ونقل «عن أنس بن مالك أنه قال: جمع القرآن على عهد النبي أربعة كلهم من الأنصار: أبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد. قلت لأنس: من أبو زيد؟ قال: أحد أبناء عمومتي» وحتى لا يترك معنى الكلمة «جمع» الواردۃ في الخبر لفهم القارئ. قال خليل «هنا (جمع القرآن) أي حفظه». ليس هذا فقط لكنه وحتى يضمن تسليم السقاری بصواب ما قاله ونقله قال (خليل) عن هذا الخبر «متفق عليه أي رواه الشیخان البخاری ومسلم في صحيحهما وأورد القرطبي في تفسيره المعروف: الجامع لأحكام القرآن» - (٣٩). ورغم علم الشيخ خليل بهذا الخبر ورغم استشهاده به في موضع آخر كدليل على صواب رأيه في قضايا أخرى. إلا أن الشيخ خليل - في تناوله لمسألة جمع القرآن في عهدي أبي بكر وعثمان - تعمد تغيب هذا الخبر «المتفق عليه» كما غيب ما سبق وقاله في كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» عن زيد بن ثابت و«صفاته الفريدة».. إلخ لأنه في كتابه «دولة يثرب» يريد التقليل من شأن زيد لرفع شأن ابن مسعود في مواجهته لعثمان.

رابعاً: وجود حقيقة تاريخية تؤكد أن عمر بن الخطاب سنة ٢١هـ جعل عبد الله بن مسعود على بيت المال. وأن عثمان بن عفاف أبقى ابن مسعود في موقعه حتى أواخر ٣٠هـ. وأن عثمان أمر بنسخ المصحف الإمام وحرق مصاحف على بن أبي طالب وأبي بن كعب وابن مسعود سنة ٢٥هـ. أي أن ابن مسعود ظل في عمله (على بيت المال) خمس سنوات أخرى. وهي مدة رغم طولها لم تر دهشة الشيخ خليل الذي - في تقديره وحتى لا أنهمه بالجهل - ربما تعمد إخفاء هذه الحقيقة لرغبته في ربط أو خلط وقائع جمع وتدوين القرآن عام ٢٥هـ بوقائع

(٣٩) خليل - «دولة يثرب» - ص ٢٢.

عزل عثمان لابن مسعود عام ٣٠ هـ - (٤٠) - لإنتاج حديث درامي . نعم قد يخالف الأحداث التاريخية لكنه لن يضطر الشيخ خليل إلى مواجهة السؤال على سر تردد عثمان في عزل ابن مسعود فور رفضه للمصحف الإمام . وعن سر قبول ابن مسعود نفسه (بعد جلده وجره وكسر ضلعيه وحرمانه من عطائه) للاستمرار في العمل مع عثمان حارق مصحفه؟

خامساً: تجاهل الشيخ خليل لشهادة علي بن أبي طالب التي شهد بها بعد مقتل عثمان وروها سويد بن غفلة قال: سمعت علي بن أبي طالب يقول: أليها الناس . الله . إياكم والغلو في أمر عثمان وقولكم حراق المصحف . فوالله ما حرقها إلا عن ملأ من أصحاب رسول الله . جمعنا وقال: ما تقولون في هذه القراءة التي اختلف الناس فيها . يلقى الرجل فيقول قراءتي خير من قراءتك . وهذا يجر إلى الكفر؟ . فقلنا: ما الرأي؟ قال: أريد أن أجمع الناس على مصحف واحد فإنكم إن اختلفتم اليوم كان من بعديكم أشد اختلافاً . فقلنا: نعم ما رأيت» - (٤١) - وأيضاً كان علي بن أبي طالب يقول بعد مقتل عثمان «لو كنت مكان عثمان لحملت الناس في أمر القرآن على ما حملهم عليه» - (٤٢) -.

(٤٠) د. عبد الرحيم الجبي - «عبد الله بن مسعود» - دار الشعب - ١٩٧٠ م - من ص ٤٣ حتى ص ٦٥ .

(٤١) القاضي ابن العربي - «العواصم من القواسم» حفظه وعلق على ٤ حواشيه محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - الطبعة الخامسة ١٩٨٩ م - ص ٦٩ - والسيوطى - «الإتقان في علوم القرآن» - مكتبة الشهد الحسيني - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٧ م - ج ١ - ص ١٧٠ .

(٤٢) د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ١٨٩ / ٢٣٧ - إبراهيم الإباري - «تاريخ القرآن» - دار القلم - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٩٦ - الزركشي - البرهان في علوم القرآن» - دار المعرفة - بيروت - ج ١ - ص ٢٤٠ - د. طه حسين - «الفتنة الكبرى» - الجزء الأول «عثمان» - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٧ م - ص ١٨٣ .

سادساً: أن خليل عبد الكريم في كتابات أخرى تالية قطع يقين لا يحتمل الشك بأن أول جمع للقرآن «بدأ في خلافة الصديق (أبو بكر)» - (٤٣). وأن الحبيب المصطفى (محمد بن عبد الله) لم ير في حياته مصحفًا و «لم يأمر بتلويته» - (٤٤) ويوثق الشيخ خليل ما قاله يقول «الزرکشی» أنه «في زمان النبي ﷺ ترك جمعه (القرآن) في مصحف واحد» ويقول «السيوطی» «إن القرآن كتب كله في عهد رسول الله. ولكنه لم يجمع في (مصحف) واحد ولم ترتب سوره» - (٤٥).

بعيداً عن هذه الحقائق.. فقد أراد الشيخ خليل أن «يخلص إلى أن هذا الاعتراض (بما في كتب السير وتاريخ القرآن عن جمع أبي بكر وعمر وتلويين عثمان للقرآن في مصحفه) (... ) لا يقوى (هذا الاعتراض) على الوقف أمام الحقيقة التي نقول (يقول) بها. وهي كتابة مصحف في عهد محمد ويتوجيهه وإشرافه» - (٤٦). وذلك ليتيح الشيخ لنفسه فرصة السؤال «إذا كان هناك مصحف تم جمعه في العهد الحمدي بما الذي دفع هولاء (ابن أبي قحافة وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه (إعادة الجمع والتلويين في مصحف آخر)؟».

هنا - ولرغبتنا الشديدة في المعرفة - كنا نود من الشيخ خليل أن يتناول - بصرامة ووضوح - حقيقة موقف محمد بن عبد الله. وهل كان يرى القرآن «دستور الإسلام وكتابه الأعظم وعموده الفقري» وبهذه الرؤية كان يختلف مع

(٤٣) خليل - «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» - ص ٦.

(٤٤) خليل عبد الكريم - «النص المؤسس ومجتمعه» - مرجع سابق - ج ١ - ص ٩ وص ٢٠.

(٤٥) نفس المرجع - ج ٢ - ص ٣٧١.

(٤٦) خليل - «دولة يثرب» - ص ١١٨.

موقف خلفائه الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) الذي يرونه (القرآن) «السند والركيزة والعماد لدولة قريش التي قامت في ثيرب»؟ أم كان يتفق مع خلفائه الثلاثة ويرى القرآن في جوهره «السند والركيزة والعماد لدولة قريش» وفي ظاهره «دستور الإسلام»؟ وإذا «كان الدافع الذي حفز كلًا من عمر وعثمان إلى اشتراط كتابة المصحف في عهدي أبي بكر وعثمان بـ«الهجة (السان) قريش» هو - كما قال خليل - «دافع سياسي بحث» ودليل قوى على «قرشيته» الدولة التي تولوا رئاستها بعد موت مؤسسها. فهل هذا المؤسس (الرسول) لهذه الدولة كان - مثل خلفائه - يعيحقيقة «قرشيتها» ووعيه بهذه «الحقيقة» وعمله على تثبيتها وتسويدها ألمماه بالالتزام «الهجة (السان) قريش» في جمعه وتدوينه للقرآن في مصحفه ليكون (المصحف الحمدي) هو «سند وركيزة وعماد» دولته «القرشية» وبالتالي يكون «الدافع الذي حفز» محمداً (المؤسس) إلى جمع وتدوين القرآن في مصحفه بـ«الهجة» دولة قبيلته هو - أيضاً وبالضرورة - «دافع سياسي بحث»؟ أم أن المؤسس - وعلى عكسخلفائه الثلاثة - كان يعتقد بـ«إسلامية» وليس بـ«قرشية» دولته التي أسسها في المدينة (ثيرب) وتفرده بهذا الاعتقاد حفظه إلى تجنب «الدافع السياسي» والالتزام بالدافع الإيماني في كتابة مصحفه لإخراج القرآن من ضيق «الهجة (السان) قريش» إلى رحابة «الأحرف السبعة» كدليل على «عربيته» و«إنسانيته» رسالته؟ أم أن الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) كانوا أكثر وعياً من المؤسس بحقيقة «القرشية». وكانوا أكثر حزماً من المؤسس في فرض هذه «القرشية» على الواقع (في الدولة) وعلى القرآن (في المصحف)؟ إلى آخر التساؤلات التي كنا نود من الشيخ خليل الإجابة عليها.

ولكن - للأسف - ما كنا نوده لن يتتحقق لموت الشيخ خليل الذي تعمد عدم توضيح موقف الرسول من هذه الأمور . وموت الشيخ يمنعنا (أخلاقياً وعلمياً)

من التكهن بما كان سيقوله. ويحيلنا (موته) إلى الاكتفاء بما قاله فعلاً ونقلنا بعضه في الصفحات السابقة . فما قاله يمكننا - بدون تحامل - من القول: ربما كان الافتراض الأخير (وعي وحزم الخلفاء الثلاثة في فرض «القرشية» على القرآن «كستن» للدولة) هو ما يوحي به «المخبز» فيما نقلناه عن كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية». وهذا «المخبز» يناقض «المخبز بين سطور» كتابه «دولة يشرب» الذي (المخبز) يصرح بانقلاب الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) على رسولهم ومؤسس دولتهم بـ«تواطئهم» و«تخطيطهم» لـ«خطف» الخلافة من ابن عم وزوج بنت محمد الذي «كان النبي يسعى لتأهيله ليغدو خليفتة». وفي عمق هذا «المخبز» يكمن «المخبز» أخطر يشير إلى وجود تخطيط محمدي لتحويل الدولة من «قرشية» إلى «هاشمية» إلى «محمدية» يتوارثها آل بيته. «ييد أن التيمى» (أبا بكر) والعدوى (عمر) - كما يقول خليل - «فقها الأمر» و«لأن المسألة - كما يقول خليل - لا صلة لها بالعلاقات الإنسانية أو العواطف الدينية بل هي مرتبطة بالمصالح» و«الحسابات الخاصة» فـ«المخبز بين السطور» يذهب بعقولنا إلى أن تناقض «المصالح» و«الحسابات» أبا بكر (التيمى) وعمر (العدوى) وعثمان (الأموى) مع «المصالح» و«الحسابات» محمد (الهاشمى) دفعتهم إلى التحرك المضاد لخطة محمد - الهاشمى (رغم علاقتهم الإنسانية به كزوج لعائشة بنت الأول). وحفصة بنت الثاني . وكوالد لرقية وأم كلثوم زوجتي الثالث) و«فلج (أى ظفر وفار) ثلاثتهم فى حرمان على بن أبي طالب (الهاشمى) من حقه فى (وراثة) الخلافة وخطفها أبو بكر (التيمى)» - (٤٦) . وفي «المخبز بين سطور» الشیخ خليل لم يكتف «الثلاثة» بـ«خطف الخلافة» لكنهم ولـ«القرشية» و

(٤٧) نفس المرجع - ص ٣٦٤ / ٣٦٥.

«شاشة» إسلامهم - (٤٨) - ولأن «الديانة الإسلامية ودولة قريش التي تمركزت في أثرب (يترقب) توأم وقریان وفرعوان بحدر واحد» - (٤٩) - فقد خططوا لخطف القرآن والتحرك ضد «المصحف المحمدي» بتهميشه وتغييبه وإلغاء وجوده بحرقه مصاحف ابن مسعود وابن أبي طالب وابن كعب لتسيد «المصحف العثماني» وفرضه على أنه المصحف الوحيد الشرعي أو «المصحف الإمام».

هنا . ولقول الشيخ خليل «لا يعقل أن هؤلاء (على ابن مسعود وأبي) - وهم من هم - يزيدون أو ينقصون من القرآن أو يربّون آياته وسوره بخلاف ما وقفهم عليه محمد» - (٥٠) . ولخطورة «المخبأ» الذي يتعدى رغبة خليل في تأكيد تطابق مصاحف «هؤلاء» مع «المصحف المحمدي» إلى رغبته في توصيل عقل القارئ إلى نتيجة لم يجرؤ الشيخ خليل نفسه على «التصرّيف بها» أجده من المهم نقل ما قاله نفس الشيخ عام ١٩٩٤ عن حقيقة «اختلاف مصاحف أعلام الصحابة» كعلى بن أبي طالب وابن مسعود وأبي بن كعب . إلخ . لا في ترتيب السور (فقط) ولكن (أيضاً) في ألفاظ عدد من الآيات سواء بالنقص أو بالزيادة» - (٥١) . ونقلـي لهذا القول الخليلي ليس بهدف رصد تناقضـ الشـيخ مع نفسه (فتـاقضـات خـليل أـكثر من أن تـحصـى) ولكن لـرصـد حـقـيقـة مـلـخصـها أنـ الشـيخ خـليل قـبـل خـمس سـنـوات (أـي عام ١٩٩٤م) كان يـرـيد إـثـبـاتـ «اختلاف مـصـاحـفـ أـعـلامـ الصـحـابـةـ» كـحـقـيقـةـ تـمـكـهـ (كـيسـارـيـ - عـلـمـانـيـ - تـنـوـيرـيـ) منـ الـانـحـيـازـ إـلـىـ والـدـافـعـ عنـ دـ.ـ نـصـرـ أـبـوـ زـيدـ

(٤٨) نفسه - ص ٨٦.

(٤٩) نفسه - ص ٣٣٦.

(٥٠) نفسه - ص ١١٤.

(٥١) خليل - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامي» - ص ٧٠ و «نحو فكر إسلامي جديد» - ج ٢ - ص

ومشروعه الفكري في دراسة «مفهوم النص (القرآن)» وبعد خمس سنوات (أى عام ١٩٩٩) تغير مراده فغير موقفه ليثبت «تطابق مصاحف» نفس «أعلام الصحابة» مع بعضها وأيضاً - والأهم - مع «المصحف المحمدى». وبقصد خلط الشيخ خليل وقائع عزل عثمان لابن مسعود سنة ٣٠ هـ بوقائع جمع وتدوين عثمان للمصحف سنة ٢٥ هـ لإثبات أن عزف عثمان ضد ابن مسعود (وهو محل شك) كان تحديداً بسبب امتناع ابن مسعود عن تسليم مصحفه لعثمان. وذلك ليسأل ببراءة «لماذا عامل عثمان عبد الله بن مسعود بتلك المعاملة القاسية؟» و «ما الذي كان مدوناً في مصحف ابن مسعود حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة؟ والإجابة «المخبأ» في منطق السياق الخليلي تقول: لا بد أن «المدون في مصحف ابن مسعود» كان يخالف وينافى «المدون» في مصحف عثمان. ليس هذا فقط. لكن فيما أن «المصحف العثماني» (الذى جمعه أبو بكر - بشورة عمر - ودونه عثمان) يخالف وينافى مصحف ابن مسعود (المطابق «المصحف المحمدى») فـ «المخبأ» الذى يفرضه منطق السياق الخليلي يقول بحتمية مخالفة ومخايبة «المصحف العثماني» لـ «المصحف المحمدى» والمعنى «المسكوت عنه» في هذا «المخبأ» الذى لم يصرح به» خليل وعمد تركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه : أن «المصحف العثماني» الذى ظللنا نؤمن به على أنه كتاب الله ليس هو بالضبط «المصحف المحمدى» الذى جمعه ودونه فى حياته والذى - حسب منطق السياق الخليلي - ضاع أصله أو تخلص منه الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) بحرقه بعد موت المؤمن إليه بالقرآن.

هذا بعض ما تكشف لى من «المخبأ» بين سطور «كتاب دولة يشرب» خليل عبد الكريم الذى بثقة - لا تخروا من غرور - ختمه بترجميغ أنه «سيثير غضب

الإسلاميين ويدفعهم - كما قال - إلى الصريح والولولة» لـ «أتنا (خليل) أتينا برأي جديد - كالعادة موثق بالنقل والعقل - وهو أن القرآن جمع بين دفتى مصحف في حياة محمد (... ) وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين في عهدى التيمى ابن أبي قحافة والأموي ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (وللدافع) التي كشفنا عنها » وينفس الثقة أضاف «وكالعادة لم نُلق أو نقدم هذا الرأى مرسلاً عاطلاً عن الدليل الذى يوازره بل العكس هو الصحيح فقد طرحتنا بين يديه أدلة الشبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق) - (٥٢).»

\* \* \* \*

(٤)

عن

## «القرآن المتن» و «القرآن المدون»

بعد حديثه الواثق (المغورو) عن رأيه الذي وصفه بـ«الجديد» [«أن القرآن جُمع بين دفتى مصحف في حياة محمد... وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين في عهدي التيمى ابن أبي قحافة والأموي ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (والدوافع) التي كشفنا (كشف) عنها. وبعد تأكيد أنه «لم يلقِ أو يقدم هذا الرأى مرسلاً عاطلاً عن الدليل» وأنه «طرح بين يديه أدلة الشبوت ويراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق)». بل وبعد تحويله لرأيه من مجرد «رأى» إلى «حقيقة» لن يملك العقل «الإسلاموى» إزاءها سوى «الصرىخ والولولة».

بعد ثلاث سنوات من تاريخ نشره لهذا «الرأى» أو لهذه «الحقيقة» (في كتابه «دولة يثرب» الصادر عام ١٩٩٩م). وتحديداً في كتابه «النص المؤسس ومجتمعه» الصادر عام ٢٠٠٢م قطع الشيخ خليل عبد الكريم - بنفس ثقته (أو غروره) - أن محمد بن عبد الله «لم يأمر بتدوين القرآن (في مصحف)» ليس هذا فقط بل «لم ير في حياته مصحفاً»<sup>(٥٣)</sup>. ولأنه - كما قال - لا يلقى أو يقدم آراءه مرسلة عاطلة عن الدليل فقد قال «يؤكد الزركشى فى برهانه (أى فى كتابه «البرهان فى علوم القرآن») أنه فى زمان النبي ﷺ ترك جمع القرآن فى مصحف واحد» ولمزيد من التوثيق نقل تفريغ السيوطي «بين الكتابة والجمع» ونقل تأكيده «أن القرآن كتب كله فى عهد رسول الله ولكن لم يجمع فى موضع (مصحف) واحد ولم ترتب سوره» ويخرج

---

(٥٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - ج ١ ص ٢٠ / ٩.

الشيخ خليل من «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» هذه بـ «أن الأمر ثابت أن الاعتماد كلياً (في التعامل مع القرآن كان) على الحفظ في الذاكرة والجمع في الصدور دون غيرهما حتى متصرف خلافة التيمى أبي بكر أى منذ واقعة غار حرى (حراء.. ويدء الوحى) حتى سنة ١٢ هـ أى ما يقرب من ٢٥ عاماً» -<sup>(٥٤)</sup>.

وهنا يستغرب الشيخ خليل موقف عمر بن الخطاب الذى «أصابه الجزع وأحس بالاضطراب وشعر بالقلق عندما بلغه نبأ قتيل مئات من (القراء) - أى حفظة القرآن - في حديقة الموت على يد جنود مسيلمة الكذاب زعيم وقائد بنى حنيفة» ويتساءل «ما وجه هلع العدوى ابن الخطاب لموت أولئك الحفظة. وهو (ابن الخطاب) يعلم أن القرآن مكتوب على العظام وسعف النخيل والأقباب والأكتاف؟ ولماذا اقترح جمع القرآن وكتابته. وهو يعرف أنه فضلاً عن ذلك - محفوظ في صور المئات في قرية أثرب (يثيرب) وغيرها. وأنه إن استشهد من الحفاظ مئات فقد بقي منهم أضعاف هذا العدد. إذ أن حفظ القرآن شكل لديهم منقبة يفخر المسلم بها حتى النساء (النسوان) فعلنه؟» ويمضي خليل في تساولاته «وما هو السبب في أن التيمى أبي بكر تردد في قبول الاقتراح (العمري) وأن زيد بن ثابت اليثري قاومه باستماتة ولم يرضخ إلا بعد أن ضغط عليه التيمى والعدوى؟» ويقول خليل «لعل الإجابة على جميع هذه التساؤلات هي: اعتقاد أبي بكر وزيد بن ثابت أنه من الأصلحبقاء القرآن العظيم محفوظاً في الصدور حتى يستمر على نضارته وبثارته وطرائفه وافتتاحه» ويؤيد هذه الفكرة أن (سيد بنى آدم) لم يأمر بتدوين القرآن» ورغم أن القرآن في خلافة ابن أبي قحافة «دون في صحائف وسلم إلى حفصة بنت عمر» فقد «ظلت الهيئة والسيادة للحفظ والتلاوة والقراءة الشفوية باقى أيام أبي بكر

التيمى ثم طوال عهد العدوى عمر وشطرأ من حكم الأموى عثمان» وحتى «لا ينال من سيطرة القرآن الكريم المحفوظ فى الصدور وجود مصاحف خاصة لدى بعض كبار الصحابة على رأسهم أبو الحسينين على بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأبي (بن كعب) وأبو موسى الأشعري. ومن النساء (النسوان التيمية عائشة) يذهب خليل إلى «أن هذه حالات استثنائية والاستثناء لا يقاس عليه» - (٥٥).

وللأسف سكت الشيخ خليل عن تحديد طبيعة «الضغوط» التى مارسها «العدوى عمر» على «التيمى أبي بكر» وطبيعة «الضغط» التى مارسها «العدوى» و«التيمى» على «الىثربى» زيد بن ثابت ليكشف عن «مقاومته المستمية» وحتى «يرضخ» للاقتراح «العدوى» (العمرى) بجمع وتدوين القرآن. وإذا كان الشيخ استهجن «قلق عمر» عندما بلغه نباء قتل مئات من القراء (أى حفظة القرآن) واستغرب الاقتراح «العمرى» الذى - فى ضوء ما يفهم من السياق الخليلى - يكاد يتناقض مع السنة الحمدية أو ما وصفه بـ «الأمر الثابت» فى التعامل الحمدى مع القرآن الذى حدده الشيخ بـ «الاعتماد كلياً على الحفظ فى الذاكرة والجمع فى الصدور دون غيرها». بل وإذا كان الشيخ وصف جمع «بعض كبار الصحابة» للقرآن فى «مصاحف خاصة» بـ «الحالات الاستثنائية» التى - كما قال - «لا يقاس عليها» ليس فقط بقصد إقناعنا - كقراء له - بشذوذ أو ربما بخطأ اجتهاد «كبار الصحابة» (أبو بكر - عمر - على - زيد بن ثابت - ابن مسعود - أبي بن كعب - ابن عباس - أبو موسى الأشعري - عائشة - .. إلخ) وإنما أيضاً - والأهم - لإقناعنا بخطيئة عثمان بن عفان (الأموى) فى حق القرآن الذى وصفه الشيخ خليل بأنه «ليس مجردأ أو مفارقاً

أو مغاييرًا أو مبایناً أو ما شئت من هذه الكلمات التي تدل على القطعية وتجزم بالتباعد وترمز إلى البيونة» وتحديداً «ليس مفاصلاً للتاريخ الذي واكبه وللزمن الذي تولد فيه» والشيخ - كما هو واضح - أراد بهذا الوصف تأهيل عقولنا لاستقبال وتصديق قوله إن «التمسك بتاريخية النص المؤسس يعيد إلى الأذهان حقيقة غدت ملقة في مربع النسيان - لأسباب عديدة - وهي: أن القرآن المجيد بدأ شفاهياً وحفظ في الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالطراحة والعطاء والبكرة والفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيجه وأغلق عليه بين دفتين. وتحول (بسبب هذا الفعل العثماني - الأموى) من القرآن إلى المصحف. وهو لفظ لم يرد في (المعروف والمظهر = القرآن) وإن وردت به كلمة صحف. والتفق عليه أن كلمة مصحف جبشية والأشد غرابة أنه أصبح يدعى (مصحف عثمان) رغم أنه (المصحف الإمام)»<sup>(٥٦)</sup>.

هنا. وحتى يكون القاري [خصوصاً: العلماني - اليساري - الماركسي - الليبرالي - التقديمي .. إلخ .. وبالاخص الذي يعتمد بـ «علمية» و«عقلانية» و«موضوعية» الكتابات «الخليلية» التي - كما قالوا - تحاول «عقلنة وأنسنة التراث» و«تأثير الفكر الديني» .. إلخ ..]. حتى يكون هذا القاري معنا. ومشاركاً لنا في عملية البحث. أجده من حقه عليّ أن أطيل عليه قليلاً لتعريفه بـ «أدلة الشبوت ويراهين اليقين وحجج التوثيق» التي ساقها شيخه - في كتابات أخرى - لتأكيد «أنه كان يوجد بين يدي محمد ما بين عشرين أوأربعين صحابيًّا يكتبون القرآن الذي يملئه عليهم محمد. والقرآن في نظر محمد وصحبه بل وسائر المسلمين هو أنس الإسلام وأصله. فكيف لا يتتوفر هؤلاء الكرام الكاتبون على كتابته (القرآن) وتدوينه بين دفتين. وهو ما يقال له المصحف. وهل لديهم (شُغْلَة) - بعد الاشتراك

<sup>(٥٦)</sup> نفسه - ج ١ - ص ٤١ و ج ٢ - ص ٣٦٦.

في الغزوات والسرايا وفرق العمليات الخاصة - أهم من ذلك (كتابة وتدوين القرآن في مصحف)؟ وكيف يعقل أن محمداً لا يفكر في جمع القرآن وتدوينه وتحت إمرته هذا العدد الوفير من الكتاب (...) خاصة وأنه كان ينعي على أصحاب العقائد الأخرى أن كتبهم المقدسة طالتها أيادي التحرير والتبديل؟» وأجاب الشيخ خليل على تساؤلاته بـ «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصحف. والأبعد عن التصديق أن يغفل عنها ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعي. ويقوى هذا الغرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة (كعلى بن أبي طالب وابن مسعود وأبي بن كعب.. إلخ..) كان لديهم مصاحف خاصة (...) فكيف يفطن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية في مصحف ولا يتبعه محمد إلى هذه الضرورة؟» ويقطع خليل بأن «هذا محال» و«أن كتابة القرآن في مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تتحققه وتعينه وتشييه على أرض الواقع» ووثق الشيخ خليل هذه «الحقيقة» بقطع جاء في ثانياً خبر وقد ثقيف إلى الرسول أن عثمان بن أبي العاص (الثقفي) «سأل الرسول مصحفاً فأعطاه» -<sup>(٥٧)</sup>.

وعلى غير عادته في التوثيق لم يشر الشيخ إلى المصدر التراثي الذي نقل عنه هذا الخبر. ورغم أنني رجعت إلى سيرة ابن هشام وتاريخ الطبرى وطبقات ابن سعد والبداية والنهاية لابن كثير وفشلت في العثور على هذا المقطع في خبر وقد ثقيف. ورغم أننى لا أستطيع التكهن بسر سكوت الشيخ عن إخبارنا - كقراء له - باسم مصدره حتى تتحقق من دقة نقله ومن ورود هذا المقطع بنفس النص فى نفس المصدر. رغم هذا فالثابت أن الشيخ أراد منا - كقراء له - أن نرى رأيه فى هذا

. (٥٧) خليل - «دولة يشب» - ص ١٠٧ / ١٠٨.

المقطع «أنه صريح النص والدلالة معاً على أنه في عهد محمد وإبان حياته كانت مصاحف وأنه أعطى عثمان بن أبي العاص أحدها». بل وحتى لا يترك عقولنا - كقراء له - لاعتراض من وصفهم بـ«المتنطعين الذين قد يدعون أن كلمة (الصحف) التي وردت في الخبر لا تعنى (الصحف) بالمعنى الاصطلاحي المتعارف عليه ولكنها تعنى مجموعة من الصحف ضمت إلى بعضها البعض أو أن أصلها (صحف) ثم صفت إلى (صحف)» قال خليل - بثقته المعهودة - «إن هذا الاعتراض مردود عليه بالأكثى».

**أولاً:** «منذ حياة محمد لم يستعمل لفظ الصحف للدلالة على القرآن أو على أجزاءه أو على مجموعة من سوره. وبالتالي فإن القول بأن صحة ما ورد بالخبر هو: وسأل الرسول صحفاً فأعطاه. وأن كلمة (صحف) إما أنها صفت إلى كلمة (صحف) أو أنه كان يقصد بها مجموعة تضم بعض سور. هنا الرعم ينافي حقيقة ثابتة وهي عدم تسمية القرآن بـ«الصحف» على الإطلاق».

**ثانياً:** «أن قواميس اللغة لا تساعد على صحة هذا الاعتراض: يقول الفيروز آبادى: والصحيفة الكتاب والجمع صحائف. وصحف ككتب نادرة لأن فعيلة لا تجتمع على فعل.. ثم بالفاظ أكثر وضحاً: المصحف هو ما جعلت فيه الصحف. ومفهوم ذلك أنه من الجائز أن يقال إن المصحف يضم صحائف. ولا يجوز أن يقال إن صحائف تعنى مصحفاً (...). وترتياً على ذلك فيستحيل أن يكون عثمان بن أبي العاص قد سأل محمداً صحفاً وهو يعني مصحفاً لاختلاف المدلول في كلٍ. ونحن (خليل) نرجح أنه لو نطق بذلك لبادر محمد بسؤاله: أى صحف تعنى إن كتابنا يسمى (القرآن) وجمعناه في (صحف)».

**ثالثاً:** «رغم ذلك (القول خليل) ومع التسليم الجدلى البحث أن ما جاء فى الخبر: (وسائل الرسول صحفا... ) فمعنى ذلك أن سورة وأجزاءً كانت على عهد محمد تكتب ويضم بعضها إلى بعض في إضبارة أو على الأقل في (إضمامه)... وما دام الأمر كذلك فما المانع إذن بأن مصحفًا كاملاً كتب آنذاك وكتابة (مجموع) أو (إضبارة) أو (إضمامه). تجمع أجزاء القرآن أو سورة منه تجعل فرض كتابة أو نسخ القرآن كله في مصحف أمري قريب الاحتمال وفرض التصديق يرتفع إلى رتبة الحقيقة. وهكذا (القول الخليل) فإن هذا الدفع الأخير ينقلب إلى حجة في صالح القائلين بكتابة مصحف في حياة محمد».

ويخلص الشيخ خليل في نقضه لـ «اعتراض» من وصفهم بـ «المنتظعين» إلى «أن هذا الاعتراض (...) لا يقوى على الوقوف أمام الحقيقة (أكرر: الحقيقة) التي نقول (يقول) بها وهي: كتابة مصحف في عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه» -<sup>(٥٨)</sup>.

وبعد كل ما سبق - وهو قليل من كثير - قد يلاحظ القارئ (العلماني) - اليساري - الماركسي - الليبرالي.. إلخ) أن كتابات شيخه ليست - كما وصفها - «باطحة». وأنها قد تضطر القارئ (الإسلاموى) إلى الضحك لكنها لن تضطرك - كما قال - إلى «الصرىخ والولولة». وقد يلاحظ القارئ (العلماني) - اليساري.. إلخ) أن شيخه - بما قاله ونقلناه - لم يمنحه فرصة الإمساك به متلبساً برأى واحد يمكنه من القول بأن هذا هو رأى شيخه في مسألة «جمع القرآن في مصحف». وقد يلاحظ القارئ (العلماني.. إلخ). أن شيخه - بوعى أو بدون وعي أو ربما حسب حالته المزاجية أو حاجة الأيديولوجية - كان دائمًا «مع» وفي ذات الوقت وينفس اليقينية «ضد» كل تفصيلة من تفاصيل ما قاله.. وأنه في حالة حاجته إلى

(٥٨) نفس المصدر - ص ١١٦ / ١١٧ .

تبني رأى . يأتي بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التي تمكنه من تخيل الرأى كحقيقة وتخيل النفي كخرافة . وفي حالة حاجته إلى تبني النفي (الذى كان يرفضه بعنف) ورفض الرأى (الذى كان يتبناه بقوة) يأتي أيضاً بذات (أى بنفس) «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» لكن - هذه المرة - لتشهد معه (أو لتشهد له) بأن النفي (الذى كان خرافة) هو «الحقيقة» (بـ «الف - لام») التي تستحق التبني . وأن الرأى (الذى كان حقيقة) هو «الخرافة» (بـ «الف - لام») التي تستحق الرفض والنفي خارج العقل . وقد يلاحظ القارئ (العلماني . . إلخ) خلو كتابات شيخه من أى قول أو حتى إشارة قد توحى (مجرد إيحاء) بأنه راجع وتراجع عن رأى إلى رأى آخر أكثر صواباً في مسألة «جمع القرآن في مصحف» . وهو ما يعني - في حكم العقل - أن الخطأ ليس في المسألة المبحوثة . وإنما - تحديداً - في الباحث (شيخهم خليل عبد الكريم) الذي أراد منا - كقراء له - أن نقول معه بأن «كتابة مصحف في عهد محمد وبيانه وإشرافه» هو «الحقيقة» (بـ «الف - لام») المؤكدة بـ أولاً: «هذا العدد الوفير من الكتاب» (من عشرين إلى أربعين) الذين - كما قال - لم يكن لديهم «شغلاً» غير كتابة الوحي لحمد . وبـ ثانياً: «المصاحف الخاصة» التي «فطن» أصحابها إلى «ضرورة جمع السور والآيات القرآنية في مصحف» . وبـ ثالثاً: عربية وشهرة كلمة «المصحف» وأن محمداً - كما قال خليل - هو الذي سمي جمعه للقرآن بـ «المصحف» . وإلى جانب هذه «الحقيقة» أراد شيخهم منا - كقراء له - بأن نقول معه (أيضاً) بأن محمداً «لم يأمر بتدوين القرآن في مصحف» بل «لم ير مصحفاً في حياته» وأن هذا أيضاً هو «الحقيقة» (بـ «الف - لام») المؤكدة بـ أولاً: أن محمداً «دأب على سماعه (القرآن) من عدد من الصحابة مشافهة ( . . . ) ولا يوجد خبر فرد أنه كلف واحداً منهم بأن يتلوه عليه

من تلك الأدوات المعجية التي كتب عليها» - (٥٩) . وبـ ثانياً: «المصاحف الخاصة» هي مجرد «حالات استثنائية لا يقاس عليها». وبـ ثالثاً: «حبشية» كلمة «المصحف» وعدم ورودها في (المرفوع / المظهر = القرآن). وأن عثمان بن عفان هو الذي سمي جمعه للقرآن «العربي» بهذه الكلمة «الحبشية» (المصحف).

والجدير باللحظة. أن الشيخ خليل (رغم التناقض الظاهر في رأيه) لم يتناقض مع نفسه لمجرد (أو حباً في) التناقض. أو لأنّه يجهل وجود تناقض في رأيه. أو لأنّه لا يكتب (بفتح الياء) كُتبه بنفسه وإنما تكتب (بضم التاء) له - كما ذهب د. إبراهيم عوض - (فهذا ما لا أجرؤ على قوله لشذوذه) لكنه (خليل) - في تقديرى - اضطر إلى التناقض الظاهري كحل «تكتيكي» أولاً: ليتهرب من النقد الذاتي بمراجعة والتراجع عن صواب رأى من رأيه (فهذه المراجعة لو أرادها لأعلنها). ثانياً: - والأهم - ليتلقى خطأ (!!) التضاحية بـ «المخبأ» و «غير المصحّب به» و «المسكوت عنه» في رأيه (خصوصاً إذا علمنا أنه عدّ «المخبأ» .. إلخ «جزءاً مكملاً» للمصحّب به في رأيه) اللذين (رغم تناقضهما الظاهر) اتفقا على تحريرنا (كقراء) على الشك في عثمان بن عفان ومصحفه.

والجدير بالذكر (لحظورته) أن الشيخ خليل سواء بـ «المعلن» و «المصحّب به» أو بـ «المخبأ» و «المسكوت عنه» في رأيه ترك عقولنا وحيدة في مواجهة تساؤلات «باطحة» و «بالغة التفجر» بل - ويدون تحامل - أضيف أن الشيخ بـ «المسكوت عنه» و «المخبأ» في رأيه كان يوجه عقولنا إلى إجابات (نعم احتمالية لكنها واردة) تكاد تجاوز الشك («المعلن» و «المصحّب به») في شخص و فعل عثمان بن عفان إلى الشك («المسكوت عنه») في شخص و فعل محمد بن عبد الله نفسه.

---

(٥٩) خليل - «النفس المؤنس ومجتمعه» - ج ١ ص ٢٠.

فمثلاً: إذا قلنا مع الشيخ بـ «أن محمداً لم يأمر بتدوين القرآن في مصحف» بل و «لم ير في حياته مصحفاً» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأي بـ «الحقيقة» تأكيد قاعدة «الاعتماد الكلى على حفظ القرآن في الذاكرة وجمعه في الصدور دون غيرهما». فهل هذه «الحقيقة» تعنى أنه لا معنى لـ «شُغْلَة» هذا «العدد الوفير من كتاب الورق»؟ أم تعنى أن محمداً - وعلى عكس الصحابة - لم «يفطن إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية في مصحف» وترك قرآن لنفس مصير الكتب المقدسة السابقة «التي طالتها أيادي التحرير والتبدل»؟ وإذا قلنا مع الشيخ بـ «كتاب مصحف في عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأي بـ «الحقيقة» للإيحاء بغاية «المصحف المحمدي» و «مصالحة الصحابة» لـ «المصحف العثماني». فهل هذه «الحقيقة» تعنى أن محمداً جهل قاعدة «الحفظ في الذاكرة والجمع في الصدور». وأنه (وليس عثمان) هو الذي «زمل (أسرع) وسيج القرآن وأغلق عليه بين دفتين» وحوله «من القرآن إلى المصحف» لإنهاء «شفاهيته» (الطازجة والعطاء والبكرة والفتح)؟.

هنا. ولأن الشيخ خليل (اليساري - العقلاني - العلمي - التورى . . . إلخ) يتمسّك بصواب رأيه ويصر على أنهما «حققتين» ولأننا في الفصل السابق تناولنا رأيه القائل بـ «الحقيقة» كتابة مصحف في عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه وكشفنا بعض «المخبّأ» في هذا الرأى «الخليلي». ولأن هذا الشيخ (وعلى عكس هذا الرأى - الحقيقة) يريد تأكيد ليس فقط أن محمداً (الهاشمي) «لم يأمر بتدوين القرآن في مصحف» أو أنه «لم ير في حياته مصحفًا» وإنما أيضاً يريد تأكيد «الحقيقة» أن «كتاب القرآن في» مصحف في عهد عثمان وبتوجيهه وإشرافه» خطيبة (عثمانية - أمرية) حولت «الاستثناء» (المصاحف الخاصة) إلى قاعدة بـ «المصحف العثماني» أو حولت

القرآن «من القرآن إلى مصحف» وهي خطيبة - في رأى الشيخ - لم تقف عند تعقيد «الاستثناء الذي لا يقاس عليه» أو عند حد تسمية القرآن «العربي» بكلمة «جشية» لكنها امتدت إلى ما وصفه الشيخ بـ«الأشد غرابة» و«سخرية من القدر أن ينسب القرآن الكريم إلى فرد من البطن أو الفخذ الذي وقف بالمرصاد له (عين العز / محمد) وهو ينشر دعوته ويؤسس دولة جده قصي فقال (مصحف عثمان لا (مصحف الحبيب المجتبى / محمد) حتى أن أحد الباحثين المخضرمين (د. عبد الصبور شاهين) لم يز غضاضة في أن يزبر (يكتب): وبذلك ثبت موافقة الأمة كلها على مصحف عثمان (د. شاهين - «تاريخ القرآن» - ص ١٨٩ طبعة ثانية) - (٦٠).<sup>٦٠</sup>

وبعيداً عن تجاهل الشيخ خليل للسياق الذي ورد فيه قول د. عبد الصبور الذي نص فيه على «أن ابن مسعود عارض في إحراق مصحفه. وفي عمل عثمان أيضاً لشبهة اعترته. هي ظنه أن زيداً (بن ثابت) قد تفرد بالعمل. وقد كان هو أولى من يقوم به. فلما علم بعد ذلك أن موقفه قائم على شبهه لا أكثر. وأن المصحف الذي أرسله عثمان (إلى الأمصار) هو نسخة من جمع أبي بكر الذي أخذ عن صدور الرجال وعن العُسب واللخاف التي كتبت على عهد رسول الله. وأن زيداً لم ينفرد بالعمل بل شاركه فيه جمع كبير من الصحابة. وأجمع عليه المسلمون جميعاً وافق (ابن مسعود) اقتناعاً أولاً (السجستانى - كتاب «المصاحف» ج ١ ص ١٨) وحافظاً على وحدة الأمة ثانياً. وبذلك ثبت موافقة الأمة كلها على مصحف عثمان حتى قال مصعب بن سعدة: أدركت الناس متواوفرين حين أحرق عثمان المصاحف (الخاصة) فأعجبهم ذلك. وقال: لم ينكر ذلك منهم أحد (راجع كتاب «المصاحف»

(٦٠) نفس المصدر - ج ٢ - ص ٣٦٧.

