ملاحظات على نصر أبو زيد ومحمد عمارة في قضية خلق القرآن

بقلم

صلاح الدين محمد شمس الدين والحاج محمد سمن،

ومحمد زكي بن عبد الرحمن، ووان حسن وان مت

خلاصة

نذكر أولا العناصر الرئيسية لما دار بين نصر حامد أبو زيد ومحمد عمارة من جدل في قضية خلق القرآن ونقول إن نصر أبو زيد لم يشأ أن يفسر القرآن تفسيرا ماركسيا، وإنما كان متأثرا بآراء المعتزلة في الاعتماد على العقل، ثم نمهد طريق الوسط من خلال تسسجيل بعض الملاحظات على موقف كل منهما، فنذكر أولا آراءهما، ثم نؤاخذ عليهما كما نؤاخذ على المعتزلة والأشاعرة في استخدام العقل، ونحاول إثبات أن القرآن كتاب الله معجز للإنس والجان وهو من الحكيم الحميد، ويجب ألا يقاس كلام الله على كلام بني آدميين، فهو معجز بجميع أجزائه لفظا ومعنى، لأن الصورة البيانية لا تتألف إلا باللفظ والمعنى كليهما. كما ندعو للإيمان بقداسة لغة القرأن، لأن أفضلية لغة القرآن العربية لا تعني تقليل من شأن لغات أخرى. وفي النهاية نؤيد الإمام أبا حامد الغزالي الذي يستخدم العقل والقلب معا، ونقول إن القرآن يخاطب القلب والوجدان، وإعجازه في منهجه الوجداني الذي لا يحتاج إلى إتعاب الفكر والنظر ولا إلى استخدام مقدمات المنطق الأرسطي في فهم آياته، فعلم الكلام لن يجد حلا مقنعا لمعضلاته الكلامية إذا خلا من إدراك دلالات آياته على صفحة الوجدان، كما لا

نجد علاج مشاكلنا في المتشابهات عند الرازي في تفسيره الكبير، ولا عند الزمخشري صاحب الكشاف من غير فهم إيحاء مشاعر الضمير والوجدان، لأن اللغة عاجزة عن التعبير عن كل المشاعر الدفينة في النفس، لأن عالم النفس اللاوعى أغنى وأشمل من العالم المرئي المحسوس.

١– آراء نصر أبو زيد ومحمد عمارة

إن كثيرا من الباحثين قد تأثروا بآراء المستشرقين في دراساتهم لعقيدة الإسلام ورسالته، فبعضهم أثار الشك في وجود القرآن التاريخي، وبعضهم قام بأنسنة الدين تحت شعار (التجديد) وتفريغ الإسلام من محتواه الديني، وبعضهم ذهب إلى أن يبحث فى تاريخية معاني القرآن، ليعتمد على التفرقة بين المعنى والمغزى، ويفسر القرآن حسب منهاج الجدلية المادية. وكما فسر نصر أبو زيد القرآن اعتمادا على التفريق بين المعنى والمغزى.

فقال نصر أبو زيد: (إن الخطاب الإلهى (القرآن) خطاب تاريخي..لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله. (١) إن القرآن نص ديني ثابت من حيث (منطوقه) لكنه من حيث مفهومه يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح (مفهوما) يفقد صفة الثبات..ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا..والنص منذ لحظة نزوله الأولى، تحول من كونه نصا إلهيا، وصار (فهما إنسانيا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص فى تفاعله

بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدينى بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية). (٢)

فإنما هي الطبيعة تخلقت ذاتيا، والقرآن (نص بشري..إنساني) لا ندري شيئا عن مرحلة إلهيته- فهي ميتافيزيقيا- لا علم لنا بدلالته في مرحلة قدسيته وإطلاقه على فرض أنه كان كذلك).

ويؤكد نصر أبو زيد على أن (تاريخية المعنى التي تتجاوزه وتطوى صفحته، لتحل محل المعاني الثابتة (المغزى) المتغير بتغير القراءة، والمتعدد بتعدد القراء، هو أمر مختلف عن القياس، ففي القياس امتداد الحكم المنصوص عليه إلى حالة غير منصوص عليها، مع الاحتفاظ بالحكم، وعدم تجاوز المقيس عليه.. ففيه مرونة، ولكنها لا تطوى صفحة النصوص والمعاني والأحكام والأصول.)

فاعتمادا على التفرقة بين (**المعنى**) و(**المغزى**)، المعنى عند نصر أبو زيد يمثل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكونها وتشكلها.. أما المغزى، فهو ذو طابع معاصر بمعنى أنه محصلة لقراء عصر غير عصر النص.. والذي يدعو إليه هو عدم الوقوف عند المعنى.. وضرورة اكتشاف المغزى الذى يمكن لنا أن نؤسس عليه الوعى العلمي التاريخي. (٣)

يقول محمد عمارة إذا كان نصر قد دعا إلى قصر (التاريخية) على النصوص التشريعية، دون نصوص العقائد والقصص (٤).. إنها تحرك دلالة النصوص وتنقلها فى الغالب من الحقيقة إلى المجاز. (٥)

٢- ملاحظة على آراء نصر أبو زيد

إن نصر أبو زيد كان شافعيا، ألف كتاباً في الإمام الشافعي (رحمه الله)، ولكنه قد أساء الأدب في شأنه العلمي الجليل، والمسألة لم تكن مسألة " العصبية القرشية" كما فهم نصر أبو زيد وأنما كانت مسألة "الشعوبية" بين العرب والفرس. لأن المسألة لم تكن بين العربية والقرشية وإنما كانت مسألة الحساسية بين بني هاشم وبني أمية، وهما من قريش. والعصبية لا وجود لها في الإسلام على وجه الإطلاق، ولو كان للعصبية القبلية اعتبار لما وجدت رخصة متمثلة في القراءات السبع. ولو كانت العصبية في الإسلام كانت تولية على بن أبي طالب فوق كل اعتبار بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن الأمر كان يتعلق بدين الناس كافة، وليس دين قبيلة، وعلى بن أبي طالب كان يعى تماماً هذه الحقيقة. وفكرة "**الحكم والتوريث**" فكرة خاطئة وغير إسلامية دخلت في النظام الإسلامي من شيعة آل البيت، الذين كانوا يريدونه لبني هاشم وحصره في أبناء فاطمة الزهراء (رضي الله عنها) ، فلم يلتفت إليها الأغلبية من الصحابة (رضي الله عنهم) ومالوا إلى استخدام (الشورى) كنظام إسلامي مأخوذ من النأموس الإلهي.

أما "**الحكم والتوريث**" في العصر الأموي فكان نوع من الانحراف عن الشورى والخلافة الراشدة بدون أدنى شك. ولكن هذا النظام (نظام ولاية العهد ليزيد بن معاوية) كان يختلف عن "نظام "**الحكم والتوريث**" عند الشيعة، لأن الدولة الإسلامية الفتية كانت في حاجة إلى الوحدة والاستقرار، كما قال ابن خلدون في مقدمته:

"إن معاوية عهد إلى يزيد خوفاً من افتراق الكلمة بما كانت بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر إلى سواهم. فلو قد عهد غيره اختلفوا عليه" ثم زاد هذا توضيحا في مكان آخر من مقدمة، فقال: "إن الذي دعا معاوية لإيثار ابنه يزيد بالعهد دون سواه، إنما هو مراعاة المصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم، باتفاق أهل الحل والعقد عليه حينئذ من بني أمية، إذ بنو أمية يؤمئذ لايرضون سواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم، فآثره بذلك دون غيره، ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصا على الاتفاق واجتماع الأهواء".

على أن التاريخ يقنعنا أن نظام ولاية العهد لم تقبله العقلية العربية بسهولة مع اعتماد بصحة ما ذهب إليه ابن خلدون من سبب انتصرت به فكرة ولاية العهد، وهو اعتمادها على العصبية.