ج ١ ص ١٢) ولما قدم على (ابن ابي طالب) الكوفة قام إليه رجل فعاب عثمان بجمع الناس على المصحف . فصاح (على) وقال: اسكت . فعن ملاً منا فعل ذلك . فلو وليت منه ما ولی عثمان لسلكت سيله» (راجع «الكامل» لابن الأثير حوادث سنة ٣٠ هـ) - (٦١) . وهو سياق تجاهله الشيخ بقصد لاحتواه على معلومات - في تقديرى - تهدىء رغبته في إبعاد الدافع العقدي والإيمانى لإرجاع ما فعله عثمان إلى «أمويته» وبراءة غير بريئة قال «غتنع عن الخوض في المعركة التي خاضها الأموي عثمان مع عدد من الصحابة الذين تملکوا مصاحف خاصة بهم ولا بالاختلافات في هذا الشأن» وبنفس البراءة غير البريئة أضاف «الذى يهمنا أن تسمية القرآن العظيم بـ (مصحف عثمان) تكررت في عهد الأسرة المالكة الأموية بدءاً بمعاوية بن أبي سفيان . وذلك لأهداف سياسية أقلها ثبيت مكانتها لدى (الرعاية!!) وفي مواجهة بنى هاشم أصحاب الحق في منصب الإمامة العظمى الذي اغتصبوه منهم بطرق نعف عن تسطيرها» - (٦٢) .

وبعيداً عن حقيقة أن الشيخ بما أضافه يكون قد حَكَمَ (بالتشديد) السياسة في كل مراحل جمع وتدوين القرآن في مصحف . ففي المرحلة الأولى قطع بـ «المصالح» و «الحسابات الخاصة» لأبي بكر وعمر وعثمان كانت وراء إعادة جمعهم للقرآن . وفي المرحلة الثانية قطع بـ «الدافع السياسي البحث» كان خلف تدوين عمر وعثمان للقرآن «بلغة قريش» وفي المرحلة الثالثة وبعد تسمية القرآن بـ «المصحف» سواء في عهد محمد الهاشمي أو في عهد عثمان الأموي .. فالشيخ يختلف مع نفسه في صاحب التسمية) قطع بـ «المصحف» بـ «مصحف عثمان» كان «الأهداف سياسية» .

(٦١) د. عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ١٨٩ .

(٦٢) خليل - «النص المؤسس» - ج ٢ - ص ٣٦٦ .

وأيضاً. بعيداً عن حقيقة أن الشيخ عندما تحفظ على وصف د. محمد أحمد خلف الله لنسخة القرآن التي رجع إليها في كتابه «الفن القصصي في القرآن» بـ «المصحف الملكي» (أى الذي طبع في عهد الملك فاروق) اكتفى الشيخ بقوله اللين «كان الأصوب لو أنه (د. خلف الله) قال: المصحف العثماني» - (٦٣) - وهو في ضوء النطق الخليلي - تصويب يحتاج إلى تصويب أو على الأقل يثير في عقولنا (الإسلاموية) تساؤلات عن سر امتناع الشيخ عن وصفه لهذه النسخة بـ «مصحف الحبيب المجتبى / محمد» هل السر يكمن في جهله. أم في «أمويته» (السياسية)؟ . وعن سر امتناعه عن اكتشاف «ملكية» د. خلف الله والتدليل عليها بوصفه للقرآن بـ «المصحف الملكي». هل لأن القول بـ «ملكية» الدكتور لن تمكن الشيخ من الاحتفاء بالدكتور وكتابه ومشاركته رأيه بقوله «نحن (خليل) لا نأخذ عليه (د. خلف الله) القول بوجود أساطير في القرآن. بل نؤيده فيه» - (٦٤) - .

بعيداً عن كل هذا. فالشيخ خليل لإقناعنا - كقراء له - بخطيئة عثمان في حق القرآن و «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهي) ومحاولة تسيجه في كتاب مصحف) ضررها أضعاف نفعها» - (٦٥) - ميز «بين القرآن المقرء والمتلد الذي حفظه صدور الرجال وبين القرآن المكتوب الذي دون إيان عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الأموى» ف «القرآن المقرء أو المتلد أو المحفوظ في الصدور غض طرى يتجر نصارة وبكاره أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنفذة واسعة وما تبه سهلة ومفاتيحه طيبة» أما «القرآن المدون أو المكتوب (في مصحف) فتغلقه القداسة

(٦٣) خليل - مقدمة التحليلية لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصي في القرآن» - مرجع سابق ص ٣٧.

(٦٤) نفس المصدر - ص ٤٢٨.

(٦٥) خليل - «النص المؤنس» - ج ١ - ص ٣٢.

وتعلوه المهابة وهو محفود ممحشود ومحروس مخفور تحوطه أسيجة منيعة وأسوار عالية يقف عليها حُجَّاب وسدنة ومرازية يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه إلا إذا حاز صفات حدودها بدقة وعینوها بصرامة وذكروها بتفصيل وهم وحدهم أصحاب الكلم الفصل في إحاطته بها واستيعابه إياها وتمكنه منها فيما يتبعه عليه أن يحصل على تصريح من أولئك الحالس مذيل بتوصيهم المهيب ومهور بخاتمهم القدساني» - (٦٦).

ويمضي خليل فيقول «إن التمييز بين القرآن المقرؤه / المتلو والمحفوظ في صدور الصحبة وبين القرآن المدون في عهد عثمان الأموي ليس بدعة حسنة بل أمر مقرر التفت إليه الباحث القدامى وسطره فى مؤلفاتهم . وبدهاهة (القول خليل) ليس من الضروري ذكر التفرقة بفصها ونصها بل يكفى إدراكتها من جماع ما رقمه: أورد الإمام شهاب الدين القسطلاني في كتابه (لطائف الإشارات لفنون القراءات): فتلقاء (يعنى القرآن المجيد) أصحابه (أى الأمين المأمون - محمد) منه خضا وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً (لطائف الإشارات ج ١ ص ٢١)» ويؤكد خليل أن «القسطلاني من علماء القرن العاشر الهجرى أى انصرمت على تدوين مصحف عثمان الأموي تسعة قرون وقربة ربع قرن عند وفاته بيد أنه يحدد بعثته الدقة القرآن النص الخالص المحسن الذى كنه الصحابة في صدورهم ثم تلوه على التابعين كما تلقوه من الإنسان الكامل لابن الصوف (محمد) وهى (الإحدى عشرة كلمة التي قالها القسطلاني) عبارات صريحة النص والدلالة معاً على ذيّاك التمييز الذى نسخاه في بدء هذه الفقرة وليس ضرورة لارب أن يسيطره القسطلاني بحروفه» ولزيادة من التوثيق يضيف خليل «أما الإمام السيوطى (... ) وهو أيضاً

من علماء القرن العاشر (مثل القسطلاني) في كتابه «الإتقان في علوم القرآن» سلط حزمة من الضوء الباهر على الصحابة الذين شاهدوا التزيل ووقفوا على الأسباب التي لا تصح إلا بالرواية عنهم والسماع من شفاههم ثم حمل (السيوطى) إلينا خبراً غنياً بالدلائل والمعطيات وهو أن محمد بن سيرين سأله عبيدة عن آية من القرآن فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن («الإتقان» - ص ٤١) ويقول خليل «السيوطى» يخلص إلى أن الصحابة هم الذين حظروا بروبة السور والأيات وهى تشرق . ومن ثم وقفوا على معرفة أسباب بزوغها . وأن عبيدة لما سأله محمد بن سيرين عن آية كريمة (يعنى سبب ظهورها) رد عليه بأن الصحابة الذين عاصروها وتحققوا منها انتقلوا إلى رحمة الله» ويقول خليل عن هذا الخبر إنه «إشارة واضحة لا تخفي على الفطن الليب إلى القرآن الذى حفظه صدورهم ووعته قلوبهم وقد سبقت تلك المحاورة الموجية التى جرت بين عبيدة وابن سيرين تأليف الكتب فى فرع (أسباب النزول) أحد فروع (علوم القرآن) وإلا لرجع ابن سيرين إلى أحدها. إنما الذى يهمنا (القول خليل) أن ما طلع به علينا السيوطى ترميز جلى للقرآن المتنى المحفوظ فى حنايا صدور الأصحاب» و «السيوطى كما أسلفنا من علماء القرن العاشر ولدى وفاته مضت تسعة قرون وعقد على كتابة مصحف الأموى عثمان بن عفان ومع ذلك سيطر على وجدانه (السيوطى) القرآن المجيد الذى وصفه نديمه ومعاصره القسطلاني بأنه غض ومحض وخالص» وأنهى خليل حديثه بقوله «نكتفى بشهادة هذين الإمامين العالمين لإزاله ما قد يحيك فى قلب أى قارئ أو يحيك فى صدره أو يشوش عقله القول بضرورة التمييز بين القرآن المتنى والمقرء / المحفوظ وبين (القرآن) المدون بمعرفة الأموى عثمان بن عفان وتحت رقابته وإبان خلافته (... ) وعسى أن تتولد عند القارئ قناعة كاملة بهذه الحقيقة البالغة الخطرا» - (٦٧) .

(٦٧) نفسه - ج ١ - ص ٤٩ / ٣٨ .

هذا هو أهم ما قاله خليل عبد الكريم في تمييزه بين «القرآن المتلوك والقرآن المكتوب» تعمدت نقله بنصه وبأداته أولاً: حتى لا أمنح دراويش الشيخ فرصة القول بتعاملي مع أقوال شيخهم بمنطق «القص واللصق». ثانياً: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف على رأى الشيخ بأقوال الشيخ نفسه. ثالثاً: حتى أتيح للدراويش وللقارئ فرصة ردى إلى صواب قد أكون جهله - وهذا وارد - وأعد الدراويش - بعد كشفهم للصواب الذى أجهله - بالتراجع عن رأى فى علمية ما قاله شيخهم.

وبدون تطويل أقول:

إننى بعد بحث وتنقيب فيما أمتلكه من مؤلفات «الباحث القدامي» (وهي كثيرة) لم أجده لـ «التمييز بين القرآن المفروء / المتلوك = المحفوظ في صدور الصحابة وبين القرآن المدون في عهد عثمان الأموي» أى وجود لا بـ «القص والنصل» أو حتى بالمعنى. وهو ما يعني أن أولئك «الباحث» لم «يلتفتوا إلى» هذا «التمييز» وبالتالي لم يسطروه «لأنهم لم يفكروا فيه. وأستطيع القول بأن ما فكروا فيه و «التفتوا إليه» و «قرروه» و «سطروه في مؤلفاتهم» أخفاء الشيخ خليل. وحتى لا يكون قوله «مرسلاً عاطلاً عن الدليل» ساكتفى بما اكتفى به الشيخ أى بكتابي القسطلاني والسيوطى.

ففي كتابه «الطايف الإشارات لفنون القراءات» قال القسطلاني «القرآن معناه: الجمع. من قولهم قرأت الشيء. أى جمعته» - وأن الرسول «بلغه كما أنزل عليه. وألقاه إلى الأمة كما ألقى إليه. لم يخف منه حرفاً. كما شهد به أحسن القائلين في قوله: وَهُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَيْنِينِ» (سورة - التكوير - ٢٤) فلتلقاه أصحابه من فيه غضاً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً» و «كان القرآن كله كتب على عهد رسول الله ﷺ في الصحف والألوح والعسب. لكن غير مجموع في

موضع (مصحف) واحد.. ولا مرتب السور» وبعد تسطيره لقصة جمع القرآن في عهد أبي بكر نقل قول الإمام الباقياني «وكان الذي فعله أبو بكر فرض كفاية بدلالة قوله ﷺ: لا تكتبوا عنى شيئاً غير القرآن. مع قوله تعالى: «إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ» (سورة القيمة - ١٧). وقوله: «إِنَّ هَذَا فِي الصُّحْفِ الْأُولَى» (سورة الأعلى ١٨) وقوله: «رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتَلَوُ صُحْفًا مُّطَهَّرًا» (سورة البينة ٢) فكل أمر يرجع لاحصائه وحفظه فهو واجب على الكفاية. وكل ذلك من النصيحة لله ورسوله وكتابه وأئمّة المسلمين وعامتهم» و «الحفظ» - في السياق - تعني الحفظ بالكتابة. ولتأكيد هذا المعنى استدل القسطلاني بقوله تعالى: «الَّمَّا ذَلِكَ الْكِتَابُ» (سورة البقرة ٢) وقوله تعالى: «كِتَبِهِ وَرَسُولِهِ» (سورة البقرة - ٢٨٥) وقال: «ذلك إرشاد إلى أن كلامه الموحى إلى رسله طريق تحليده تدوينه في الصحف. وأكد ذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: قيدوا العلم بالكتاب. أى بالكتابة (...). فدل هذا الأمر على مشروعية كتابة القرآن العظيم» وفي موضع آخر من كتابه كرر القسطلاني نفس أداته ليقول «أرشدنا الله (...). إلى أن طريق تحليده كتابة العزيز (القرآن) تدوينه بالكتابة (...). فصارت الكتابة هي السبب إلى تحليده كل فضيلة. والوسيلة إلى توريث كل حكمة جليلة. وحرز موعد لا يضيع المستودع فيه. وكتز لا يتعريه نقص مما تصفيه. وعمدة يرجع إليها عند النسيان. إذ لا يطأ عليها ما يطأ على الأذهان.. إلخ» - (٦٨).

ولأن كتابه في «القراءات» وبعد تدليله على «مشروعية» جمع أبو بكر وتدوين عثمان للقرآن في المصحف قال إن أئمّة القراءات وضعوا لها «ميزاناً» يرجع إليه

(٦٨) القسطلاني - «لطائف الإشارات لفنون القراءات» - تحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين والشيخ عامر السيد عثمان - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي - القاهرة ١٩٧٢م - ج

ومعياراً يعود عليه وهو: السنن والرسم والعربيّة. فكل ما صُح سنده واستقام وجهه في (اللغة) العربيّة. ووافق لفظه خط المصحف الإمام (المصحف العثماني) فهو من (القراءات) السبعة المنصوصة وعلى هذا الأصل بنى قبول القراءات « - (٦٩) ». ولم يكتف القسطلاني بجعل موافقة اللفظ المنطوق لخلط المكتوب «ميزاناً» و «معياراً» و «أصلاً» لـ «شرعية القراءة» لكنه ختم موقفه وكتابه بتأكيد أن «قراءة القرآن في المصحف أفضل منها عن ظهر القلب» - (٧٠) .

وعند هذا الحد نتوقف لنلاحظ.

**أولاً:** أن الشيخ - في كتابات سابقة - قال في تعريفه لكلمة «قرآن»: «قرأت الشيء قرآناً: جمعته وضممته إلى بعض (... ) ومعنى القرآن: الجمع لأنه يجمع السور فيضمها» - (٧١) . وهو بهذا التعريف لا يختلف مع القسطلاني. وإذا تذكّرنا تفريقي الشيخ بين «الصحف» و «المصحف» وذهبنا إلى أن أبو بكر جمع السور في «مصحف». وأن عثمان جمع «الصحف» (السور) في «مصحف» و «المصحف» هو ما جعلت (ضُمِّت) فيه الصحف (السور)» - (٧٢) . علمنا أن الفارق بين كلمة «القرآن» وكلمة «المصحف» في اللفظ وليس في المعنى.

**ثانياً:** أن واحديّة أو حتى تقارب معنى «القرآن» و «المصحف» يذهب بعقولنا إلى رؤية الأمر النبوى بكتابة ما كان يوحى إليه فور نزوله وتحديد موضع كتابته في السور. وإلى رؤية «جمع» أبو بكر وعثمان للسور في «صحف» وـ «الصحف» في

(٦٩) نفس المصدر - ج ١ - ص ٦٨.

(٧٠) نفسه - ج ١ - ص ٣٣٢.

(٧١) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٨.

(٧٢) نفس المصدر - ص ١١٧.

«الصحف» على أنه تحقيق لمعنى «القرآن» الذي - كما رأينا - حمل في تسميته الأمر بـ «جمعه» و «كتابته».

**ثالثاً:** أن هذا «الجمع» كان - كما قال الباقلانى ووافقه القسطلانى - «فرض كفاية» والمعروف أن الفرض العينى «هو ما يُطلب فعله من كل فرد من الأفراد المكلفين. ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر.. كالصلوة» والفرض الكفائي «هو ما يُطلب فعله من مجموع المكلفين. لا من كل فرد منهم. بحيث إذا قام به بعض المكلفين فقد تم الواجب (الفرض) وسقط الإثم والخرج عن الباقيين. وإذا لم يقم به أي فرد من المكلفين أثموا جميعاً بإهمال هذا الواجب (الفرض)» - (٧٣). وهذا المعنى عبر عنه القسطلانى بقوله «فكل أمر يرجع لإحصائه (القرآن) وحفظه (أى «جعده» و «كتابته») فهو واجب (أى فرض) على الكفاية». ولأنه «إذا تعين فرد لأداء الواجب الكفائي كان واجباً عيناً عليه» - (٧٤). فقد تعين على أبي بكر وعثمان (بخلافهما لرسول الله في حفظ الدين وسياسة الدولة). وب يحدث قتل مئات القراء. واختلاف المصاحف في عهديهما) «جمع» السور في «صحف» و «الصحف» في «صحف». وقد قاما بهذا «الفرض الكفائي» وأسقطا عن الأمة «إثم» ترك القرآن بدون «جمع» في «صحف».

بعدما لاحظناه نعود إلى قول القسطلانى الذي نقله الشيخ خليل «لتلقاء أصحابه منه غضاً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضياً». ونقول بأن «الغض: الطرى الذي لم يتغير» و «المحض: اللبن الحالص» و «الحالص: ما صفا ونفع» - (٧٥).

(٧٣) الشيخ عبد الوهاب خلاف - «علم أصول الفقه» - مطبعة النصر - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٤٢م - ص

.٨٢

(٧٤) نفس المصدر - ص ٨٣

(٧٥) ابن منظور - «السان العرب» - ج ٢ ص ١٢٢٨ و ج ٥ - ص ٣٢٦٥ و ج ٦ - ص ٤١٤٥

وهي كلمات - في حدود معانيها - دقيقة في وصفها لأمانة الرسول في تبليغه للنص القرآني (بلغه كما أنزل عليه. وألقاه إلى الأمة كما ألقى إليه. لم يخف منه حرفاً) ودقيقة في وصفها لأمانة «أصحابه» في نقل النص القرآني «إلى من تلقاه عنهم». وأيضاً هي كلمات - في حدود سياقها - لا تفيده بل ولا توحى (مجرد إيحاء) بـ«التمييز» القسطلاني «بين القرآن المقرؤ / المتلو = المحفوظ في الصدور وبين القرآن المدون في عهد عثمان الأموي». وحتى إذا افترضنا - جدلاً - أن الشيخ خليل لم يتسع هذه الكلمات (الإحدى عشر) من سياقها. ولم يدخلها في سياق مغاير لتقويلها بما لا تقوله صراحة. فأصول البحث العلمي كانت تتحتم على هذا الشيخ مقارنة هذه الكلمات بنصوص أخرى في نفس كتاب القسطلاني أولاً: ليطمئن قارئه إلى أن ما قالته الكلمات الإحدى عشر تقوله نصوص «قسطلانية» أخرى. ثانياً: - وبالتالي - لتأكيد أن القسطلاني (ورغم انصرام تسعة قرون وفراهه ربع قرن على تدوين مصحف عثمان الأموي) كان يقول بـ«التمييز» خصوصاً وأن الكلمات الإحدى عشر - كما نرى - خلت من «صراحة النص» و «صراحة الدلالة» على ذلك «التمييز» وبالخصوص لوجود نصوص «قسطلانية» أخرى تقطع بـ«بشرى عليه كتابة القرآن» وأن تدوينه (القرآن) بالكتابة في صحف ثم في «صحف» هو «فرض كفاية وهي الطريقة (التي أرشدنا الله إليها) لتخليل كتابه العزيز» وأن «المصحف العثماني» هو «الميزان» و «المعيار» و «الأصل» لـ«شرعية القراءة (للقرآن)» إلخ وهي نصوص - كما نرى - كان يتحتم على الشيخ نقلها وتحليلها وإثبات أنها (وعلى عكس ظاهرها النافي لـ«التمييز») تقول بـ«التمييز».

ولكن الشيخ خليل - كما هو ظاهر - لم يجد ما يضطره إلى إلزام نفسه بأصول البحث العلمي بل وعلى عكس المتظرر منه كباحث يتفاخر بـ«دينه» في «التوثيق

البالغ فيه» - كما قال - «كيمما نسد طريق ونسك المنفذ ونغلق الدرب على أي مراء سقيم أو لجاج عنيد أو لجاجة شكسه» - (٧٦). للأسف لم يكتفى بنقل الكلمات الإحدى عشر لكنه - وبجرأة - خيّلها لقارئه على أنها «عبارات (!!!) صريحة النص والدلالة معاً على ذلك التمييز» وذلك - في تقديرى - بقصد تضييب أو تعيب حقيقة أن كلمات القسطلاني (سواء في حدود معانيها أو في حدود سياقها) تصف «بصريح النص» دقة وأمانة عملية «نقل» القرآن / الوحي (من جبريل إلى الرسول إلى الصحابة إلى التابعين إلينا). وذلك - في تقديرى - بقصد إبعاد عقل قارئه عن مجرد الاقتراب من حقيقة الفارق الجوهرى بين عملية «النقل» للقرآن / الوحي وبين عملية «فعل» هذا القرآن / الوحي في عقل أو في قلب المتلقى.

ولأن الشيخ خليل - كما مر بنا - لم يكتفى بما نسبه للقسطلاني لتوثيق قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء / المتلد = المحفوظ في الصدور وبين القرآن المدون (في مصحف) في عهد عثمان الأموي» لكنه لتأكيد هذا «التمييز» وثبتته في عقول قرائه «كأمر مقرر التفت إليه الباحث القدامى وسطروه في مؤلفاتهم» نقل ما نقله السيوطي «أن محمد بن سيرين سأله عبيدة عن آية من القرآن فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن» فقبل أن نقترب بعقولنا من حقيقة هذا الفارق الجوهرى. أجده من المهم التوقف قليلاً لتأمل ما نقله الشيخ عن السيوطي في ضوء بعض ما قاله السيوطي وسكت الشيخ عن نقله.

في كتابه «التحبير في علم التفسير» قال السيوطي «القرآن (...) هو في اللغة: الجموع (...) تقول: قرأت الشيء قرأت إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض».

(٧٦) خليل «النص المؤسس ومجتمعه» - ج ١ ص ٤٢.

وقال أبو عبيدة: وسمى القرآن لأنه يجمع السور ويضمها» - (٧٧). وفي كتابه «الإنقان في علوم القرآن» نقل عن الحارث المحاسبي أن «كتابة القرآن ليست بمحدثة فإنه عَلَيْهِ الْمُبَرَّكَةُ كان يأمر بكتابته. لكنه كان مفرقاً في الرقاع والأكتاف والعلس». فإنما أمر الصديق (أبو بكر) بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعاً و«جمعها وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء» - (٧٨). وبعد حديثه عن جمع أبي بكر وتذوين عثمان للقرآن في المصحف . قال عن ترتيب الآيات إن «الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات (في سورها) توفيقي لا شبهة في ذلك» ونقل اختلاف العلماء حول ترتيب السور وهل هو توفيقي (اجتهادي) أم توفيقي (بأمر رسول الله)؟ وانتهى إلى أن «الذى ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقي وهو أن جميع السور ترتيبها توفيقي (أى بأمر الرسول) إلا براءة والأنفال» - (٧٩). ولم يكتف السيوطى بتبسيط هذا الرأى فى كتابيه «التحبير» و«الإنقان» لكنه أفرد له كتاباً كاملاً سماه «تناسق الدرر فى تناسب السور» (نشر بعنوان «أسرار ترتيب القرآن» - دار الفضيلة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م) وإلى جانب ما سبق وفي تناوله لـ «القراءات» (كعلم من علوم القرآن) نبه السيوطى قارئه إلى قول الزركشى «القرآن والقراءات حقائقان متغایرتان. فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لليان والإعجاز والقراءات اختلاف الفاظ الوحي المذكور في الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرها (... ) والتحقيق أنها (القراءات السبع) متواترة عن الأئمة

(٧٧) السيوطى - «التحبير في علم التفسير» - تحقيق د. فتحى عبد القادر فريد - دار المنار - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩ - ص ٣٩.

(٧٨) السيوطى - «الإنقان في علوم القرآن» - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار التراث - القاهرة - بدون تاريخ - ج ١ - ص ١٦٨ .

(٧٩) نفس المصدر - ج ١ - ص ١٧٢ - ١٧٩ و «التحبير في علم التفسير» - ص ٣٧١ / ١٧٣ .

السبعة أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر» وعلق السيوطى على ما نبه إليه بقوله «قلت: في ذلك (أى فيما قاله الزركشى) نظر» وذهب السيوطى إلى أنه «قد نص على تواتر ذلك كله أئمة الأصول (...) وهو الصواب لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ (القرآنى) ثبت تواتر هيئة أدائه (قراءته). لأن اللفظ لا يقوم إلا به. ولا يصح إلا بوجوده» - (٨٠).-

وما نقلناه - في حدود فهمنا - يعني أن السيوطى لم يكن - فقط - مع كتابة القرآن في مصحف. أو حتى مع الرأى القائل بأن ترتيب الآيات في سورها بل وترتيب السور في المصحف كان بتوقيف من رسول الله نفسه. وإنما - أيضاً - كان مع نفى التمييز بين «القرآن» و «قراءاته» إلى جانب هذا. إذا علمنا أن «القرآن» (سواء عند السيوطى أو الزركشى) هو الآيات والسور المجموعة - أي المدونة والمكتوبة - في المصحف . وأن «القراءات» هي التلقى (سواء بـ «التواتر» عند السيوطى. أو بـ «الأحاد» عند الزركشى) لنفس آيات وسور المصحف بالمشافهة عن رسول الله. فالذى كنا - كقراء - ننتظره من الشيخ خليل (كباحث - كما قيل - علمى وموضوعى) أن ينقل رأى السيوطى الشابت - فعلاً - في كتابه وأن يحدد لنا - كقراء له - موقفه هو (كباحث) من قضية «القرآن» و «القراءات» في ضوء قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ في الصدور وبين القرآن المدون / المكتوب في مصحف) في عهد عثمان الأموي» وهل «القرآن المقروء / المتلو» - عند خليل - يمكننا فهمه على أنه «القراءة» أو «القراءات» - عند السيوطى والزركشى - خصوصاً وأن المشترك بين «المقروء / المتلو» و «القراءات» هو «المشافهة»

وليس «التدوين»؟ أم أن «القرآن المقروء / المتلد» - عند خليل - يختلف عن ويعاير «القراءات» - عند السيوطي والزركشى -؟.

للحقيقة . ورغم أن الشيخ خليل لم يحدد بدقة حقيقة موقفه من قضية «القرآن» و «القراءات» إلا أن الثابت أنه في قوله بـ«التمييز» وصف «القرآن المقروء / المتلد = المحفوظ في الصدور» بـ«الصورة الصوتية» ولتأكيد انتظام الوصف على الموصوف نقل ما أسماه بـ«اللوحة الفنية الرائعة» التي - كما قال - رسمها د. محمد عبد العزيز مرزوق في قوله «أما الصورة الصوتية فتتجلى في تلقى القرآن بالمشافهة من صاحب الوحي . إذ كان النبي يقرأ ما ينزل عليه والصحابة حوله يسمعون بأذانهم ما يقرؤه النبي فيعرفون عن طريق السمع حقيقة النظم القرآني ويقفون على أسلوب أدائه . وينبغى أن نذكر أن هذا الضرب من التلقى لم يقع مرة واحدة بل تكررت القراءة وتكرر التلقى عن النبي» وأحالنا الشيخ خليل إلى كتاب د. مرزوق (المصحف الشريف .. دراسة تاريخية وفنية» - ص ١٢) - (٨١) .

نعم بالرجوع إلى هذا الكتاب (المرجع) وجدنا أن الشيخ خليل - بقصد وتعمد - تجاهل ما كتبه د. مرزوق (قبل النص المستشهد به) «لقد حرص النبي منذ اللحظة الأولى (لنزول الوحي) على حفظ هذا الوحي واستظهاره . كما حرص في الوقت نفسه على تدوينه فور نزوله . وكان هذا التدوين يتم تحت إشرافه ورقابته . كما حرص أيضاً - صلوات الله عليه - على أن يحفظه لاتباعه . وهكذا منذ اللحظات الأولى لنزول الوحي على النبي أصبح للقرآن صورتان واضحتان صورة صوتية بصورة مكتوبة (خطية) . أما الصورة الصوتية فتتجلى في ... إلخ» إلى أن يقول د. مرزوق «ولم تكن اللغة العربية الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم قد تهيأت لها

(٨١) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - ج ٢ - ص ٣٦٩

السيطرة اللغوية حيثنـدـ. بل كانت متعددة اللهجات نظراً لاسع أرجاء شبه الجزيرة العربية واختلاف البيشـاتـ فيها الأمر الذي جعل هذه الألسن متباعدة بعضها عن بعض في النطق. وفي التعبير بأصواتها. وما كان من العسير على الصحابة أن يحفظوا هذا القرآن بغير اللهجة التي يتكلمون بها. فقد أجاز لهم النبي تلاوته باللهجـاتـ التي درجوا عليها. وأقرـهمـ (النبيـ) بهذه اللهجـاتـ. أو بعبارة أخرى بهذه القراءـاتـ وفقـاًـ لما تستطـيعـهـ أـسـتـهـمـ (...ـ)ـ هذهـ هـىـ الصـورـةـ الصـوـتـيـةـ لـلـقـرـآنـ

ـ (٨٢)ـ . عن «الصـورـةـ المـكـتـوبـةـ»ـ قالـ دـ.ـ مـرـزـوقـ «إـنـ التـدوـينـ وـالـكـتـابـةـ لـمـ تـكـنـ مـنـ الـأـمـرـ الشـائـعـةـ بـيـنـ الـعـربـ فـيـ ذـلـكـ الـعـصـرـ فـقـدـ كـانـتـ الـأـمـيـةـ طـاغـيـةـ عـلـيـهـمـ وـالـكـاتـبـونـ فـيـهـمـ قـلـةـ مـلـحـوـظـةـ.ـ وـلـكـنـ (ـرـغـمـ هـذـاـ)ـ حـرـصـ النـبـيـ عـلـىـ حـفـظـ كـلـمـاتـ وـالـكـاتـبـونـ فـيـهـمـ قـلـةـ مـلـحـوـظـةـ.ـ وـلـكـنـ (ـرـغـمـ هـذـاـ)ـ حـرـصـ النـبـيـ عـلـىـ حـفـظـ كـلـمـاتـ الـلـهـ قـدـ دـفـعـهـ إـلـىـ الـعـلـمـ عـلـىـ تـدوـينـهـاـ فـورـ نـزـولـهـاـ.ـ فـاتـخـذـ كـتـبـةـ يـكـتـبـونـ آـيـاتـ الـقـرـآنـ أـوـلـاـ بـأـوـلـ.ـ وـيـلـازـمـونـ النـبـيـ حـيـثـمـاـ ذـهـبـ وـأـقـامـ.ـ لـكـيـ يـؤـدـواـ هـذـاـ الـعـلـمـ الـذـيـ تـفـرغـواـ لـهـ.ـ لـاـ يـشـغـلـهـ عـنـ شـاغـلـ.ـ وـقـدـ تـمـتـ هـذـهـ الـكـتـابـةـ يـدـ كـتـبـةـ يـدـ قـرـيـشـ فـيـ مـكـةـ.ـ وـكـتـابـ مـنـ الـأـنـصـارـ فـيـ الـمـدـيـنـةـ.ـ وـلـمـ يـكـنـ فـيـ رـسـمـ الـحـرـوفـ فـروـقـ وـاضـحةـ كـمـاـ كـانـ الـحـالـ فـيـ الـقـرـاءـةـ الشـفـوـيـةـ (ـالـصـورـةـ الصـوـتـيـةـ)ـ (...ـ)ـ وـهـكـذـاـ أـصـبـحـ لـلـقـرـآنـ الـكـرـيمـ مـصـدـرـ جـدـيدـ.ـ فـإـلـىـ جـانـبـ صـدـورـ الـحـفـاظـ الـتـيـ اـسـتوـعـبـتـهـ كـانـ تـلـكـ السـطـورـ الـتـيـ خـطـتـهـ يـدـ الـكـتـبـةـ فـيـ مـكـةـ (...ـ)ـ وـفـيـ الـمـدـيـنـةـ .

نعمـ تـجـاهـلـ الشـيـخـ خـلـيلـ مـاـ نـقـلـنـاهـ وـسـكـوتـهـ عـنـ إـخـبـارـنـاـ -ـ كـفـراءـ لـهـ -ـ بـالـمـدـونـ فـيـ مـرـجـعـهـ عـنـ «الـصـورـةـ المـكـتـوبـةـ لـلـقـرـآنـ فـيـ عـهـدـ النـبـيـ»ـ يـقـويـ شـكـنـاـ فـيـ حـكـاـيـةـ «ـعـلـمـيـةـ»ـ وـ «ـمـوـضـوـعـيـةـ»ـ الشـيـخـ .ـ وـنـعـمـ نـسـتـطـيـعـ رـؤـيـةـ تـجـاهـلـ الشـيـخـ وـسـكـوتـهـ عـنـ نـقـلـ مـاـ قـالـهـ

(٨٢)ـ دـ.ـ مـحـمـدـ عـبـدـ العـزـيزـ مـرـزـوقـ -ـ (ـالـمـصـحـفـ الشـرـيفـ:ـ درـاسـةـ تـارـيـخـيـةـ وـفـنـيـةـ)ـ -ـ سـلـسلـةـ (ـقـضـاـيـاـ إـسـلامـيـةـ)ـ -ـ الـهـيـةـ الـعـامـةـ لـلـكـتـابـ -ـ الـقـاهـرـةـ -ـ الطـبـعـةـ الـأـولـىـ ١٩٨٥ـ -ـ صـ ١٣ـ /ـ ١٢ـ .

د. مرزوق عن «الصورة المكتوبة» ورؤيه احتفاء نفس الشيخ بما قاله نفس الدكتور عن «الصورة الصوتية» في ضوء الإصرار (الخليل) على «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلتو المحفوظ في الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب) في عهد عثمان الأموي» لكن الجدير بالذكر - إلى جانب هذا - أن أهم ما في اعتماد الشيخ لوصف د. مرزوق لـ «القراءات» (السبع) بـ «الصورة الصوتية» على أنها - أيضاً - وصف دقيق لـ «القرآن المقروء/ المتلتو المحفوظ في الصدور» أن هذا «القرآن المقروء/ المتلتو المحفوظ» (إذا حذفنا الصفة واكتفينا بالموصوف) سيكون هو - تحديداً - «القراءات».

وبهذا التحديد قد نكون أقربنا بعقولنا من إجابة جادة عن المسؤولين السابقين . لكن هذا التحديد (الإجابة) ينافي بعقولنا في منطقة مليئة بالتساؤلات الشائكة التي لا أملك الآن سوى مجرد طرح بعضها.

لماذا - في وصفه لـ «القرآن المقروء/ المتلتو = المحفوظ» - اعتمد الشيخ خليل الوصف («الصورة الصوتية») وتعمد عدم ذكر الموصوف (القراءات)؟ هل لأن مصطلح «القراءات» عتيق وسلفي وبالتالي لا يناسب «يسارية» و «توبيرية» الشيخ . أم لأن «الصورة الصوتية» وصف جديد وتحديدي وسيعنيه عن المصطلح العتيق وبالتالي - والأهم - لن يضطر الشيخ إلى تحديد: بأى «قراءة» (صورة) من «القراءات» (الصور الصوتية) كان «القرآن المقروء/ المتلتو = المحفوظ»؟

وإذا كان «القرآن المقروء / المتلتو = المحفوظ» هو «القراءات» (بما أنه هو «الصورة الصوتية») بل وإذا كان السيوطى فى اختلافه مع الزركشى رفض «التمييز» بين حقيقة «القرآن» وحقيقة «القراءات» ورأهما حقيقة واحدة متواترة «لأنه إذا ثبت توافق النطق (القرآنى) ثبت توافق هيئة أداته (أى «الصورة الصوتية» لقراءته)» فلماذا لم يستبعد الشيخ خليل الإمام السيوطى ويستشهد برأى الزركشى؟ هل بجهله برأى

الزركشى. أم حاجته إلى «عالٰم» و «علم» و «معاصر للقسطلاني» فكان السيوطى؟ وإذا استبعينا احتمال الجهل ورجحنا احتمال الحاجة. فلماذا تجاهل الشيخ خليل رأى السيوطى فى الجزئية محل البحث؟ ولماذا لم ينقل هذا الرأى ويختلف معه كما فعل السيوطى نفسه مع الزركشى؟

أنا لا أعرف. والذى أعرفه - يقيناً - أن الشيخ خليل لم يكتفى بحجب رأى السيوطى الرافض لـ «التمييز». لكنه - وبجرأة (وربما تحت ضغط حاجة إلى اسم السيوطى) - تعمد نقل رأى آخر للسيوطى فى جزئية أخرى هى تحديداً «أسباب التزول» للتدليل على أن السيوطى يشاركه القول بـ «التمييز».

وهي - في تقديرى - جرأة غير متوقعة من شيخ يفترض فيه العلم بالفرق «المعلومة بالضرورة» بين «علم القراءات» (الصورة الصوتية لقراءة الآيات) وبين «علم أسباب التزول». وبالتالي يفترض فيه العلم بديهيّة أن لـ «علم القراءات» أدلة ثبوت تختلف عن أو على الأقل ليست هي أدلة ثبوت «علم أسباب التزول». وأيضاً يفترض فيه العلم بأن التدليل على «القراءات» (الصورة الصوتية) بأدلة «أسباب التزول» يخرج عن المعقول لفساده.

لكن - وكما مر بنا - هذا «اللا معقول» أو التدليل الفاسد هو ما اعتمدته الشيخ خليل حيث قال «حمل السيوطى إلينا خبراً غنياً بالدلائل والمعطيات وهو: أن محمد بن سيرين سأله عبيدة عن آية من القرآن. فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن». . ورغم أن سؤال ابن سيرين - كما هو واضح - ليس عن «القرآن المفروء / المتلو = المحفوظ» أو عن «الصورة الصوتية» لقراءة الآية. وإنما هو - تحديداً - عن «سبب نزولها». رغم هذا قال خليل عن هذا الخبر إنه «إشارة واضحة لا تخفي على الفطن الليب إلى القرآن الذي حفظه

صدر الصحابة ووعته قلوبهم» ولم يكتف الشيخ بهذا لكنه قال «الذى يهمنا أن ما طلع به علينا السيوطى ترميز جلى للقرآن المتن المحفوظ فى حنايا صدور الأصحاب» وهذا «الترميز» دليل على أنه رغم «مضى تسعة قرون وعقد على كتابة مصحف الأموى عثمان بن عفان ومع ذلك سيطر على وجдан السيوطى القرآن المجيد (المقروء/ المتن = المحفوظ) الذى وصفه نديده ومعاصره القسطلانى بأنه غض ومحض وخاص». .

وما فعله الشيخ قد يعني - فى عمقه الدلالى - سوء ظنه بقارئه (خصوصاً العلمانى - الليبرانى .. وبالاخص اليسارى - الماركسي) الذى - فى التقدير الخلilian - هو قارئ «استهلاكى» بجانب افتقاده للمعرفة الكافية بـ «علوم القرآن» التى تحكى من التفريق بين «القراءات» و«أسباب التزول» وبجانب افتقاده للجرأة العقلية التى تحكى من نقد «اللامعقول» الخلilian . فهو (= القارئ العلمانى فى التقدير الخلilian) لديه القابلية النفسية للتستر على هذا «اللامعقول» .. لكن اليقينى (على الأقل بالنسبة لى كقارئ غير علمانى) أن الشيخ خليل بكل ما فعله لم يوقف فى «إزاله ما يحيكه فى قلبي» قوله «بضرورة التمييز بين القرآن المقروء/ المتن = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى». بل ورغم كل ما ساقه من أدلة (تناولنا أهمها). ورغم قذائفه البلاغية التى قصف بها عقولنا لإقناعنا - كقراء - بأن «القرآن المقروء أو المتن أو المحفوظ فى الصدور غض طرى يتفجر نضارته وبكارته. أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة وماته سهلة ومفاتيحه طيعة. أما القرآن المدون أو المكتوب (فى المصحف) فتغلقه القدسية وتعلوه المهابة وهو محفود محشود ومحروس مخفور تحوطه أسيجة منيعة وأسوار عالية يقف عليها حجاب وسدنه ومرازبة يحولون بين أى إنسان والاقراب منه.. .

إلخ» رغم هذا لم يُولد الشيخ في عقولنا «قناعة كاملة (أو حتى ناقصة)» بما وصفه بـ «هذه الحقيقة البالغة الخطر» «أن القرآن المجيد بدأ شفاهيًّا وحفظ في الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالطراحة والعطاء والبكرة والتفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيجه وأغلق عليه بين دفتين. وتحول (بسبب هذا الفعل العثماني - الأموي) من القرآن إلى المصحف» و«أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهي) ومحاولة تسيجه (تدوينه في كتاب - مصحف) ضررها أضعاف نفعها».

وبدون مبالغة أستطيع القول بأن الشيخ خليل - بكل ما كتبه حَتَّى (بالتشديد) على عقولنا الشك في حقيقة هذه «الحقيقة».