نريد أن نقول ما قال صاحب كتاب "**المأمون**" إن نظام ولاية العهد– الذي ربما كان ضروريا لامندوحة عنه في أول عهد الدولة (الأموية)، لما بينه لنا ابن خلدون– كان في نفسه سببا يعتد به من أسباب سقوط الدولة الأموية، أو على الأقل تقدير كان لنظام ولاية العهد أخيرا أثره الكبير في ضعف سلطان بني أمية وذهاب ريحهم. (٦)

فكل ما كتب نصر أبو زيد في اتهام الإمام الشافعي الجليل (رحمه الله) هو خلاف للواقع التاريخي. ونحن لا نكذبه، والواقع التاريخي الذي يؤمن به، هو الذي يكذبه فيجب أن يرجع إلى التاريخ ويفهم روح الإسلام. ولا إنكار من أن

هناك كانت حساسية بين بني هاشم وبني أمية منذ العصر الجاهلي، ولكن الإسلام برئ، لأنه فوق كل تلك الحساسيات والعصبيات، وكان هذا هو المعيار أمام أصحاب الرسول دائما.

ولكنه لم يحترم أحداً من الإمام الشافعي والغزالي – رحمهما الله– كليهما رغم أن الأول كان أصدق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع. وقد قام تلامذته من بعده ممن جمعوا بين الفقه والكلام بالعمل الأكبر في إنشاء الفلسفة الإسلامية الحقيقية. وكان من بينهم أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤– ٩٣٥م) "الذي صار سجا في حلوق القدرية" وقد ساد المذهب الشافعي الفقهي كما سادت الأشعرية العالم الإسلامي حتى يومنا هذا.

وكان الإمام الشافعي فيلسوف الإسلام الأكبر في الأصول، وقد وضع القياس الأصولي في صورته الكاملة، وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاً. (٧)

والثاني فقد كتب كما هو معروف – في الرد على الباطنة، باطنية الإسماعيلية التعليمية (الإمامية) عدة كتب أشهرها كتابه: (فضائح الباطنة)، وأراد أن يبطل آرائهم السياسية والدينية والفلسفية، ولم تكن فلسفتهم غير الأفلاطونية المحدثة في صيغتها المشرقية الهرمسية، ومن هنا كان هجوم الغزالي على الفلسفة، إن "تهافت الفلاسفة" كان من أجل "**فضائح الباطنية**"، ولم يكن أمام الغزالي سبيل إلى إبطالها إلا بطرح بديل، والبديل هو المنطق، إلا أن إلحاح الغزالي على ضرورة اصطناع المنطق منهجا وحيدا في تحصيل العلم لم يكن من أجل المنطق

ذاته، بل كان ضد نظرية (التعليم) العرفانية الإسماعيلية، وأيضاً من أجل إنقاذ علم الكلام الأشعري من أزمته الداخلية التي كادت تعضف به بسبب تناقض (المقدمات العقلية) المؤسسة لعلم الكلام. وأما دعوته إلى التصوف فإن الغزالي قد أدرك أن الجانب الروحي في العرفان الشيعي عامة لا يمكن تعويضه باصطناع المنطق، فلم يبق، إذن، إلا تحريد التصوف الباطني من طابعه السياسي الذي طبعته به الشيعة الإمامية والإسماعيلية، وتوظيفه توظيفا سنيا. وقد فعل الغزالي ذلك من الباب السني (الرسمي) باب الفقه، وإذن فالأطراف الثلاثة: الدعوة إلى التصوف، مهاجمة الفلاسفة، والدعوة إلى اصطناع المنطق، تجسم فعلا تناقضا واضحا، ولكن فقط على صعيد الفكر المجرد، أما على صعيد الأيدولوجيا السياسية فقد كانت، في وقتها أسلحة ثلاثة متكاملة موجهة نحو خصم واحد (الشيعة الإسماعيلية)

(فحضور الغزالي في الفكر الإسلامي لايزال مشاهد، ليس فقط من خلال إحياء علوم الدين بل من خلال جميع كتبه). (٨)

فشخصية الإمام الشافعي والإمام الغزالي (رحمهما الله) أظهر من الشمس، لن تتأثر من آراء نصر أبو زيد أبدا- وذكرنا هذه الخلفية كيعلم كيف ينظر الباحثون إلى موقفه المتحامل منهما.