أولاً: لأننا لو ذهبنا مع هذا الشيخ إلى ما وصفه بـ «الحقيقة» التي تقول بـ «كتابة القرآن في مصحف في عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه». وإذا جاز لنا الذهاب مع نفس الشيخ إلى ما وصفه أيضاً بـ «الحقيقة» التي تقول بأن محمدأً لم يأمر بتدوين القرآن في مصحف» بل «ولم ير في حياته مصحفاً» وأن «القرآن (كما نقل الشيخ عن السيوطي) كتب كله في عهد رسول الله ولكنه لم يجمع في موضع (مصحف) واحد». فلابد من مد الخط إلى متنه بتحميل محمد بن عبد الله مسؤولية هذا «الضرر» سواء بـ «تسبيجه» للقرآن في مصحف - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الأولى - أو بتمهيده لـ «التسييج» بكتابته لما كان يوحى إليه فور نزوله - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الثانية - وما فعله محمد بن عبد الله لا يعني سوى أنه كان يقصد إلحاق «الضرر» بالقرآن. أو أنه كان يجهل «هذه الحقيقة البالغة الخطر» التي تقول بـ «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهي) ومحاولة تسيجه (تدوينه - كتابه) ضررها أضعاف نفعها». وفي المقابل لا يعني اكتشاف خليل عبد الكري姆 لما وصفه بـ «الحقيقة البالغة الخطر» وكشفه لها ودفعه عنها سوى أن خليل عبد الكريمة كان أعلم من محمد بن عبد الله بطبيعة القرآن. أو أنه كان أحقر منه على القرآن. أو أنه حاول رفع «الضرر»

الذى (سواء بقصد أو بجهل) ألحقه محمد بن عبد الله بالقرآن «النص المفتوح (الشفاهى)» الذى «سيّجه» أو مهد لـ «تسيّجه» في مصحف..

ثانياً: قال خليل عن «القرآن المقروء / المتلوا = المحفوظ في الصدور» إنه «لا يباين القرآن المجيد الذي تم تدوينه إبان حكم الأموي عثمان بن عفان في مصحف واحد» وتبرأ مِنْ يفهم تمييزه «بين القرآن المقروء / المتلوا (الصورة الصوتية) وبين القرآن المدون / المكتوب (الصورة الخطية)» على «أنهما قرآنان». وقطع بـ «أنهما قرآن واحد مجید بيده أن النظرة لأحدهما تفاصيل النظرة للأخر» - (٨٣) - ورغم مبادنة هذه الأقوال «الخليلية» لما قاله الشيخ نفسه في كتابه «دولة يشرب» - وتناولناه في الفصل السابق - عن «المصحف الحمدي» و«مصاحف الصحابة» و«المصحف العثماني» وهي مبادنة - في تقديرى - تجعل القارئ (العقل) يتشكك كثيراً في جدية الأقوال «الخليلية» سواء المثبتة لـ «التبالين» (في دولة يشرب) أو النافية لهذا «التبالين» (في كتابه «النص المؤسس ومجتمعه»). وأيضاً هي مبادنة - في تقديرى - كانت توجب على الشيخ خليل - إن كان فعلاً (كما قيل) «يبحث عن الحقيقة». أو حتى يتعامل مع قارئه (اليساري - العلماني .. إلخ) كتارئ عاقل - أن يراجع تناقضاته في مسألة «جمع القرآن في مصحف» ويحدد بدقة هل هذا «الجمع» (التدوين - الكتابة) تم في عهد محمد «ويتوجيهه وإشرافه». أم تم في عهد عثمان «ويتوجيهه وإشرافه»؟ بجانب هذا. إذا كان «الجمع» (التدوين - الكتابة) «ضرره أكثر من نفعه» لتعارضه مع حقيقة القرآن «كتنص مفتوح (شفاهى)». وإذا كان الشيخ قطع بأن «القرآن المقروء / المتلوا لا يباين القرآن المدون / المكتوب» وبأنهما (سواء في «صوريته الصوتية» أو في «صوريته الخطية») «قرآن واحد» ولم يكتفى بهذا لكنه أضاف «ييد أن النظرة لأحدهما تفاصيل النظرة للأخر» ليؤكد أن إثباته لتطابق الصورتين «الصوتية»

(٨٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - ج ١ - ص ٢١ / ٢٥ . ٤٠

و«الخطية» لا ينفي قوله بـ «المفاصلة» و«التمييز». وهو ما يعني - في حدود فهمنا - أنه ليكون النص القرآني «غضباً طرياً يتفجر نضارة وبكارة» ولتكون «أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذها واسعة وما تيه سهلة ومفاتيحه طيبة» يشترط الحفاظ على «شفاهيته» بتلقيه في «صورته الصوتية» عن طريق «الأذن» (سماعه من حافظ). أو عن طريق «الفم» (تلاوته من الذاكرة). أما تلقيه عن طريق «العين» في «صورته الخطية من «المصحف» الذي «تغلّفه القدسّة وتعلوّه المهابة» و«المحفوظ المحشود والمحروس المحفور.. إلخ» فهو تلقى «إساتيكي» و«ضار» لأنّه لا «يتسم (مثل التلقى الشفاهي) بالحركة والдинاميكية» - (٨٤).

إذا كان ذلك كذلك. فنحن لن نشغل أنفسنا - الآن - برؤية انحياز الشيخ خليل إلى «القرآن المقرؤء / المتلود» (الصورة الصوتية) في ضوء قول الشيخ نفسه إن «ترتيب (تلاوة) القرآن أو تحويده ترتيلًا صحيحًا وتحويده سليماً لا يستطيعه إلا من تعلم القواعد على أيدي علماء متخصصين (...). أما الذي يغامر بترتيب القرآن أو تحويده دون أن يتلقى علوم القراءات (الصورة الصوتية) على أستاذة متخصصين فإنه يعرض نفسه للإخفاق الذريع» - (٨٥). وذلك حتى لا يبعدنا ترحيب الشيخ بوجود طبقة من القراء أو كوكبة من السدنة وطائفة من المرازبة ومجموعة من الحجاج تختلف حول القرآن المقرؤء / المتلود يمنعون الاقتراب منه إلا بإذنهم ويحظرون تلاوته إلا إذا مُهر بخاتتهم ويحجزون ترتيله إلا على من حاز صفات أو مؤهلات أو إمكانيات ينفردون هم بتحديدها - (٨٦). حتى لا يبعدنا هذا الترحيب الخليلي عن رصد توقف الشيخ عن بذل الجهد العقلى والعلمى المطلوب للإجابة عن :

(٨٤) نفس المصدر - ج ١ ص ٢٥.

(٨٥) خليل - « نحو نظر إسلامي جديد » - مرجع سابق - ج ٢ - ص ٢٥٩.

(٨٦) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - ج ٢ - ص ٣٦٧.

هل «الشفاهية» شرط لـ «تفجر نضارة وبكارة وطزاجة» القرآن ولـ «افتتاح أبواب ويسر مداخل وتوسيع منافذ وسهولة ماتي» النص القرآني؟ وهل تحقق «تفجر» و«افتتاح» و«يسر» و«سهولة» و«ديناميكية» النص القرآني مشروط بـ يشفاهية التلقى؟ وهذا السؤال يحيلنا إلى ما قاله خليل عبد الكريم عن «الصحابة كبارهم وصغرهم (... ) هؤلاء عرب فيهم نسبة كبيرة من البداءة وقضوا معظم حياتهم في مجتمع تحكمه أعراف قبيلة نصف متبدية. وأنه من المستحيل عليهم أن يتخلصوا من آثارها عليهم إبان عقدin من الزمان» ورغم أن «الذى لا يشك فيه أحد أن محمداً أدى الأمانة وحاول أقصى ما يحاوله داعية أن يخرج تابعيه من إطار تلك التقاليد» فـ «إن التقاليد البدوية التي عاشها (أبو بكر مثلاً) معظم حياته تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة التي اكتسبها» - (٨٧) -. وما قاله خليل يثير في عقولنا البسيطة تساؤلاً أبسط عن فعل «التلقى الشفاهى» لـ «القرآن المقروء / المتلو» في حياة «الصحابة كبارهم وصغرهم». ولماذا لم «يفتح أبوابه ويسر مداخله ويوسع منافذه ويسهل ماتي» لـ «يتفجر نضارة وبكارة وطزاجة وديناميكية» في قلوبهم وعقولهم؟ هل المانع من الفعل يكمن في كيفية «التلقى». أم في «المُتلقى» (القرآن). أم في «المُتلقى» (الصحابه)؟ والسؤال برىء وكان فعلاً يحتاج إلى إجابة. لأن وصف الشيخ خليل لعقيدة «كبار الصحابة» [أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وعثمان وخالد بن الوليد...] إلى الخ - (٨٨) - بـ «القشرة الإسلامية الهشة» نعم - وفي المقابل - يكاد يلقي بعقيدة «صغر الصحابة» في مربع مظلم يخلو من هذه «القشرة الهشة». إلا أنه - في تقديرى - كان يجب على الشيخ «التنقib والتقرير والبحث» لتعريفنا - كقراء له -

(٨٧) خليل - «دولة يثبت» - ص ٨٦ / ١٤٢.

(٨٨) نفس المصدر - ص ٨٦.

بحقيقة «تلقي» من حدهم بـ «الصحابة كبارهم وصغرهم» لـ «القرآن». وهل هذا «التلقي الشفاهي» كان لـ «الصورة الصوتية» فقط [أى اكتفى فيه هؤلاء الصحابة بـ «تلقي» كلمات «القرآن» ك مجرد «أصوات» أو حتى ك «نظم» - كما يقول خليل - «لغته عالية مرموزة مليئة بالكتابيات والمجاز والاستعارات والمضمرات والشفرات.. إلخ» -<sup>(٨٩)</sup>] أم اخترقوا بعقولهم «الصوت الشفاهي» أو «الصورة الصوتية» (بعد ضبط أدائها الصوتي) وتعاملوا مع «المعنى» في كلمات وأيات سور «القرآن» [أى كنص يحمل رسالة؟ والإجابة عن هذا التساؤل - في تقديري - كانت ستوجب على الشيخ تحديد طبيعة العلاقة بين «القشرة الإسلامية الهشة» التي اكتسبها «الصحابة» وبين «تلقيهم الشفاهي» لـ «القرآن». وبالتالي كانت ستقوده إلى تحديد المانع الذي تسأعلنا عنه.

هذا إذا رأينا قول الشيخ خليل بـ «التمييز» في ضوء تصريحة بـ «هشاشة» إسلام «الصحابية». أما إذا اكتفينا برؤية قوله بـ «التمييز بين القرآن المقتروء / المتلتو (الشفاهي) وبين القرآن المدون / المكتوب (الخطي)» في ضوء نفيه لوجود «تبسيط» بين «الصورة الصوتية» و «الصورة الخطية» وأنهما - كما قال - «قرآن واحد». فهذه الرؤية ستغرق عقولنا بتساؤلات أخرى. لأننا إذا فهمنا نفي الشيخ لوجود «تبسيط» على أنه - في المقابل - تأكيد لوجود «تطابق». وهو ما يعني أن «القرآن المقتروء / المتلتو (بصورته الصوتية)» هو (بكل سورة وأياته وكلماته وحروفه) نفس «القرآن المدون / المكتوب (بصورته الخطية في المصحف العثماني)» فقول هذا الشيخ بـ «التمييز» [أى بأن تطابق «المتلتو» (المنطوق) لـ «المدون» (المكتوب) لا ينفي أن «النظرة للمتلتو تفاصيل النظرة للمدون»] يصعب قبوله على أنه «حقيقة بالغة الخطأ» أو حتى على أنه رأى جاد بدون تحديد موقفه من:

---

(٨٩) خليل - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامي» - ص ٢٩.

هل «التلقى الشفاهي» الأول لـ «القرآن» [من الرسول إلى صحابته ومعاصريه في مديتها مكة والمدينة في الثلث الأول من القرن الميلادي السابع] يعني تأييد «شفاهية التلقى» في كل مكان آخر وفي كل زمان قادم؟ أم أن «الشفاهية» كانت وسيلة لنقل وتلقى القرآن في مجتمع تسوده الأمية. وبالتالي - حسب الحقائق الثابتة - لم يجد الرسول نفسه (سواء في محتوى أو في بنية النص القرآني) ما يمنعه من التوسل أيضاً بكتابة الآيات والسور في نفس زمان ومكان نقله «الشفاهي» لها؟

إذا كان الشيخ خليل - وبأصرار - يلح على ثبيت «أن القرآن المقرؤ / والمتلو والمحفوظ في صدور أول من تلقاه (شفاهة) من سيد ولد آدم (محمد) وهم صحابته اتسم بالحركة والдинاميكية (وبالطزاجة والبكارة والضمار) لأنه ارتبط بحياتهم ومشاغل معاشهم ودنياهم.. إلخ» - (٩٠) - فهل هؤلاء الصحابة كانوا مجموعة موحدة يتتطابق ويتماثل أفرادها وبالتالي يجوز - علمياً وموضوعياً - تعليم سمات «الحركة والдинاميكية والطزاجة.. إلخ» على «التلقى» كل الصحابة لـ «القرآن»؟ أم كانوا أفراداً «من بيئات مختلفة وأصول متباعدة وذوي ثقافات متعددة» وبالتالي لا يجوز - علمياً وموضوعياً - تعليم هذه السمات على «التلقى» كل الصحابة للقرآن؟ وإذا خرجننا من عصر الصحابة إلى عصور الذين اتقنوا شرط «مشاهدة التنزيل» الذي «ارتبط بحياة ومشاغل معاش دنيا» غيرهم. فهل كل «التلقى شفاهي» لاحقاً (أي: من عصر التابعين حتى آخر الزمان) لابد وأن يتسم - أيضاً - بـ «الحركة والдинاميكية والطزاجة.. إلخ» فقط لمجرد «شفاهيته»؟

للحقيقة أنا أشهد بأن الشيخ خليل في كتابه «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» قطع بـ «أنه من التبسيط المخل والخلفة بعيدة عن الموضوعية والعلمية بل

(٩٠) «النص المؤسس ومجتمعه» - ج ١ - ص ٢٥.

والتاريخية النظر إلى الصحابة باعتبار أنهم عصبة موحدة يتطابق ويتماثل أفرادها» -<sup>(٩١)</sup> . . نعم أقر الشيخ في كتابه هذا بهذه الحقيقة كمقدمة وجدها ضرورية لتمرير حديثه الغريب عن «مفردات خطة الطاعة» (طاعة الصحابة للرسول) التي - كما قال - «رسمها محمد ونفذها بعهارة فائقة» -<sup>(٩٢)</sup> . [وهذا حديث يحتاج إلى حديث ليس هنا مكانه] . . ونعم هذه «الطاعة» - في كتابات أخرى للشيخ - لم تكن صادقة . وإنما كانت «قشرية» و«هشة» مثل «إسلام» هؤلاء الصحابة [راجع الفصل السابق من هذه الدراسة] . لكن الجدير بالذكر - الآن - أن الشيخ خليل في كتابه «النص المؤسس ومجتمعه» اعتمد «تبسيط المخل والخلفة بعيدة عن الموضوعية والعلمية بل والتاريخية» وتعمد عدم طرح هذه الأسئلة .

**أولاً:** حتى لا يضطر إلى تناول مدى تأثير «اختلاف بيات وتبين أصول وتعدد ثقافات» الصحابة في مستوى وعمق «تلقيهم» لـ «القرآن» . فيضطر إلى نفي واحديته والأقوار بتفاوت مستويات «التلقى» .

**ثانياً:** حتى يضمن حصر قضيته في شكلها أى في كيفية «التلقى» (شفاهية - كتابية) .

**ثالثاً:** حتى يمكن من تخيل «الشفاهية» كأصل وحيد اعتمده رسول الله . و«الكتابية» كانحراف أو خطأ أو خطيئة اقترفها عثمان (كاموى) في حق القرآن بتحويله من «قرآن مقروء / متلو (شفاهي) إلى قرآن مدون / مكتوب (في مصحف) .

(٩١) خليل - «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» - السفر الأول «محمد والصحابة» - دار سينا - القاهرة ومؤسسة الانتشار العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٩٨ م - ص ١٦ .

(٩٢) نفس المصدر - السفر الأول - ص ٢٢٧ .

هنا: ولأن المشكلة - كما قلنا ونقول - ليست في المسألة المبحوثة. وإنما هي تحديداً في الباحث (خليل عبد الكرييم) الذي - بوعي أو بدونوعي أو ربما تحت ضغط موقفه الأيديولوجي - وقف بيقينية لا تحتمل الشك مع «الكتابية» ضد «الشفاهية» بقوله القاطع «إن كتابة القرآن في مصحف حال حياة محمد أمر تتضاد كل القرائن والأدلة على تحققه وتعيينه وتشييه على أرض الواقع» وأنه كان «بتوجيه محمد وإشرافه». وهذا للإيحاء بعدم تطابق القرآن المجموع والمدون في «المصحف العثماني» مع القرآن المجموع والمدون في «المصحف المحمدي». وفي ذات الوقت - ويدون أن يراجع ويتراجع عن هذا «الرأى» الذي وصفه بـ«الحقيقة» - وقف وبذات اليقينية التي أيضاً لا تحتمل الشك مع «الشفاهية» ضد «الكتابية» بقوله القاطع «إن مخدداً لم يأمر بكتابة القرآن في مصحف» بل «ولم ير مصحفًا في حياته». وهذا ليقول الشيخ بـ«التمييز بين القرآن المروء / التلو (الشفاهي)» في حياة محمد وبين «القرآن المدون / المكتوب» في عهد عثمان.

ولأن ذلك كذلك فحتى يكشف لنا دراويش الشيخ خليل عن سر تناقض شيخهم. وهل هذا السر يمكن في أيديولوجية شيخهم غير البريئة. أم يمكن في «تقدّم العمر» بشيخهم كما تطاول هو على الأستاذ خالد محمد خالد -<sup>(٩٣)</sup>- لا أملك الآن سوى الاكتفاء بما سبق، والانتقال إلى البحث عن موقف خليل عبد الكرييم من القرآن ذاته. أو من «المصحف المحمدي».

\* \* \* \*

---

(٩٣) راجع تفاصيل هذا التطاول في دراستنا «خليل عبد الكرييم.. باحث فذ أم شاهد زور؟» المنشورة في الكتاب.

(٥)

## عن المصحف «المحمدي»

بدون مقدمات بلاغية. ولأن الشيخ خليل عبد الكريم حرضنا - كقراء له - على «فقه ما بين السطور والتعرف على المسكون عنه» كمدخل وحيد لـ «استيعاب» موقفه المعلن من القرآن (= المصحف المحمدي) فأننا - قبل البدء - أرجو من القارئ أن يتحلى ببعض الصبر وبكل العقل وهو يدخل معى إلى ما سطره الشيخ خليل وأعلنه في كتاباته عن القرآن. وذلك لتتعرف - بشكل مباشر وبدون وسيط - على موقفه كما أراد هو تعريفه لنا (أى «المسكون عنه» كمكمل لـ «المسطور»).

وبناءً - للأهمية - ببعض ما كتبه في مقدمته التحليلية التي نشرها مع الطبعة الرابعة لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن التصصي في القرآن الكريم».

ففي هذه المقدمة قال الشيخ خليل إن د. خلف الله «أورد الآيات ٢١ وما بعدها من سورة الكهف وهي الأجزاء القصصية الخاصة بأصحاب الكهف للدلالة على أن القصة التاريخية في القرآن قصة أدبية تصور الأحداث كما يعتقدوها المخاطبون (...). ويكرر خلف الله ما كرره من قبل من أن آراء اليهود كانت المقياس الذي به يقيسون صدق النبي عليه السلام فلو نزل القرآن بغيرها أى بما يخالف المقياس المذكور لكذبوا النبي ولما آمنوا به أو بالقرآن الذي جاء به». ويعلق خليل على هذا الرأي بقوله «والحق أن في النفس أشياء من هذا التفسير الذي يتبناه خلف الله» ويتساءل «هل آمن اليهود برسولية محمد وصدقه واتبعوه بعد أن جاء القرآن (صورة لما يعرفه أهل الكتاب)?» ويقول «من نوافل الكلام أن نقول إن الجواب معروف» ويضي خليل «أليس لهذا القول (الخلفاوي) دلالته الصريحة أن معلومات

أو معارف أهل الكتاب وحصرهاً وتحديداً اليهود حاكم على القرآن. وبعبارة أوضح أن القرآن رضخ لمقياس اليهود حتى ثبتت نبوة محمد ورسوليته (...). هل ما قاله البعض من القدامى ووافقه خلف الله يتفق مع رأى القرآن في اليهود؟ وكيف يلائم ما جاء في القرآن إن بشأن عدة الفتية أو مدة مكثهم بالكهف تصوير معارف اليهود وقد رماهم القرآن بكل خسيسة ودفعهم بكل نقيبة. وأوسع من هذا جميعه أن تكون المطابقة لهذه المعرفات هي مقاييس صدق محمد وأنه رسول يوحى إليه من السماء؟» وينهى خليل موقفه من رأى د. خلف الله بقوله «إن المطلق والعقل لا يقبلان ذلك ويرفضانه». (٩٤).

هذا ما قاله الشيخ خليل في صفحات ٤٠٨ / ٤٠٩ / ٤١٠ لكنه بعد أربع صفحات فقط انقلب على نفسه بقوله عن حكاية عاد وهو «هي من الفولكلور العربي القديم (...) وتلحق بها قصة صالح وثモد والناقة المدهشة (...). وسديوم (...). وكذلك قصة أهل الكهف (...). وكذا قصة ذي القرني (...). فكل هذا من قصص الفولكلور الشعبي الذي كان يتناقله عرب الجزيرة أو اليهود وكان معروفاً ومحفوظاً ويرددته الجميع. فكيف يعتبره خلف الله تاريخاً (...). أما الأوغر من ذلك فإنه (د. خلف الله) يعتبر حكاية موسى وفرعون وخروج بنى إسرائيل من مصر (...). وتحدى موسى للسحرة وانقلاب العصا إلى حية ... إلخ (...). نقول إنه (د. خلف الله) يعتبر كل هذه الحكايات تاريخاً مع أنه لا يوجد في العالم بلد حرص على تدوين تاريخه كتابة كمصر. وليس في التاريخ المصري شيء منها. ومع ذلك عدّها المؤلف قصصاً تاريخياً» وبعد هذا يتساءل خليل «هل يمكن للقصص التي أوردنا أمثلة منها أن تنضوى تحت صفة التاريخية؟» ويجيب «بقدر ما أخفق المؤلف (د. خلف الله) في إضفاء صفة التاريخية على هذه القصص بقدر

(٩٤) خليل - «المقدمة التحليلية» - ص ٤٠٨ / ٤٠٩ .

ما حالفه التوفيق في القول بأنها حقيقة بحسب اعتقاد المخاطبين بالقرآن  
المعاصرين لمحمد» - (٩٥) -

للمرة الثانية. هذا ما قاله الشيخ خليل في صفحة ٤١٥ / ٤١٦ لكنه - وكعادته - ينقلب على نفسه ويقول «يفتخر المؤلف (د. خلف الله) أنه يجري على سنن السلف (في دراسة «مصادر القصص القرآني»). وهو (خلف الله) لا يعترض بذلك فحسب (بل) ويقارن بين ما قررته العلماء الأجلاء: أن من عناصر الدين الإسلامي ما ينوب إلى عصر ما قبل الإسلام (...). وبين ما يذهب إليه هو اتباعاً لسلفه الصالح: أن القرآن في قصصه وافق أو يعني أكثر دقة تبع ما كان شائعاً في تلك البيئة عن الشخصيات والأحداث والموافق والأفكار والأماكن لا الأحداث التاريخية الصحيحة» وبعد إثباته لسلفية خلف الله في هذه الجزئية قال خليل «من حق أي مسلم غيور على دينه أن يوجه هذا السؤال إلى الباحث (خلف الله): متى ينساق القرآن ويتبع تصورات (الجاهلين) وأفكارهم وأرائهم؟ وفيما كان كل هذا العناء؟ ولِمَ إذن بعث محمد؟ لم يبعث لإخراج أولئك (الجاهلين) من الظلمات إلى النور؟ والظلمات تعنى بكل بساطة وفي المقام الأول: الأفكار والأراء التي كانت مسيطرة عليهم وسائدة بينهم ومعششة في أدمعتهم ومقيدة لعقولهم. فكيف وبأي منطق يسير بل يتبع - حسب عبارة المؤلف (خلف الله) - الأحداث والشخصيات والأخبار والواقف.. إلخ. التي كانت مشهورة بينهم وشائعة في بيتهم وذائعة في أوساطهم. وينقلها بنصها وفصها (... إلى قصصه؟) ويضي خليل فيقول «ومن حق هذا السائل أن يستفهم من الباحث (خلف الله): حسب نظريتك التي طلت بها علينا سواء أخذتها برمتها من سلفك الصالح أو نفخت فيها من إبداعك لا تعطى هذه النظرية سندًا قوياً لأولئك الذين يدعون أن القرآن جاء معجونةً بعاء البيئة التي انبثق فيها حاملاً لسماتها منطبعة على وجهه قسماتها ما

دامت قصصه جاءت مطابقة حذوك القُلْدَة بالقُلْدَة لحكايا (الجاهليين) حتى بما يعده البعض أو الكل من الشائين تجاوزات أو هفوات أو أخطاء».

ولا يكتفى خليل بهذا لكنه يضيف «وسؤال آخر يتصل بقوة: أيهما أشد أثراً في حياة المجتمعات: العقائد والعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية أم القصص والحكايات حتى لو حملت الهدایة والإرشاد والعظة والعبرة والترغيب؟ فإذا كان القرآن غير عقائد القوم وعبادتهم ومعاملاتهم وأحوالهم الشخصية تغيراً جذرياً وخاصة في ذلك حرباً ضروسأً ومعارك ضواري. فلماذا لم يتغير القصص والحكايات ونقلها كما هي وكما كان يتداولها (الجاهليون)؟ وأيهما الأيسر والأسهل: تبديل العقائد والعبادات والمعاملات. أم تبديل الحكايات والقصص؟ (...). وهل من الضروري حتى يتحقق القرآن هذا الهدف السامي والقصد الشريف والغرض المنيف أن يورد القصص على حسب اعتقادات الجاهليين؟» ويستهوي خليل إلى أن فرضية إثبات القرآن بالواقع التاريخي الصحيحه بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتي تستهدف كل هذه الأهداف (الهدایة والإرشاد والعظة... إلخ) (...). هذه الفرضية قائمة. وما دام ذلك كذلك يسقط الافتراض الذي يتبنّاه المؤلف أو الباحث (خلف الله): وهو أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصرى محمد من المشركين أو اليهود (...). والقول بأن القرآن تبني أو تتبع القصص حسب تصورات أو اعتقادات الجاهليين فيه إعلاء شأن هؤلاء الجاهليين وتعظيم لأمرهم يخالف نظرية القرآن إليهم سواء أكانوا من المشركين من قريش أو من يهود عصر محمد»۔ (٩٦).

وما نقلناه الآن ليس هو الرأى الأخير للشيخ خليل في هذه المسألة. لأن الثابت أنه لم يصبر طويلاً على تبني ما أسماه بـ«نظرة القرآن» في مشركي قريش. لكنه -

وبسرعة - انقلب على نفسه بتبنيه لما وصفه بـ «رأى مشركي مكة» في القصص القرآني . ففي نفس مقدمته التحليلية نقل خليل رأى د . خلف الله «أن القرآن ذاته لم يكن حريضاً على نفي وجود الأساطير فيه إنما حرص على نفي أن تغدو هذه الأساطير هي الدليل على كونه من (عند) محمد» وأن خلف الله «استدل على رأيه بما جاء في القرآن في آية ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ سورة النحل ٢٤ - لأنهم (مشركو مكة) كانوا يستبعدون صدور هذا القصص الأسطوري من عند الله . لذا وقفوا هذا الموقف (الرافض) من النبي عليه السلام ومن القرآن .. ويختت المؤلف (د . خلف الله) إلى أنه إذا كان القرآن لا ينفي ورود الأساطير (فيه) وإنما نفي ورودها من عند محمد لا من عند الله (أي أن القرآن في نفيه لورود القصص الأسطوري من عند محمد أثبت ورودها من عند الله) ومن جهة أخرى كان إحساس مشركي مكة إحساساً قوياً عنيفاً وعقيدتهم قوية راسخة بوجود أساطير في القرآن . إذا كان ذلك كله فإننا - وهذا على لسان خلف الله (كما يقول خليل) - لا نترحّج من القول بأن في القرآن أساطير» وهنا يقول خليل «الحق أن خلف الله في تقريره هذا بلغ قمة الجرأة الفكرية . وأنت لم نقرأ لمفكر لا في القديم ولا في الحديث - ينطلق من أرضية إيمانية إسلامية - هذا الرأى» وبعد وصفه لهذا الرأى بـ «غير المسبوق وغير الملحوق» قوله عن صاحبه بأنه «لا يرسل كلامه إرسالاً بل يقدم عليه البراهين العلمية الصحيحة» مضى خليل في نقل موقف خلف الله «إن القصص الأسطوري يعتبر تجديداً في الحياة الأدبية في مكة التي به القرآن الكريم . ومن ثم فهو يعد من جوانب إعجازه . وأنه جعل الأدب العربي يسبق غيره من الأداب العالمية في فتح هذا الباب وجعل القصة الأسطورية لوناً من ألوان الأدب الرفيع». وقد تحفظ خليل على هذا الموقف بقوله «نحن نعتقد أن

خلف الله في عبارته الأخيرة قد شطح شطحاً ظاهراً وكان من الأفضل لا تضمنها رسالة جامعية أو كتاب علمي رصين فعدد من الشعوب عرفت الأساطير وضمتها آدابها الرفيعة» وذكر الإلياذة والأوديسة. وأضاف «وما لم يذكره خلف الله في خصوصية انطواء القرآن على أساطير. أن البيئة التي ظهر فيها كانت بيئهًةً أساساً في أساطير فهي تؤمن بالجن والغفاريت ووادي عبقر.. إلخ (...). وذلك وصف شديد الإيجاز لحالة ذلك المجتمع الذي كان معجوناً بالأساطير فكان من المحتم وقد ظهر القرآن فيه بأن تكون فيه أساطير حسبما ذهب إليه خلف الله. (...) ومن ثم، فتحن (خليل) لا نأخذ عليه القول بوجود أساطير في القرآن. بل نؤيده فيه»<sup>(٩٧)</sup>.

هذا بعض - وأكرر بعض - ما ورد في هذه المقدمة التحليلية». . نعم قد لا نستطيع الإمساك بالشيخ خليل متلبساً برأ واحد فيما نقلناه. فهو «مع» ما كان «ضده» وفي ذات الوقت «ضد» ما كان «معه» وهي حالة «خليلية» تحتاج - فعلاً - إلى تحليل وتفسير من دراويش الشيخ لتحديد: هل شيخهم «مع» قيام وثبوت «فرضية إثبات القرآن بالواقع التاريخية الصحيحة - بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتي تستهدف تحقيق أهداف الهدایة والإرشاد.. إلخ». وبالتالي هو «ضد» «الافتراض» الذي يتبنّاه د. خلف الله: أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصرى محمد من المشركين أو اليهود» لأن «العقل والمنطق» لا يقبلان هذا «الافتراض» (الخلفاوي) الذي - كما قال شيخهم - «يعطى سندًا قوياً لأولئك الذين يدعون أن القرآن جاء معجوناً بباء البيئة التي انبثق فيها حاملاً ل بصماتها منطبعة على وجهه قسماتها؟» أم أن شيخهم «مع» «الافتراض» الخلفاوي و«مع» الذين «يدّعون أن القرآن جاء معجوناً بباء البيئة» وبالتالي فهو «ضد»

(٩٧) نفسه - من ص ٤٢٢ حتى ص ٤٢٧.

«فرضية إثبات القرآن بالواقع التاريخية الصحيحة» بحججة أن «البيئة التي ظهر فيها القرآن» - كما قال خليل - كانت بيئه أسطير» و«المجتمع (المكي) (... ) كان معجونةً بالأساطير»؟ وكل هذا لتحديد: هل شيخهم «مع» أم «ضد» من وصفهم بـ «الشائين» وتحديداً: هل هو مع «نظرة القرآن» إلى مشركي مكة ويهود يثرب. أم مع «رأى مشركي مكة» في القرآن؟

أعرف أن الشيخ خليل أجاب عن السؤال الأخير بإقراره بمشاركةه للدكتور خلف الله في تبنيه لـ «رأى مشركي مكة» في القرآن. ورغم هذا الإقرار فتفاصيل ما أورده الشيخ - ونقلناه في الفقرة الأخيرة - يضع عقول دراويشه في مواجهة نقطة الخلاف الجوهرية بين الشيخ والدكتور وبين مشركي مكة حول مصدر «القصص الأسطوري» في القرآن: هل هو «محمد» (كما قال مشركي مكة الذين كانوا يستبعدون صدور هذا القصص الأسطوري عن الله). أم هو «الله ذاته» (كما قال الشيخ والدكتور اللذين قالا بأن القرآن» نفي ورود القصص الأسطوري من عند محمد لا من عند الله»)? وهو خلاف - في حدود فهمي - لا يقف عند قشرة تحديد مصدر «القصص الأسطوري». وإنما يمتد إلى عمق الرؤية «الله» وهل هو منزه (كما ذهب مشركي مكة) أم غير منزه (كما ذهب خليل وخلف الله) عن اعتماد «القصص الأسطوري» في قرائه؟ وهل ما ذهب إليه خليل وخلف الله يعني - في عمقه الدلالي - افتقاد هذا «الإله» لمعرفة «الأحداث التاريخية الصحيحة» وبالتالي افتقاده لقدرة الـ «إثبات الواقع التاريخية الصحيحة بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية». وهل هذا الافتقاد (للمعرفة وللقدرة) يفسر سير هذا «الإله» وإتباعه لـ «الأحداث والشخصيات والأخبار والموافق التي كانت مشهورة» سواء بين عرب مكة أو يهود يثرب ونقلها بنصها في

قصصه»؟ وهل جلوء هذا «الإله» إلى نقل «المشهور» من «الأساطير» في قرآن يعنى فقط افتقاده للمعرفة وللقدرة. أو حتى يعنى أيضاً أن قرآن (كلامه) « جاء معجونة بماء البيئة». أم - في عمقه المskوت عنه - يعنى أيضاً (وبالضرورة) أن هذا «الإله» مثل «قرآن» (كلامه) « جاء معجونة بماء البيئة التي ينشق فيها حاماً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»؟

ولخطورة ما سكت عنه الشيخ خليل فيما قاله ونقلناه أجد من حق دراويشه على أن أقرب إلى عقولهم عمق المskوت عنه بنقل ما قاله شيخهم عن مفسرى القرآن إن المفسر من أولئك الأفذاذ عاش فى قرن معين وبيئة محددة ومجتمع له أبعاده ومناحيه وأعراfeه وموجباته وإكراهاته. وهو نفسه تملك ثقافة خاصة به (... ) وله ذكاؤه وقريحته وذاكرته الحافظة ووعيه وذهنيته ومخيلته ومعتقده (...) ومن خلال كل هذه القنوات العامة والخاصة تسرب (سال) تفسيره أو تأويله. ومن طبائع الأمور أن يتاثر (تفسيره) بها ويشكّل بقسماتها ويحمل بصماتها». وبعد تدليله على هذا «التأثير» و«التشكّل» بنقل ما قاله ابن جرير في تفسيره للآية رقم (١٢) من سورة «الطلاق» عقب الشيخ بقوله « هنا تجلّى بوضوح شديد الأفق المعرفي (الأستمولوجي) للمفسر ونضحت ثقافته على ما خطه قلمه وتبدت معطيات بيته وما حفل به مجتمعه من أساطير» وأضاف أن « ثبوت (الإسرائيليات) و(المعجبات) (أى الأساطير) في أي تفسير من التفسيرات التراثية يكشف بدون لبس ويفسر غموض عن المستوى الثقافي للمفسر الذي رسمها (كتبه) في مؤلفه ويوضح الرتبة الحضارية للمجتمع الذي شب فيه والبعد المعرفي للبيئة التي نشأ فيها»-<sup>(٩٨)</sup>.

. ١٦ / ١٥ / ١٤ ص ج ١ - «النص المؤسس ومجتمعه» خليل (٩٨).

نعم حاول شيخهم التفريق بين «النص الأصلي» أو «المؤسس» (القرآن) وبين «تفسيره». ولكن الملاحظ أن ما قاله عن «التفسير» يطابق ما قاله عن «النص الأصلي» الذي نقل «الإسرائييليات» من «يهود يثرب» ونقل «المعجبات» (الأساطير) من «بشرى مكة». فهل صاحب «النص الأصلي» يائِل أصحاب «التفسير»؟ وبصيغة أخرى: إذا كان «ثبوت الإسرائييليات والمعجبات» في أي تفسير يكشف بدون لبس ويغير غموض عن المستوى الثقافي للمفسر.. إلخ». فهل ثبوت الأساطير والإسرائييليات في القرآن يجلِّي بوضوح شديد الأفق المعرفي (الأستجوولوجي) لصاحب القرآن (أى الله)؟ أم أنَّ محمداً (كوسيط) هو الذي أمد الله بـ«أساطير» مشركي مكة وـ«إسرائييليات» يهود يثرب. وأنَّ الله (بدون تعديل أو تصحيح أو تفريح) صاغ ما تلقاه من محمد قرآناً؟ أم أنَّ محمداً هو الذي جمع «الأساطير» وـ«الإسرائييليات» وهو نفسه الذي تولى صياغتها (أى هو صاحب القرآن)؟

أنا - الآن - لا أستطيع القطع بامتلاكي لإجابات يقينية عن هذه التساؤلات الشائكة. والذى أستطيع قوله - بشقة - إنَّ الشيخ خليل حاول في كتابات أخرى تحرِّض عقولنا - كقراء له - على الاقتراب من إجابات معينة خطورتها أو - بتعبيره - لأنَّه «لم يأنَّ الأول للريح بها» فقد تركها - كما قال - «محبوبة بين السطور». ولأنَّ الشيخ - كما قال أيضًا - «عدَّ المخبُّئ بين السطور والمسكوت عنه جزءاً مكملاً للمكتوب» ونفى يقينية إمكانية استيعابنا - كقراء لما كتبه - «الاستيعاب السليم» بدون «ادراك» (وقفه) هذا «المخبُّئ» فهذا الإلحاح الخليلي على تبييت علاقة التكامل بين «المخبُّئ» والمكتوب» كحقيقة. وعلى ربط «المكتوب» بـ«المخبُّئ» كشرط لـ«الاستيعاب السليم». هذا الإلحاح يوجب علينا الآن طاعة أمر الشيخ لنا بـ«التحرض» ومحاولة البحث في «المكتوب» وـ«المعلن» وـ«المصرح به» عن «المسكوت عنه» وـ«المخبُّئ» بين سطور كتابه «فترة التكوين في حياة الصادق الأمين».

ففى «مدخل» هذا الكتاب قال خليل «كانت آنذاك (اواخر القرن السادس الميلادى) فى قرية القدس (مكة) فتة - مع قدر معلوم من التجاوز - يمكن أن نطلق عليها الإنجلجتيسيا (الطبقة المثقفة) هي أكثر أهلها تشبعاً بفكرة القادم الجديد أو النبي المتظر» و«فاز بنو أسد بسهم وغير من بين فروع قريش بصفة الإنجلجتيسيا فكان من بينهم القس (ورقة بن نوفل) والبطريك (عثمان بن الحويرث) والكافنة (قتيلة أو أم قتال بن نوفل) والطاهرة وسيدة نساء قريش (خديجة بنت خويلد). ييد أن الذى لا ريب فيه (...) أن خديجة فللت على الثلاثة الآخرين ويزتهم لأنها امتازت عليهم بخصال نفسية افتقرها إليها يأتي فى مقدمها استشراف المستقبل والفراسة التي لا تخيب وموهبة الإلهام الصادق وغريزة اختيار المجل (السابق والفاائز محمد) والرهان عليه. والصبر العرى عن الضروب (الذى لا مثيل له ولا حتى شبيه) للوصول إلى الهدف وتحقيق الغاية والحصول على المنيه» فـ«الطاهرة (خديجة) من دونهم لم تتظر القادم الجديد فحسب. بل فلت مجتمع مكة وخاصة شبابه ودققت النظر فى قوادمه وخوافيه وحدقت فى حناته ولم تعجل أو تسرع وصبرت سنوات طويلة قاربت الربع قرن حتى اهتدت إليه: إلى القادم الجديد وبمعنى أدق إلى من يصلح لذلك»-<sup>(٩٩)</sup>.

نعم قد يلاحظ القارئ معنى الفارق بين وصف خليل لـ«اختيار» خديجة لـ«المجل» (محمد) بـ«الغريزة» التي - كما جاء في «المعجم الوسيط» - هي «طراز من السلوك يعتمد على الفطرة (الخلقة) التي يكون عليها كل موجود أول خلقه) والوراثة البيولوجية»-<sup>(١٠٠)</sup> - وبين وصف خليل لفعل خديجة بـ«التسلية»

(٩٩) خليل - «فتررة التكوين» - مرجع سابق - ص ١٨.

(١٠٠) «المعجم الوسيط» - مجمع اللغة العربية - الإدارية العامة للمعجميات وإحياء التراث - الطبقة الثانية - ج

٢ ص ٦٤٩ و ص ٦٩٤.