٣- ملاحظة على آراء محمد عمارة

لعل محمد عمارة لم يفهم قول نصر أبو زيد إن "العقيدة مؤسسة بالضرورة على كثير من التصورات الأسطورية قي ثقافة الجماعة البشرية، وهي لذلك،

مرتبطة بمستوى الوعي، فلا ثبات فيها." إنه لا يقصد من الوعي هنا سوى العقلانية العربية الأسطورية في العصر الجاهلي والمتفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي وبلغت أوجها مع الفارابي، والمراد بقوله "إن العقيدة مؤسسة بالضرورة على كثير من التصورات الأسطورية في ثقافة الجماعة البشؤية" هو أن العقل العربي لم يتجدد إلا على أنقاض القديم، إلا انطلاقا من شامل وعميق. ففي هذه الكلمات القليلة بيان خلفية تاريخية كاملة للعقلانية العربية ومراحل تطورها، حتى وصلت إلى لحظة أبي نصر الفارابي في الحضارة العربية بالمشرق كلحظة أرسطو في الحضارة اليونانية: لقد انتقلت الحضارة اليونانية من "**الميتوس**" (الأسطورة) إلى "**اللوجوس**" (العقل) من الديانة الشعبية المبنية على الأساطير والخرافات إلى ديانة العقل، وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية انتقلت بهم من مجتمع القبيلة، واقتصادها البدائي إلى مجتمع المدنية ثم إلى مجتمع الإمبراطورية واقتصادها البضاعي التجاري المتطور، الذي غزا العالم. وقد رافق هذا التطور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطور مماثل في الحياة السياسية انتقل لهم من النظام العشائري إلى النظام الدولة الإمبراطورية، دولة الإسكندر المقدوني، دولة العقل والتنظيم العقلاني.

ولقد عرفت الحضارة العربية الإسلامية تطورا مماثلا – مع الأخذ بعين الاعتبار جميع الفروق التاريخية والاجتماعية والجغرافية – إذ انتقلت هي الأخرى من "**الميتوس**" (الأسطورية) إلى (**اللوجوس**) من عبادة الأصنام والديانات الوثنية في الجاهلية، إلى دين التوحيد، دين الفطرة في صدر الإسلام، إلى دين العقل مع

المعتزلة. وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، انتقلت بهم، هم أيضاً، من مجتمع القبيلة واقتصادها الرعوي، إلى مجتمع مكة، التجاري الديني، إلى دولة دمشق وبغداد، ومجتمع الإمبراطورية الإسلامية، وفي الميدان السياسي حدثت نفس التطور: من النظام القبلي والتنظيم العصبي إلى النظام المدني – مكة والمدينة – إلى دولة الإمبراطورية: دولة الرشيد والمأمون دولة العقل والتنظيم. (٩)

فلم يفهم محمد عمارة قوله من الأسطورة إلى العقل. ثم إن نصر أبو زيد لم يقل من عقيدة التوحيد (لا إله إلا الله) إلى قول ماركس (لا إله) وإنما قصد بقوله هذا من الحالة الجاهلية إلى التوحيد وليس العكس. ومحمد عمارة يعلم هذه الحقيقة أنه يقول إنني مسلم مؤمن بالله. فلا داعي لهذا القول. والعقيدة هي الاقتناع، والعقل خير وسيلة للإقناع والاقتناع، وهذا هو مفهوم قوله "وعي الجماعة".

وكذلك أنه لم يفهم قوله: "إن الخطاب الإلهي (القرآن) خطاب التاريخي.. لا يتضمن معنى مفارقا جوهريا ثابتا، له إطلاقية المطلق وقداسة الإله". (١٠) "إن القرآن نص ديني ثابت من حيث (منطوقه) ولكنه من حيث (مفهومه) يتعرض له العقل الإنساني ويصبح (مفهوماً)". (١١)

فقد فهم محمد عمارة من قوله هذا أنه يريد أن يقول "لا القرآن كلام الله" (١٢) والواقع أنه لم يقل إن القرآن ليس كلام الله، وإنما يقصد من القرآن البشرى صياغة لغوية بشرية لكلام الله بلغة قريش ولا جدال فيها إن القرآن نزل بلغة النبي

صلى الله عليه وسلم وهي لغة قريش، ألا يتعلق القرآن باللغة؟ أليست لغة القرآن نصوصاً لغوية؟ فأول كلمة وردت في عبارته (نصر) هي "**الخطاب الإلهي**" يعني القرآن الكريم هو خطاب إلهي.. وحقا نحن كبشر لا نعلم عن حقيقة الوحي شيئا في عالم إلهيته، نحن نفهم مما نطق به الرسول صلى الله عليه وسلم بالكلمات، بلغته البشرية فاستنتاج محمد عمارة استنتاج خاطئ لا يقبله العقل ولا المنطق.

إن عالم الغيب والجنة والنار، والحساب والجزاء والثواب والعقاب، والذات والصفات الإلهية والتوحيد والخلق والملائكة.. إلخ... إلخ كل من هذه الموضوعات شغلت المعتزلة، فهناك ثابت، وهناك متغير.

فوجود الإله ثابت، لأن الإله لم يتغير ولن يتغير بذاته وصفاته الأزلية القديمة. والعالم يعلم أن مفهوم الإله قد تغير من زمن إلى زمن، ومن مذهب إلى مذهب حسب وعي الجماعة.

فليس معنى "**المغزى**" هو الحركة من إله إلى لا إله، وإنما هو تصور الإله من خلال الصفات الإلهية المذكورة في الخطاب الديني قد تغير من الأساطير والعقائد الوثنية الخرافية إلى الإله الواحد المعبود الحقيقي رب العالمين.

فهناك عالم الإله وهناك عالم الإنسان، وعالم الإله من الأمور الغيبية، لا يفهم إلا من خلال آخر ما وصل من الرسالات السماوية. فباعتبار الإسلام خاتم الأديان وخاتمة الرسالات، قد قدم أفضل وأجمل صورة للعقيدة، وهو عقيدة التوحيد، وكان من الطبيعي أن يتناول علم الكلام الإسلامي هذه الموضوعات، لأنها مدار الدين كله، وهذه الموضوعات قد تناولها الفقهاء وعلماء الكلام حسب

عقلية ذلك العصر، لأن ذلك العصر بقضاياه كان يطلب منهم شرح تلك الموضوعات في ضوء المفاهيم المستجدة، والمتغيرات السياسية المستحدثة، ومن المعلوم أن العلقلية العربية الإسلامية قد تغيرت وتجددت من العصر الأموي إلى العباسي إلى عصر الانحطاط.

فليس المراد من "**المغزى**" الذي يتغير حسب وعي الجماعة إلغاء الثوابت وقطع صلة المغزي بالدين، أو الدين بمصدره الإلهي. وإنما "**المغزى**" هو تفسير جديد، بدلاً من استخدام التفسير القديم الذي كان مفسراً من الإنسان الذي كان، والآن قد أصبح خبر كان، ولكن العالم لايزال يتجدد ويتطور بتجدد الفكر وتطوره.

والمراد من "**المغزى**" ليس هو إلغاء النصوص الدينية، وإنما هو شرح جديد بلغة العصر، وليس المراد منه عدم خلود المبادئ والقواعد والمقاصد والأحكام التي ذكرت في النصوص الدينية بحكم كون الوحي الخاتم للشريعة الخاتمة، فلا شريعة بعد شريعة الإسلام، ولا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم.