و«التدقيق» و«التحقيق» و«الصبر» حتى «اهتدت إليه» بعد جهل به ويبحث عنه «قارب الربع قرن».. ونعم سيظل الشيخ خليل يتناقض مع نفسه في هذه النقطة الفصلية في كتابه. فمثلاً سيؤكد - بعد ذلك - أن «الطاهرة ( خديجة)» هي التي «اختارته (محمد) بعناية دقيقة أشد الدقة. وانتقته بأعمق الانتقاء» وأنها هي التي «رشحت (قائد الخير محمد) ليصبح هو المرتقب أو المأمول أو الآتي ( النبي المتظر)»-<sup>(١)</sup>

- لكن الشيخ في مواضع أخرى سيلع على تأكيد أن «مراجعة دينية ذات مقام محمود ورتبة عالية ودرجة رفيعة لدى خديجة أشارت إليها بأن هذا الفتى (محمد) هو المأمول ( النبي المتظر) وأنه حتم لازم أن تباعله لكي تبدأ معه تجربة التأهيل والإعداد والتصنيع والتحضير والصقل والتهيئة الضرورية كيما يتقلل من فتى قرشي هاشمي إلى القادم المتظر وبعد هذا التأكيد «الخليلي» على علم خديجة «المحدد والمعين» باسم محمد وبأمر نبوته من «المراجعة الدينية» وأن خديجة كتابة رضخت لـ «الأمر الذي صدر لها (... ) بحتمية نكاح (المسد = محمد) وصبر ورتها زوجاً له»-<sup>(٢)</sup>. بعد هذا أو ضد هذا سينذهب الشيخ إلى حصر علم «المراجعة الدينية» و«الإنجلجتسي» المكية في أنهم كانوا «يتحدثون عن القادم المتظر والمأمول وأن ذلك كله مسطور في كتبهم المقدسة حتى أوصافه الخلقية مذكورة فيها». وأنهم لسوا آيات وعلامات وإشارات تقطع بأن زمانه قد أظل أو أطل» فقط. وأن خديجة كتابة أو حتى كواحدة من «الإنجلجتسي» بحثت مع هذه المراجعة الدينية «مسألة القادم المأمول وإرهادات ظهوره والعلامات التي تومن إليه دون تحديد أو تعين» هكذا فقط «بيد أن الطاهرة ( خديجة) بما أوتيت من بصيرة ورزقت من فطانة ومنحت من مكانة تعرفت على المرشح الفرد الذي يصلح أن

(١) خليل - «فتره التكررين» - ص ١٣٣/٣٠ .

(٢) نفس المصدر - ص ٤٠ / ٧٤ .

يغدو هو دون غيره من ناشئة قريش وذلك بعد أن تفرست فيه جيداً وتعنت في قسماته المعنوية قبل المادية. ومن ثم سعت سعياً حثيثاً إلى مباعلته وخاضت معركة شرسة حتى ظفرت به ونكته» - (١٣) .

وما ساقه الشيخ - ونقلناه - يدل على عجز «المرجعية الدينية» عن «تحديد» اسم أو «تعيين» شخص «القادم المتظر». ويدل أيضاً على جهل «الإنجلجتسيا» المكية الذي وصل إلى حد «أن هناك من توسم في نفسه أن يغدو هو القادم المتظر مثل أمية (بن أبي الصلت) والقس ورقة (بن نوفل) وأن الأخير - كما يقول خليل - عندما تيقن أنه لا يصلح لافتقاره إلى الصفات الجوهرية اللازمـة اقتنـع بحسن اختيار الطاهـرة (خديـجة) وسـاهمـ معـهاـ فـيـ التجـربـةـ الفـذـةـ وهـيـ صـنـاعـةـ القـادـمـ (أـيـ «صـنـاعـةـ النبيـ المتـظرـ») - (٤) .

وعند الشيخ خليل أن «الصفات الجوهرية اللازمـةـ» فيمن يصلـحـ لدورـ «النبيـ المتـظرـ» بـجانـبـ «الشخصـيةـ الآسرـةـ وـموـهـبةـ الخطـابـةـ» وـ«فـصـاحـتـهـ» التـىـ «تحـتـمـ عـلـىـ سـيـلـةـ نـسـاءـ قـرـيسـ (خـديـجةـ) الـالـتـفـاتـ إـلـيـهـ بـلـ وـالتـشـبـتـ مـنـهـاـ فـيـهـ (فـيـ الفتـيـ مـحـمـدـ) وـالـتـىـ فـيـ نـظـرـنـاـ (الـقـولـ خـليلـ) شـكـلتـ باـعـثـاـ حـثـيـثـاـ لـاـخـتـيـارـهـ» لـ «أـنـ المـرـشـحـ (مـحـمـدـ) كـيـماـ يـغـدوـ (الـقـادـمـ المتـظرـ) لـابـدـ أـنـ يـمـسـكـ بـيـدـهـ كـتـابـاـ يـعـلـنـهـ عـلـىـ أـهـلـ مـكـةـ [هـائـمـ اـقـرـأـواـ كـيـاـيـهـ] مـثـلـمـاـ قـالـهـ مـوـسـىـ لـلـيـهـودـ وـابـنـ مـرـيمـ لـلـنـصـارـىـ» - (٥) .

وعند الشيخ خليل أن «النبيـ المتـظرـ» - حـسـبـ رـفـقـيـهـ أوـ شـرـوطـ خـديـجةـ - يـجـبـ أنـ يـتـحـلىـ أـيـضـاـ بـ «الـمـهـاـدـةـ وـالـمـوـادـعـةـ وـالـمـلـاـيـنـةـ وـالـمـطـاوـعـةـ (... ) وـتـعـودـ عـلـىـ المـوـافـقـةـ» - (٦) . ليسـ هـذـاـ فـقـطـ بـلـ أـيـضـاـ - وـالـأـهـمـ - «لـيـسـ لـدـيـهـ ثـقـافـةـ دـينـيةـ

(١٣) نفس المصدر - ص ١٣٧ .

(٤) نفس - ص ١٩٥ .

(٥) نفس - ص ٢٨٦ .

(٦) نفس - ص ٣٠ .

من أى نوع» - (١٠٧). وعندما «تعرفت (خديجة) عن قرب على مدى مطاؤعة محمد وملايته ومسانته» وأنه ليس «الديه ولو ذرة واحدة من المعارضة والمناولة والمشاكسة» - (١٠٨) - وعندما «تأكد لها أن صفحته الثقافية الدينية بيضاء (...) رضيت كل الرضا لأنه (محمد) بهذه المثابة يغدو هو المطلوب تماما لأن حاويته أو وعاءه فارغ بالكلية من أى أخلاط عقائدية أو شوائب (...) ومن ثم فهو الأصلح لأن يمتنى بما تشبه فيه تحت إشراف القس ورقة بن نوفل» - (١٠٩).

هنا و«بعد أن تكاملت كل الخيوط في يد أم هند (خديجة) رفعت شعار: [هذا الشاب محمد الذي (هو النبي التظير) لابد أن أباعله] ومن الضروري أن أنكحه بل وأسرع حتى لا تتسلله مني إحدى عذرارات أو أيام قريش (...) إن هاجس قيام شابة بكر أو ثيب (مثيلها) في بكرة أو ما حولها بفشل الحبيب المصطفى أرق خديجة وطير النوم من عينيها ودفعها إلى ملاحته» «حتى رفع الراية البيضاء وسلم لها بطلبها ورضي أخيراً نكاحها إياها» - (١١٠).

**المهم:** أنه بنجاح خديجة في «الظفر» بـ«محمد» و«نشله» من عذرارات وأيام قريش وبما أنه - كما يقول خليل - «يستحيل عقلاً أن يظهر (محمد كنبي) فجأة دون إعداد وتهيئة وشحن وصنفة وقلوظة» فقد ذهب خليل إلى أن خديجة «لم تضيع وقتاً في إدخال (الفلاح = محمد) في مصنع التجربة» ويدأت «في ادارة هذه التجربة (تجربة صناعة محمد كنبي) إلى الاتجاه الذي تتبعيه (خديجة) والوجهة التي تؤمها والمنحي الذي تريده» - (١١١).

(١٠٧) نفسه - ص ٣١٧ / ٣١٨.

(١٠٨) نفسه - ص ٤٧.

(١٠٩) نفسه - ص ٣١٨.

(١١٠) نفسه - ص ٤٣.

(١١١) نفسه - ص ٢٩٠.

لكن ولأن الذى «رشحته» خديجة ليكون هو «المأمول» و«النبي المتظر» يعيش أو يعاني «أزمة نفسية» بسبب «يتمه» الذى «طبعه بطاعن الحزن» و«شظف العيش» الذى ذاقه مع رعاية وكفاله (أبو طالب). ويسبب اضطراره «إلى امتهان حرقه فوق أنها لا تليق به شخصياً فإنها لا تناسب مكانته أو رتبته مما زاد الأزمة النفسية» و«انتهى به الأمر إلى إثشار العزلة والبعد عن الناس والتغور من الاختلاط». ولأن خديجة تعرف حال من «رشحته» فقد أخبرنا الشيخ خليل بأن «المرحلة التى رأت صاحبة التجربة (خديجة) أنها تناسب (راكب الجمل محمد) - وهو في هذه الحالة التي وصفناها - هي عدم الاختلاط بالناس أمت (قصدت) أمرین:

**الأول:** أن تكسر طوق العزلة التي تعود عليها قبل أن تتكحه فـ(القادم المتظر) من باب الختم واللزوم لابد وأن يعي أحوال مجتمعه ويتعرف على الذين سوف يخاطبهم (...).

**الثاني:** من بين من سوف يخالطهم أصحاب شتى الملل والنحل والعقائد والأديان (...).

والتواصل بهم على قدر وفير من الأهمية إذ من البديهي أن (أعظم الكائنات = محمد) ناقلهم الحديث واستمع منهم معتقداتهم واستوضحهم إليها. ورويداً حاورهم فيها» و«يوماً بعد يوم تنموا ثقافته الدينية ويزداد معجمه العقائدي ويتعمق فهمه لسائر الأديان وفروعها والنحل ومذاهبها والملل وانشقاقاتها».

**والأهم:** أن الشيخ خليل لم يكتف بما قاله - ونقلناه - لكنه أضاف «أن القرآن الكريم سجل هذه الفترة من حياة (المعطى الوسيلة محمد) وهو شأن بالغ الثمانة عظيم النفاسة (...).

لأن ما ينص عليه الذكر الحكيم في آياته البيانات تعنى له جبهة كل مسلم ولا يجرؤ على أن ينبع بنت شفة من معارضه (أو كما تقول العامة في مصر «ما يقدر شي يكح») فـ«في الآية السابعة من سورة الفرقان - وهي مكية -

[وَقَالُوا مَا لَهُذَا الرَّسُولُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ] .. . وَمَا يُلْفِتُ النَّظَرُ أَنَّ  
الْقُرْآنَ الْحَكِيمَ ذَكَرَ الْمَشْيَ فِي الْأَسْوَاقِ دُونَ غَيْرِهِ مِنْ شَتَّىنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِثْلَ الزِّوْجِ  
وَالْإِنْجَابِ وَعَلْكِ الْعَقَارِ وَالسَّفَرِ وَالنُّومِ وَالصَّحَّةِ وَالْمَرْضِ لَأَنَّ الْعِبَارَةَ تَنْفَعُ دَلَالَةً أَعْمَقَ  
مِنَ الْمَتَاجِرَةِ أَيِّ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ . إِنَّ الْقُرْآنَ الْمَجِيدَ لَا يَعْجِزُهُ أَنْ يَنْصُ : وَيَتَاجِرُ أَوْ يَبْعِيَ  
وَيَشْتَرِيَ . وَلَذَا فَتَحَنَّ (خَلِيل) نَعَارِضُ مِنْ ذَهَبٍ إِلَى أَنَّهَا تَنْحَصِرُ فِي هَذَا الْمَعْنَى  
وَتَسْبِحُ دَاخِلَهُ . مِنْهُمْ أَبْنَى كَثِيرٌ (الَّذِي قَالَ) : وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ أَيِّ يَتَرَدَّدُ فِيهَا وَإِلَيْهَا  
طَلَبًا لِلتَّكْسِبِ وَالْتِجَارَةِ» [إِذْنُ الْفَصْلِ الْأَوَّلِ مِنْ كِتَابِ التِّجَارَةِ الْمَذَهَلَةِ (صَنَاعَةِ نَبِيِّ)  
هُوَ الْاِخْتِلاَطُ بِأَهْلِ مَكَّةَ بِكَافَةِ طَبَقَاتِهِمْ وَأَجْنَاسِهِمْ وَأَلْوَانِهِمْ وَأَسْتَهِمْ دُونَ تَفْرَقَةِ بَيْنِ  
مَلِلَهُمْ وَعَقَائِدِهِمْ وَأَدِيَانِهِمْ . وَالْاسْتِمَاعُ إِلَى سَائِرِ طَرُوحَاتِهِمْ حَتَّى أَسَاطِيرِهِمْ  
وَمَخَارِقِهِمْ وَشَعَبَذَاتِهِمْ . بَلْ نَرْجِعُ (الْقَوْلُ خَلِيل) أَنَّ أَمَّ هَنْدَ (خَدِيجَةَ) أَوْصَتَ  
بِهَذَا الشَّقَّ بَلْ إِنْ تَشَدِّيَهَا بَلَغَ الْغَاِيَةَ وَأَوْفَى عَلَى النِّهَايَةِ فِي الْإِلْحَاحِ وَالْإِلْحَافِ  
وَالتَّأْكِيدِ لِيَكْسِبَ (مُحَمَّدًا) مَا نَطَقَ عَلَيْهِ حَدِيثًا مُوسَوعَةً أَوْ دَائِرَةً مَعَارِفَ دِينِيَّةً  
لِلْزُّوْمِهَا لَهُ (لَهُمَا). إِذْ كَيْفَ يَتَصَوَّرُ أَنْ تَعْلَمَهُ لَأَهْلِ مَكَّةَ (الْمَأْمُولُ وَالنَّبِيُّ الْمُنْتَظَرُ)  
الَّذِي طَالَ شَوْقَهُمْ إِلَى مَجِيئِهِ وَهُوَ مَلِيطٌ مِنَ الْفَكَرِ الْدِينِيِّ مَرِتَّ مِنَ الشَّقَانَةِ  
الْعَقَائِدِيَّةِ قَفْرٌ مِنَ الْمَعْرِفَةِ بِالْمَلَلِ وَالنَّحْلِ وَالْمَذَاهِبِ .. فَإِذَا حَاجَوهُ وَخَاصِّمُوهُ  
وَجَادَلُوهُ وَحَاوَرُوهُ فَكَيْفَ يَرِدُ عَلَيْهِمْ وَجْعَبَتِهِ خَالِيَّةٌ وَكَنَّاتِهِ فَارِغَةٌ وَوَعْازِهِ فَاضٌّ ۖ ۹۹۹  
وَيَضْعِيُ الشَّيْخُ خَلِيلٌ فِي قَوْلٍ «إِذْنُ مُحَمَّدٍ كَمَا أَبْتَتْنَا تَفَرِّغَ لِـ (الْمَشْيَ فِي الْأَسْوَاقِ) لَا  
يَشْغَلُهُ عَنِهِ شَيْءٌ وَلَا يَحُولُ دُونَهُ مَا نَعْنَى بَعْدَ أَنْ ضَمَنَتْ لَهُ خَدِيجَةُ الْعِيشِ الرَّغِيدِ ..  
وَمَدَاوِمَتِهِ عَلَيْهِ فِي كُلِّ يَوْمٍ صِيفًا وَشَتَاءً لَفَتَتْ أَنْظَارَ الْمُكَيْنِ (أَهْلِ مَكَّةَ) فَصَاحَوَا  
قَائِلِينَ أَوْ قَالُوا صَائِحِينَ: مَا لَهُ يَأْكُلُ الطَّعَامَ: كَنَّا يَةً عَنْ تَوْفِيرِ الطَّاهِرَةِ الْمَعَاشِ لَهُ  
...) وَيَعْدُ أَنْ اطْمَأْنَ نَفْسًا وَارْتَاحَ بِالْأَوْقَانِ عَيْنًا مَا لَهُ بَعْدَهُ يَعْشِيَ فِي الْأَسْوَاقِ.

فهم (المكاكون) ذكروا الحالتين اللتين هو عليهما (يأكل الطعام) الذي أمته له زوجه خديجة البالغة الشراء ثم (يمشي في الأسواق) إذ لم يعرفوا له فله مسواعها (...) إن العادة جرت على أنه لا يقال (مال كذا) إلا بقصد أمر غير عادي (...). كذلك القرشيون عندما لاحظوا أن (المعصوم من الناس = محمد) دأب ولسنوات متواترة يجول في دروب مكة وفي أسواقها لا يكل ولا يمل. تساملوا ما له وما حكايته؟» لكن «العطاء تفكيرهم وضيق أفقهم وركاكة فهمهم وضحلة عقولهم فهامة ذكائهم لم يفهموا أنه (= محمد) وهو يفعله (يأكل الطعام ويمشي في الأسواق) إنما يؤدي بمهارة أحد الأدوار المهمة في التجربة العظمى التي بمحاجتها يتأهل كيما يصبح (النبي المتظر) الذي طلما تحدث حامتهم (نخبتهم) عنه وعن قدومه وتقطعت أعناقهم تطلاعاً لمجيئه الميمون» - (١١٢).

هذا ما قاله الشيخ خليل عن «المراحل الأولى» من «تجربة صناعة النبي» تعمدت الإطالة في نقله أولاً: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف - بشكل مباشر وبدون تدخل مني - على رؤية الشيخ لهذه «المراحل» كما صاغها الشيخ نفسه. ثانياً: حتى أتيح لنفسي فرصة دعوة هذا القارئ (خصوصاً دراويش الشيخ) إلى محاولة تحرير «الكح» مع ما قاله شيخهم.

ولأنني حاولت بمفردي وكدت أصاب بـ «ذبحة». فلخوفي على صدر القارئ - وليس للاختصار - لن أتناول السياق القرآني في سورة «الفرقان» وعلاقة الآية السابعة بما قبلها وبما بعدها حتى الآية عشرين. ولن استشهد في تفسير هذه الآية بما قاله مثلاً الرازى أو البيضاوى أو القرطبي الذين قال الشيخ خليل عنهم «يستحيل علينا ويستبعد عقلاً ويتعذر منطقاً أن أمثالهم يتورطون في سرد وقائع مكذوبة أو طرح

(١١٢) نفسه - ص من ٣١٧ حتى ص ٣٢٢.

أحداث منحولة أو ذكر نوازل زيف، وإذا نسبَ واحد من المتشنجين لأى منهم ضعفاً في النقل أو وهناً في الاستقراء أو هزاً في الاستنباط أو تخليطاً في التخريج أو ريكأً في الاستنتاج. فهذا ليس طعناً فيهم فحسب ولكنه بمثابة هدم لتراث الفكرى الإسلامى برمته - (١١٣) -. ورغم أن هذا الشيخ أباح لنفسه حق تحرير هذه الآية من سياقها. ومنح نفسه حق «الطعن» و«هدم التراث الفكرى الإسلامى» باختلافه مع وتخطئه هؤلاء العلماء وغيرهم فى تفسير هذه الآية. فأنا سأكتفى بإيراد دليل واحد أو - بتعبير الشيخ - بـ «كحة» واحدة. وتحديداً سأكتفى بما قاله الشيخ خليل نفسه فى كتابه « موقف الإسلام من العمل والعمال» الذى أصدرته «أمانة التقىف» بحزب التجمع وأعيد نشره ضمن «الأعمال الكاملة» المعروفة بـ «نحو فكر إسلامي جديد» .

ففى الفصل الأول من هذا الكتاب الذى وصفه بـ « المحاولة الرائدة ». وبعد حديث الشيخ عن دعوة الإسلام الصرىحة وحثه « على أهمية العمل ذكر الله تبارك وتعالى أن رسleه وأنبياءه كانوا يعملون ولم يكونوا من المتعطلين القاعدين وكفى بمقامهم مقاماً : « وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ » سورة الفرقان .. آية ٧ - « وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لِيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ » سورة الفرقان .. آية ٢٠ » وحتى يؤكّد دقته وـ « رياته » فى فهم المقصود الإلهي فى آيتها سورة « الفرقان » أضاف الشيخ « والمشى فى الأسواق : كنایة عن العمل والسعى على الرزق والاجتهاد فى تحصيله من حلال . ولاغروا فإن رسول الله وأنبياء هم أولى الناس بمعرفة الهمة الموكولة للبشر الا وهى عمارة الأرض التي لا تتم إلا بالعمل الدءوب » - (١١٤) - .

(١١٣) خليل - «النص المؤسس ومجتمعه» - ج ١ ص ٦٤.

(١١٤) خليل - « موقف الإسلام من العمل والعمال» - مرجع سابق - ص ١٩ - و «نحو فكر إسلامي جديد» - الأعمال الكاملة - ج ٢ - ص ٤٦ .

وهذا الدليل «الخليلي» ينحني حق الذهاب إلى أن ما قاله الشيخ - بيقينية - عن الآية السابعة من سورة «الفرقان» في كتابه الموصوف بـ«المحاولة الرائدة» والمعنون بـ«موقف الإسلام من العمل والعمال» لا يتناقض فقط مع بل ولا ينقض فقط ما قاله نفس الشيخ - بنفس اليقينية - عن نفس الآية في كتابه الموصوف أيضاً بـ«المحاولة الرائدة» والمعنون بـ«فترة التكوين». وإنما هذا الدليل «الخليلي» يكشف - وبعمق -حقيقة أن المشكلة ليست في هذه السورة المكية أو في هذه الآية أو حتى في الآية العشرين وأيضاً ليست في المفسرين سواء القدامى أو المعاصرين. وإنما كل المشكلة - كما رأينا ونرى وسنرى - في الباحث خليل عبد الكريم الذي - في تقديرى - أخفى (ولم يراجع) تفسيره لـ«المشي في الأسواق» كـ«كتابية عن العمل والسعى على الرزق والاجتهاد في تحصيله من حلال» لأن هذا التفسير - رغم إقرار الشيخ بـ«ريادته».. أى بصوابه - سيضطره إلى التعامل مع محمد كـ«בעל حقائق» وكـ«رجل البيت» ولأن هذا تحديداً ما يريد الشيخ استبعاده فقد اضطر - في كتابه «فترة التكوين» - إلى تحريف معنى الآية السابعة لتقول بما ادعاه الشيخ ونقلناه. وكل هذا ليذهب بعقولنا إلى :

**الأخطى:** أن خديجة حسب «الخطة المرسومة» أشارت على محمد بـ«وجوب ملازمة الأسواق (في الصباح) وتحمية اللزوق بها مع استحضار الوعي الكامل لما يقال (فيها) جمیعه واليقظة التامة لكل خطبة والانتهاء البالغ لأى محاورة أو منافرة أو مجادلة حتى لا تفوته شاردة ولا واردة ثم برمجته جميعه في الذاكرة المدھشة» وفي «اللحصة التالية» بـ«المساء وفي ليل مكة الطويل فمع الظاهره (خديجة) بمفردها أحياناً وبحضور القس ورقة أحياناً أخرى تم في تلك القعدات مذاكرة الإصلاحات (التوراتية والإنجيلية) التي نقلها ورقة من اللسان العبراني (اليهودي) إلى اللسان

العربي إما بتلبيغ الإصلاحات من ورقة مباشرة ثم إدارة الحوار بشأنها. وإما بتلبيغها من الأم الرفوم والزوجة الخنون خديجة التي لا شك أنها أجادت القراءة والكتابة (...). وقرأت تلك الإصلاحات وخزنتها في ذاكرتها. وأنها طفت تقرأها لحمد مباشرة (...). وكل هذا يجري تخزينه ويرمجته في ذاكرة العبرى (محمد)» ولزيـد من التفصـيل قال خـليل «كان ورقة - في هذه القـعـدـات اللـيلـية - يـطـرح (على مـحـمـدـ) ما ورد بالـتـوـرـةـ من أخـبـارـ وـقـصـصـ وـنـوـازـ بـدـاـيـةـ بـالـخـلـقـ والـتـكـوـينـ وـآـدـمـ وـحـوـاءـ وـالـشـيـطـانـ وـالـشـجـرـةـ وـالـحـيـةـ وـمـرـرـوـأـ بـقـصـصـ أـنـبـيـاءـ بـنـىـ إـسـرـائـيلـ وـفـىـ مـقـدـمـتـهـ قـصـةـ مـوـسـىـ ثـمـ حـكـاـيـةـ فـرـعـوـنـ وـبـنـىـ إـسـرـائـيلـ. وـمـاـ جـاءـ بـالـإـنـجـيلـ عـىـسـىـ وـوـلـادـتـهـ الـفـرـيـدـةـ وـمـعـجـزـاتـهـ الـمـدـهـشـةـ وـنـحـنـ (خلـليلـ) نـرـجـحـ أـنـ تـلـكـ الجـلـسـاتـ كـانـتـ مـنـ أـهـمـ مـكـوـنـاتـ فـتـرـةـ التـأـسـيـسـ». وـلـأـنـ الـهـدـفـ مـنـ هـذـهـ «الـجـلـسـاتـ» - حـسـبـ «الـخـلـطـةـ المـرـسـوـمـةـ» - لـمـ يـكـنـ فـقـطـ - لـ «تـنـمـوـ ثـقـافـةـ مـحـمـدـ الـدـيـنـيـةـ وـيـزـدـادـ معـجـمـهـ الـعـقـائـدـ وـيـتـعـمـقـ فـهـمـهـ لـسـائـرـ الـأـدـيـانـ وـفـرـوعـهـاـ وـالـتـحـلـ وـمـذـاهـبـهـاـ وـالـمـلـلـ وـاـنـشـقـاقـاتـهـ» وـأـيـضاـ لـمـ تـكـنـ «تـوـصـيـةـ خـدـيـجـةـ لـمـحـمـدـ» بـ «الـاسـتـمـاعـ إـلـىـ سـائـرـ طـرـوـحـاتـ أـهـلـ مـكـةـ حـتـىـ أـسـاطـيـرـهـ وـمـخـارـيـقـهـ وـشـعـوـذـاتـهـ» لـ «يـكـسـبـ مـحـمـدـ مـاـ نـطـلـقـ عـلـيـهـ حـدـيـثـاـ مـوـسـوـعـةـ أـوـ دـائـرـةـ مـعـارـفـ دـينـيـةـ» فقطـ. إـنـاـ وـبـجـانـبـ هـذـاـ - وـالـأـهـمـ فـيـ تـقـدـيرـ الشـيـخـ - «ليـخـرـجـ (كـلـ مـاـ تـمـ جـمـعـهـ وـتـخـزـينـهـ وـيـرـمـجـتـهـ) وقتـ الحاجـةـ إـلـيـهـ. وـيـصـيرـ مـدـداـ إـيـانـ الـاقـضـاءـ إـلـيـهـ وـعـونـاـ سـاعـةـ العـوزـةـ لـ (...). وـيـصـبـ كـتـزاـ ثـمـيـناـ وـبـحـراـ رـاخـراـ وـمـحـصـولاـ وـفـيـراـ أـغـلـىـ مـنـ الـجـوـهـرـ وـالـذـهـبـ عـنـدـمـاـ تـحـينـ - بـعـدـ سـنـوـاتـ مـعـدـودـةـ - سـاعـةـ الـإـمـلـاءـ وـوقـتـ الـكـتـابـةـ وـزـمـنـ الـتـدوـينـ» وـبـعـارـةـ «خـلـيلـيةـ» أـخـرىـ (لتـخـرـجـهـ (ذاـكـرـةـ مـحـمـدـ) بـيـانـاـ رـائـعاـ وـقـتـ الـلـزـومـ)ـ<sup>(١١٥)</sup>.

(١١٥) خـليلـ - «فـتـرـةـ التـكـوـينـ» - صـ ٣٢٣ـ / ٣٢٠ـ / ٢٨٧ـ / ٣٢١ـ / ٣٢٣ـ .

ولم يكتف الشيخ خليل بهذا. لكنه - وبقصد إمدادنا بما يمكن عقولنا من «فقة المخبأ بين سطوره» - قال «إن المرشح (= محمد) كما يغدو (القادم المتظر = النبي المتظر) لابد أن يمسك بيده كتاباً يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرءوا كتابي]ه» مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى.. والعرب المخاطبون (فتح الطاء) به أهل لسن وفصاحة ويلاعنة ليس لديهم من سمات الحضارة غيرها (...). فهم عراة من العلوم والأداب والفلسفة<sup>(\*)</sup> ومن ثم فإن الكتاب الذي يطرح عليهم يجب أن يجئ مثلاً أعلى لهذه السمة الitième المفردة التي يتلكونها. وإلا فلا يؤمنون به ولا بن قدمه إليهم. بل سوف يستهزئون به إذ يصير في مقدورهم أن يأتوا بمثله أو حتى ببعض منه» ويصل خليل من كل هذا إلى «أن دروس أو معارف أو معلومات الليالي الطويلة والتي ستختزنها الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأمي العبرى (= محمد) (...). يتعين بطريق الحتم واللزم أن تلتى على أهل مكة والحجاج

(\*) في كتاب «الجلور التاريخية للشرعية الإسلامية» ذهب خليل عكس هذا تماماً وحجه أنه «من السخف - لو كان الأمر كذلك - أن يخاطب القرآن قوماً ويجادلهم وهم على تلك الحال. وأنت تخرج من قراءة آيات الموار أنهم كانوا على قدر وفبر من قوة العارضة وتمكن من المحاربة وفيما كان الخصم والخلاف؟ في: هذه المسائل المضلة التي يتفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقا إلى حلها.. فيبعث. وفي الخلق. وفي إمكان الاتصال بين الله والناس. وفي المعجزة. وما إلى ذلك» ويقل خليل تساؤل د. طه حسين «افتظن قوماً يجادلون في هذه الأشياء جداً يصفه القرآن بالقردة ويشهد لأصحابه بالمهارة. أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباء والغلظة والخشونة؟» ويتبين خليل إيجابة العميد «كلام يكتونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلطاؤ ولا أصحاب حياة خشنة جافية. وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونسمة» - (ص ٧ / ٨). وبختلف الشيخ مع قول العميد عن العرب «إنهم مصدر قوة الإسلام العسكرية» ويرى أنه «اقتصر على جانب يسير وترك باقي الجوانب بل أحضرها لا وهو: أن العرب هم مصدر الكثير من الأحكام والقواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد التي جاء بها الإسلام أو شرعها حتى يمكننا أن نؤكد وننحو على ثقته شديدة. بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفير بل البالغ الوفرة في كافة المباحث» (ص ١٢ / ١١).

وغيرهما (...) بلسان عربي بلغ القمة في الفصاحة والذروة في اللسان والذئبة في البلاغة كما يأتى الكتاب بفعله الأكيد دون ذرة من شائبة أو حبة من كدارا. ومن هنا (القول خليل) وصل إلى إدراكنا حرص خديجة على الاستيقاظ من فصاحة (صاحب الختم = محمد)» - (١١٦) .

وأيضاً لم يكتف الشيخ خليل بهذا لكنه - وبقصد محاصرة عقولنا وحصر تفكيرها في نتيجة معينة - تحدث عن «المراحل الأخيرة من مراحل تجربة صناعة محمد كنبي» وهي «مراحل الخلوة التي حدثت في ختامها المسك رؤيا غار حراء» وقال «لقد فطن عدد من الباحث إلى التجربة وأنها استلزمت تمهيداً طويلاً ومعاناة ثقيلة وإعداداً ممدوداً ولو أنهم (الباحث) لمحوا ولم يفصحوا وأشاروا ولم يصرحوا وألغزوا ولم يبينوا: إن هذا الحادث - حادث غار حراء - لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق القدر بل كان نتيجة لتمهيد طويل خلال سنوات... على هذا الجبل حراء كان خاتمة التمهيد والتهذيب والإعداد. (راجع محمد حسين هيكل - «في منزل الروح» - ص ٢٤٣). والنكتة هنا (القول خليل) أن هيكل أنتبه إلى التجربة التي هي العمود الفقري لهذا الكتاب (فترة التكوين) فقال إنها ليست حادثاً عارضاً من خوارق القدر أى أنها ليست من الماورائيات. فحادثة حراء استغرقت من التهذيب والتمهيد والإعداد سنوات وسنوات أى منذ أن نكحت سيدة نساء الدنيا خديجة (المختب = محمد) إلى لحظة ما حكاها عن لقاءه (المنامي) لملائكة في غار حراء وهو ذات الملك الذي بشر الصديقة مريم بولادتها لعيسى. ويستطرد هيكل أن ما وقع في الغار كان خاتمة لكل ذلك من التمهيد والتهذيب

---

(١١٦) نفس المصدر - ص ٢٨٧.

والإعداد. أما من الذي قام بها فهم بشر من البشر وناس من الناس أما من هم؟ فقد ترك الباحث (هيكل) معرفتهم لذكاء القارئ وفطانته -<sup>(١١٧)</sup> - وبـ «إعلان نجاح التجربة العظيمة وبرقوعها» (الرؤيا المنامية في غار حراء حتى تخدية أن تخاطب أهل مكة بأعلى صوتها: ها هو (القادم المأمول) الذي طال انتظاركم له وكذا سائر عرب الجزيرة لتفاخروا به اليهود ولتفاخروا به النصارى. إذ لم يعد لأى منها فضل عليكم وسوف يرفع بيمينه كتاباً مثل كتابهم وسترونوه - رائعاً معجبًا). كيف لا وهو (محمد) من قريش ونشأ في بادية بنى سعد فلذا أفصحكم وأعربكم وأبلغكم. ومن ثم فإن كتابه كأنه هو سيأتي مثلاً في الإبانة وقمة في الطلاقة وذروة في الإنشاء» وحتى يعرفنا بطبيعة علاقة محمد بكتابه أضاف خليل «ومن الذين جاءت أسفارهم (كتبهم) بلغة فصيحة تبعاً لذلالة لسانهم ونطاعة يسانيهم: النبي يشوع يا هو بن آموس. المشهور عند عامة من يقرؤون (الكتاب المقدس) بأشعيا فهو عبقرية أدبية ليس هناك من فاقه في براعة التعبير وتألق الخيال وأسلوبه قمة في الأدب العبرى. وهو (يشوع) فنان بارع في اختيار الكلمات ومن ثم تميز سفره بجمله وتعبيراته الوصفية الدقيقة فيفة المستوى وفي عمومه يتسم بالجمال والقوة معاً ويكتفى بالعبارات والاستعارات الجميلة (راجع - «دائرة المعارف الكتابية» - ج ١ ص ٣٧). أى أن الكتاب يدور مع صاحبه القادم به فصاحة وركاكتة تماماً كما في المذهب التجربى - يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدماً فإن وجدت العلة وجد الحكم وإذا لم تظهر (العلة) اختفى أو انتفى (الحكم) - وباختصار إذا امتاز القادم بطلاقة القول وحلوة النطق جاء كتابه مثله. أما إذا لم يحظ القادم بتلك الموهبة: طرح كتاباً فاتراً ضارياً ذاويآ»-<sup>(١١٨)</sup>.

. (١١٧) نفسه - ص ١٨٧.

. (١١٨) نفسه - ص ٣٦٩.

هنا. ويعيداً عن دقة خليل في لمه عن «دائرة المعارف الكتائية». وسكتونه عن الإشارة (ولو في الهاشم) إلى ما رصده محررو «دائرة المعارف» عن «الموقف الحالى من سفر أشعياء» وانتهائهم إلى أنه «يمكن تقسيم الذين ينكرون وحدة السفر (من علماء الكتاب المقدس) إلى مجموعتين يمكن تسميتهم بالمعتدلين والمتطرفين (الراديكاليين). وبين المعتدلين الأستاذة (...) وهم جميعاً متفقون على أن (...) ما يقرب من ٨ عدد (آية - جملة) من ١٢٩٢ عددًا ليست من أصل السفر (أى أن كاتبها ليس أشعياء). ومن المتطرفين الأستاذة (...) وهم جميعاً يرفضون نحو ١٠٣ عددًا من مجموع الأعداد ١٢٩٢» مستبقين «٢٦٢ عدد (آية) من جملة الأعداد ١٢٩٢ يمكن اعتبارها صحيحة (أى أن كاتبها هو أشعياء)» -<sup>(١١٩)</sup> بل ويعيداً عن تعلم خليل في قوله الفج «النبي يشوع ياهو بن آموس المشهور عند عامة من يقرءون الكتاب المقدس بأشعياء» وجهله أو تجاهله لحقيقة كتابية أن عنوان هذا السفر في العهد القديم من الكتاب نصت على أنه «رؤيا أشعياء بن آموس التي رأها.. إلخ».

بعيداً عن كل هذا. فالظاهر ما نقله خليل عن «دائرة المعارف» وما ورد في هذه «الدائرة» - نقلًا عن ديفيد سن - أن «أشعياء بن آموس هو كاتب كل جزء من السفر الذي يحمل اسمه» -<sup>(١٢٠)</sup> - والظاهر أكثر أن «دوران الكتاب (أى كتاب سواء سفر أشعياء أو قرآن محمد) مع صاحبه فصاحة وركاكتة» لا ينفي بل يؤكّد دور صاحب الكتاب في تأليف (اختيار وصياغة) كل جملة وردت في كتابه.

(١١٩) دائرة المعارف الكتائية - دار الثقافة - القاهرة - الطبعة الثانية ٢٠٠٣ م - المجلد الأول - ص ٣٢٣ / ٣٢٣

.٣٢٣

(١٢٠) نفس المصدر - مجلد ١ ص ٣٢١ .

ورغم أننى لست ضد حق الشيخ خليل فى رؤية علاقـة محمد بكتابه ( القرآن ) كـمـاـلـة لـعـلـاقـة أـشـعـيـاء بـسـفـرـه . فـهـذـاـ حقـ أـصـيـلـ لـلـشـيـخـ لـأـمـلـكـ سـوىـ اـحـتـراـمـهـ بـلـ والـدـافـعـ عـنـهـ وـعـنـ حـقـ دـرـاوـيـشـهـ فـىـ تـبـنـىـ روـيـتـهـ . لـكـنـ وـلـرـغـبـتـاـ الـلـحـةـ - كـفـراءـ - فـىـ الـوـصـولـ إـلـىـ مـاـ وـصـفـهـ الشـيـخـ بـ «ـالـاسـتـيـعـابـ السـلـيمـ»ـ وـالـذـىـ - كـمـاـ مـرـبـاـ - رـيـطـهـ بـ الـوـصـولـ إـلـىـ مـاـ وـصـفـهـ الشـيـخـ بـ «ـالـاسـتـيـعـابـ السـلـيمـ»ـ وـالـذـىـ - كـمـاـ قـالـ - «ـلـمـ يـأـنـ أـوـانـ الـبـرـجـ بـهـ»ـ . وـلـأـنـ الدـرـاوـيـشـ - فـىـ تـقـدـيرـىـ - لـنـ يـكـوـنـواـ أـجـرـاـ مـنـ شـيـخـهـمـ وـبـالـتـالـىـ لـنـ يـرـجـبـواـ بـتـحـدـيدـ «ـالـمـسـكـوتـ»ـ عـنـهـ الـذـىـ سـيـضـطـرـهـ إـلـىـ الـخـرـوجـ مـنـ تـقـيـةـ «ـالـمـسـكـوتـ عـنـهـ»ـ وـ«ـالـمـخـبـقـ بـيـنـ السـطـورـ»ـ إـلـىـ شـفـافـيـةـ «ـالـبـرـجـ»ـ وـ«ـالـتـصـرـيـحـ»ـ وـهـمـ - رـبـعـاـ مـثـلـ شـيـخـهـمـ - غـيـرـ مـؤـهـلـينـ نـفـسـيـاـ (ـولـنـ أـقـولـ أـخـلـاقـيـاـ)ـ لـهـذـهـ الشـفـافـيـةـ . وـلـأـنـىـ أـنـفـسـهـمـ مـوـقـعـهـمـ . فـأـنـاـ سـأـكـفـىـ - الـآنـ - بـدـعـوـةـ الـقـارـئـ إـلـىـ إـعـادـةـ قـرـاءـةـ مـاـ قـالـهـ الشـيـخـ وـنـقـلـنـاهـ فـىـ صـفـحـاتـ السـابـقـةـ - (ـ\*)ـ وـبـإـثـبـاتـ بـعـضـ (ـأـكـرـرـ بـعـضـ)ـ مـاـ لـاحـظـهـ وـاستـوـقـ عـقـلـىـ وـأـبـدـاـ بـ:

أولاً: وجود ثلـاثـ نقطـ أـفـقـيـةـ (ـ...)ـ وـضـعـهاـ الشـيـخـ خـلـيلـ وـسطـ ماـ نـسـبـهـ إـلـىـ مـحـمـدـ حـسـينـ هـيـكلـ . وـهـذـهـ النـقـطـ الثـلـاثـ - كـمـاـ هوـ مـعـرـوفـ فـىـ قـوـاعـدـ الـكـتـابـةـ الـعـلـمـيـةـ - «ـتـسـتـعـمـلـ لـلـدـلـالـةـ عـلـىـ أـنـ شـيـئـاـ مـحـذـوـفـاـ مـنـ الـعـبـارـةـ التـىـ نـقـلـهـاـ الـبـاحـثـ عـنـ غـيـرـهـ»ـ . إـلـىـ جـانـبـ هـذـاـ . وـلـأـنـ قـوـاعـدـ الـبـحـثـ الـعـلـمـيـ - كـمـاـ هوـ مـعـرـوفـ - لـاـ تـوـجـبـ فـقـطـ عـلـىـ الـبـاحـثـ الـاـلتـزـامـ بـالـشـكـلـ الـعـلـمـيـ لـلـكـتـابـةـ بـإـثـبـاتـ - مـثـلاـ - «ـعـلـامـاتـ التـرـقـيـمـ»ـ التـىـ تـسـتـخـدـمـ كـرـمـوزـ اـصـطـلـاحـيـةـ تـوـضـعـ بـيـنـ الـكـلـمـاتـ وـالـجـمـلـ دـاـخـلـ السـطـورـ اوـ فـيـ آخـرـهـاـ مـثـلـ النـقـطـ الـأـفـقـيـةـ (ـ...)ـ وـعـلـامـةـ التـنـصـيـصـ «ـ(ـ)ـ التـىـ تـسـتـعـمـلـ لـلـدـلـالـةـ عـلـىـ أـنـ مـاـ بـيـنـهـمـاـ هوـ مـنـ كـلـامـ الغـيـرـ (ـأـىـ نـصـ مـقـبـسـ)ـ»ـ . وـإـنـاـ أـيـضاـ تـوـجـبـ عـلـىـ الـبـاحـثـ بـعـدـ درـاستـهـ لـلـنـصـ المـقـبـسـ وـ«ـتـحـدـيدـ فـكـرةـ كـاتـبـ النـصـ

(\*) راجـعـ - صـفـحـاتـ ٢٢٧ـ /ـ ٢٢٨ـ /ـ ٢٢٩ـ /ـ ٢٣٠ـ .