ولا جدال في "**الوحي الإلهي**" الذي لا يفهمه إلا النبي المصطفى، والجدال في شرح صياغة الوحي الإلهي بلغة من اللغات البشرية، وإدراك النصوص وشرحها قد يختلف من إنسان إلى إنسان حسب قدراته المدركة، والأذواق التي تختلف من إنسان إلى إنسان. كما يقول الأستاذ الدكتور طه مصطفى أبو كريشة: (الذوق الأدبي ليس صورة واحدة لا يختلف من إنسان إلى إنسان، إنه يختلف بين الناس لعوامل متعددة، بعضها يرجع إلى أصل الاستعداد والموهبة،

والبعض الآخر يرجع إلى العوامل المحيطة من بيئة وثقافة، وهذا الاختلاف هو الذي يجعلنا لا نضيق ذرعا بتعدد الآراء التي تقابلنا في التفسير الأدبي، وأن نتقبل بصدر رحب ما يستنبط من النصوص على اختلاف في الرأي، إذ أن كل متذوق يقترب من النص على قدر حظه من صفاء الروح وصفافية النفس، وتوقد الذهن، وكم من آراء نظنها فصل الخطاب، ويتبين لنا بعد حين غير ما بدا لنا في سابق العهد، وما آمن به العقل من قبل؟) (١٣)

فإنه (نصر أبو زيد) قد فرق بين "**المعني والمغزى**" والذي يفهم من كلامه أنه يجعل (المعنى) ثابتاً، "**والمغزى**" صالحاً للتطور حسب التطور الزمني ومتغيرات المفاهيم والأعراف الاجتماعية. أقصد أنه لا يريد أن يسقط "**القرآن**" من مصادر التشريع الإسلامي، وإنما يريد تطور الشريعة. فنحن نترك المغزى ونمتسك (اللفظ) و(المعنى).

٤– ملاحظة على آراء المعتزلة في "خلق القرآن"

إن نصر أبو زيد يتصور أن النبوة نوع من قدرات المخيلة، كما ذهب إليه أبو نصر الفارابي والإمام الغزالي وابن خلدون رحمهم الله. ولكنه لم يدرس الخيال وأنواعه بجدية تامة، فعليه أن يدرس من علماء المسلمين القدماء أو من بعض الرومانتيكيين في العصر الحديث مثل (كنت) الذي فرق بين الخيال والخيال. والخيال هنا ليس هو الوهم أو الظن، وإنما هو الخيال المصور، الذي يؤلف الصور، والصور من وسائل تجسيم المشاعر والأفكار.

فالخيال عند الفيلسوف الألماني الرومانتيكي (كنت) ذو صلة بالحواس التي تصدر منها معارفنا الدنيا، ولكن الخيال يستقل عن هذه الحواس في أنه يستطيع وحده أن يكون صورا دون مثول الأشياء الحية أمامه، والخيال عنده إذا اقتصر على توليد ما مر بالحس – قبل– من مرئيات فهو الخيال العام. أما إذا تجاوز ذلك إلى خلق صور ممكنة تستمد عناصرها من المرئيات السابقة، وهي في ذاتها أصيلة لا عهد للمرئيات الواقعية بها، فهو الخيال الإنتاجي. وعلاقته بالحساسية والإدراك ليست علاقة خارجية. ولكنها علاقة التنظيم والتكوين والتوحيد، لأنه يوحد بين المعرفة في أدنى درجاتها عن طريق الحواس، والمعرفة في أعلى درجاتها بالإدراك. ولا تتيسر المعرفة للإنسان بدونه. ويضيف (كنت) إلى ذلك قوله: (قلما يعى الناس قدر الخيال وخطره) ومثل: (كوليردج) الذي قسم الخيال إلى نوعين، الأول الخيال الإنتاجي كما سماه (كنت) وهو ضروري لكل إدراك علمي، ثم الخيال الثانوي، وهو الخيال الجمالي، ويتخذ مادة عمله مما يصدر عن الخيال السابق من مدركات، فيحولها إلى تعبير بمثابة الجسم للأفكار التجريدية والخواطر النفسية والطبيعية – كما يراها الشاعر– رموز الحياة الفكرية التي يمارسها المرؤ أو يشارك فيها. أو من الفيلسوف الألماني (هيجل ١٧٧٠م–١٨٣١م) الذي يعد امتدادا لفلسفة (كنت) فيما يخص معادلة الشكل الجمالي بالمضمون. ويهمنا هنا أنه يقصد أن الكمال الفني يكون في تعادل الشكل بالمضمون على أتم صورة. (١٤)