دون تأويله شيئاً لم يقله» أن «يكون أميناً في نقله. دقيقاً في إثباته. ولا يلجأ إلى نقل جزء من الفكرة (المقتبسة) دون بقيتها»<sup>(١٢١)</sup>. فهل الشيخ خليل - كما التزم بشكل الكتابة - ألزم نفسه أيضاً بـ«الأمانة» و«الدقة» في نقله لـ«فكرة» هيكل عن حديث الوحي في غار حراء. أم أن الشيخ «أول» أو «قول» هيكل «أشياء لم يقلها»؟ والسؤال مهم. ومحاولة الإجابة عنه - في تقديرى - لا تحتاج منا (سواء كقراء أو كدراوיש) سوى فتح كتاب هيكل «في منزل الوحي» وتحديدًا الفصل المعنون بـ«في غار حراء» وقراءة ما قاله هيكل بالنص «أن هذا الحادث (نزول الملك على محمد بأول الوحي وهو يتحصن بالغار) لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق أعمال القدر لم يهد القدر له بل كان نتيجة لتمهيد طويل خلال سنوات عدة أدب محمدأ ريه اثنانها وظهر نفسه وأعده لتلقي رسالته وإبلاغها للناس. على هذا الجبل - حراء - كانت خاتمة التمهيد والتهذيب والإعداد قبل الرسالة. إذاً لقد شهد حراء هذه الرياضة الروحية العظيمة منذ هدى الله محمدأ إلى الحق حتى أضاء أمامه سبيل الحق بنور الرؤيا الصادقة. وإلى أن أوحى إليه النبوة ليكون من بعد بشيراً للناس ونذيراً»<sup>(١٢٢)</sup>.

هذا نص ما قاله هيكل. وهو - كما نرى - نص صريح. ولا يوحى مجرد إيحاء بأن صاحبه - كما زعم خليل - «نفع إلى التجربة». أو - كما ادعى خليل - حدد زمن «التمهيد والتهذيب والإعداد» بـ«منذ أن نكحت خديجة محمدأ إلى لحظة ما حدث في غار حراء». أو أن صاحبه - كما تقول خليل - قال أو حتى «لم

(١٢١) د. عاصم الدسوقي - «البحث في التاريخ: قضايا المنهج والإشكالات» - مؤسسة ابن خلدون - الطبعة الثالثة ١٩٩٩ م - ص ١٠٢ / ٩٩ .

(١٢٢) محمد حسين هيكل - «في منزل الوحي» - دار الكتب المصرية - الطبعة الأولى ١٩٣٧ م ص ٢٢٦ .

ولم يفصح وججم ولم يصرّح» بأن من قام بالتمهيد والتهذيب والإعداد «هم بشر من البشر وناس من الناس» أو أن صاحبه «ترك لذكاء القارئ وفطانته» معرفة «من هم؟». وإلى جانب ما تقوله خليل فالقراءة المقارنة للنصين (أى الذى نسبه خليل إلى هيكل والذى قاله هيكل فعلاً) تقود عقولنا إلى ملاحظة حذف أو - للدقة - إخفاء خليل لكل ما كان يشير إلى «الله» فى قول هيكل كـ«تأديب الله لمحمد» و«تطهيره لنفسه» و«إعداده لتلقى رسالته» و«هداية» الله لمحمد «إلى الحق».. الخ.

وما رصدناه ولاحظناه من اختلافات جوهرية بين النصين يثير فى عقولنا البسيطة عدة تساؤلات: لماذا لم يلتزم الشيخ خليل - فيما نقله عن هيكل - بـ«أمانة» وـ«دقة» البحث العلمي؟ ولماذا قوله هيكل أشياء لم يقلها عن الـ«بشر من البشر» والـ«ناس من الناس»؟ ولماذا حذف أو أخفى كل ما ورد فى قول هيكل عن «الله»؟ وهل أسباب حذفه لـ«الله» علمية (عدم أهمية المذوق وبالتالي عدم جدوى إثباته فى السياق). أم هى أسباب أيديولوجية (سلبية الموقف الفكري للباحث من المذوق). أو لرغبة الباحث فى الوصول بقارئه إلى نتائج محددة سلفاً ولا يؤكدها المذوق؟

وبعيداً عن الالتزام «الشكلى» لخليل بقواعد الكتابة. ففى ضوء حقيقة عدم «أمانته» وـ«دقته» لا يمكننا فى «الف - باه» عقل سوى نفي علمية وترجيح أيديولوجية سبب حذف خليل لـ«الله». وفي «الف - باه» منطق لا يمكننا سوى الشك فى براعة الباحث وترجيح فهم إحلاله لـ«البشر من البشر» والـ«ناس من الناس» محل «الله» فى «التمهيد والتهذيب والإعداد» (لـ«محمد») على أنه إحلال مقصود «خليلياً» ليس فقط للإيحاء بوجود من يتفق معه - ولو جزئياً - إنما أيضاً (والأهم) لأن هذا الإحلال كان يحتمه كل سياق كتاب «فترة التكوير» الساعى

إلى تضييق مساحة فعل الله في «تجربة صناعة محمد كنبي» للوصول بهذه المساحة إلى حد نقطة الصفر. والساوى إلى توسيع مساحة فعل الـ «بشر» والـ «الناس» للوصول بها إلى حد «أنسنة» كل مراحل هذه «التجربة» بل وكل تفاصيلها. فعند هذا الشيخ أن «تجربة صناعة محمد كنبي» بجانب أنها - كما قال خليل - تمت في «سرية» و«تكلم» و«اتخفي»<sup>(١٢٣)</sup>. تمت أيضاً - وفي كل مراحلها وتفاصيلها - حسب «الخطة المرسومة» التي - كما قال خليل - «خططت لها خديجة ثم نفذتها بمهارة يعز نظيرها (...). وأشرف عليها الشيخ الجليل والقس العالم ورقة بن نوفل»<sup>(١٢٤)</sup>. فحسب «الخطة» لم تكتف خديجة بـ «تمويل التجربة» أو بـ «اختيار» وـ «ترشيح» من وصفه خليل بـ «الولد المبروك (محمد)»<sup>(١٢٥)</sup> - ليكون هو «موضوع التجربة (النبي المستظر)» لكنها أيضاً - وكما قطع خليل - «أدارت التجربة إلى الاتجاه الذي تتغياه (هي خديجة) والوجهة التي تؤمها والمنحي الذي تريده» والذى تحقق فى غار حراء.

ثانياً: ولأن خديجة - كما يقول خليل - «إذا خاصلت تجربة أو أقدمت على مشروع (...) لا تسمح بأى خلل ولا ترضى بأى تجاوز ولا تقبل أى هفوة»<sup>(١٢٦)</sup>. فقد انتهت إلى «أن المرشح كيما يغدو القادم (النبي) المتضرر لابد أن يمسك بيده كتاباً يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرأوا كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى» وبما أن «الكتاب (القرآن) - حسب «الخطة المرسومة» - جزء أصيل في التجربة الخديجية» لـ «صناعة محمد كنبي» فقبل تأمل. أو بمعنى أدق لتمكن من

(١٢٣) خليل - «فترة التكربن» - ص ٢٧٦.

(١٢٤) نفسه - ص ٣٩٥.

(١٢٥) نفسه - ص ٢٠٧.

(١٢٦) نفسه - ص ٣٠.

تأمل «المسكوت عنه» فيما قاله خليل ونقلناه عن دور الـ «بشر من البشر» والـ «ناس من الناس». وهل هذا الدور - كما نعتقد نحن بعقولنا البسيطة (المأورائية) - يقف عند حدود «التلقى». أم هو دور «تصنيعى»؟ أدعوا القارئ إلى إعادة قراءة الدليل «الخليلى» [هاؤم اقرأوا كتابيه] في ضوء عدة حقائق:

أ - هذه العبارة هي جزء من الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» ونصها «فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيمِينِهِ فَيَقُولُ هَأُرُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهُ».

ب - أن هذه الآية جاءت بعد الآيات من رقم ١٣ / ١٤ / ١٥ التي تقول «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً (١٣) وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّنَاهُ وَاحِدَةً (١٤) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ» إلى الآية رقم ١٨ التي تقول «يَوْمَئِذٍ تُعَرَّضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ».

ج - أن هذه الآية (رقم ١٩) تلتها الآيات من رقم ٢٠ / ٢١ / ٢٢ التي تقول «إِنِّي ظَنَنتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّهُ (٢٠) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَّهُ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَّهُ» إلى الآيات رقم ٢٥ / ٢٦ / ٢٧ التي تقول «وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشَمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتْ كِتَابِيَّهُ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَّهُ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْفَاصِيَّهُ» إلى آخر الآيات.

وإذا علمنا أن «الحاقة» اسم للقيامة سميت بذلك لتحقيق وقوعها» و«الكتاب» سواء في الآية رقم ١٩ أو في الآية رقم ٢٥ هو تحديداً «كتاب الأعمال» وأن أخذه سواء بـ «اليمين» أو بـ «الشمال» سيكون بعد وقوع «الواقعة» أي «القيامة الكبرى»<sup>(١٢٧)</sup> - فنحن إزاء هذه الحقائق لن نسأل عن رأي الشيخ خليل في «النفح

(١٢٧) محمد على الصابوني - «صفوة التفاسير» - دار القرآن الكريم - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨١ م - مجلد ٣ - ص ٤٣٦.

في الصور» و«دك الأرض والجبال» و«انشقاق السماء».. إلخ. وهل هي - كما في سورة «الحاقة» - مقدمات كونية لوقوع «القيامة». أم هي مقدمات كونية لـ «تجربة صناعة النبي»؟ لكن. ولأن هذا الشيخ هاجم وهجم على من «يحرصون على بقاء النصوص المقدسة في حالة تجريد ومطلقة بحيث تصلح لكل تفسير وتensus لأى تأويل. وفي مقدمته التفسير أو التأويل الذي يتفق مع أيديولوجية المفسر أو مذهب السياسي أو مكاسبه»<sup>(١٢٨)</sup> - فالسؤال الطبيعي الذي يطرح نفسه هو: لماذا اقترف الشيخ نفس خطيئة «التجريد». في استشهاده بعبارة [هاوْم اقرْوا كتايِه]؟ هل جعله يعني «الكتاب» في هذه العبارة. وبمعنى هذه العبارة في سياق سورة «الحاقة». أم لأنـه - وتحت ضغط مثلث «إيديولوجيته» و«مذهبه» و«مكاسبه» - تعمد اقتراف هذه الخطية؟

هنا. وإذا علمنا أن المبشر النصراني المشهور بـ «أبي موسى الحريري» صاحب كتاب «قس ونبي» الذي جاء في مقدمته أن «لكل من القس (ورقة بن نوفل) والنبي (محمد بن عبد الله) - في الدين الجديد (الإسلام) دور: الأول أوحى وعلم ودرّب وأرسى الدعائم. والثاني سمع وتعلم ودرس وشيد البنيان (... ) القس أستاذ علم فتى ذكي الفؤاد عرف اختياره ونجح. والنبي تلميذ نجيب حفظ ما تعلم وأبدع. الأول (ورقة) نقل الكلمة الله الأعمجمية (الإنجيل العبراني) إلى لسان عربي مبين. والثاني (محمد) بلغ الكلمة العربية وتلاها على المؤمنين»<sup>(١٢٩)</sup> - هذا المبشر النصراني استشهد بالأية رقم ١٤ من سورة «الإسراء» التي تقول «أَفْرُّ كِتابَكَ كَفَى

(١٢٨) خليل - «الأسس الفكرية لليسار الإسلامي» - مرجع سابق - ص ٦٦ - و «نحو فكر إسلامي جديد» - ج ٢ - ص ١٤٢.

(١٢٩) أبو موسى الحريري - «قس ونبي: بحث في نشأة الإسلام» - بدون ناشر - طبعة ١٩٧٩ م - ص ٦.

بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا». مرة في صفحة ٤٩ لتأكيد «أن محمداً كان يعرف القراءة ويجدها». وكان يقرأ الكتاب الذي بين يديه (المترجم من العبرية) فكانت قراءته له قرآنًا. ومرة في صفحة ٧٥ «للدلالة على أن القرآن في ترجمته العربية هو مُتَّزِلًّا أيضًا كما في أصله (العبراني)» وأن الإنجيل العبراني (= القرآن) «أعطي في (او ترجم إلى) اللغة العربية ليتمكن محمد من قراءته وحده دون الاتكال على سواه (...). وليتتمكن أيضًا من أن يشير به مكة وسائر القرى». ورغم أن الآية رقم ١٣ من سورة «الإسراء» تقول «وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمَنَاهُ طَائِرٌ فِي عَنْقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْ شُورًا» وهو ما يعني أن «اليوم» في الآية رقم ١٤ هو «يوم القيمة» وأن «الكتاب» هو تحديدًا «كتاب الأعمال». فقد تجاهل «الحريري» هذه الحقيقة ليذهب إلى «أن القرآن العربي هو قراءة عربية لكتاب الأعجمي (العبراني) نقلت (ترجمت) أخباره وفصلت بلسان عربي مبين ليدركها العرب» و«التفصيل - بحسب مفهوم القرآن - (كما يقول المبشر النصراني) (...). يعني: تعريباً ونقلأً من لغة (أعجمية - عبرانية) إلى لغة (عربية) ليدرك السامعون (العرب) مضمونه».<sup>(١٣٠)</sup>.

إذا علمنا هذا التطابق بين ما فعله الشيخ اليساري - العلماني (خليل عبد الكريم) في الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» وبين ما فعله المبشر النصراني (أبو موسى الحريري) في الآية رقم ١٤ من سورة «الإسراء». وإذا علمنا - أيضاً - أن هذا التطابق لا يقف عند حد تحريفهما لمعنى «الكتاب» في الآيتين. وإنما يمتد إلى اتفاقهما على أن القس ورقة بن نوفل هو الذي ترجم لمحمد «الإنجيل العبراني» - كما يذهب الحريري - أو بعض «الإصلاحات (التوراتية - الإنجيلية)» - كما يذهب

<sup>(١٣٠)</sup> نفس المصدر - ص ٤٩ / ٧٤ / ٧٥.

خليل - وهو الذى أشرف على «تعليم محمد وتدریبه» وفي «الجلسات الليلية» التي كان يعقدها في بيت خديجة «كان يطرح على محمد ما ورد بالتوراة من أخبار وقصص... إلخ (... ) وما جاء بالإنجيل عن عيسى وولادته... إلخ». وإلى جانب هذا، إذا علمنا أن الحريرى (المبشر النصرانى) وخليل (الشيخ اليسارى) اختلفا فذهب الحريرى إلى أن القرآن هو «كلمة الله الأعجمية (الإنجيل العبرانى) التي نقلها القس ورقة إلى لسان عربى مبين» وأن محمداً (كتلميد) «بلغ كلمة العربية (أى «الإنجيل العبرانى» معرضاً كما ترجمه أستاذه ورقه من العبرية إلى العربية) وتلاها على المؤمنين». أما خليل فقد ذهب إلى أن كل ما جمعه محمد وخزنه وبرمجه فى ذاكرته المدهشة (من حكايات اليهود التى ترجمها القس ورقة. وأساطير العرب ومخاريقهم وشعبذاتهم التى جمعها من الأسواق... إلخ) - حسب «الخطة المرسومة» - كان لابد منه «ليخرج وقت الحوجة إليه (... ) عندما تحين ساعة الإملاء ووقت الكتابة وزمن التدوين» و«التخرجه (ذاكرة محمد) بياناً رائعاً وقت اللزوم».

إذا علمنا كل ما سبق. ففى ضوء حقيقة تحريف خليل لمعنى «الكتاب» فى الآية رقم ١٩ من سورة «الحقة» ليكون هو «الكتاب» (القرآن) الذى سيعلمه محمد على أهل مكة. وفي ضوء إصرار خليل على تخيل علاقة محمد بقرأنه مماثلة لعلاقة أشياء بسفره. بل وفي ضوء حقيقة إحلال خليل لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» فى قول هيكل ليتمكن من إحلاله لـ «خديجة» وـ «القس ورقة» محل «الله» فى «تجربة صناعة محمد كنبي» اعتقاد أن «المسكوت عنه» فيما قاله الشيخ - ونقلناه فى الصفحات من ٢٢٧ حتى ٢٣١ - يذهب إلى «أنستة القرآن» بإحلال «محمد» محل «الله» فى صناعة القرآن.

وأكرر أنا لست ضد حق الشیخ فی الذهاب هذا المذهب . ولست ضد حق دراويشه فی تبني «الأنسنة» . بل لأن شیخهم قامت قیامته (أی مات ویواجه الآن حقيقة سورة الحاقة) فأنا لست ضد حق الدراويش فی تخطئة قراءتی بل أحرضهم على مراجعة قراءتی وتقديم قراءة أخرى (أتفنى أن تكون جادة) لـ «المسکوت عنه» والذی لم یجرؤ شیخهم على «البوج به» فی كتابه «فترة التکوین» عن القرآن .

وحتى یأتينا دراويش الشیخ خلیل بما نتمناه . وأعدھم بالترابع عن قراءتی التي - حتى یجّد جدید - لا أمتلك الآن سوى الاعتقاد بصوabها والذهب إلى أن ما قاله خلیل فی كتابه «فترة التکوین» عما كان یدور فی «القعدات اللیلیة الطویلة» بین محمد وخدیجة والقس ورقہ من «مذاکرة الإصلاحات (التوراتیة والإنجیلیة) التي ترجمھا ورقہ» وطرح ما ورد فی هذه «الإصلاحات» من أخبار وقصص «إسرائیلیة» (مثل قصص الخلق - التکوین - آدم - حواء - الشیطان - فرعون - موسی .. إلخ) على محمد . وعن توصیة خدیجة لمحمد بـ «المشی فی الأسواق» والاستماع إلى كل ما یقال فیها «حتى الأساطیر والمخاریق والشعوذات» و«تجمیع محمد» للقصص الإسرائیلیة وللأساطیر العربیة فی «ذاکرته المدهشة» و«أن دروس أو معارف أو معلومات اللیلیة الطویلة (والمشی فی الأسواق) والتي ستختزّنها الذاكرة الحدیدیة ذاکرة الشاب الأمی العبری (محمد) یتعین بطريق الحتم واللزوم أن تتلى على أهل مکة والحجاز وغيرها (... ) بلسان عربی بلغ القمة فی الفصاحة» وبما أن محمدًا «من قریش ونشأ فی بادیة بنی سعد فغدا أفضح العرب وأعریهم وأبلغهم» فقد أخرج من ذاکرته «كل ما تم تجمیعه وتخزینه ويرمجته» فی «بيان رائع» (القرآن) .

نعم كل هذا لا یقوى فقط ما ذهبنا إليه ورجحنا صوابه . وإنما أيضًا یكشف لنا عمق «المسکوت عنه» فيما قال الشیخ خلیل فی «مقدمته التحلیلیة» (لکتاب «الفن

القصصى فى القرآن» عن «انطواء القرآن على أساطير» وعن «فلكلورية» القصص الواردة فى القرآن سواء العربية (قصص صالح - ثمود - الناقة .. إلخ) أو الإسرائلية (حكايات موسى وفرعون - خروج بنى إسرائيل من مصر .. إلخ). وانكشاف هذا «المسكون عنه» يضطرنا الآن إلى التراجع عما قلناه عن «الخلاف الجوهري» فى صفحة ٢٦٦ ويكتنأ الآن نفى أو على الأقل الشك بقوة فى جدية خليل عبد الكريم فى خلافه مع مشركي مكة حول «مصدر الأساطير والإسرائليات» فى القرآن». وبالتالي - وفي ضوء المسطور فى كتاب «فترة التكوين» - يتحوال الخلاف (الخليلى - المكى) من: هل الله. أم محمد هو «مصدر الأساطير والإسرائليات فى القرآن»؟ إلى: هل محمد. أم ورقة بن نوفل هو «المصدر»؟

كل هذا يمكننى من القول بأن سبب الخلاف (الخليلى - المكى) فى تحديد اسم «المصدر» يكمن فى «أن تجربة صناعة النبي - كما قال خليل - حرص أطرافها الثلاثة (خديجة - ورقة - محمد) على تكتمها وسريتها وإخفائها عن الأعين وابعادها عن الآذان والقيام بها وراء الحجب وخلف الستائر» و«أن اثنين من أطراف التجربة المجيدة هما (خديجة - ورقة) استقلا إلى رحمة الله قبل أن تناح لهما الفرصة للحديث عنها بعد نياحها وإعلانها للملأ». أما الطرف الثالث وهو (الرحيم محمد) فقد التزم الصمت»<sup>(١٣١)</sup>.

فمشركو مكة - حسب ما يفهم من قول خليل - فشلوا فى الوصول إلى معلومة واحدة من «تجربة صناعة محمد كنبي» بل ولم تقدّهم معاصرتهم لمحمد

---

(١٣١) خليل «فترة التكوين» - ص ٢٧٦ / ٢٧٧.

من التخطط في تحديد «المصدر» وتسميته. أما الشيخ خليل عبد الكريم فلم يعقبه مرور ما يقرب من ١٤٤٠ سنة عن اكتشاف ليس فقط ما يشير إلى حدوث هذه «التجربة» وإنما أيضاً ما يغيره بالتحدد بيقينية «الطرف الرابع» عن تفاصيل كل مراحل «التجربة» بشقيها صناعة النبي وصناعة القرآن أو «المصحف المحمدي»(\*).

\* \* \* \*

---

(\*) تناولنا في دراسة بعنوان «خليل عبد الكريم: باحث فذ أم شاهد زور؟» مشاركة الشيخ خليل للدكتور القمي في تحريف أقوال د. جواد عليٍّ لتأكيد أنَّ محمدًا أخذ لغة قرآنٍ من شعر أمية بن أبي الصلت. وقد آثرت الاكتفاء بما انتهيت إليه الآن وإذا رغب القارئ في معرفة المزيد عن علمية هذا الشيخ وعن «أنسته» للقرآن فليرجع إلى دراستنا.



**مراجعة نقدية**

**لعلاقة فكر حسن البنا بفكرة محمد عبده  
في كتابات د. رفعت السعيد**



د. رفعت السعيد مؤرخ ماركسي حاصل على دكتوراه «الفلسفة». ودكتوراه «العلوم» في التاريخ الحديث. أى يفترض فيه «التصاقه بعلم التاريخ بمعرفية كافية» (منهجية - معلوماتية) تمكنه من الحفاظ على المسافة الموضوعية الفاصلة (والتي يجب أن تفصل) بين العلمي والسياسي. وتبعده أو تقيه من اقتراف خطيئة تصييق هذه المسافة (أو تجاهلها) ليخضع موضوعية العلمي لميكانيقية السياسي في التاريخ. وبالاخص في تاريخه لفکر وتاريخ خصميه الإسلامي حسن البنا (١٩٠٦ - ١٩٤٩م) الذي يحمله الدكتور كل ما حدث. وما يحدث. وما سيحدث من تطرف وتكفير وإرهاب ليقينه «أن (كل) الجماعات الإسلامية (الحالية) بتطرفها الذى يبدو مشياً للحقيقة والاضطراب والذى يحاول الإخوان التخلص منه والتذرع له، أن هذه الجماعات ليست (فى يقين الدكتور) سوى امتداد للخط الذى رسمه البنا. وليسوا سوى امتداداً طبيعياً وناتجاً منطقياً لأفكاره ومقولاته»<sup>(١)</sup> - التي رشحته عند الدكتور ليكون «المتأسلم الأكبر»<sup>(٢)</sup> - و«سيد عصر الارتداد»<sup>(٣)</sup> - فى تاريخ مصر الحديث.

ولاعتقادى بأن فكر حسن البناء مجرد فكر «بشرى» يقول باتخاذ الإسلام مرجعية ييرتكز عليها وينطلق منها (وهذا حقه). و«بشرية» فكره تعنى «نسبية» اجتهاده. سواء فى محاولته فهم أبعاد قضايا وإشكاليات الواقع الذى عاصره. أو فى محاولته فتح نصوص المرجعية مطلقة الصواب (وهذا حقيقى). وهذه «النسبية» تفتح (لكل) مهموم ومهمم بحاضر ومستقبل الوطن) مساحات اختلاف واسعة مع فكر واجتهاد

(١) د. رفعت السعيد - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» - طبعة كتاب «الأهالي» رقم ٢٨ / ٢٠١٩م - ص ١٠.

(٢) د. رفعت السعيد - «الصمت.. لا» - دار التدوير - القاهرة ١٩٩٥م - ص ١٤.

(٣) عنوان دراسة د. رفعت السعيد المنشورة في مجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - يناير / فبراير ١٩٩٠م.

البنا. وبالتالي مع جماعته التي تبني هذا الاجتهد ولاعتقادى بأن الاختلاف مع البنا في كل الأحيان «حق». وفي بعض الأحيان «واجب» أى لابد منه. فانا أعتقد أن للدكتور رفعت (سواء كمجرى أو كمؤرخ أو حتى كماركسي) كل الحق في دراسة وتقسيم فكر وتاريخ حسن البنا الذي - فعلاً - يشكل في متن تاريخ مصر الحديث فصلاً من أكثر فصوله إثارة للجدل السياسي والعلمي. بل للدكتور كل الحق في مخالفة الرأي الإخوانى الذى يستحيل علمياً اعتباره القول الفصل والأخير سواء فى الموقف من الإسلام أو فى الموقف من فكر وتاريخ مؤسس جماعتهم الإسلامية.

لكن. ولأن د. رفعت في تاریخه لفکر وتاریخ البنا وجماعته قطع يقین بأنه «يرى ما هو حق» و«يقول ما هو حق». ولم يقف (كمؤرخ) عند هذا الحد. لكنه (وبدون تواضع) استبعد احتمال أو إمكانية «انتقاد إكثاره من الكتابة» عن وضد البنا وجماعته. وقال بتعجب «لست أدرى إن كان القليل (من الكتابة) صائبًا فلم يكون الكثير خطأً»<sup>(٤)</sup>. وهو قول (في حدود فهمي) يكاد يعني انعدام الخطأ في «القليل» و«الكثير» أى في «كل» كتاباته. أو على الأقل يعني أن المعلومات التي استشهد بها. والتتابع التي انتهى إليها كلها صحيحة وصائبة. ولصوابها فقد وقف «غلاة الإخوان» أمام كتاباته المرئية عن البنا «ساقطين وغاضبين بل ومكفرين دون أن يتكلوا جرأة المحاجة أو النقاش»<sup>(٥)</sup>. ولم يكتف الدكتور بهذا لكنه قال بأنهم (بعد السخط والغضب والتکفير) طلبوا منه أن يصمت عن قول وكتابة الحقيقة «هكذا أبلغوني في رسالة واضحة. وصریحة. فقط اصمت ونسى كل ما فات.

وأجبت بكتاب كامل عنوانه: والصمت... لا»<sup>(٦)</sup>.

(٤) د. رفعت - «اليسار. الديمقراطي. و. التأسلم» - كتاب «الأهالى» رقم ٦١ - يناير ١٩٩٨ م ص ١٠.

(٥) د. رفعت «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٩.

(٦) د. رفعت - «اليسار. الديمقراطي. و. التأسلم» - ص ٩٩.

وسواء صحي أو لم يصح ما حكاه الدكتور عن «سخط وغضب بل وتکفير» الاخوان له (كما قال) مجرد «تمسكه بموضوعية البحث الأكاديمي»-(٧)- . فالثابت أن الدكتور (ولأسباب نجهلها) أرسل قوله بدون توثيق . وهذا (الآن على الأقل) يجعلنا تتوقف عن تكوين رأي سواء بالاتفاق أو بالاختلاف مع ما حكاه . وفي ذات الوقت يغرينا بل ويحرضنا على مواصلة مراجعة «تمسكه بموضوعية البحث الأكاديمي» في كتاباته الكثيرة عن حسن البناء . ولأنه قد سبق لنا وراجعنا في كتاب كامل بعنوان «العلمانيون والحرام العلمي» علمية تعامل د . رفعت مع تراث حسن البناء الفكري . وخرجنا بنتيجة مؤتقة بعشرات الأدلة تتلخص في أن الدكتور بإرادته (وعلى عكس ما وعدنا به كقراء له) لم يرد فهم فكر البناء كما سجله البناء في رسائله ومقالاته ومذكراته وأحاديثه . وبينما الإرادة اغتال نصوص البناء بالتحريف والتحوير لتقول بما يريد الدكتور (الباحث) وليس بما قاله البناء (المبحوث في تاريخه وفكرة) . وذلك ليكون البناء مع التکفير والإرهاب والدولة الدينية . إلخ . ضد حرية الرأي والحكم الدستوري والدولة المدنية . إلخ . فنحن - وخشية الإطالة - سنخصص هذه الصفحات لمراجعة «تمسك (د . رفعت) بموضوعية البحث الأكاديمي» في دراسته العلاقة فكر حسن البناء بفكر الإمام محمد عبده . والتي انتهى فيها الدكتور إلى أن «حسن البناء سيد عصر الارتداد» عن «مادية» شبل شمیل وعن «تعاليم» الإمام محمد عبده .

\* \* \* \*

نبدأ بالإتفاق مع د . رفعت على حقيقة اتساع مساحة اختلاف (سماه الدكتور بـ «ارتداد») حسن البناء مع «مادية» شبل شمیل الذي «اقتحم الميدان شاهراً سيفه»

(٧) د . رفعت - «حسن البناء . متى . كيف . ولماذا؟» - ص ٩ .

وتحديداً شاهراً «فلسفة النشوء والارتقاء» في وجه الدين بقوله «نعم إن القول بذلك  
النشوء ستلزم بالضرورة القول بعاديّة الكون» -<sup>(٨)</sup> -. وإن الذين يقولون بوجود قوة  
(غيبية - إلهيّة) أبدعت (خلقت) العالم من لا شيء. لا يستندون في قولهم هذا  
إلى شيء -<sup>(٩)</sup> -. وهو اختلاف طبيعي ومتطرّف من مؤسس جماعة الإخوان  
ال المسلمين الذي (كما يقول د. رفعت) «كان والده وأستاذه الأول تلميذاً من تلاميذ  
محمد عبده». بل وحسن البناء نفسه (عند د. رفعت) «تأثر بالأستاذ الإمام» -<sup>(١٠)</sup> -  
الذي ترجم إلى اللغة العربيّة رسالة الأفغاني «الرد على الدهريين» التي (كما يقول  
د. رفعت) «دمّر بها إمكانية البقاء لأفكار شمبل وصيحة» -<sup>(١١)</sup> -. والذي (كما  
نعلم) خاض بمقابلات كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة» معركته الشهيرة  
ضد علمانية فرح أنطون. والذي لا يعلمه الدكتور أو يعلمه وسكت عن إثباته أن  
حسن البناء لم يكتف بقراءة «رسالة التوحيد» و«الإسلام والنصرانية». «كأهم  
نصوص فكر محمد عبده في العقائد والتجديد» لكنه أيضاً اعتمدتها في «المنهاج  
الثقافي لجماعة الإخوان المسلمين» -<sup>(١٢)</sup> .

هذه حقيقة تثير في عقولنا تساؤلاً هو: هل «ارتداد» البناء عن «تعاليم» محمد  
 Ubde فعلاً حقيقة تاريخية تقولها «الوثائق»؟ أم مجرد رأى للدكتور (الماركسي) رأه

(٨) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - ص.

(٩) د. رفعت - «المؤلفات الكاملة» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٨م - المجلد الأول - ص ٢٥٢.

(١٠) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا» ص ٤٣ / ٤٤.

(١١) د. رفعت - «المؤلفات الكاملة» - المجلد الأول - ص ٧ - ١٠.

(١٢) مجلة - «العارف» - العدد (٦) - ٢٣ مارس ١٩٤٠م - ومجلة - «القاهرة» - العدد (٣٣) - ديسمبر ١٩٩٣م. دراسة د. إبراهيم اليونمي غانم - «المصادر الفكرية للإمام حسن البناء» - ود. محمد عمارة - «الثوابت والمتغيرات في اليقظة الإسلامية الحديثة» - سلسلة - «في التأثير الإسلامي» رقم ١٨ دار نهضة مصر ١٩٩٨م - ص ٢١.

قادراً على تكينه من نفي وجود أية شبهة «امتداد» فكري. أو حتى «اتفاق» جزئي بين «آراء ومقولات» البناء وبين «تعاليم» محمد عبده. وذلك ليكون البناء تحديداً (كما ذهب الدكتور) «سيداً لعصر الارتداد» ليس فقط إلى «سلفية» رشيد رضا - في التاريخ الحديث - وإنما أيضاً إلى «الخوارج» - في التاريخ القديم<sup>(١٣)</sup>. وبالتالي ليكون البناء بـ«ارتداده» ليس فقط «مقاوماً للمدنية الحديثة وللدعوى العلمية والعلمانية»<sup>(١٤)</sup>. وإنما أيضاً (وبجانب هذا) ليكون «متأسلاً ضد الإسلام»<sup>(١٥) - ؟</sup>

لتحاول (بعقولنا) الاقتراب من إجابة جادة عن هذا التساؤل. أجده من اللازم (والآن تحديداً) الابتعاد قليلاً لنقرب كثيراً من عمق هذه النقطة المفصلية في موقف د. رفعت الذي علمنا أن الموضع «الأيديولوجي» للباحث هو الذي «يعكس شكل معرفته بالحدث التاريخي»<sup>(١٦)</sup>. والذي اعترف «أنا لا أخفى أنني ماركسي» وأن الفكر الماركسي «يؤثر في أدائي»<sup>(١٧)</sup>. وهي أقوال تفرض علينا محاولة رصد علمية فهم د. رفعت لـ«أيديولوجيته» كمحاولة لازمة لفهم المنطق الداخلي الذي يحكم أو يتحكم في «أدائه» التاريخي.

### **ماركسيية الدكتور (الماركسي):**

في تقديره لدراسته «الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف». وقبل

(١٣) د. رفعت - «التسلّم السياسي وروافده.. الإخوان المسلمون» - كتاب «الأهالي» رقم ٧٣ - أبريل ٢٠٠٢ م - ص ٢٤ - وجريدة «الأهالي» في ٧ نوفمبر ٢٠٠١ م.

(١٤) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» - ص .

(١٥) د. رفعت - «ضد التسلّم» - كتاب «الأهالي» رقم ٥٦ - يونيو ١٩٩٦ م - ص ٢٣ .

(١٦) د. رفعت - «كتابات في التاريخ» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٨٠ م - ص ١٦٨ / ١٦٧ .

(١٧) د. رفعت - «اليسار. الديمقراطي. و. التسلّم» - ص ١٩٨ .

أن يستعرض أطروحتات دراسته استاذن د. رفعت قارئه ليبدأ بتوضيح «موقف الماركسية (فلسفة) من الدين». وسواء كانت هذه البداية (كما قال) «تكميل الدراسة» و«الازمة لها» و«ضرورة قبل البدء بها». أو سواء كانت (كما قال أيضاً) «لستطيع أن نبدأ دونما حرج في معالجة مواقفنا الانتقادية من (تيار) الإسلام السياسي». فالذى يهمنا أن الدكتور بدأ تقدیمه بـ «رفض الادعاء بأن الفكر المادي يعني بالضرورة اتخاذ موقف معاد للدين كمعتقد (سماري)»<sup>(١٨)</sup>. ولتوثيق رفضه لهذا «الادعاء» أورد ثمانية نصوص نسبها لماركس وأنجلس ولينين لتشهد بعدم وجود تضاد فلسفى بين الماركسية (المادية) والدين (المثالى).

ولأن النصوص التي سكت د. رفعت عن الإشارة إليها. والتي رصدت بدقة وبجرأة حقيقة وعمق موقف الفكر المادي الماركسي من الله أكثر من أن تحصى. أشهرها قول أنجلس عن «مسألة ما هو الأول (في الوجود قبل الآخر): الروح (الله). أم الطبيعة (المادة)?» و«أخلق العالم قبل الله. أم أن الله موجود منذ الأزل (قبل العالم - الطبيعة - المادة)?» «انقسم الفلسفه إلى معسكرين كبيرين وفقاً للجواب الذي يجيئون به عن هذه المسألة.. فأولئك الذين أكدوا أن الروح (الله) وجدت قبل الطبيعة (المادة). والذين اعترفوا (...) بخلق العالم. ألفوا معسراً المثلية. أما أولئك الذين اعتبروا الطبيعة (المادة) هي الأول (في الوجود قبل الله) فقد انتموا إلى مختلف مدارس المادة»<sup>(١٩)</sup>. «وفي عالم تشكل المادة سببه الأول وأساسه الأول ليس ثمة مكان للخلق الخارق»<sup>(٢٠)</sup>. وفي الترجمة المصرية لهذا

(١٨) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - أكتوبر ١٩٨٩ م - ص ١٥ .

(١٩) ماركس - أنجلس - «مختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - ج. ص ٢٠ .

(٢٠) آقانا سيف - «أسس المعارف الفلسفية» - دار التقدم ١٩٨٥ م - ص ٣٥ .

النص «ليس ثمة مكان لقوى أخرى فوق الطبيعة»<sup>(٢١)</sup>. لأنه «لم يبق ثمة مكان اليوم خالق»<sup>(٢٢)</sup>.

في ضوء هذه النصوص اعترض عقلى استشهاد د. رفعت بقول نسبة إلى ماركس نصه «أن الدين عند الكثيرين هو النظرية العامة لهذا العالم. وهو مجموعة معارفهم الموسوعية. وهو منطقهم الذى يتخذ شكلاً شعبياً. وهو موضوع اعتزازهم الروحى. وموقع حماسهم. وهو أداة قصاصهم. ومنهجهم الأخلاقى»<sup>-٢٥-</sup>. واستفز عقلى سكوت الدكتور عن توضيح موضع هذا القول في سياق نص ماركس. وهل السياق يوحى (مجدد إيحاء) بأن ماركس واحد من

(٢١) نفس المرجع . ترجمة حمدى عبد الجلود بعنوان «أصول الفلسفة الماركسية» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة . ١٩٧٤ - ص . ٤٥ - ٤٦

<sup>١١٤</sup> . ٣ ج ١ ص ١٩٨١ م مجلد ٣ دار التقدم - إيلاس شاهين - ترجمة «المنتخبات» - ماركس - مجلس (٢٢) .

(٢٣) ماركس - أنجلس - «مختارات» - ج ٤ ص ١١ / ١٢.

٢٧ ص ١ ج ١ - مجلد ١ - دار التقدم ١٩٨٦ م - ترجمة الدكتور فهدكم نقش - «رأس المال» ماركس (٢٤).

<sup>٢٥</sup>) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ١٥.