فبعد هذه الخلفية لمخيلة الإنسان نقول لنصر أبو زيد لا فرق بين الشكل الفني المعجز للقرآن الكريم ومضمونه الإلهي (الوحي) يجب تقديسهما معاً. يعني الشكل والمضمون، بل نتجاوز خطوة ونقول إن النبوة ليست خيالا يملك مشاعر البشر، وإنما هي إصطفاء من الله سبحانه وتعالى. حتى أبي نصر الفارابي قد فرق بين النبي والفيلسوف في فلسفته (المدنية الفاضلة) والإمام الغزالي أيضا قد فرق بين درجات النبي والصوفي والشاعر، أما عند نصر أبو زيد فلم نجد أى تفريق من هذا القبيل.

وإنما المأثور من علماء المسلمين القدامي هو أن الكلام يشير إلى معنيين النفسي القائم بالله وهو قديم، والتعبير اللفظي من الإنسان وهو محدث، فأى المعنيين أولى بأن يتصف باسم الكلام؟ نحن بصدد كلام الله، ولتأكيد نسبته إلى الله لابد من تأكيد جانب المعنى أو بالأحرى الكلام النفسي، "فالكلام كما يقول الأشعري صفة لمن قام به الكلام لا من نطق بالكلام، ولا يطلق الكلام على العبارات المشتملة على ألفاظ – مكتوبة أو مقروءة أو مسموعة – إلا على سبيل المجاز أو الاشتراك اللفظي، ومن ثم فإن المقصود بالكلام هو الكلام النفسي قبل الكلام اللفظي، ذلك الكلام المتعلق بعلم الله القائم بذات الله، ذلك أدل على صفة الكلام وأجل في حق القرآن بوصفه وحيا من الله وأدق في التمييز بين كلام الله وكلام البشر، وأنه الكلام الذي ليس بصوت ولا حرف بل هو معنى قائم بالله لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الألفاظ وهو المراد إن وصف كلام الله بالقدم". (١٥)

أما المعتزلة الذين اعتمدوا على عقلهم وقالوا: وجود شئ واحد في مكانين في وقت واحد محال" يعني القرآن الأصلي قد حفظ في "**اللوح المحفوظ**" ونزل به جبريل منه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فما هو في اللوح المحفوظ هو الأصل، وما هو في دنيانا هو صورته. وهناك فرق بين الأصل والصورة.

فبعد أن ثبت أن النبوة ليست مخيلة الإنسان وإنما هي اصطفاء من الله، نقول: نعم هناك فرق بين الأصل والصورة، ولكن هذا الفرق اعتباري فحسب، ويجب ألا ننسى أن وجود الصورة لا يمكن تصوره من غير وجود الأصل، ويجب ألا ننسى أن المصور ليس هو النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو صاحب الصورة، وهو الله المصور المهيمن، فكلامه تعالى هو كلامه الذاتي وليس كلام النبي صلى الله عليه وسلم، كما ذهب إليه نصر أبو زيد لإثبات بشرية القرآن. حين قال: "من الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئا... والنص منذ لحظة نزوله الأولى، تحول من كونه (نصا إلهيا)، وصار فهما (نصا إنسانيا) لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل. إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري. (١٦)

ومادامت هذه الصورة في دنيانا هي الصورة الأولى والأخيرة، ولا وجود لسواها، فهي الأصل، ولم يكن الوحي إلا البيان، والبيان لا يخلو من اللغة، فالبيان هو هذا البيان (الوحي) من عند الله وليس من عند الرسول صلى الله عليه وسلم، فقدسية البيان ثابتة من قداسة الوحي الإلهي بدون جدال. فلغة القرآن الكريم مقدسة، لأنها معبرة عن كلام الله سبحانه وتعالى، واللغة العربية عامة لها

أفضلية، لأن الله سبحانه وتعالى اصطفاها دون غيرها من اللغات لتكون هي لغة معبرة عن كلامه سبحانه وتعالى. وأفضلية شئ لا تستوجب تقليل من أهمية أشياء أخرى. يعني أفضلية اللغة العربية لا تستلزم تقليل من شأن لغات أخرى.