«الكثيرين» الذين يتبنون هذه الرؤية «المثالية» للدين. ليتحقق للدكتور الاستشهاد بها؟ أم أن هذه الرؤية مرفوضة ماركسيًا. وورودها في سياق النص كان - فقط - للتعبير عن «مثالية» الرؤية التي ينأى ضدها ماركس برؤيته «المادية»؟

إذاء إصرار د. رفعت على أن ما نقله هو رأي ورأية ماركس للدين. ولظني أن ماركس يصعب أن يقول سوى بما يتسم من ماديته الفلسفية. فقد راجعت هذا القول (الذي نسبه الدكتور إلى ماركس) في كتابات ماركس. وكانت المفاجأة. أن د. رفعت لم يكن أميناً في نقله. فقبل القول الذي نقله د. رفعت يقول ماركس «إن الإنسان هو الذي يصنع الدين. وليس العكس. فالدين - في حقيقته - هو وعي الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته. أو الذي فقد ذاته». ولأن «الإنسان ليس موجوداً مجرداً جالساً على قدميه خارج العالم. بل إنه العالم الإنساني والدولة والمجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان الدين. فالدين عندئذ. يصبح هو وعي العالم مقلوباً. لأنهما (الدولة والمجتمع في المراحل قبل الشيوعية) عالم مقلوب. (هنا يصل سياق نص ماركس إلى ما نقله د. رفعت) إن الدين (كوعي مقلوب) هو النظرية العامة لهذا العالم (المقلوب) وهو مجموعة معارفهم الموسوعية. وهو منطقهم الذي يتخذ شكلاً شعبياً. وهو موضوع اعتزازهم الروحي. وموقع حماسهم. وهو أداة قصاصهم. ومنهجهم الأخلاقى (هنا يتنهى ما نقله د. رفعت ولكن نص ماركس لم يتنهى. فيقول ماركس) إنه (الدين) التحقيق المذهل (الوهمي) للوجود الإنساني طالما أن الوجود الإنساني يخلو من الوجود الحقيقي. ولهذا فإن النصال ضد الدين (كنظرية وكمعارف وكمنطق

وكمنهج.. أى كوعي مقلوب) هو نضال بطريق غير مباشر ضد هذا العالم (المقلوب)» - (٢٦)

باتكتشافي لـ «تلعب» د. رفعت بوحد من أهم وأدق النصوص التي ترصد بشجاعة عمق الموقف الماركسي من الدين. ولـ «تعده» إخفاء غاية غaiات الماركسية والتي تمثل في حتمية العمل الفكري والحركي للخروج «الوجود الإنساني» من الاغتراب الروحي بـ «النضال» ضد «الوعي المقلوب للعالم» (أى ضد الدين). ومن الاغتراب الحياتي بـ «النضال» ضد «العالم المقلوب» (أى ضد الملكية الخاصة في الدولة والمجتمع). وهمـا «تلعب» و«تعهد» ينفيان عن د. رفعت شبهة الجهل وينهيان بعقولنا مع فريدة النقاش إلى أن «الماركسية كفلسفة مادية (هي فلسفة) الخادية» - (٢٧) -. وينهيان بعقولنا مع المنطق إلى أن الدكتور تعهد «تكتيكياً» تحريف أقوال ماركس. حتى لا يضطر (تحت ضغط صراحة أقوال ماركس) إلى الإقرار بـ «الحاد» الماركسي. وأيضاً حتى لا يضطر (تحت ضغط رغبته في تسويق معركته كمعركة يقف بها مع «صحيح الإسلام» ضد «تأسلم» البناء وجماعته) إلى نقد عمق الماركسية «الإلحادي». وكل هذا يضطرنا (الآن) إلى الذهاب بعقولنا إلى ترجيح أن الدكتور فعل ما فعله بقصد لأنّه يريد:

**أولاً:** (ومضطراً) نفي وجود تضاد فلسفى بين الماركسية «المادية» والإسلام «المثالى» في الموقف من الله والكون والإنسان.

(٢٦) راجع. ماركس - المجلس - «حول الدين» - ترجمة زمير حكيم - دار الطليعة - بيروت - طبعة أولى ١٩٧٤ م - ص ٣٣ / ٣٤ - وراجع نفس النص في دراسة د. مراد وهبة «الاغتراب والوعي الكوني» - عالم الفكر - الكويت - المجلد العاشر - العدد الأول لسنة ١٩٧٩ م ص ١٠٢ - وراجع جان إيف كالفيير - «تفكيير كارل ماركس» - الجزء الأول - «نقد الدين والفلسفة» ترجمة سامي الدروبي وجمال الاناسي - دار اليقظة العربية - سوريا ١٩٥٩ م من ص ٥٨ حتى ص ١١٩.

(٢٧) مجلة «اليسار» - العدد العاشر - ديسمبر ١٩٩٠ م ص ٨٢.

**ثانياً:** (والأهم) تأكيد أن التضاد إن وجد فهو (و فقط) بين الإسلام و «التأسلم» الإخوانى الذى (حسب أقوال مؤسس جماعة الإخوان) يرى أن الذين يقولون بـ «إقصاء الدين عن كل مراافق الحياة. و حصره بين الضمير والمهد (... ) لم يفهوا الإسلام بعد على طبيعته الصحيحة»<sup>(٢٨)</sup>. وأن «التفريق بين الدين والسياسة (بجانب كونه) ليس من تعاليم الإسلام الحنيف» فهو «إسلام استعماري»<sup>(٢٩)</sup>. كما قال البنا الذى وصل «تأسلمه» (أى تضاده مع «صحيح الإسلام») إلى حد الدعوة وباللحاظ إلى حتمية «اعتقاد الإسلام نظاماً كاملاً (شاماً) يفرض نفسه على كل مظاهر الحياة»<sup>(٣٠)</sup>. وإلى حتمية أن يكون القرآن ( بالنسبة للمسلمين ) «دستور حياتهم ونظام مجتمعهم» لأنه ( بالنسبة للإخوان ) «دستور الدين والدنيا»<sup>(٣١)</sup>.

**ثالثاً:** (وهذا هو المطلوب) تأكيد أن «صحيح الإسلام» الذى لا تتسع حدوده لقبول «أفكار ومقولات» حسن البنا «المتأسلمة» تتسع حدوده لقبول ماركسية د. رفعت التى ( وعلى عكس «التأسلم» الإخوانى ) تذهب إلى أن المباح والمتاح للدين - أى دين - ( بما فى ذلك الإسلام ) أن «يتناقص ( بالصاد ) بل ويتبلاشى » دوره «مع غلو الوعى الطبقى ». وأن يقبل بتقلص حدوده «كمعتقد سماوى » إلى الحد الأدنى ليكون - و فقط - مجرد «علاقة داخلية ( روحية ) للإنسان ( بربه )»<sup>(٣٢)</sup>.

(٢٨) حسن البنا - «مجموعة الرسائل» - طبعة دار الدعوة - ١٩٩٢ م ص ٢١٩ - ورسالة «مشكلاتنا في صورة النظام الإسلامي» - المطبعة العالمية - ص ١٩ . ودار الكتاب العربي - ص ١٨ .

(٢٩) البنا - «مجموعة الرسائل» - رسالة «إلى الشباب» ص ٤ - ١٠ - ورسالة «إلى الطلاب» ص ٣٤ .

(٣٠) البنا - المرجع السابق - رسالة «إلى الشباب» - ص ١٠٣ .

(٣١) البنا «مقدمة في التفسير» - المطبعة العالمية - القاهرة ١٩٥١ م - ص ٢٣ / ٢٥ - و «مقاصد القرآن الكريم» - دار الشهاب - القاهرة ١٩٧٩ م - ج ٦ / ٧ .

(٣٢) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ١٦ .

ورغم خطورة قول الدكتور بـ «تلاشى» دور الدين. الذى - فى حدود علمى المتواضع باللغة - لا يعني سوى «انحصار» دور الدين. أى انتهاء وجوده. والذى - فى حدود فهمى المتواضع للماركسية - يكاد يلتقي مع موقفها «المادى» الذى يذهب إلى أن الدين - أى دين - «كبناء فوقى» و«كوعى اجتماعى» هو - بطبيعته هذه - «غير نهائى». غير مطلق. غير مقدس» -<sup>(٣٣)</sup>. أى عابر. نسبي. تاريخي. بقاوه «كوعى مقلوب» مرهون ببقاء «العالم المقلوب».

وهو موقف (كما يعلم الدكتور) انفق فيه ماركس وأنجلس على أنه حتى يتهمى اغتراب الإنسانية وتصالح مع ذاتها بالشيوعية «من خلال إلغاء الملكية الخاصة» (العالم المقلوب). وبالإلحاد «من خلال إلغاء الله والدين» (الوعى المقلوب للعالم) -<sup>(٣٤)</sup>. سيظل الدين موجوداً فقط لوجود «البناء التحتى» الذى أنتجه. ولكن دوره (أثناء وجوده المؤقت) سيظل فى «تناقض» (مع تطور قوى وعلاقات الإنتاج) حتى يكفى الدين عن الوجود. أو - كما قال أنجلس - «حتى يموت الدين موت ربه (المادى - الاقتصادي)» -<sup>(٣٥)</sup>.

رغم خطورة قول د. رفعت. ورغم سكته عن تحديد مقصوده بـ «التلاشى» وكأنه أمر طبيعى. ولطبيعته فهو «النهاية المنطقية» للدور أى (وكل) دين. ولأن د. رفعت - في اعتقادى - أكيد سيرفض وبشدة تفسير قوله تفسيراً مادياً في ضوء موقف ماركس وأنجلس. ليس لأنه (التفسير) خاطئ. وإنما لأنه قادر على كشف حكم الماركسية - المسكون عنه - بـ «موت الدين». وقدر على كشف أن «موت

(٣٣) ماركس - أنجلس - «المختارات» - ج ٤ ص ١١ / ١٢.

(٣٤) ماركس - «المخطوطة» ترجمة محمد مستجير مصطفى - دار الثقافة الجديدة.

(٣٥) أنجلس - «ضد دوهرنج» محمد يوسف الجندي - دار التقدم - موسكو ١٩٨٤ م ص ٣٦٨.

الدين» و«انحاءه» و«كفره عن الوجود» كلها معانٍ تفيض «التلاشي» ولأن د. رفعت (وعلى عكس هذه الحقيقة) يريد تقديم الماركسية «بكياج» مثالي ليختفي حقيقتها «الاخادية». غير المسامحة مع أي دين حتى «كشأن (فرد) خاص»<sup>(٣٦)</sup>. بل والرافضة بعنف لمبدأ «حرية الاعتقاد البرجوازي»<sup>(٣٧)</sup>. و يجعلها تسلم بإمكانية وجود «بناء فوقى» (دينى - عقائدى) لم يفرزه. ولم يعكسه. ولم يتوجه «البناء التحتى» (أدوات وعلاقات الإنتاج). وإنما أتى مباشرة من السماء (الله) إلى الأرض (الإنسان) بـ «الوحى» إلى «رسول».. . وفي مقابل تحريفه «التكتيكي» للماركسية. يريد تقديم الإسلام «بكياج» مسيحي. ليختفي طبيعته الشمولية. و يجعله يسلم بإمكانية «تناقض بل وتلاشى» دوره. وقبول بقائه «كمعتقد سماوى» مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه». ولأن الدكتور (كما نرى) أخطأ «بارادته» في تقديمه للماركسية وللإسلام على غير حقيقتهما. بقصد إجبارهما على «العلمنة» وقبول «فصل الدين عن الدولة».

إذا كان ذلك كذلك. فأنا هنا لا أجده ما يغيرني لمناقشته ما ورد في وثائق وقرارات المؤتمر العام الثاني لحزب التجمع (رئيسه الآن د. رفعت السعيد) «أن المناداة بفصل الدين عن الدولة. خارج على إطار برنامج الحزب» وأن «الحكومة في الإسلام حكومة مدنية»<sup>(٣٨)</sup>. لأن هذه الوثائق والقرارات لا تصلح كدليل على «تأسلم» حزب د. رفعت. ولا تصلح كدليل على خروج د. رفعت عن «على

(٣٦) ماركس - «المسألة اليهودية» - ترجمة محمد عيتاني - مكتبة المعارف - بيروت ١٩٥٦م.

(٣٧) ماركس - «نقد برنامج غوتا» - دار التقدم - ص ٢٧ - وماركس - أنجلس - «المتخابات» مجلد ٣ ج ١ ص ٢٧.

(٣٨) حزب التجمع - «وثائق وقرارات المؤتمر العام الثاني ٢٧ / ٢٨ يونيو ١٩٨٥م - مطبوعات التقدم - ص ٣٠٣.

إطار برنامج حزبه». لأن ما ورد في هذه الوثائق (كما يقول د. يونان لبيب رزق) «يدخل في باب المناورة الناتجة عن ظروف وقته. لا في باب المبادئ الأصلية»<sup>(٣٩)</sup>. وهو «باب» يؤكد عدم جدواً المقارنة بين «مناورة» حزب د. رفعت بتذكره لـ «فصل الدين عن الدولة» وإقراره «التكليكى» بوجود «حكومة في الإسلام». وبين «مناورة» د. رفعت بتذكره لشمولية الإسلام. وتخيله على أنه مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه». أو - كما نقل عن الشيخ «المجدد»(!) على عبد الرافع - «دين - في جوهره - روحي خالص. ليست له أية علاقة بالسلطة السياسية»<sup>(٤٠)</sup>. لأن المقارنة ستوصلنا إلى إثبات «المناورة». وهي مثبتة. بل ومبررة بحجج أن حزب التجمع كان «في حالة جزر لا في حالة مد»<sup>(٤١)</sup> - كما قال عضو اللجنة المركزية للحزب لطفي الخولي.

هنا. ولأنه (كما نرى) لا فرق بين ما قاله د. رفعت وما نقله عن على عبد الرافع عن الإسلام الذي (وبالتعبير الإنجيلي) «يعطى ما لقيصر لقيصر. وما لله لله»<sup>(٤٢)</sup>. أجده ما يغريني بتأمل ما قاله ونقله الدكتور (الماركسي) في ضوء ما قاله الأب «مني المسكين» عن السيد المسيح الذي «لم يهتم أبداً كيف يرتب حياة الخاطئ لما يتوب. أو يشرع قوانين مدنية» و«لم يجمع قط. ولم يخلط أبداً بين مملكة الله ومملكة هذا الدهر» و«التجربة في الأنجليل واضحة عندما تتحمس الشعب ليدخل المسيح في تجربة السلطان الزمني (ليكون ملكاً. أو مؤسساً لدولة. أو معارضًا للقيصر) تركهم ومضى وحده (...). وهو بسلوكه (هذا) يخط للكنيسة

٣٩ - مجلة «فكرة» - العدد الثامن - ديسمبر ١٩٨٥ من ١١٠.

(٤٠) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٢٩.

(٤١) مجلة «فكرة» - العدد الثامن - ص ١١٠.

(٤٢) إنجيل لوقا - إصلاح ٢٠ - عدد ٢٥.

الطريق الذى تسلكه »-(٤٣)- . فـ «المسيحية وبالتالي الكنيسة ليس لها اتجاه فى أنظمة الحكم . ولا تناصر وضعًا اجتماعيًّا أو سياسياً . ولا تمالئ أي نظام إن كان حسناً (أيضاً) لا تقاومه إن كان رديئاً»-(٤٤)- لأن «المنهج المسيحى» (كما يقول د . وليم سليمان قلادة فى تقديره وتعليقه على كتاب «الدسوقولية») «يكتنف عن سن تنظيم وضعى . تقوم على تنفيذه سلطة زمنية» وبهذا الامتناع «تحفظ الدسوقولية للكنيسة طابعها الروحى : تعطى ما لقيصر لقىصر . وما لله لله»-(٤٥)- .

للحقيقة . ورغم أننى بعد تدقيق ومقارنة . لم أجده فيما قاله ونقله د . رفعت أية اختلافات جوهرية مع ما نقلناه عن الأب متى ود . قلادة . والذى وجدها ويستحق الذكر لتعزيز تفكيرنا . أن الأب متى ود . قلادة فيما قاله اعتمدنا على حقيقة إنجليلية وتاريخية . هى رفض المسيح دخول «تجربة السلطان الزمنى» . وأن د . رفعت فيما قاله ونقله تجاهل حقيقة تاريخية . أن رسول الإسلام بعد هجرته من مكة . خاض «تجربة السلطان الزمنى» بالقرآن المدنى .. وأن الأب متى ود . قلادة بما قاله كانوا يحاولون إعادة المسيحية إلى «احتضانها» و«موضوعها» المحدد بـ «خلاص الخطأ»-(٤٦)- : وأن د . رفعت بما قاله ونقله كان يحاول إخراج الإسلام عن طبيعته

(٤٣) الأب متى المكين - «مقالات بين السياسة والدين» - دير القديس الأنبا مقار - بربة شيهيت - الطبعة الرابعة ١٩٩٧ م - ص ١٦ / ١١ .

(٤٤) المرجع السابق - ص ٣٧ .

(٤٥) «الدسوقولية .. تعاليم الرسل» - إعداد وتعليق وتقديم د . وليم سليمان قلادة . ص ٧٦٢ / ٧٦٦ - نقلًا عن المستشار طارق البشري - «المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٠ ص ٧٤٢ .

(٤٦) الأب متى - المصدر السابق - ص ٨ / ٩ .

الشمولية التي - كما يقول خالد محمد خالد - «تطلب قيام دولة»-(٤٧)-. إلى عكس طبيعته بقصد «علمته». وإن شئنا الدقة المزعجة. بقصد «مسحته» حتى لا يتحرك كبديل لـ «ماركسيّة المستقبل» التي طرحتها الدكتور ليس كفلسفة محدودة تقبل بترك مساحة في الحياة العامة لـ « فعل الإسلام » مماثلة لمساحة فعلها. وإنما طرحتها كفلسفة تحرك «رأسيًا بعمق التاريخ الإنساني وأفقاً باتساع الكون» لأنها (وعلى عكس الإسلام) «منظومة من أفكار فلسفية واقتصادية واجتماعية وسياسية تشكل معاً في نسيج واحد لتكون منهجاً فكريًا للتعرف على العالم وعلى تاريخ تطوره الاجتماعي . وتشكيلاته الاجتماعية - الاقتصادية (بل وللتعرف على) تطور الطبيعة والكون والفكر الإنساني»-(٤٨)-.

نعم هذه الخلافات قد تدل - وبقوة - على «مبذئية» الأب متى في طرحه لسيحيته . وعلى «تكتيكية» الدكتور رفعت في طرحه لإسلامه . إلا أنها - وينفس القوة - تدل على حقيقة اتساع مساحة اتفاق إسلام الدكتور مع مسيحية الأب في الموقف من «السلطة الزمنية».

أعرف أن الدكتور (وهذا حقه) أكيد سيرفض رؤية إسلامه في ضوء مسيحية الأب متى . ليس خطأ هذه الرؤية . إنما - وفقط والأهم - لأنه يريد تغليف «مسحته» للإسلام بسياج «تجديدي» يمكنه من إيجاد مساحة اتفاق (لابد وأن تكون واسعة) بين رؤيته ورؤية الإمام محمد عبده لدور الإسلام . لذلك فقد حرص على

(٤٧) خالد محمد خالد - «الدولة في الإسلام» - دار ثابت القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٠ - في تعليق لم استغره . رد خليل عبد الكريم رجوع خالد محمد خالد «عن رأيه في الحكومة الإسلامية . وفي صلة الدين (الإسلام) بأمور الحكم (... ) إلى تقدم عمر الأستاذ خالد» بل واعتبر مراجعته لكتابه «من هنا نبدأ» ورجوعه عنه «رد» (جريدة - «الأهالي» في ٦ مارس ١٩٩٦ م).

(٤٨) د. رفعت - «ماركسيّة المستقبل» - ص ١٠٥ .

ترجمة قول د. مجید خدوری عن محاولات «البعض من تلاميذ الإمام محمد عبده» تطوير «تعاليمه» والوصول بها «إلى نهايتها المنطقية (... ) نفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل. وحصره تجاه الفرد وضميره» -<sup>(٤٩)</sup>. وفي ذات الوقت. حرص على السكوت تماماً عن الإشارة إلى قول د. خدوری نفسه عن «فشل الإمام محمد عبده في الوصول بحججه (تعاليمه) إلى نهايتها المنطقية» ما أبقى «المعضلة الأساسية الخاصة بدور الإسلام كأساس للحياة المعاصرة دون حل» -<sup>(٥٠)</sup>. وذلك حتى لا يضطر (د. رفت) إلى التفكير في حقيقة هذا «الفشل». وهل كان بسبب عدموعي الإمام (أو جهله) بـ«النهايات المنطقية» لـ«حججه» وـ«تعاليمه»؟ أم كان بسبب تفضيل الإمام «تكتيك» متصرف العصا. وترك مهمة «الوصول بحججه (وتعاليمه) إلى نهايتها المنطقية» لتلاميذه «التحديدين دون سواهم» -<sup>(٥١)</sup> - أو حتى لا يضطر (د. رفت) إلى التفكير في جدية «محاولات التطوير». فيضطره هذا إلى التفكير في حقيقة «النهايات» وهل هي «منطقية» فعلاً. أم هي مفروضة على «حجج» وـ«تعاليم» الإمام بقصد إجبارها على أن تقول بما يوافق رؤى د. رفت ورفاقه من «التحديدين»؟

هنا. أجed من العبث التوقف عند ترجمة د. رفت لـ«النهايات المنطقية» بـ«نفي دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل». والتراجمة التي اعتمدها د. خدوری بـ«الحد من دور الإسلام في المجتمع» -<sup>(٥٢)</sup>. لأن السؤال الذي يفرض نفسه على

(٤٩) مجلة - «أدب ونقد» - بعدد ٥٤ - ص .

(٥٠) د. مجید خدوری - «الاتجاهات السياسية في العالم العربي» - الدار المتحدة للنشر - بيروت ١٩٨٥ - ص ٧٨.

(٥١) نفس المرجع - ص ٧٧.

(٥٢) نفسه ص ٧٨.

عقولنا الآن هو: هل «نفي دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع». أو «الحمد من دور الإسلام في المجتمع» هو فعلاً «النهايات المنطقية» التي تصل أو يمكن توصيل «حجج» و«تعاليم» الإمام محمد عبده إليها؟ وهل (كما يقول د. رفعت) «كتّاب» «الإمام بـ『تعاليمه』 لـ『علمانية واضحة وصريحة لا يمكن التشكيك فيها』»<sup>(٥٣)</sup>؟

وهذا السؤال يعيدنا بقوة إلى السؤال عن حقيقة «ارتداد» حسن البنا عن «تعاليم» محمد عبده؟ الذي أرجأنا الإجابة عنه إلى حين التعرف على علمية ودقة فهم د. رفعت لـ«سأيديولوجيته» التي (كما أخبرنا) ستؤثر في «أدائه» التاريخي.

### عن «ارتداد» البنا:

في دراساته «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» (١٩٧٧م). و«حسن البنا سيد عصر الارتداد» (١٩٩٠م). و«التسلُّم السياسي وروافده.. الإخوان المسلمون» (٢٠٠١م). كرر د. رفعت «تعاليم» الإمام محمد عبده التي أولاً: تقول بـ«أن العقل يجب أن يحكم كما يحكم الدين». والتي ثانياً: تجرد «رجال الدين من كهنوتهم الذي يحاولون أن يفرضوه على البشر». والتي ثالثاً: تقول بعدم تعارض الإسلام مع العلم. والتي رابعاً: ترفض «مبدأ التقليد الذي دعى إليه السلفيون». وفي نفس الدراسات كرر د. رفعت أن رشيد رضا وحسن البنا «ارتدا» عن هذه «التعاليم» إلى «السلفية». وتحديداً إلى أولاً: «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة). وإلى ثانياً: القول بـ«الخلافة الإسلامية». وإلى ثالثاً: القول بـ«أن السيادة المطلقة في الدولة الإسلامية هي لأولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم»<sup>(٥٤)</sup>.

(٥٣) د. رفعت - «العلمانية.. بين الإسلام والتسلُّم» كتاب «الأهالي» رقم ٦٥ - يونيو ٢٠٠٠ م ص ٧٤.

(٥٤) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - من ص ١٧ حتى ص ٢٤.

وبعيداً عن إصرار د. رفعت (خصوصاً في دراستيه «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» و«حسن البناء سيد عصر الارتداد») على طرح «السلفية» كـ«ارتداد» عن «التجديد». وكـ«نقيصة تستحق الاتقاد» -<sup>(٥٥)</sup>- وأصراره على وصف البناء بـ«السلفي». وتخيله «كامتداد أكثر سلفية للتيار السلفي» -<sup>(٥٦)</sup>- . وتناقض هذا الإصرار مع إصرار د. رفعت نفسه (خصوصاً في كتبه الأخيرة) على أن «السلفية». فضيلة تستحق «الامتداح» -<sup>(٥٧)</sup>- وأن البناء وجماعته وتياره «ليسوا سلفيين» -<sup>(٥٨)</sup>- و«لا يستحقون نسبتهم إلى السلف» -<sup>(٥٩)</sup>- . وحتى لا يظن القارئ بأن د. رفعت راجع وترابع عن رأيه السلبي القديم في «السلفي» و«السلفية» إلى رأى إيجابي جديد قد يدفع الدكتور إلى مراجعة وترابع عن وصف «ارتداد» البناء عن «تعاليم» الإمام محمد عبد الله بـ«السلفية». أضيف إلى علم القارئ أن د. رفعت في آخر دراساته («التأسلم السياسي وروافده.. الإخوان المسلمين») التي في خمسة شهور نشرها ثلاثة مرات. في هذه الدراسة. وبعد أن أكد الدكتور في صفحاتها الأولى رفضه القاطع لتسمية البناء بـ«السلفي». عاد الدكتور (وبعد ما يقرب من ثلاثين صفحة) ووصف البناء ليس فقط بأنه «سلفي» بل وأيضاً بأنه «أشد سلفية من رشيد رضا» -<sup>(٦٠)</sup>-.

(٥٥) المرجع السابق - ص ٢٣.

(٥٦) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٤٤ / ٨٠ و«أدب ونقد» - العدد ٥٤ - ص ٢٤ - «قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ٢٤ / ٢٥.

(٥٧) د. رفعت - «العلمانية.. بين الإسلام والتأسلم» - ص ١٦.

(٥٨) د. رفعت - «ضد التأسلم» - ص ١٩٨.

(٥٩) د. رفعت - «اليسار. الديقراطية. و. التأسلم» - ص ١٧.

(٦٠) جريدة «الأهالي» في ٧ / ١٤ نوفمبر ٢٠٠١ م. ود. رفعت «التيارات السياسية في مصر» ص ١٣٢ / ١٦٦ - «التأسلم السياسي وروافده.. الإخوان المسلمين» ص ١٤ / ٤٨.

بعيداً عن هذا التناقض «العادى» فى كتابات د. رفعت. فالملافت للاتتباه أن الدكتور (فى إثباته لما «ارتدى» إليه حسن البنا) لم يكتفى بعدم الرجوع مباشرة إلى كتابات الإمام محمد عبده (المراجع الأصلية) ويتفضيله نقل «تعاليم» الإمام عن مراجع أجنبية(!!) لكنه - وبقصد - سكت عن رصد موقف البنا من العقل والعلم والتقليد ورجال الدين. وبينما القصد سكت عن رصد موقف محمد عبده من المثلث السلفي «المصادر الأولى» و«الخلافة الإسلامية» وأولئك الأمر». وبسكته غير البريء يكون للأسف قد أخفى عنا - كقراء له - معلومات فقط كانت جديرة بالرصد. وإنما أيضاً كانت ستساعدنا في معرفة: هل حسن البنا مع أم ضد «تعاليم» محمد عبده؟ وهل محمد عبده مع أم ضد المثلث السلفي؟ بل وبسكته غير البريء لا يكون الدكتور قد خالف قوله «ان المؤرخ ملزم وللتزم ببيان كل ما هو متاح من أجزاء الحقيقة» -<sup>(٦١)</sup>. أو خالفاً (فقط) أصول الدراسة المقارنة. إنما - والأهم - يكون قد جرد فكرة «الارتداد» البنا من منطقيتها. لأن «الارتداد» (في «ألف - باء» منطق) لا يكون عن رأى فى قضية إلى رأى فى قضية أخرى. إنما - وفقط - يكون عن رأى فى قضية إلى رأى آخر فى نفس القضية.

وفي اعتقادى أن الدكتور لو رجع بنفسه إلى كتابات حسن البنا ومحمد عبده وقارن بينها مقارنة «موضوعية». أى غير منحازة سوى لما تقوله هذه الكتابات. ولو لم يستسلم بعقله لرغبته فى تسييد البنا لعصر «الارتداد». أكيد كان سيبتعد لنفسه فرصة اكتشاف:

(٦١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١١٨ - يونيو ١٩٩٥ م - ص ١٢٥.

أولاً: إن حسن البناء كان يرى أن «الإسلام يحرر العقل» -<sup>(٦٢)</sup>. و«شرف العقل بالخطاب وجعله مناط التكاليف. ونديبه إلى البحث والنظر والتفكير (...). وذم الذين لا يفكرون ولا ينظرون (...). وطالب الخصوم بالدليل والبرهان حتى فيما هو ظاهر البطلان. تقديرًا للأدلة. وإظهاراً لشرف الحجة» -<sup>(٦٣)</sup>. وانطلاقاً من رؤيته للعقل. رفض البناء «التقليد في التوحيد» وقال بـ«إعمال الفكر في تفهم العقيدة» -<sup>(٦٤)</sup>. ولكن بما أن «ذات الله أكبر من أن تخيط بها العقول البشرية» فقد ذهب مع النهي عن التفكير في ذات الله والأمر بالتفكير في مخلوقاته» و«ليس ذلك حجرًا على حرية الفكر. ولا جمودًا في البحث. ولا تضييقًا على العقل. ولكنه عصمة للعقل من التردى في مهاوى الضلاله. وإبعادًا له عن معالجة أبحاث لم تتوفر له وسائل معالجتها» -<sup>(٦٥)</sup> كما يقول البناء.

وهذا هو موقف الإمام محمد عبد العزى ذهب إلى حقيقة «أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل. كالعلم بوجود الله» -<sup>(٦٦)</sup>. ورأى «الصواب (في الاكتفاء بالإيمان بعالم الغيب من غير بحث عن حقيقته. لأن تكليف الناس هذا البحث يكاد يكون من تكليف ما لا يطاق» -<sup>(٦٧)</sup>. ولهذا صرخ الإمام «أنا على طريقة السلف في وجوب التسليم والتوفيق فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعالم الغيب» -<sup>(٦٨)</sup>.

(٦٢) حسن البناء - «مجموعة الرسائل» - «التعاليم» - ص ٣٩٣ .

(٦٣) البناء - رسالة «العقائد» - دار الكتاب العربي - القاهرة ١٩٥١ م - ص ٩ / ١٠ . ١١ .

(٦٤) نفس المرجع - ص ٨ .

(٦٥) نفسه ص ١٤ .

(٦٦) الإمام محمد عبد - «رسالة التوحيد» - كتاب الهلال - العدد رقم ٣٥٥ - يوليو ١٩٨٠ م ص ١٩ .

(٦٧) محمد عبد - «تفسير المنار» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٢ م - ج ١ ص ٢١٢ .

(٦٨) نفس المرجع - ص ٢١١ .

**ثانية:** أن حسن البناء كان يرى أن القرآن الذي «لم يتزل ليكون كتاب هيئة أو طب أو فلك أو زراعة» والذى «لم يقصد بهذا التعرض (لكثير من مظاهر الوجود الكونية) تقرير أصول هذه العلوم أو تناول فروعها. ولكنه إنما (نزل) وقصد إلى الهدایة (والإرشاد)» فقد ترك «للعقل الإنساني أن يجاهد ويكافح في سبيل الكشف عن مساتير هذا الوجود. والاستفادة مما فيه من قوى ومنافع. وحيث على ذلك وجعله من أفضل العبادة» - (٦٩) -. بل ولدى البناء أن «من عوامل التحلل في كيان الدولة الإسلامية» بجانب «الخلافات السياسية والعصبية» و«الخلافات الدينية والمذهبية» و«الانغماس في ألوان الترف» و«انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب من الفرس تارة والديلم تارة والمالiks والأتراك» بجانب هذه «العوامل» ذكر «إهمال العلوم العلمية والمعارف الكونية» - (٧٠) -. لذلك قال في رسالة «دعوتنا في طور جديد». «يجب على الناس أن يطلقوا لعقولهم العنان لتعلم وتعرف وتختبر وتكتشف وتسخر هذه المادة الصماء. وتستفغ بما في الوجود من خيرات وميزات» وقال «إلى هذا اللون من التفكير الذي يجمع بين العقليتين الغبية والعلمية ندعو الناس» - (٧١) .

**ثالثاً:** أن حسن البناء كان يعتقد «أن كثيراً من الآراء والعلوم التي اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التي أوجدها والشعوب التي عاصرتها. ولهذا يجب أن تستقي النظم الإسلامية التي تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافي معين السهولة الأولى وأن نفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون

(٦٩) البناء - «مقدمة في التفسير» - ص ٣٩ - و«مقاصد القرآن الكريم» - ص ١٩.

(٧٠) البناء - رسالة «بين الأمس والاليوم» - دار الكتاب العربي - ص ١٠.

(٧١) البناء - مجموعة الرسائل - رسالة «دعوتنا في طور جديد» - ص ١٢٨.

من السلف الصالح. وأن نقف عند هذه الحدود الربانية والنبوية حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيينا الله به. ولا نلزم عصرنا لون (اجتهاد) عصر لا يتفق معه» لأن الإسلام الذي «نظم كل شؤون الحياة في كل الشعوب والأمم لكل العصور والأزمان. جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة وخصوصاً في الأمور الدنيوية البحتة. فهو إنما يضع القواعد الكلية في كل شأن من هذه الشؤون. ويرشد الناس إلى الطريق العملية للتطبيق عليها والسير في حدودها» - (٧٢) -.

وهذه العبارة «لم تفلت من الشيخ البنا» - (٧٣) - كما قال د. رفعت عندما اضطر إلى الاستشهاد بها. والثابت أنها كررت بمعناها أكثر من مرة في كتابات وأحاديث البنا الذي كانت عقيدته التي يعتقد她 أن الإسلام «جاء بكل ما يحتاج إليه الناس في أي وقت وزمن. فطبيعة الإسلام البقاء والخلود. فأمسك الإسلام بأطراف الأصول والقواعد التي لا تتغير. وترك للناس التفاصيل وبيان الفروع. يكيفونها على حسب الزمن وحاجة الناس» - (٧٤) -.

المهم أن البنا لوعيه بالفارق الجوهرى بين قدسيّة «النص القرآني» وبشرية «النصوص الفقهية». ولزيقهته بتاريخية اجتهادات السلف. فقد أسس موقفه على وجوب أن نقف عند «الحدود الربانية (القرآن) والنبوية (السنة) حتى لا نقيد أنفسنا بغير ما يقيينا الله به. ولا نلزم عصرنا لون (اجتهاد) عصر لا يتفق معه». ولأن «الزمن يدور دورته دائماً. ولا يتضرر المتخلفين» ولأنه «قد تجددت في المجتمع الإسلامي - بحكم التطور الدائم والتغيير الدائب - أوضاع وصنوف من التعامل

(٧٢) البنا - «رسالة المؤمن الخامس» - دار الكتاب العربي - ص ١٢ / ١٣.

(٧٣) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ١٧.

(٧٤) البنا - «حديث الثلاثاء» - ص ١٦٢.

والصلات لم تكن من قبل. وقف أمامها المؤمنون بالإسلام حائرين لا يدرؤن ما حكمه فيها وما نسبته إليها» فقد رفض البنا «الجمود» وانحاز إلى وحضر على «الاجتهد». بل وأدان سلبية «العلماء المختصين بالتحقيق والتخصيص» وهي سلبية أرجعها البنا إلى : أولاً: «إما لأن الكثير منهم يرى أنه لافائدة في الاهتمام بمسائل نظرية تجري العمليات فيها على غط غير إسلامي فلافائدة من إظهار رأي الإسلام فيها. وهو (التوقف عن الاجتهد) خطأ ولا شك. فمهمة العالم البيان ومحاولة حمل أهل التنفيذ عليه. فإن عجز فقد أدى واجبه». وأرجعها ثانياً إلى: «إما لأنهم يرون بعد الشقة وضخامة المجهود الذي يجب أن يبذل في البحث والمقارنة مع عدم تهيئ وسائل التعاون. وانصراف الحكومات والهيئات العلمية المختصة عن التفكير في ذلك واشتغالها عنه بمشاكلها الإدارية والخاصة. وهو (عند البنا) تقصير لابد أن يتدارك مهما كلفنا من ثمن» - (٧٥) .

وهذا لا يتعارض مع موقف الإمام محمد عبد العزى جعل من أهدافه «تحرير الفكر من قيد التقليد. وفهم الدين على طريقة سلف الأمة - قبل ظهور الاختلاف - والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى (القرآن - السنة)» - (٧٦) .

رابعاً: إن حسن البنا خطأً افتتاح البعض بـ«تقليد» الغرب في نهضته التي - في رأيهما - «لم تقم إلا على تحطيم الدين وهدم الكنائس والتخلص من سلطة البابوية وإلحاح القساوسة ورجال الكهنوت والقضاء على كل مظاهر السلطة الدينية» فذلك عند البنا «إن صحي في الأمم الغربية. فلا يصح أبداً في الأمم الإسلامية. لأن طبيعة

(٧٥) البنا - «مقدمة في التفسير» - ص ٨ / ٩.

(٧٦) محمد عبد العزى - الأعمال الكاملة - تحقيق د. محمد عمارة - دار الشروق - الطبعة الأولى - ج ٢ ص ٣١.

التعاليم الإسلامية غير طبيعة تعاليم أي دين آخر. وسلطة رجال الدين محصورة ومحدودة». وتحت عنوان «رجال الدين غير الدين نفسه» أضاف البنا «أن هذه التغيرات التي سرت إلينا تقليداً منها (رجال الدين) لا تنطبق ولا تتفق مع عرفنا. فإنها إن كانت في الغرب خاصة (بالأكليروس) فإنها في العرف الإسلامي تشمل كل مسلم. فالمسلمون جميعاً من أصغرهم لا أكبرهم رجال دين» - (٧٧) . وبما أنه «لا سلطة دينية» لمسلم على مسلم أو لسلف على خلف فـ «كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ». (بل) وكل ما جاء عن السلف موافقاً لكتاب والسنة قبلناه. وإلا فكتاب الله وسنة رسوله أولى بالاتباع» و«لكل مسلم لم يبلغ درجة النظر في أدلة الأحكام الفرعية أن يتبع إماماً من أئمة الدين. ويفحسن به (بالمسلم) مع هذا الاتباع أن يجتهد ما استطاع في تعرف أداته. وأن يتقبل كل إرشاد مصحوب بالدليل (... ) وأن يستكمل نقصه العلمي إن كان من أهل العلم حتى يبلغ درجة النظر» - (٧٨) .

وما قاله حسن البنا يقترب مما قاله الإمام محمد عبده عن «قلب السلطة الدينية أصل من أصول الإسلام» وأنه «لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه - على أن الرسول كان مبلغاً ومنذراً لا مهيمناً ولا مسيطرًا» و«ليس لمسلم (مهما علا كعبه في الإسلام) على آخر (مهما انحطت منزلته فيه) إلا حق النصيحة والإرشاد» «ولكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله. بدون ت وسيط أحد من سلف ولا خلف. وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم (... ) فإن لم تسمح

(٧٧) البنا - رسالة «نحو التور» - دار الكتاب العربي - ص ٣٤ / ٣٧.

(٧٨) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «التعاليم» - ص ٣٩١.

حالة بالوصول إلى ما يعده لفهم الصواب من السنة والكتاب فليس عليه إلا أن يسأل العارفين بهما . وله بل عليه أن يطالب المجيب بالدليل » - (٧٩) - .

إن ما اكتشفناه وكشفناه هنا . نعم قد يشككنا في تباعد «آراء ومقولات» البناء عن «تعاليم» الإمام محمد عبده . وقد يؤكد أن البناء - حسب أقواله المعلنة - لم يكن ضد العقل أو العلم . ولم يكن مع «التقليد» ضد «الاجتهد». أو مع «كهنوتية رجال الدين» . إلا أن ما اكتشفناه سيظل - رغم أهميته القصوى - مجرد رؤية جزئية تحتاج إلى محاولة اكتشاف موقف الإمام محمد عبده من المثلث السلفي الذي - كما يقول د. رفعت - «ارتدى» إليه رشيد رضا وحسن البناء . وتحديداً . تحتاج إلى محاولة اكتشاف: هل كان الإمام - كما يوحى د. رفعت - ضد «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)». وضد فكرة «الخلافة الإسلامية». وضد «السيادة المطلقة لأولى الأمر»؟ أم أن للإمام (في كتاباته التي لم يرجع د. رفعت إليها مباشرة) آراء أخرى في الموقف من هذا المثلث جهلها الدكتور (ربما لأن مراجعه الأجنبية لم ت تعرض لها). أو تجاهلها الدكتور وسكت عن رصدها بقصد ربما لتعارضها مع ما نقله الدكتور (ويريد تسويقه لشبيه) عن «محاولات». «تطوير». «تعاليم» الإمام بـ «توصيلها» إلى حد «نفي دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل» و«حصره تجاه الفرد وضميره».

لنعرف: هل كان الإمام محمد عبده مع أم ضد المثلث السلفي؟ أجد من اللازم التعرف - وبشكل مباشر - على بعض آراء الإمام السواردة في كتاباته المنشورة المشهورة .

(٧٩) محمد عبده - «الإسلام دين العلم والمدينة» - كتاب سينا السياسي رقم ١ - دار سينا - القاهرة - ١٩٨٧ م - ص ١٢٠

## الإمام و «المصادر الأولى»:

ساق د. رفعت تبني رشيد رضا وحسن البنا لـ «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» كدليل قوى على «تخلى» رضا والبنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وعلى «ابتعاد» رضا والبنا عن «دعوة التجديد وعن معسكر الإمام». وعلى «اقتراب» رضا والبنا «من معسكر خصوم الإمام من دعاة التقليد» - (٨٠) -. وهو دليل - كما نرى - يسوح في المقابل بأن الإمام محمد عبده و«معسكره» و«دعوة التجديد» - في رأي الدكتور - لهم موقف آخر مضاد لموقف رضا والبنا و«دعوة التقليد» سواء من «المصادر الأولى». أو من «الدعوة إلى العودة» لها. وهذا الموقف المضاد (والكامن في دليل د. رفعت) يفجّر في عقولنا تساؤلاً مؤداه: إذا كان الإمام و«معسكره» و«دعوة التجديد» (وعلى عكس رضا والبنا و«دعوة التقليد») لم يكونوا مع «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» فهل كانوا مع «إطلاق الرصاص» على «سلطة النص القرآني - النبوى»؟ أو - على الأقل - هل كانوا مع «إطلاق الرصاص» على «سلطة النص القرآني - النبوى» لصالح «سلطة العقل» الذي (في الموقف العلماني) لا يرتكز - ولا يجب أن يرتكز - إلى أية مرجعية تعلو التجربة الإنسانية. أو تقف خارجها؟ - (٨١) -؟

ولخطورة ما ساقه د. رفعت كدليل على «تخلى» و«ابتعاد» و«ارتداد» رشيد رضا وحسن البنا عن «تعاليم» الإمام. ولأن هذا الدليل «السعيدى» - في عمقه الدلالى - لا يشكك في تجدیدية رضا والبنا. وإنما - للأسف - يفتح باباً للشك في

(٨٠) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» ص ١٥.

(٨١) عادل ضاهر «الأسس الفلسفية للعلمانية» - دار الساقى - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٣ م - ص ٦٦.

«إسلامية» «تعاليم» الإمام محمد عبده. وهو باب خطر سيدخلنا إلى فهم خاطئ ويتعارض - بقوة - مع الثابت في كتابات الإمام.

**فالثابت أولاً:** في كتابات الإمام محمد عبده أنه «لا غنى للبشر عن هدى الأنبياء مهما بلغوا من كمال العقل» - (٨٢) -. لأن الدين - عند الإمام - «من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد (العقل) عن شططه. وتقلل من خلطه وخبطه» - (٨٣) -. لذلك فـ «بعد تحصيل الإعان» بـ «النظر العقلي» و«بعد تقرير الأصول الأولى» (الإيمان بوجود الله. وبنبوة النبي. وبالهيبة رسالته) يقول الإمام بوجوب أن «يرجع (المؤمن) إلى النقل» - (٨٤) -. ويتعين آخر للإمام «على العقل بعد التصديق برسالة نبى أن يصدق جميع ما جاء به» وأن «يقف عند شريعته» - (٨٥) .

**والثابت ثانياً:** أنه الله «الصمد (الذى يتنهى إليه الطلب) في تحديد الحدود العامة للأعمال. ووضع أصول الشرائع. فلا بد أن يرد إلى ما أنزل (الله) جميع ما يقع الإختلاف فيه. وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره متى نطق صريح القرآن بخلافه» - (٨٦) -. بل وشدد الإمام على أن القرآن هو «المعيار» الذي يعرض عليه المؤمن أعماله وأخلاقه «ليتبين: هل هو مهتد أم لا؟» - (٨٧) -. وهو «الأصل

(٨٢) محمد عبده ورشيد رضا - «تفسير المنار» ج ٢ ص ٦٤.

(٨٣) محمد عبده - «الأعمال الكاملة» - ج ٢ ص ٣١.

(٨٤) محمد عبده - «رسالة التوحيد» - ص ١١٣ / ١٧.

(٨٥) نفس المرجع - ص ١٣٧.

(٨٦) محمد عبده - «تفسير جزء عم «كتاب الشعب» - دار الشعب - القاهرة - ١٩٩٩ - ص ١٣٥.

(٨٧) تفسير المنار - ج ١ ص ١١١.

الذى تحمل عليه المذاهب والأراء فى الدين» - (٨٨) - وهو «الحاكم» الذى يفصل بين الناس فيما اختلفوا فيه» - (٨٩) - .

والثابت ثالثاً: أن الإمام رفض بشدة سجن «النص القرآنى» فى «أسباب نزوله» وقال «إن كان مات من كانوا سبب التزول. فالقرآن حى لا يموت. ينطبق حكمه. ويحكم سلطانه على الناس فى كل زمان» - (٩٠) - . بعجانب هذا. ولاعتقاده أن «من أهم أسباب تأخر المسلمين وسقوطهم فيما سقطوا فيه (... ) ترك الاهتمام بالقرآن والسنّة. واستبدال أقوال الناس بهما» - (٩١) - . فقد قال الإمام بـ «لابد أن يعود نور القرآن («كأصل» و«كحاكم» و«كمعيار») إلى الظهور. وبخرق حجب هذه الضلالات. ويرجع إلى موطنها الأول فى قلوب المسلمين» - (٩٢) - . وهذه «العودة» لا تكون إلا بـ «تحرير الفكر من قيد التقليد. وفهم الدين على طريقة سلف الأمة - قبل ظهور الاختلاف - والرجوع فى كسب معارفه إلى بناءها الأولى». هذا بعض ما تكشف لنا عن موقف الإمام محمد عبده من الضلع الأولى فى المثلث السلفي. والخاص بـ «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى». وما يكشف لنا تكشف أن محمد عبده لم يكن مع التحرر من أو مصادرة «سلطة النص الديني» لصالح «سلطة العقل». لكنه أوجب على العقل الالتزام بسقف «النص الديني». وبعجانب هذا. لم يكن الإمام ضد. وإنما كان - ويقول - مع هذه «الدعوة». ومع هذه «العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنّة)». أى أن الإمام محمد عبده لم يكن له موقف آخر مضاد أو مغاير لوقف رشيد رضا وحسن البنا من «المصادر الأولى».

(٨٨) نفس المرجع - ج ١ ص ٥٩.

(٨٩) نفسه - ج ٢ ص ٢٢٧.

(٩٠) نفسه - ج ١ ص ١٢٩.

(٩١) نفسه ج ٢ ص ٦٢.

(٩٢) محمد عبده - «الإسلام دين العلم والمدنية» - ص ١٦١.

## الإمام و «الخلافة الإسلامية»:

في كتابه «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» قال د. رفعت «بالنسبة لرشيد رضا فإن العمل والجهد والأمل يتركز في شيء واحد (الخلافة الإسلامية) فهي (يُنقل د. رفعت عن رضا): الحكومة المثلثي التي بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية. والدولة الإسلامية الأصلية هي في الواقع خير الدول ليس بالنسبة للمسلمين فحسب ولكن بالنسبة لسائر البشر فهي وسط بين الجمود وبين حضارة الإفرنج المادية» - (٩٣) -. وفي دراسته «حسن البناء سيد عصر الارتداد». تحت عنوان فرعى نصه «ارتداد (البناء) إلى ماذا؟» عاد د. رفعت وكرر ما سبق كدليل على اشتراك البناء مع رضا في الموقف من «الخلافة الإسلامية» وكدليل على «ارتداد» رضا والبناء عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وحتى لا نظن بأن الدكتور يقول على رضا والبناء بما لم يقوله. أحالنا الدكتور - في هوماش كتابه دراسته - إلى كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى» لرشيد رضا.

ورغم أن د. رفعت لم يتلزم بعلمية النقل عن مرجعه. وللأسف فضل بتر أقوال رشيد رضا من سياقها الذي يتضمن رؤية نقدية ملخصها. أنه «قد آن لل المسلمين أن يفهوا أن جعل أحكام الضرورة في خلافة التغلب أصلًا ثابتًا دائمًا. هو الذي هدم بناء الإمامة. وذهب بسلطة أهل الحال والعقد المعتبر عنهم بالجماعة لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة: التي هي خير حكومة يصلح بها أمر المسلمين. بل وأمر سائر البشر. بجمعها بين العدل والمساواة. وحفظ المصالح ومنع المفاسد.. إلخ» - (٩٤) -.

(٩٣) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» ص ٤٣.

(٩٤) رشيد رضا - «الخلافة» - دار الزهراء للإعلام - القاهرة ١٩٨٨ - ص ٧٧.

ورغم أن الدكتور بجانب تعمده بتراقوال رشيد رضا. تعمد أيضاً السكوت عن الإشارة إلى ما قاله رضا عن «المقاصد» التي يرجى تحقيقها من «إحياء منصب الخلافة الصحيحة». والتي تتلخص في: أولاً: «إقامة حكومة الشوري الإسلامية» وثانياً: «إعادة مدنية الإسلام بالعلوم والفنون والصناعات التي عليها مدار القوة وال عمران». وثالثاً: «الإصلاح الديني». وهذه «المقاصد» عند رشيد رضا لن تكون إلا بـ «إحياء الدين والشريعة» وبـ «العلم الاستقلالي الم عبر عنه بالاجتهد المطلق» - (٩٥) - .

ورغم أن الدكتور سكت عن نقل آية أقوال لربنا - على الأقل - لتوثيق ما «ارتدى» به البناء عن «تعاليم» الإمام. وما «ارتدى» به إلى «سلفية» رشيد رضا. وكان الدكتور سيجد في رسائل البناء أقوالاً كثيرة تمكّنه من توثيق اتفاق حسن البناء مع رشيد رضا في الموقف من «الخلافة الإسلامية»..

منها ما قاله البناء تحت عنوان «الحكومة في الإسلام». «يفترض الإسلام الحنيف الحكومة قاعدة من قواعد النظام الاجتماعي الذي جاء به للناس. فهو لا يقر الفوضى. ولا يدع الجماعة المسلمة بغير إمام» - (٩٦) - و«الحكومة في الإسلام تقوم على قواعد معروفة ومقررة هي الهيكل الأساسي لنظام الحكم الإسلامي». فهي تقوم على مسؤولية الحاكم. ووحدة الأمة. واحترام إرادتها. ولا عبرة بعد ذلك بالاسماء والأشكال». ولأن الحكم في الإسلام هو «تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة» - (٩٧) - فـ «الأصل في مسؤولية الحاكم - في النظام

(٩٥) نفس المرجع - ص ٧٨ / ٨٣.

(٩٦) البناء - مجموعة الرسائل - رسالة «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي» - ص ٢٢٣.

(٩٧) نفس المرجع - ص ٢٣٤.

الاسلامى - أن المسؤول فيها هو رئيس الدولة كائناً من كان. له أن يتصرف. وعليه أن يقدم حساب تصرفه للأمة» - (٩٨) - لأن الإسلام (كما يقول البنا) «قرر سلطة الأمة وأ kedها. وأوصى بأن يكون كل مسلم مشرفاً تمام الإشراف على تصرفات حكومته. يقدم لها النصح والمعونة. ويناقشها الحساب. وهو كما فرض على الحاكم أن يعمل لمصلحة المحكومين (...). فرض على المحكومين كذلك أن يسمعوا ويطيعوا للحاكم. ما كان كذلك. فإذا انحرف فقد وجب عليهم أن يقوموه على الحق ويلزموه حدود القانون ويعيدهو إلى نصاب العدالة» - (٩٩) -.

وهي آراء أعتقد أن رصدها في كتاب دراسة د. رفعت كان مهمةً. ولكن - للأسف - كما سكت الدكتور عن رصد هذه الآراء. سكت أيضاً عن رصد آية أقوال لـ محمد عبده في «الخلافة». واكتفى فقط بنقل معنى قول رشيد رضا عن «الخلافة الإسلامية» (إنها «خير حكومة يصلح بها أمر المسلمين بل وأمر سائر البشر»). واعتبر ما نقله - أو ما بتره من سياقه - يعنيه كمؤرخ «موضوعي» عن المقارنة. ويكفيه كمؤرخ «أكاديمي» للتدليل على «ارتداد» رشيد رضا وحسن البنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وما اكتفى به الدكتور يحرض عقولنا على التعرف على المسكون عنه من «تعاليم» الإمام.

ونبدأ ببعض ما قاله في مجلة «العروة الوثقى». فتحت عنوان «النصرانية والإسلام وأهلهما» كتب الإمام محمد عبده «أن الديانة المسيحية (...) جاءت برفع القصاص وإطراح الملك والسلطة (...). ووعظت بوجوب الخضوع لكل سلطان يحكم المتدين بها». وعلى العكس تماماً فـ «الديانة الإسلامية وضع أساسها

(٩٨) نفسه - ص ٢٤٠.

(٩٩) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «إلى الطلاب» - ص ٣١٣.

على ( . . . ) رفض كل قانون يخالف شريعتها. ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها» - (١٠٠) -. وفي مقال «الجنسية والديانة الإسلامية» كتب «أن الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط» ولم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى. بل هي (أصول الإسلام) كما كانت كافلة لهذا (الجانب الروحي) جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبين الحقوق كلها وجزئها» ليس هذا فقط بل - والأهم - «وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المنشروقات وإقامة الحدود وتعيين شروطها حتى لا يكون القاپض على زمامها إلا من أشد الناس خصوصاً لها. ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة أو قوة بدنية أو ثروة مالية. وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة» - (١٠١) -. بل وليقين الإمام محمد عبده بأن «معظم الأحكام الدينية موقف إجراؤه على قوة الولاية (الخلافة) الشرعية» - (١٠٢) -. فقد ذهب في مقال «الوحدة الإسلامية» إلى أن «الاتفاق والتضاد على تعزيز الولاية (الخلافة) الإسلامية من أشد أركان الديانة الحمدية (بل) والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين» - (١٠٣) .

وما قاله الإمام في مجلة «العروة الوثقى» عام ١٨٨٤م - ونقلنا بعضه هنا - لم يتراجع عنه مع مرور الأعوام وتغير الظروف. بل ورغم تراجعه عن النهج الشوري والعمل السري إلى النهج الإصلاحي... وثبات موقف الإمام حقيقة تؤكدها كتاباته الأخيرة التي عمّق بها موقفه. .

(١٠٠) مجلة «العروة الوثقى» - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٣م - ص ٦٥ / ٦٦.

(١٠١) نفس المرجع - ص ٥٠ / ٥٢.

(١٠٢) نفسه - ص ١١٧.

(١٠٣) نفسه - ص ١١١.

ففى رده عام ١٩٠٠ على مسيو «هانوتوا» - وزير خارجية فرنسا - قال محمد عبده «ظهر الإسلام لا روحياً مجرداً. ولا جسدياً جاماً. بل إنسانياً وسطاً بين ذلك. آخذنا من كل القبائل بنصيب (...). لم يكن من أصوله أن يدع ما لقيصر لقيصر. بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ماله ويأخذ على يده فى عمله (...). فكان الدين (الإسلامي) عند أهله (بجانب كونه «كمالاً للشخص. وألفة في البيت» - فهو أيضاً -) نظاماً للملك» - (١٠٤).

وفي رده عام ١٩٠٢ على علمانية فرح أنطون. تحت عنوان «السلطان في الإسلام» كتب الإمام «ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه». «لكن الإسلام دين وشرع. فقد وضع حدوداً. ورسم حقوقاً (...). ولا تكمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير. فلابد أن تكون في واحد هو السلطان أو الخليفة». ولم يكتف الإمام بهذا لكنه قطع بـ «أن إقامة السلطان (الخلافة - الخليفة) واجبة بمقتضى الدين». واعتبر وجوبها «من أصول الإسلام» - (١٠٥).

وحتى لا يساء فهم هذا «الأصل» قال الإمام «لا يجوز ل الصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراطي) أي سلطان إلهي. فإن ذلك عند (الإفرنج) هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة عن الله. وله حق الأثره بالتشريع. وله في رقاب الناس حق الطاعة. لا باليبيه. وما تقضيه من العدل وحماية الحوزة. بل

(١٠٤) محمد عبده «الإسلام دين العلم والمدينة» - ص ١٠٣.

(١٠٥) محمد عبده - «الإسلام والتصارنات مع العلم والمدينة» - دار المنار - الطبعة الثالثة ١٣٤١ هـ ص ٦١ .٦٤

بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه» أما «ال الخليفة عند المسلمين» فـ«ليس بالمعصوم». ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنّة (...). ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنّة. والمسلمون له بالمرصاد. فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه. وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه (لا طاعة لخلقوق في معصية الخالق) فإذا فارق الكتاب والسنّة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه» - (١.٦) -

هذا بعض - وليس كل - المskوت عنه من «تعاليم» الإمام محمد عبده. وهي «تعاليم» (لوضوحاها) نعم قد تساعدنا على القيام بمقارنة حقيقة - وليست صورية - بين موقف رشيد رضا وحسن البناء وبين موقف محمد عبده من فكرة «الخلافة الإسلامية». ونعم قد تمكنا من تقدير حدود «التباعد» أو «التقريب» في الموقفين. إلا أنها - بجانب هذا - تشير في عقولنا تساولاً: إذا كان الإمام محمد عبده لم يكتف بجعل «إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين» لأنها «من أصول الإسلام». وإنما - أيضاً - جعل «المحافظة على الدولة العثمانية ثلاثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسله» - (١.٧) -. فهل لو كتب للإمام معاصرة «تصفيّة» هذه الدولة والغاء الخلافة الإسلامية. كان سيتفق مع حسن البناء وجماعته على «جعل فكرة الخلافة. والعمل لاعادتها في رأس مناهجهم» - (١.٨) -. أم كان سيتخلى عن «وجوب إقامة السلطان (الخلافة)». وسيبني «أصولية» هذا «الوجوب» أى لن يعتبره أصلاً

### «من أصول الإسلام»؟

(١.٦) نفس المرجع - ص ٦٢.

(١.٧) محمد عبده - الاعمال الكاملة - ج ٣ - ص ٧٦.

(١.٨) حسن البناء - مجموعة الرسائل - «رسالة المؤمن الخامس» - ص ١٩٩.

للحقيقة أنا أكتفى بطرح السؤال على د. رفعت السعيد ومن يذهب مذهبه. لأنني - فعلاً - لا أعرف. ولا أستطيع التكهن بما كان سيكون عليه موقف الإمام. وهل موقفه كان سيكون مماثلاً. أم مغايراً لموقف مؤسس جماعة الإخوان المسلمين؟ والذى أعرفه وأستطيع تأكيده أن الإمام محمد عبده حتى وفاته عام ١٩٠٥ لم يكن ضد الضلع الشانى فى المثلث السلفي. أى لس ي肯 ضد فكرة «الخلافة الإسلامية».

### الإمام وسلطة «أولى الأمر»:

ليكون القارئ ثالثنا. نبدأ بما قاله د. رفعت في كتابه «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» عن رشيد رضا وأنه «يتعد كثيراً عن نهج أستاذة (محمد عبده) عندما يؤكد أن السيادة المطلقة في الدولة (الإسلامية) هي لأولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم» - (١٠٩) -. وتشير بالإشارة إلى أن الدكتور في دراسته «حسن البناء سيد عصر الارتداد». وكعادته. وتحت نفس العنوان الفرعى «ارتداد (البناء) إلى ماذا؟» عاد وكرر نقل ما سبق - (١١٠) - للتدليل على اتفاق البناء مع رضا في الموقف من سيادة «أولى الأمر». وللتدليل على «ارتدادهما» بهذا الرأى عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. ولأن الدكتور يقول «التاريخ هو علم الوثيقة الحديث عنها وبها. ولا حديث بدونها» - (١١١) -. ويقول «لم أقل إلا ما أمتلك دليلاً عليه» - (١١٢) -. فقد أحالنا - في هوماش كتابه دراسته - إلى ص ٢٣٩ من «كتاب الورق» لرشيد رضا.

(١٠٩) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ١٣٤ .

(١١٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ ص ٢٣ .

(١١١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١١٨ - ص ١٢٥ .

(١١٢) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٩ .

ويندورى رجعت إلى كتاب «الوحى المحمدى» وتحديداً إلى ص ٢٣٩ وبحث فيها بل وفي كل صفحات الفصل المعنون بـ «المقصد السادس من مقاصد القرآن». وللأسف لم أجده ما نسبه - أو حتى ما يوحى بما نسبه - د. رفعت لرشيد رضا. والذى وجدته أن رضا قال «الحكم فى الإسلام للأمة». وشكله شورى. ورئيسه الإمام أو الخليفة منفذ لشرعه. والأمة هي التى تملك نصبه وعزله». وبعد أن أشار (في خمسة سطور) إلى «حكمة ترك الشورى لاجتهد الأمة. لأنها مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة. ولو قيدت بنظام يجعل تعبدية». استشهد بالأية (٥٩)

من سورة النساء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعُوكُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا». قال (رمضا) «وأولو الأمر أهل الحل والعقد والرأى الحصيف فى مصالحها الذين تثق بهم الأمة وتتبعهم فيما يقررون به بدليل قوله تعالى بعد تلك الآية من السورة نفسها («إِذَا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخُوفِ أَذَاعُوا بِهِ»). ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستبطنهونه منهم») فأولو الأمر الذين كانوا مع الرسول وكان الأمر يرد إليه وإليهم فى الشئون العامة (... ) هم الذين كان الرسول يستشيرهم فى الأمور الدقيقة والسرية المهمة (... ) ويعمل برأى الأكثر وإن خالف رأيه». ويضيف رضا «ومن الدلالات الكثيرة على أن التشريع القضائى والسياسى هو حق الأمة المعبر عنها فى الحديث بالجماعة: أن القرآن يخاطب بها جماعة المؤمنين فى هاتين الآيتين الخاصتين بالحكم العام والدولة (... ) وقد صرخ كبار النظار من علماء الأصول بأن السلطة فى الإسلام للأمة يتولاها أهل الحل والعقد الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة ويعزلونهم إذا اقتضت المصلحة عزلهم» - (١١٣) - .

(١١٣) رشيد رضا - «الوحى المحمدى» - دار المنار - الطبعة الخامسة ١٩٤٨ م - ص ٢٣٩ وما بعدها.

وما وجدناه في كتاب «الوحى المحمدى» (مرجع د. رفعت) يؤكد أن الدكتور تقول على رشيد رضا بما لم يقله. بل - وبقصد وتعمد - تقول عليه بما يتناقض تماماً مع ارائه التى سطراها سواء في كتابه «الوحى المحمدى» أو في كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى». أو في تفسير «المنار». هذا إذا أحسنا الظن بالدكتور وقلنا إنه رجع فعلاً إلى كتاب رشيد رضا. أما إذا كان حاله مع رضا هو نفس حاله مع محمد عبده. أى لم يرجع مباشرة إلى كتاب رضا. واكتفى - فقط - بالنقل عن مرجع ( وسيط ) أجنبى أو عربى . فالامر سيختلف وسيكون علينا واجب إخباره بما لا يعرفه من آراء رشيد رضا. هذا إذا ثبت لنا بالدليل أنه فعلاً صحيحة سواء نية أو جهل الوسيط الذى رجع إليه ونقل عنه . نعم هذا الاحتمال يقويه د. رفعت نفسه بامتناعه - في هوامش كتابه ودراسته - عن إضافة أية معلومات عن ناشر وتاريخ نشر كتاب «الوحى المحمدى». وبإصراره - في هوامش كتابه ودراسته - على أن مرجعه يسمى «كتاب الوحى» - هكذا - وكأن «كتاب» هنا جزء من العنوان . وهو ما يعني أن الدكتور - للأسف - يجهل حتى عنوان مرجعه . نعم كل هذا يقوى هذا الاحتمال (النقل عن مراجع وسيطة) إلا أنه - في تقديرنا وحتى يجد جديد يؤكده أو ينفيه - سيظل مجرد احتمال . لا نملك الآن سوى استبعاده . وتصديق د. رفعت . أى تصديق أنه - كما أشار في هوامش كتابه ودراسته - هو الذى رجع إلى كتاب «الوحى المحمدى». وبالتالي لا نملك الآن سوى القول بتقول د. رفعت على رشيد رضا . وسوى القول بأن ما فعله الدكتور مع رضا كرر فعله مع حسن البنا في نفس جزئية الموقف من «أولى الأمر».

ففي كتابه «حسن البنا . متى . كيف . ولماذا؟» قال د. رفعت أن البنا «يرى : أن أهل الشورى يكونون إما من رجال الدين وإما من الرجال المتمرسين على القيادة

مثل رؤساء العائلات والقبائل. ولا تكون الانتخابات مقبولة إلا إذا أسفرت عن اختيار أناس من هذين الصنفين» - (١١٤) - وفي كتابه «صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين» عاد وكرر نقل هذا الدليل. ولم ينس - بل تعمد - وضع ما نسبه للبنا بين علامتي تصييس للفصل بين أقواله كباحث ونصوص وثائقه ولি�ؤكد أن ما نقله - ليس معنى وإنما - هو نص ما قاله البنا في رسالة «مشاكلنا في ضوء النظام الإسلامي» - ص ٦٠ - (١١٥).

وبالرجوع إلى نص الرسالة في عدة طبعات (من بينها طبعة جريدة «الإخوان المسلمون» اليومية. التي نشرت الرسالة على حلقات ابتداءً من ١٦ نوفمبر حتى ٣١ ديسمبر ١٩٤٧م). وجدت نص قول البنا «أما عن احترام رأى الأمة. ووجوب تغيلها واحتراكيها في الحكم اشتراكاً صحيحاً. فإن الإسلام لم يشترط استثنائه رأى أفرادها جميعاً في كل نازلة. وهو المعبّر عنه في الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام. ولكنه اكتفى في الأحوال العادلة «بأهل الحل والعقد». ولم يعيّنهم بأسمائهم. ولا بأشخاصهم. والظاهر من أقوال الفقهاء ووصفهم إياهم أن هذا الوصف ينطبق على ثلات فئات هم ١ - الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم في الفتيا واستنباط الأحكام ٢ - أهل الخبرة في الشؤون العامة ٣ - ومن لهم نوع قيادة أو رئاسة في الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات. فهو لاءً جميعاً يصح أن يشملهم عبارة «أهل الحل والعقد» ويضيف البنا «ولقد رتب النظام النيابي الحديث طريق الوصول إلى أهل الحل والعقد بما وضع الفقهاء الدستوريين من نظم الانتخاب وطرائقه المختلفة. والإسلام لا يأبى هذا

(١١٤) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» ص ٤٣.

(١١٥) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ ص ٢٣.

التنظيم ما دام يؤدى إلى اختيار أهل الحل والعقد. وعدم السماح لغيرهم بالتقدم للنيابة عن الأمة». وحتى لا يكون الأمر فوضى يقترح البنا: أولاً: «وضع صفات خاصة للمرشحين أنفسهم. فإذا كانوا مثلين لهيئات فلا بد أن يكون لهذه الهيئات برامج واضحة وأغراض مفصلة يتقدم على أساسها هذا المرشح. وإذا لم يكونوا مثلين لهيئات فلا بد أن يكون لهم من الصفات والمناهج الإصلاحية ما يؤهلهم للتقدم للنيابة عن الأمة». ثانياً: «وضع حدود للدعاية الانتخابية. وفرض عقوبات على من يخالف هذه الحدود. بحيث لا تتناول (الدعاية) الأسر ولا البيوت ولا المعانى الشخصية البعثة التى لا دخل لها فى أهلية المرشح. وإنما تدور حول المناهج والخطط الإصلاحية» - (١١٦) - .

هذا نص ما قاله حسن البنا الذى أعاد د. رفت «توضييه» - بالحذف والزيادة - ليكون كما يريد الدكتور لا كما هو كائن بالفعل فى رسالة البنا. وما فعله الدكتور - سواء بتقوله على رشيد رضا أو بـ «توضييه» لقول حسن البنا (بقصد أخفاء موقفهما المنحاز إلى أن تكون «السلطة» - فى التشريع والرقابة وتولية الحكم وعزلهم - للأمة يتولاها أولو الأمر - أهل الحل والعقد. وأهل الشورى بـ «الانتخاب» نيابة عن الأمة. وبقصد تخيل موقفهما - على غير حقيقته - أى كمنحاز إلى أن يكون «الولاء المطلق والسيادة المطلقة» فى الدولة لأولى الأمر - (١١٧) - .. وهو قصد يتجاهل - بتعتمد - أوضح ما فى أقوال رضا والبنا. نفيهما أن يكون أولو الأمر هم الحكم -). ما فعله الدكتور قد لا يشجعنا على تصديق قوله «أريد للقارئ أن يثق بأننى سأبذل كل جهدى محاولاً أن أتلمس طريقى نحو دراسة موضوعية

(١١٦) جريدة «الإخوان المسلمون» - اليومية - ٢٧ نوفمبر ١٩٤٧ م.

(١١٧) د. رفت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٤٣ ومجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٤ ص ٢٣.

تماماً» - (١١٨) -. إلا أنه يشجعنا بل ويحرضنا - الآن - على التقيب في تراث الإمام محمد عبده عن رأيه في «أولى الأمر». ونكتفى من تراث الإمام بتفسيره للأية ٥٩ من سورة النساء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ».

يقول الإمام محمد عبده «أمر بطاعة الله وهي العمل بكتابه العزيز وبطاعة الرسول. لأنه هو الذي يبين للناس ما نزل إليهم. وقد أعاد لفظ الطاعة لتأكيد طاعة الرسول. لأن دين الإسلام دين توحيد محض لا يجعل لغير الله أمراً ولا نهياً ولا تشريعاً ولا تأثيراً. فكان ربما يستغرب في كتابه الأمر بطاعة غير وحى الله. ولكن قضت سنة الله بأن يبلغ عنه شرعه للناس رسول منهم وتكلّل بعصمتهم في التبليغ. ولذلك وجب أن يطاعوا فيما يبيّنون به الدين والشرع (...). وأما أولى الأمر فقد اختلف فيهم. فقال بعضهم: هم الأمراء واشتراكوا فيهم الا يأمرروا بمحرم (...) والأية مطلقة. أى وإنما أخذوا هذا القيد من نصوص أخرى كحديث - لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق - وبعضهم (المفسرون) أطلق في الحكم فأوجبوا طاعة كل حاكم. وغفلوا عن قوله تعالى «منكم» (وأولى الأمر منكم) وقال بعضهم: إنهم العلماء. ولكن العلماء يختلفون. فمن يطاع في المسائل الخلافية ومن يعصى؟ وحجّة هؤلاء أن العلماء هم الذين يمكنهم أن يستتبّوا الأحكام غير المتصوّرة من الأحكام المتصوّرة. وقالت الشيعة: إنهم الأئمة المعصومون. وهذا مردود. إذ لا دليل على هذه العصمة. ولو أريد ذلك لصرحت به الآية. ومعنى - وأولى الأمر - الذين يناظر بهم النظر في إصلاح الناس أو مصالح الناس. وهؤلاء يختلفون أيضاً. فكيف يؤمر بطاعتهم بدون شرط أو قيد؟»

(١١٨) د. رفت - المرجع السابق - ص ١٥ .

يقول الإمام «إنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد فاتهى به الفكر إلى أن المراد بأولى الأمر جماعة أهل الحل والعقد من المسلمين. وهم الأمراء والحكام والعلماء ورؤساء الجند وسائر الرؤساء والزعماء الذين يرجع إليهم الناس في الحاجات والمصالح العامة. فهولاء إذا اتفقوا على أمر أو حكم وجب أن يطاعوا بشرط أن يكونوا منا (من المسلمين). وألا يخالفوا أمر الله ولا سنة رسوله التي عرفت بالتواتر. وأن يكونوا مختارين في بحثهم في الأمر واتفاقهم عليه. وأن يكون ما يتفقون عليه من المصالح. وهو ما لأولى الأمر سلطة فيه ووقف علية. وأما العبادات وما كان من قبيل الاعتقاد الديني فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع (الله) - مختارين في ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه - فطاعتهم واجبة. ويفصح أن يقال: هم معصومون في هذا الإجماع (... ) فأمر الله في كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها الرسول بالعمل. مما الأصل الذي لا يرد. وما لا يوجد فيه نص عندهما ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح. لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم. فيجب أن يتشاروا في تقرير ما ينبغي العمل به. فإذا اتفقا وأجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه. وإن اختلفوا وتنازعوا فقد ينبع الواجب فيما تنازعوا بقوله تعالى (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) وذلك بأن يعرض على كتاب الله وسنة رسوله. وما فيهما من القواعد العامة والسيرة المطردة. مما كان موافقاً لهمما علم أنه صالح لنا ووجب الأخذ به. وما كان منافياً علم أنه غير صالح ووجب تركه. وبذلك يزول التنازع وتحتاج الكلمة» - (١١٩) .

(١١٩) «تفسير المنار» - ج ٥ ص ١٤٦ / ١٤٧

هذا بعض ما وجدناه في تراث الإمام محمد عبده. نعم قد تستوقفنا بعض العبارات. وقد تثير في عقولنا بعض التساؤلات عن إمكانية تحقق «الإجماع». وعن «عصمة» هذا «الإجماع» - خصوصاً وهو في مسائل اجتهادية. أى «من المصالح» -؟ ونعم قد نلاحظ وجود خلاف بين محمد عبده وبين رشيد رضا وحسن البنا في الموقف من «الحكام». وهل هم من «أولى الأمر». أم لا؟ فالمعروف من النصوص السابقة أن محمد عبده اعتبرهم من «أولى الأمر». وأن رضا والبنا ذهبا إلى نفي ذلك. وطرحا «أولو الأمر» كهيئة شرعية رقابية مستقلة عن السلطة التنفيذية.. وبعيداً عن أي الرأيين أقرب إلى الصواب. فالذى نستطيع نحن الذهاب إليه الآن أن محمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا اتفقوا على أن سيادة «أولو الأمر» ليست «مطلقة» - كما قال د. رفعت - وإنما هي مقيدة بسلطة «النص القرآني والنبوى» كما قال محمد عبده ورضا والبنا.

هنا. ورغم ما اكتشفناه وكشفناه من نصوص تكاد تقطع بأن البنا لم يكن ضد «العلم» و«العقل» ولم يكن مع «التقليد» و«كهنوتية رجال الدين». وتکاد تقطع بأن الإمام محمد عبده لم يكن ضد «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى» و«الخلافة الإسلامية» و«سيادة أولى الأمر». أى تکاد تقطع بأن «ارتداد» البنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده ليس حقيقة تقولها الوثائق التاريخية.

**«ارادة الارتداد».**

لم يكتف د. رفعت بطرح رأيه في «ارتداد» البنا كرأى استنتاجه هو (كمؤرخ) من مقارناته العلمية والموضوعية لفكرة حسن البنا بفكر محمد عبده. لكنه يصر على أن «الارتداد» «أراده» البنا بفكرة و«أداته» في جماعته و«اعترف» به في مذكراته. وانطلاقاً من هذا الإصرار فالدكتور رفعت - وبشقة - في ختام إجابته على تساؤله

«ارتداد (البنا) عن ماذ؟» و«ارتداد (البنا) إلى ماذ؟» قذف عقولنا بقوله «إذا كنا نقول إن الأفغاني كان بداية سلم التجديد في الإسلام. وأن محمد عبده كان قمته. وأن رشيد رضا كان بداية الارتداد الحديث. فلأن حسن البنا من موقع متصل على الجميع يقول: الأفغاني كان يرى المشكلات ويحدّر منها. وكان محمد عبده يعلم ويفكر. ورشيد رضا يكتب أبحاثاً. وهم جميعاً مجرد مصلحين دينيين وأخلاقيين يفتقدون الرؤية الإسلامية الشاملة». وبثقة المؤرخ الذي - كما قال - لا يسمح لنفسه بـ«التخمين». أو استكمال ما هو ناقص من معلومات بالاستنتاج أو الاستبطاط. والذي «يورد ما هو مستند للوثيقة ثم يتوقف» - (١٢٠) - وأشار الدكتور في الهاشم إلى أن ما نقله موجود بنصه في «مذكرات الدعوة والداعية» لحسن البنا. وتحديداً في صفحة ٥٨.

ويأصرار ملحوظ كرر د. رفت نقل هذا الدليل (الاعتراف) في كتابه «حسن البنا. متى. كيف. لماذا؟» ص ٣١ وفي دراسته «حسن البنا سيد عصر الارتداد» (مجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - ص ٢٣). وفي دراسته «محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسي» (قضايا فكرية) - الكتاب الثالث والرابع عشر - ص ١٦١) - وفي كتابه «الإرهاب.. إسلام أم تأسّل» ص ٣٤٠ وفي دراسته «التأسلم السياسي ورواده.. الإخوان المسلمين» (جريدة «الأهالي» في ١٤ نوفمبر ٢٠٠١م - وكتاب «الأهالي» - ص ٤٧).

بعجانب هذا.. ولأن ما نسبه د. رفت لحسن البنا إذا ثبت بالفعل وجوده في مذكرات البنا. فشيّبوته يقيناً سيكون بمثابة اعتراف من البنا بجهله بأفق المشروع الفكري للأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. وهو اعتراف - في حالة ثبوته - أكيد

(١٢٠) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١١٨ - ص ١٢٦.

سيجعلنا نعيid قراءة - وربما تقييم - ما اكتشفناه وكشفناه من نصوص. وأكيد  
سيجعلنا نلتمس بعض - وليس كل - العذر للدكتور رفت فيما ذهب إليه. لأن  
الخلل سيكون - بالدرجة الأولى - في موقف حسن البناء.

ولأن ذلك كذلك. فأنا - الآن - لن أشغل عقلى بتناقض د. رفت مع نفسه  
في تقييمه لمكانة الأفغاني ومحمد عبده. وهل كان الأفغاني «بداية سلم التجديد»  
ومحمد عبده «كان قمته» - كما قال الدكتور في مجلة «أدب ونقد» (العدد ٥٤ -  
ص ٢٣) - ؟ أم كان الأفغاني «في أعلى القمة» (قمة التجديد). ومحمد عبده  
«هبط خطوة» عن قمة تجديد الأفغاني - كما قال الدكتور في «قضايا فكرية»  
(الكتاب الثامن - ص ٢١ / ٢٢) - ؟ لأن التناقض - كما سبق وأكيدنا - «عادى» في  
كتابات د. رفت. وأيضاً. لأن هذا التساؤل سيفجر تساؤلاً آخر: هل الإمام  
محمد عبده أم تلميذه رشيد رضا هو «بداية الارتداد الحديث»؟

وللأهمية أثبتت - الآن - حقيقة أن د. رفت - للأسف. وکعادته - سكت عن  
إثبات بيانات (اسم ناشر. وتاريخ نشر) طبعة «مذكرات الدعوة والداعية» التي رجع  
إليها ونقل عنها نص ما نسبه لحسن البناء وأعترف بأن سكوت الدكتور أرهقني.  
واضطربت إلى الرجوع إلى أربع طبعات لمذكرات البناء. هي طبعة «دار الكتاب  
العربي» (القاهرة ١٩٥١م). و«المكتب الإسلامي» (بيروت - طبعة ٤ سنة ١٩٧٩م)  
و«دار الشهاب» و«دار الاعتصام» (القاهرة ١٩٨٦م). وأعترف بأنني بعد بحث  
وتنقيب فشلت في العثور على نص أو حتى على معنى ما نسبه الدكتور للبناء.  
والذى وجدته وأستطيع تأكيده أن حسن البناء لم يذكر أسماء الأفغاني ومحمد عبده  
ورشيد رضا مجتمعين في فقرة واحدة أو في صفحة واحدة في مذكراته. وللعلم

أسجل ما يلى:

- ١ - ذُكر الأفغاني ومحمد عبده في «مذكرات الدعوة والداعية» في طبعة «دار الكتاب العربي» ص ١٤٦ / ١٤٨ فقط. وفي طبعة «المكتب الإسلامي» ص ١٣٨ / ١٣٧ فقط. وفي طبعة «دار الاعتصام» ص ١٦٢ / ١٦٣ فقط. وفي طبعة «دار الشهاب» ص ١٤١ / ١٤٢ فقط.
- ٢ - ذُكر رشيد رضا في «مذكرات الدعوة والداعية» في طبعة «دار الكتاب العربي» ص ٥٠ / ٥٣ / ٢٧٢ / ٢٧٣ / ٢٧٤ فقط. وفي طبعة «المكتب الإسلامي» ص ٥١ / ٥٤ / ٢٥٤ / ٢٥٣ / ٥٨ فقط. وفي طبعة «دار الاعتصام» هي ٦١ / ٦٤ / ٦٩ / ٢٩٨ / ٢٩٩ فقط. وفي طبعة «دار الشهاب» هي ٥٨ / ٥٥ / ٢٥٤ / ٦٢ / ٢٥٥ فقط.

ورغم فشلي في العثور في مذكرات البناء على النص الذي لا يكفي د. رفعت عن تردديه لتشييت تعالي البناء على الأفغاني ومحمد عبده. ولتشييت «ارتداده» عن خطهما الفكري كحقيقة. ورغم أن حقيقة عدم وجود هذا تكفياناً لنتهي إلى رأي في علمية توثيق د. رفعت. وحتى يكتذبنا د. رفعت. وللدقّة حتى نحرضه على تكذيبنا بكشف سر تاريخ نشر واسم ناشر طبعة «مذكرات الدعوة والداعية». ليتمكن القارئ (بنفسه) من اكتشاف وجود أو عدم وجود هذا النص سواء في صفحة ٥٨ - كما قطع الدكتور يقين - أو في أي صفحة من صفحات مذكرات البناء - (\*). فأنا - الآن - سأكتفى بنقل رأي حسن البناء الثابت فعلًا في مذكراته عن إسهام الأفغاني ومحمد عبده.

(\*) بعد بحث وتنقيب وتدقيق في سطور مذكرات حسن البناء عثرت على نص يشبه - إلى حد كبير - تركيبة النص الذي نسبه د. رفعت للبناء.. يقول البناء «نادي مصطفى (كامل) بوزارة للمعارف الأهلية. ووضع (عبد العزيز) جاويش مشروع المدارس التهدية للعمال وطبقات الشعب. واستقل عبد الرحمن الرافعي بالتأليف في حقوق الأمة» - (راجع «المذكرات» طبعة «دار الكتاب العربي» ص ١٤٨ و«المكتب الإسلامي» ص ١٣٨. و«دار الاعتصام» ص ١٦٣ و«دار الشهاب» ص ١٤٢). وبطبيعة النص الذي نسبه الدكتور للبناء عن الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا بالنص الذي قاله البناء فعلًا عن مصطفى كامل وجاويش والرافعي. سيكون الاحتمال الأقوى أن د. رفعت فرغ النص الحقيقي من تفاصيله الحقيقة واختلق تفاصيل مغایرة أدخلها في سياق مشابه لقول البناء ليجعل فكرة «تعالي» البناء على و«تقديره المحدود» للأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا.

تحت عنوان «في سيل النهوض» كتب البنا «يجب أن تكون دعامة النهضة (التربية) فتربي الأمة أولاً وتفهم حقوقها تماماً وتعلم الوسائل التي تناول بها هذه الحقوق. وتربى على الإيمان بها. ويبيث في نفسها هذا الإيمان بقوة. أو بعبارة أخرى. تدرس منهاج نهضتها درساً نظرياً وعملياً وروحيًا (... ) على هذه القواعد بني مصطفى كامل (محمد) فريد. ومن قبلهما جمال الدين (الأفغاني) والشيخ محمد عبد نهضة مصر. ولو سارت في طريقها هذا ولم تنحرف عنه لوصلت إلى بغيتها. وعلى الأقل تقدمت ولم تتقهر وكسبت ولم تخسر». وبعد حديثه عن الرعماء الذين خلقتهم الظروف. وزعمتهم الحوادث فحسب (مثل رئيس حزب الوفد. ورئيس حزب الأحرار. ورئيس حزب الشعب. ورئيس حزب الاتحاد) وهم رعماء وأحزاب - في رأي البنا - كل أمرهم «تطاحن على الحكم. وتهاتر بالأفاظ. ودس وتقرب من العدو (الاحتلال) وانتظار لما يلقى إليهم من فضلات مائدهه على حساب مصر وأهل مصر». بعد هذا الحديث قال البنا «إذا فحصت الأمة هذه الحقائق ناصعة. واكتفت بالتجارب الماضية. وعادت إلى النهضة الصحيحة. وعنيت بالجديات والحقائق. واحتقرت الأوهام وأعدت صبراً طويلاً للكفاح والنضال. فإنها كاسبة إن شاء الله. أما إذا ظلت معلقة بالأمانى غارقة في بحار الشهوات والأهواء مستتبمة في الكسل والخمول فستخسر ما بقى لها (... ) فأى الطريق تسلك أمتنا المحبوبة؟ نرجو أن تسلك طريق الوصول (الذى سلكه مصطفى كامل ومحمد فريد والأفغاني ومحمد عبده). ولأفهم الناس هذه الحقيقة قامت جماعة (جماعة الإخوان المسلمين) - (١٢١) .

(١٢١) البنا - «مذكرات الدعوة والداعية» - دار الكتاب العربي - ص ١٤٦ / ١٤٨ .

وهو قول - كما نرى - ينحاز بقوة إلى «النهضة الصحيحة» التي قعد مصطفى كامل ومحمد فريد والأفغاني ومحمد عبده قواعدها. بل ولا أتجاوز الموضوعية إن قلت - في حدود ما يُفهم من هذا النص - أن حسن البناء (كما يقول) أسس جماعته (الإخوان المسلمون) «لإفهام الناس هذه الحقيقة»: حقيقة سلوك «سبيل النهوض» و«طريق الوصول» إلى «النهضة الصحيحة» الذي سلكه الأفغاني ومحمد عبده. وهو ما يعني أن البناء - على عكس ما أراد د. رفعت تخسيله - لم يحاول «أن يفترض فهماً يؤكد اختلافه عن سبقه من المفكرين أو المناضلين ذوي الترعة الإسلامية» - (١٢٢) وإنما حاول - كما يفهم من هذا النص - أن يفترض فهماً يؤكد اتفاقه مع الأفغاني ومحمد عبده. ويؤكد أنه يسير على خطهما الفكري.

هذا ما يقوله هذا النص. وهذا ما كان يجب على د. رفعت - إن كان جاداً في تأريخه - أن يورده ليس كحقيقة حقيقة. وإنما كشهادة كانت تستحق من الدكتور (المؤرخ) تحليلها وفحصها بـ «النقد الباطني الإيجابي» عن طريق التتحقق من معنى الألفاظ وقصد حسن البناء. وبـ «النقد الباطني السلبي» عن طريق تبيان مدى الصحة في المعلومات المدونة في نص الشهادة. وهذا كان سيوجب على الدكتور (المؤرخ) إجراء دراسة مقارنة بين «آراء ومقولات» حسن البناء وبين «تعاليم» الأفغاني ومحمد عبده. لرصد حدود «التباعد» أو «التقارب» بينهم. ولاستبيان حقيقة العلاقة بينهم. وهل هي علاقة «امتداد» (لاتساع مساحات الاتفاق). أم هي علاقة «ارتجاد» (لاتساع مساحات الاختلاف)?

لكن «وكمما هو ظاهر من كل ما سبق» أن د. رفعت للأسف تعمد تجاهل ما قاله البناء فعلاً في مذكراته. وفضل الكذب بالتلقل على البناء بما لم يقله. وهذا لا

(١٢٢) قضايا فكرية - الكتاب الثالث والرابع عشر - أكتوبر ١٩٩٣ م ص ١٦١.

يعنى سوى أن الدكتور - للأسف - لم يشغل كمؤرخ بالبحث فى كتابات البنا ومحمد عبده عن حقيقة وحدود العلاقة بينهما. وإنما انشغل كسياسي ليس فقط بحجب أدلة يعتقد أنها لا تؤيد وجهة نظره. بل - والأخطر - اختلق أدلة تكىء من نفي وجود هذه العلاقة. لأنه أراد - وفقط - تخيل حسن البنا «كسيد لعصر الارتداد» عن «تعاليم» الإمام محمد عبده التى أراد الدكتور - وفقط - تخيلها (وعلى عكس حقيقتها) «كتعاليم» «علمانية» لابد وأن «تفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل. وتحصره تجاه الفرد وضميره». وذلك (تحديداً) لسفر مع المباحث والباحث ماركسياً للإسلام (من وجهة نظر د. رفعت) أن يقبل بـ«تناقص بل وتلاشى» دوره. وأن يقى «كمعتقد سماوى» (وعلى عكس حقيقته) مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه».

وبهذا التخييل «الدرامي» لا يكون ما ذهب إليه الدكتور (الماركسي) «مسحنة» للإسلام (كما نفهم نحن بقولنا البسيطة) وإنما (وكما يريد الدكتور تفهمينا) يكون هو «صحيح الإسلام» الذى «ارتدى» عنه حسن البنا إلى «التأسلم» الذى يدعو «إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» والذى يقول بـ«الخلافة الإسلامية» ويانتخاب «أولى الأمر» كسلطة رقائية وتشريعية. أى «ارتدى» إلى المثلث «السلفى» الذى لابد وأن يندفع «بالوطن إلى التردى نحو الماضي». وليس التطلع نحو المستقبل» - (١٢٣) - .

\* \* \* \*

---

(١٢٣) د. رفعت - «صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين» - ص ١١٥ .

عن  
الإِسْرَائِيلِيَّاتِ التَّارِيخِيَّةِ  
وَفَسَادِ «الْمُصَادِرِ الثَّانِيَّةِ»



فى دراسات سابقة - (\*) - راجعت فيها كتابات د. رفعت السعيد (المؤرخ الماركسي ورئيس حزب التجمع) عن وضد حسن البنا (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين). وحتى لا أستسلم لإغراء المادة المعلوماتية الكثيرة جداً التي جمعتها. كنت قد خصصت دراستى لمراجعة جزئية «التوثيق» فى كتابات د. رفعت. وتحديداً لمراجعة علمية موضوعية الدكتور فى تعامله مع ونقله عن المراجع الأصلية (رسائل ومقالات ومذكرات حسن البنا). وخرجت بنتيجة موثقة بعشرات الأدلة ملخصها أن الدكتور الماركسي بقصد وتعمد لم يرد فهم خصميه الإسلامى كما كان فى التاريخ. وإنما - وبينما القصد والتعهد - اقترف كل أنواع «الحرام العلمي» (كذب - تحويل - تحرير - تقول.. إلخ) ليخيل حسن البنا «كسيد لعصر الارتداد» و«كمتأسلم ضد الإسلام».

ولأن موضوعية وعلمية د. رفعت فى تعامله مع المراجع الثانوية (كتابات من عاصر البنا وكتب عنه) تمثل موضوعية وعلمية د. رفعت فى تعامله مع المراجع الأصلية (كتابات البنا). فقد استقر رأى على الاكتفاء بما كتبته واستبعاد باقى المادة المعلوماتية لعدم جدوى الإطالة فى تأكيد نتيجة مؤكدة.

لكن ما قاله المستشار سعيد العشماوى فى مقاله العنون بـ «المعانى الخطيرة للإعلان (الإخوان) أنهم جماعة سياسية!» والمشور فى مجلة «روز اليوسف» (العدد رقم ٣٩٤٧ بتاريخ ٢٠٠٤ / ٣١) «حينما ثارت جموع الطلبة والعمال (عام ١٩٤٦م) ضد مشروع صدقى - بيفن. كان المرشد الأول لجماعة الإخوان المسلمين (حسن البنا) يركب مع حكمدار شرطة القاهرة فى سيارة مكسوفة تحوب أحياه القاهرة تأييداً وتعضيداً لهذه المعاهدة. وتحريضاً لأعضاء الجماعة على العداون

(!) صدرت هذه المراجعة فى كتاب بعنوان «العلمانيون والحرام العلمي» عام ٢٠٠٤م.

بالضرب وغيره على المعارضين للمعاهدة سواء كانوا من أعضاء الوفد أم من غيرهم». ذكرني ما قاله المستشار بما كتبه د. رفعت عن «تواطؤ» حسن البنا مع إسماعيل صدقى رئيس وزراء مصر عام ١٩٤٦ على «خيانة القضية الوطنية».

يقول د. رفعت «يروى شاهد عيان معروف بحياده ودقته - هو صلاح الشاهد - ما يؤكّد ذلك فيقول (ينقل د. رفعت): أن صدقى عندما توصل إلى اتفاقية صدقى - بيفرن. توهم أن الإخوان المسلمين قاعدة شعبية ذات وزن فاستدعاى المرشد العام بعد وصوله من لندن ساعتين. وأطلعه على مشروع الاتفاقية قبل أن يطلع عليه النقراشى وهيكل المشاركين له فى الحكم. وحصل على موافقته على المشروع. ولما اشتدت المظاهرات الشعبية ضد هذه المعاهدة طلب صدقى باشا من المرشد العام (حسن البنا) أن يركب سيارة سليم زكي باشا مساعد الحكمدار المكشوفة ليعمل على تهدئة الجماهير. واستجواب المرشد لطلب صدقى باشا» (نقلًا عن صلاح الشاهد - «ذكرياتي في عهدين» - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٧٦ م - ص ٤٨). ويعلق د. رفعت على ما نقله بقوله «١ - آية علاقة هذه التي تربط بين الطاغية الخائن صدقى وبين المرشد العام والتي تجعل المرشد أقرب إليه من شركائه في الحكم. النقراشى وهيكل ٢ - أن البنا قد وافق على المعاهدة التي رفضتها مصر كلها والتي لم تزل وحتى الآن رمزاً للخيانة الوطنية والتغريب في حقوق الوطن ٣ - أن المرشد قد سمح لنفسه بأن يركب سيارة البوليس ليعمل على تهدئة المعارضين لاتفاقية الخيانة». وينهى د. رفعت تعليقه بقوله «أما واقعة ركوب المرشد لسيارة سليم زكي فهي مؤكدة وصورة تماماً صحف تلك الأيام. أما الواقعتان الأوليان فقد أوردهما على مسؤولية الشاهد».

هذا ما نقله و قاله وكرره د. رفعت في كتابه و دراسته (راجع مثلاً - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» الطبعة الأولى ص ٩٦ والطبعة التاسعة ص ١٣٩ / ١٤٠)

- و«صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين» - ص ١٦ وص ١٠٤ -  
 وجريدة «الأهالى» في ١٧ يونيو ١٩٨٧ م وفي ١٩ سبتمبر ١٩٩٠ م. ومجلة - «أدب  
 وقد» - العدد ٥٤ - يناير / فبراير ١٩٩٠ م - ص ٣٠ - و«التأسلم السياسي  
 ورواده.. الإخوان المسلمون» - ص ٥٩ / ٦٠ وجريدة «الأهالى» في ٢١ نوفمبر  
 ١٩٩٠ م.

وسواء نقل المستشار عن الدكتور. أو نقل مباشرة عن الشاهد. فالذى يجب  
 إثباته أن ما نقله موجود فعلاً في مذكرات صلاح الشاهد بنفس النص وفي نفس  
 الصفحة التي حددها الدكتور. وهذا يضطرنا الآن إلى استعادة بعض - وأكرر  
 بعض - ما استبعدها من مادة معلوماتية ليس للدراسة كل أحداث عام ١٩٤٦ م.  
 وليس لمقارنة مشروع معاهدة صدقى بمعاهدة عبد الناصر المشهورة بمعاهدة الجلاء.  
 ورصد ما بينهما من اختلافات. وليس لمقارنة الموقف الإخوانى من المعاهدتين.  
 وهل كان مع المعاهدة الأولى (إلى حد ركوب مؤسس ومرشد الجماعة مع  
 حكمدار القاهرة سيارة مكسوفة تجوب أحياه القاهرة «ليعمل على تهدئة المعارضين»  
 وليحرض أعضاء جماعته على العداون بالضرب على المعارضين). وكان ضد  
 المعاهدة الثانية (إلى حد محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في ميدان المشيشي)؟ أم أن  
 الموقف الإخوانى انحاز إلى ثوابت القضية ووقف ضد معاهدة صدقى ومعاهدة  
 عبد الناصر؟

نعم كل هذه الجوانب مهمة وتحتاج فعلاً إلى بحث جاد للوصول فيها إلى رأى  
 موضوعى. وهذه الجوانب قد نعود إلى بحثها في ضوء ما توفر لنا من وثائق إن  
 أراد المستشار والدكتور. ولكن الذى سنحاوله فى الصفحات القادمة. ونتمنى من  
 المستشار والدكتور أن يشاركانا فى إضافاته (سواء بالاتفاق أو حتى بالاختلاف) هو

محاولة الاجابة عن: هل علمياً يكفي ما قاله صلاح الشاهد في مذكراته لعتمده كدليل - لا يقبل الشك - على حقيقة وتاريخية تأييد وتعضيد حسن البناء لمعاهدة صدقى - بيفن. بل وتحريضه على ضرب معارضيها؟

ونبدأ بتسجيل اتفاقنا الكامل مع ما قاله د. رفعت السعيد في تقديمه للمجلد الخامس من دراسته عن الحركة الشيوعية المصرية «هكذا تكلم الشيوعيون».

١ - أن «الاعتماد على الوثائق الشخصية (مذكرات - رسائل) يمثل - في بعض الأحيان - نوعاً من المخاطرة الأكاديمية. فأنت هنا تعتمد على ذاكرة إنسانية. وعلى رؤى ذاتية. وأحياناً قد يغلب على هذه الرؤية التي تحول إلى (معلومة) نزعة شخصية أو حتى خلافات أو مشاحنات قديمة».

٢ - وأن «المؤرخ إزاء الوثيقة (الشخصية). فاحص ومدقق وناقد. يطابق الواقع ويفحص كل قول ويقارنه بالمعلوم وبالمتيقن منه ويستخرج من عملية التحليل والمقارنة هذه الصحيح من المخاطر» - (١) -.

ونسأل: هل اعتمد المستشار والدكتور لما قاله «الشاهد» واستشهادهما به. كان بعد «فحص وتدقيق ونقد». أم أنهما تحاشا «مطابقة ومقارنة» ما نقلاه «بالمعلوم والمتيقن» من وقائع المرحلة التاريخية المبحوثة؟

ودافعنا إلى هذا السؤال. أن القول بـ «أما واقعة ركوب المرشد (البناء) لسيارة سليم زكي فهي مؤكدة وصوره تماماً صحف تلك الأيام» لا يكفي - علمياً - لتأكيد وتوثيق واقعة الركوب. والصدق العلمي مع القارئ (الذى يراد إقناعه بهذه الواقعية) كان يوجب على المستشار والدكتور نشر صورة واحدة للبناء وهو فى سيارة مساعد

(١) د. رفعت السعيد «تاريخ الحركة الشيوعية المصرية» - المجلد الخامس «هكذا تكلم الشيوعيون» ص ١٠.

الحمدار المكشوفة. أو تحديد اسم مجلة أو جريدة من «صحف تلك الأيام» لرجوع إليها ونراجع فيها هذه الصور.

بجانب هذا إن القول بـ«أما الواقعتان الأوليان فقد أوردناهما على مسؤولية الشاهد» لا يكفي - علمياً - لتصديق استدعاء إسماعيل صدقى لحسن البنا «بعد وصوله من لندن ساعتين» وذهاب البنا إلى صدقى وقول مشروع معاهده «التي رفضتها مصر كلها».

وكل هذا يفرض علينا - لنقترب بعقولنا من إجابة جادة عن السؤال السابق - أن نتوقف أمام وصف د. رفت لصلاح الشاهد بأنه «شاهد عيان معروف بحياده ودقته». وأن نتساءل:

- ١ - هل كان «الشاهد» مع إسماعيل صدقى في لندن وعاد معه إلى القاهرة؟
  - ٢ - أم أن «الشاهد» كان في بيت صدقى وقت لقائه بحسن البنا؟
  - ٣ - أم أن «الشاهد» كان في مبنى رئاسة مجلس الوزراء - إذا افترضنا أن اللقاء تم هناك؟
  - ٤ - أم أن «الشاهد» كان مع البنا ورافقه للقاء صدقى؟
  - ٥ - أم أن «الشاهد» هو الشخص الذي أرسله صدقى ليستدعى البنا؟
- وهي تساؤلات بجانب كونها مهمة. وكانت تحتاج من المستشار والدكتور أن يطرحها وأن يجيئها بتأكيد واحدة من هذه الافتراضات فقط لإقناعنا - كقراء لهما - بأن ما قاله «الشاهد» (ونقلاه) هو فعلاً ما عاينه. بجانب هذا فهى تساؤلات تحرضنا على الدخول بعقولنا في مذكرات «الشاهد» لبحث فى تفاصيلها عن معلومات قد تمكننا من تحديد وظيفة صلاح الشاهد وقت لقاء «الخيانة الوطنية».

وأنا أعترف بأن المعلومات عن هذه الجزئية نادرة. وذلك لأن «الشاهد» سجل روایته بدون إشارة إلى كيفية معرفته بقاء البنا وصدقى. وهل شاهد اللقاء بعينيه أم سمع عنه؟ ولم يكتفى «الشاهد» بإغفال هذه الكيفية. لكنه أيضاً - أغفل الإشارة إلى طبيعة وظيفته في عهد وزارة صدقى. وكل ما أورده «الشاهد» في مذكراته. أنه تعيين في الحكومة بقرار أصدره مصطفى النحاس في بداية وزارة ٤ فبراير ١٩٤٢م. وأنه استقال من وظيفته «في وزارة الحربية ومن انتدابه تشريفياً برئاسة مجلس الوزراء» بعد إقالة وزارة النحاس باشا يوم واحد. أي في ٩ من أكتوبر ١٩٤٤م. وأنه عاد إلى وظيفته في مبني رئاسة الوزراء مع عودة وزارة النحاس الوفدية في يناير ١٩٥٠م - <sup>(٢)</sup>.

في ضوء هذه المعلومات. نستطيع ترجيح أن «الشاهد» خلال الفترة من ١٩٤٤ حتى ١٩٥٠ لم يشغل وظيفة حكومية. ولأنه ابن محمد لبيب الشاهد باشا فربما اكتفى برعاية أملاك الوالد. وهذا يولد في عقولنا الشك في معايته لما رواه عن لقاء البنا وصدقى. والذي يقوى شكتنا في هذه المعاينة.

**أولاً:** اعتراف الشاهد «لم أكن غريباً عن الوفد والوفدية» وأن والده «كان عضواً في الهيئة الوفدية» ووالدته «كانت عضواً في لجنة السيدات الوفديات» - <sup>(٣)</sup>.

**ثانياً:** وصفه لعلاقته بزعيم حزب الوفد بالبنوة والأبوبة سواء في طفولته أو في شبابه ورجولته - <sup>(٤)</sup>.

**ثالثاً:** قوله عن سبب استقالته «استدعاني (وزير الحربية في وزارة أحمد ماهر باشا) وهو منفرد في مكتبه وأعاد السؤال (عن أسرار صرف المصاريف السرية في

(٢) صلاح الشاهد - «ذكرياتي في عهدين» - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٧٦م ص ٣٣ / ٤٣.

(٣) نفس المرجع ص ٢٥.

(٤) نفسه ص ٢٥ / ٣٣.

عهد النحاس باشا) فوجّهت إليه عبارات مهينة». وفي «يوم ١٠ / ١٠ / ١٩٤٤» استدعاي الدكتور أحمد ماهر باشا إلى رئاسة الوزارة... وألح على أن أسحب الاستقالة وأبقى معه في الرئاسة كما كنت مع النحاس باشا فاعتذرنا.. فعرض على أن أرشح نفسي على مبادئ حزب الكتلة الوفدية (حزب منشق على حزب الوفد) في بلدتي فديين بالفيوم واعتذرنا أيضاً» - (٥) -.

فهذه المعلومات الثابتة في مذكرات «الشاهد». نعم تنفي «حياده». بل وتنفي «دقه» خلطه بين انشقاق أحمد ماهر (الهيئة السعودية) وبين انشقاق مكرم عبيد (الكتلة الوفدية) على حزب الوفد. إلا أنها أيضاً تجلى وتبرر «تعصب» الشاهد لحزب الوفد ولزعيمه إلى حد رفض العمل أو حتى التعاون مع منشق عليه كأحمد ماهر. رغم إقرار «الشاهد» نفسه بأن ماهر «له تاريخه الوطني المعروف. وكان أحد البارزين في الوفد» - (٦) - . وهو «تعصب» يحول بين عقولنا وبين مجرد الظن بإمكانية قبول «الشاهد» للعمل أو للتعاون مع إسماعيل صدقى عدو السوفد التاريخى.

ونضيف إلى ما تقدم. أن عبد الرحمن الرافعى الذى يصفه د. رفعت بـ «شيخ التاريخ المصرى الحديث بلا منازع. وصاحب المرجع الأساسى لنارينا» - (٧) - . لم يشر إلى لقاء البنا وصدقى. أو إلى واقعة ركوب البنا لسيارة مساعد الحكمدار فى كتابه «فى أعقاب الثورة المصرية». والأغرب أن محمد حسين هيكل فى كتابه «مذكرات فى السياسة المصرية» لم يشر إلى اللقاء وواقعة الركوب رغم ما فيها من

(٥) نفسه ص ٤٣ / ٤٤.

(٦) نفسه ص ٣٣.

(٧) د. رفعت - «الأساس الاجتماعى للثورة العربية» - دار الكاتب العربى.

امتهان لشخصه كشريك لصدقى فى الحكم. واكتفى هيكل بقوله «ما عاد صدقى إلى مصر. دُعِيت هيئة المفاوضة للاجتماع كى تبدى رأيها فى مشروع المعاهدة. فتبين أن الخلاف القديم جعل التعاون بين أعضائها، والتعاون بينها وبين الوزارة مستحيلاً. عند ذلك حل صدقى باشا هذه الهيئة اكتفاء بعرض مشروع المعاهدة على البرلمان» - (٨) - .

وكل ما تقدم. نعم يشكك بقوة فى «معاينة» صلاح الشاهد لهذه الواقعه. إلا أنه يعني أن «الشاهد» تفرد بذكراها. وهذا كان يحتم على المستشار والدكتور أن يقوما بدور الباحث العلمي والموزرخ الموضوعى إزاء هذه المذكرات. وأن يتزاما بما قاله الدكتور «نحن من خلال عملية التاريخ نريد أن نضع أصحاب هذه الوثائق (المذكرات الشخصية) موضوع التقييم. ليس فقط بما فعلوه. وإنما أيضاً بما قالوه. وكيف قالوه» - (٩) - .

والذى أستطيع قوله إن هذا هو تحديداً ما لم يقم أو يتلزم به المستشار والدكتور اللذين اكتفيا «بنقش» قول «الشاهد». والدوران حوله وتحميله مسؤولية ما أورده. دون أن يستمعا - بحسنة الباحث والموزرخ - إلى ما تشيره معلومات الشهادة من تساؤلات عن مدى تطابقها مع «المتيقن» من وقائع نفس المرحلة (أكتوبر ١٩٤٦م). وأيضاً دون أن يدخلوا في عمقها. ويبحثا في منطقها الداخلى ومدى انسجامه - العقلى والوثائقى - مع السياق التاريخى.

(٨) محمد حسين هيكل - «مذكرات فى السياسة المصرية» - مطبعة مصر - القاهرة - الطبعة الأولى - ١٩٥٣ - ص ٣٢١.

(٩) د. رفعت - «هكذا تكلم الشيوخون» - ص ١٠.

وتقاعس المستشار والدكتور عن القيام بدورهما البحثي (سواء لهدف سياسي. أو بسبب قصور في المعلومات) يضطرنا إلى الإطالة. وإثبات معلومات أجمعت صحف «تلك الأيام» على حقيقيتها.

١ - أن إسماعيل صدقى عاد من لندن يوم السبت الموافق ٢٦ من أكتوبر ١٩٤٦م الساعة السابعة مساءً. وتقول جريدة «البلاغ». «اضطرر صدقى باشا بعد نزوله من الطائرة إلى الميت عند صهره لأنه قريب للمطار. وكان الباشا متعباً» - (١٠) . وتحدد مجلة «روزاليوسف» وجريدة «أخبار اليوم» طبيعة «تعب» (مرض) صدقى باشا «احتقان في البروستاتا وعنق المثانة. نتج عنه احتباس جزئي في البول. واقترب ذلك كله بالتهاب رئوي» - (١١) - وتضيف «أخبار اليوم». «لم يستطع الأطباء في إنجلترا أن يخاطروا بوضع (قسطرة) فإن ذلك كان يؤدي إلى ضرر مؤكد كلما زاد الاحتقان. وكان الأطباء يعملون كل جهدهم لتمكين صدقى باشا من العودة إلى مصر سالماً. وعندما وصل صدقى إلى القاهرة وكشف عليه الدكتور نجيب مقار بك وجد عنده احتباساً كاملاً واحتقاناً وضغطًا على الكلية. ورأى أن الحالة خطيرة جداً» - (١٢) - .

٢ - في يوم الأحد الموافق ٢٧ من أكتوبر ١٩٤٦م نشر حسن الباشا في جريدة «الإخوان المسلمون» بياناً «من المرشد العام» جاء فيه «حضرات الإخوان (... ) اضطررت في هذه الظروف الدقيقة إلى السفر مع بعثة الإخوان إلى الأرض

(١٠) جريدة «البلاغ» في ٢٧ من أكتوبر ١٩٤٦م.

(١١) مجلة - «روزاليوسف» - العدد ٩٥٩ - في ٣٠ من أكتوبر ١٩٤٦م.

(١٢) جريدة - «أخبار اليوم» في ٩ نوفمبر ١٩٤٦م.

المقدسة. ولو لا ترتيب سبق. ونظام وضع. ووعد أعطى من قبل لتخلفت عن السفر نظراً لما تؤذن به هذه الأيام من حوادث جسام» - (١٣) -.

وبالفعل سافر البناء من القاهرة يوم الإثنين الموافق ٢٨ من أكتوبر ١٩٤٦م. وبعد أداء فريضة الحج عاد يوم الأربعاء الموافق ٤ ديسمبر ١٩٤٦م.

٣ - استقالت وزارة إسماعيل صدقى يوم الأحد الموافق ٨ ديسمبر ١٩٤٦م.

وهي معلومات - كما نرى - تكيدنا من تأكيد أن حسن البناء سافر للحج بعد عودة إسماعيل صدقى من لندن بيوم واحد هو (٢٧ من أكتوبر). وبعد غياب ٣٨ يوم وقبل أربعة أيام من استقالة وزارة صدقى عاد البناء إلى مصر.

لكن ولأن المستشار والدكتور - وعلى عكس المقصول والمنطقى - ذهبا إلى أن صدقى - رغم حاليه «الخطيرة جداً» - استدعى مرشد الإخوان «وأطلعه على مشروع الاتفاقية (... ) وحصل على موافقته على المشروع». وذهبا إلى أن البناء لم يكتفى بالموافقة لكنه فقد عقله وركب مع حكمدار القاهرة سيارة مكسورة تجوب أحياه القاهرة «ليعمل على تهدئة المعارضين لاتفاقية الخيانة» - كما قال الدكتور - أو «ليحرض أعضاء جماعته على ضرب المعارضين» - كما قال المستشار -. ورغم الخلاف غير الجوهرى بين المستشار الذى يقطع بأن جماعة الإخوان (المرشد - الأعضاء) وافقت على هذه الاتفاقية وضررت من يعارضها. وبين الدكتور الذى يرفض «تبسيط» و«الخلط بين فكر المؤسسة وبين جماهيرها ويرهن على صواب رفضه بقوله «حسن البناء كان قائداً سياسياً لجماعة الإخوان المسلمين. (ورغم هذا) لا يمكن أن نقول إن جماهير الإخوان كانوا عملاً للملك. لكن حسن البناء كان

---

(١٣) جريدة - «الإخوان المسلمون» في ٢٧ من أكتوبر ١٩٤٦م.

عميلاً للملك وعميلاً للاستعمار» - (١٤) -. ورغم أن الدكتور - وكعادته - في دراسات أخرى تناقض مع هذا الرأي وقطع بأنّ «اقتلاع ما هو شخصي مما هو جماعي (في الحالة الإخوانية) أمر مستحيل» لـ «أن حسن البنا لم يكن مجرد منشئ أو مؤسس لجماعة. ولم يكن مجرد قائد لها. وواضع لكل لبناتها. ومحدد لأدق معاليم طريقها». بل كان أكثر من ذلك بكثير بالنسبة للجماعة ولكل فرد من أفرادها» - (١٥) -. وهو ما يؤكد وحدة الموقف الإخوانى (المرشد - جماهير الإخوان). وهذا يحرضنا - الآن - على البحث في الوثائق الإخوانية عن الموقف الإخوانى. وهل كان مع أم ضد مشروع معايدة صدقى - بيفن؟

\* - بعد توقف المفاوضات التي تمت في القاهرة بين الوفد البريطاني والحكومة المصرية برئاسة إسماعيل صدقى. كتب حسن البنا في ٢٤ مايو ١٩٤٦م إلى صدقى «جتكم دولتكم وشرعتم في المفاوضة وانتظر الناس التائج. فإذا بهم يفاجئون بهذه الأساليب الاستعمارية والمناورات البريطانية التي يعرفون ما وراءها ثامن المعرفة. وليس وراءها إلا تخدير الأعصاب واختلاف الآراء. فتوقفت المفاوضات بطلب الوفد البريطاني (...). وهي. ولاشك فرصة أتاحها الله لكم لتبادروا بتصحيح مواقف الضعف والتردد (...). ولهذا أكتب لدولتكم باسم الإخوان المسلمين راجياً أن تبادروا فتعلنا أن الحكومة المصرية لا تعتبر معايدة ١٩٣٦م قائمة (...). وتطلبوا إلى الحكومة البريطانية أن تقرر الجلاء التام بغير قيد ولا شرط عن أرض الوادى وجوه ومائه» وختم البنا رسالته بقوله لصدقى «إن الأمة على أتم استعداد لبذل كل

(١٤) مجلة - «اليسار» - العدد الثامن - أكتوبر ١٩٩٠ - ص .

(١٥) د. رفت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا» - كتاب «الأهالى» رقم ٢٨ - أكتوبر ١٩٩٠ - الطبعة التاسعة - ص ١٦ .

شيء في سبيل حريتها الكاملة واستقلالها التام ووحدتها الصحيحة ولن تسمح للمستر تشرشل ولا للمرشال سمطس. ولا لأمثالهما من غلاة المستعمررين أن يرسموا لها طريق حياتها أو يتحكموا في حرية أبنائها وأحفادها. وليس من سبيل إلى مفاوضة أخرى بعد أن أعلنت الأمة أنها لن تلجأ إلى هذه الوسيلة بعد هذه المرة» - (١٦) .

\* - وفي ٢٨ من أغسطس ١٩٤٦ م قررت الجمعية العمومية للإخوان المسلمين في اجتماعها السنوي العاشر :

**أولاً:** مطالبة الحكومة المصرية بإعلان قطع المفاوضات الحالية مع الحكومة البريطانية فوراً بعد أن كشفت مناقشات مجلس العموم ومناورات الوفد البريطاني عن نيات الإنجليز ومقاصدهم.

**ثانياً:** مطالبة الحكومة المصرية بإعلان اعتبار معاهدة ١٩٣٦ م باطلة بطلاناً أصلياً وعدم التقيد بأحكامها.

**ثالثاً:** مطالبة الحكومة المصرية بأن تقدم رسمياً إلى الحكومة البريطانية بطلب جلاء قواتها جميعاً عن أرض الوطن ومائه وهوائه بلا قيد ولا شرط (... ) ولا فعلى الحكومة المصرية أن تعلن صراحة اعتبار بقاء هذه القوات العسكرية البريطانية اعتداء مسلحاً على السيادة المصرية وشعب وادي النيل. وأن تبادر فوراً بعرض القضية على مجلس الأمن. وتعمل في ذات الوقت مع الأمة على تنظيم وسائل الجهاد لرد هذا العدون.

**رابعاً:** يقرر المجتمعون أن الدخول في آية مفاوضة مع بريطانيا (قبل البدء في الجلاء فوراً وتحديد موعد نهايته) عمل غير مجد. وأن آية معاهدة أو محالفة تعقد مع الإنجليز في ظل الاحتلال مرفوضة رفضاً باتاً.

(١٦) جريدة - «الإخوان المسلمون» في ٢٤ مايو ١٩٤٦ م.

**خامساً:** يدعو المجتمعون شعب وادى النيل إلى أن يهمني نفسه منذ اللحظة لتحمل تبعات الجهاد في سبيل حقوقه. وتنظيم وسائله.

**سادساً:** يقر المجتمعون اعتبار أية حكومة لا تعمل مع الأمة لتحقيق أهداف البلاد الوطنية. وتنظيم وسائل الجihad في سبيلها أداة استعمارية لا تمثل البلاد. وتسقط طاعتها عن المحكومين» - (١٧) - .

\* وفي ٨ من أكتوبر ١٩٤٦ بعث حسن البنا رسالة إلى إسماعيل صدقى قبل سفره إلى لندن لاستئناف المفاوضات. نقتطف منها قول البنا «إن حكومة دولتكم لم تفعل شيئاً من هذا (دعوة الأمة إلى الجهاد) بل أصررت إصراراً عجياً على موقفها الضعيف المتواذل. وأمعنت في الإصرار والتمسك بأهداب أمل خائب باعتزامكم السفر إلى لندن لاستئناف المفاوضات. وأخذت تكتب شعور الهيئات والجماعات والأفراد وتصادر الحريات. وقمع الاجتماعات. وتهيأ لقمع الحركات الشعبية المخلصة بالحديد والنار» وقال البنا «يسجل المركز العام للإخوان المسلمين على حكومة دولتكم أنكم يااصراركم هذا تفوتون على البلاد أثمن الفرص وتكونون بذلك قد تضامنتم بقصد أو بغير قصد مع الغاصبين في الاعتداء على استقلال الوطن وحريته. وأن هذه الحكومة لا تمثل رأي البلاد في شيء. وكل إجراء تتخذه باطل أساساً. وعليكم أن تدعوا أعيان الحكم من هو أقدر منكم على سلوك النهج القوي. وإعلان حقوق الوطن كاملة من غير حاجة إلى تصديق الغاصبين» - (١٨) - .

\* - وفي ٩ من أكتوبر كتب حسن البنا مقالاً «بين استقلال المجاهدين واستقلال المفاوضين».

(١٧) جريدة - «الإخوان المسلمون» في أول سبتمبر ١٩٤٦ م.

(١٨) «الإخوان المسلمون» في ٨ أكتوبر ١٩٤٦ م.

\* - وفي ١٠ من أكتوبر نشرت جريدة «الإخوان المسلمون» اليومية «بياناً خطيراً من المركز العام للإخوان إلى شعب وادي النيل... لا تعاون مع الإنجليز اقتصادياً أو ثقافياً أو اجتماعياً حتى يتم الجلاء الناجز السريع من غير قيد ولا شرط».

\* - وفي ١٢ من أكتوبر كتب حسن البنا مقالة «حول بيان صدقى باشا» الذى قال فيه «هؤلاء الساسة الآن تخلفوا طويلاً عن شعور هذا الشعب وإحساسه. واتسعت المسافة بين إدراكم وإدراكه. وفهمه للإنجليز. وفهمهم إياهم. ووعيه الوطنى ووعيهم. وطموحه إلى الحرية الكاملة وقناعتهم بما يتفضل به عليهم الساسة البريطانيون» - (١٩) - .

\* - وفي ١٦ من أكتوبر كتب البنا مقالة «بين قوانين الحرية. وقيود الاستبداد». وردد د. زكريا سليمان يومى موقف حكومة صدقى من موقف البنا وجماعته «كان ذلك الموقف من جانب الإخوان كفيلة بإثارة الحكومة عليهم. فتقمت بحملة اعتقلات واسعة لاعتراضها كما ضيق الحصار على اجتماعاتها لدرجة وصلت إلى وضع المصلين داخل المساجد تحت المراقبة» - (٢٠) - . وكان رد حسن البنا على موقف حكومة صدقى الذى جعل «لكل مسجد مخبراً خاصاً يراقب الناس». «فليراقب صدقى باشا المعاهد أو المساجد أو ليدعها. فسيقام للعمل - فى كل قلب - محراب. وسيجد المجاهدون إلى جهادهم ألف باب» - (٢١) - .

وهذه الوثائق - كما نرى - تقطع بأن حسن البنا وقف مع ثوابت القضية ضد مشروع معاهدة صدقى - بيفن. ورغم ما تقطع به هذه الوثائق المنشورة

(١٩) «الإخوان المسلمون» في ١٢ من أكتوبر ١٩٤٦ م.

(٢٠) د. زكريا سليمان يومى - «الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية» - مكتبة وهبة - القاهرة - ص ١٠٨ .

(٢١) جريدة «الإخوان المسلمون» في ٢٢ من أكتوبر ١٩٤٦ م.

والشهيرة. فنحن نعتقد أن للمستشار (الباحث) وللدكتور (المورخ) كل الحق في التشكيك في تاريخية هذه الوثائق. وإثبات أنها لا تقول الحقيقة. وأننا كباحث لا أنتهى سوى لعقلى أحقرهما على ممارسة هذا الحق. وعلى كشف ما لديهما من وثائق ثبتت «تواطؤ» حسن البنا مع إسماعيل صدقى على «خيانة القضية الوطنية» بـ «موافقة» الأول على «مشروع معايدة» الأخير وحتى يخبرنا المستشار والدكتور بما يعلماه ونجهله عن الموقف الإخوانى من معايدة صدقى - بيفن. فنحن لا غلوك - الآن - سوى القول بأن اكتفاءهم بنقش ما قاله «الشاهد» (الذى لم يشاهد شيئاً) - للأسف - يخرج عن البحث العلمي والتاريخ الموضوعى ويدخل بقوة فى التهريج أو فى الغباء السياسى. الذى - وعلى عكس المطلوب - يصب فى رصيد الإخوان المسلمين.

\* \* \* \*



# الفهرس

## الصفحات

## الموضوعات

٣	..... تقديم.	الكلمات المفتاحية
٩	د. سيد القمني: الكاره لـ «الحقيقة»	الكتابات
١١	(١) أما قبل.	الآراء والآفكار
٢٢	(٢) محاولة بريئة للسؤال.	الدراسات والبحوث
٣٤	(٣) عن «المادية» و«العلم» و«مستشفى الأمراض العقلية».	الروايات
٤٠	(٤) الضلع الأول في المثلث الإسلامي (الله) في كتابات د. القمني.	الآراء والآفكار
٥٥	(٥) الضلع الثاني في المثلث الإسلامي (الرسول) في كتابات د. القمني.	الروايات
٦٨	(٦) الضلع الثالث في المثلث الإسلامي (القرآن) في كتابات د. القمني.	الآراء والآفكار
٩٨	أما بعد.	الكتابات
١٠١	<b>خليل عبد الكريم باحث فذ أم شاهد زور؟</b>	الكتابات
١٠٣	أما قبل.	الآراء والآفكار
١٠٧	محاولة للسؤال.	الكتابات
١١١	خليل ضد خليل.	الآراء والآفكار
١٢٢	خليل مع القمني ضد الحقيقة.	الكتابات
١٣٩	<b>خليل عبد الكريم و«أنسنة» القرآن</b>	الكتابات
١٤١	(١) أما قبل.	الآراء والآفكار
١٤٦	(٢) محاولة للدخول.	الكتابات

١٥٦	.....	(٣) عن المصحف «العثماني».
١٧٤	.....	(٤) عن «القرآن المتلتو» و«القرآن المدون».
٢١٠	.....	(٥) عن «المصحف المحمدي».
٢٤٥	.....	مراجعة نقدية لعلاقة فكر حسن البنا بفكر محمد عبده في كتابات د. رفعت السعيد
٢٥١	.....	ماركسية الدكتور (الماركسي).
٢٦٣	.....	من «ارتداد» البنا.
٢٧٢	.....	الإمام و«المصادر الأولى».
٢٧٥	.....	الإمام و«الخلافة الإسلامية».
٢٨١	.....	الإمام وسلطة «أولى الأمر».
٢٨٨	.....	«ارادة الارتداد».
٢٩٥	.....	عن الإسرائيليات التاريخية وفساد «المصادر الثانوية»
٣١٣	.....	الفهرس.