٥- أعجاز المنهج الوجداني في القرآن

فالقرآن معجز، وإعجازه لا يتصور إلا بمنهجه الوجداني، فالقرآن معجز بتأثيره الوجداني، والتأثير الوجداني في النفوس لا يمكن إلا بالصور البيانية، والصور البيانية تتألف من اللفظ والمعنى كليهما، لا من اللفظ فحسب كما ذهب إليه الجاحظ، ولا من المعنى فحسب كما ذهب إليه الشيخ أبو عمروالشيباني. وإنما من كليهما كما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز". فثبت أن القرآن معجز بلفظه ومعناه. وليس بعضه، وإنما كله، وكلام رب العالمين لا يقاس على كلام بني آدميين.

إن القرآن الكريم تناول كثيرا من الأدلة والبراهين التى جادل بها خصومه في صورة واضحة جلية يفهمها الجميع سواء كان من الخواص أو عامة الناس، وأبطل كل شبهة فاسدة ونقضها بالمعارضة والمنع في أسلوب رائع واضح الدلالة، سليم التركيب لا يحتاج إلى إتعاب الفكر والعقل أو كثير من البحث والتمحيص.

ولم يسلك القرآن فى الجدل طريقة المتكلمين المعروفة بمقدماتها ونتائجها التى اعتمدوا عليها من الاستدلال بالكلي على الجزئي في قياس الشمول، أو الاستدلال بأحد الجزئين على الآخر في القياس بالمثل (التمثيل) أو الاستدلال بالجزئي على الكلى في قياس الاستقراء.

وفي الواقع أن الأديان كلها قبل الإسلام كانت تنادي بعقيدة التوحيد مثلما ينادي بها الدين الإسلامي الحنيف، لكنها قد وجدت من العنت والتمرد مثلما واجه الإسلام، إلا أن الإسلام يدعو إلى التوحيد الخالص والتنزيه المطلق، فواجه ولا يزال يواجه معارضة عنيفة لما استقر فى النفوس من عناصر التجسيم والتشبيه في العقيدة عند متبعي الديانات كلها، وخاصة الهندوكية والبوذية والمجوسية أو المزدكية واليهودية والنصرانية وغيرها فانحرفت وتسببت في إشراك آلهة متعددة فى عبادة الإله الواحد، وكانت دعوة القرآن الكريم إلى عقيدة التوحيد الخالص المجرد والمنزه من كل الشوائب التجسيم والتمثيل. ومعلوم أن موطن العقيدة هو الضمير والوجدان، وأقرب الطرق إلى الضمير هو البداهة، وأقرب الطرق إلى الوجدان هو الحس. وما الذهن في هذا المجال سوى منفذ واحد من منافذ كثيرة كما أنه ليس أوسع المنافذ ولا أصدقها ولا أقربها طريقا. (١٧)

وبعض الناس يبالغون من أهمية هذا الذهن في العصر الحديث بعد أن فتن الناس بآثار الذهن في المخترعات والمصنوعات والكشوف، حتى بعض رجال الدين من البسطاء الذين تبهرهم هذه الفتنة يؤمن بها ويحاول أن يدعم الدين بتطبيق نظرياته على قواعد المنطق الذهني أو التجريب العلمي.

إن هؤلاء – حسب اعتقاد سيد قطب – يرفعون الذهن إلى آفاق فوق آفاقه. فالذهن الإنسانى خليق بأن يدع للمجهول حصته، وأن يحسب له حسابه. لا يدعو إلى هذا مجرد القداسة الدينية، ولكن يدعو إليه اتساع الآفاق النفسية، وتفتح منافذ المعرفة (فالمعقول) في عالم الذهن و(المحسوس) في تجارب العلم ليسا

هما كل (المعروف) في عالم النفس وما العقل الإنسانى – لا الذهن وحده – إلا كوة واحدة من كوى النفس الكثيرة ولن يغلق الإنسان هذه المنافذ على نفسه، إلا وفي نفسه ضيق، وفي قواه انحسار، لا يصلح بهما للحكم في هذه الشؤون الكبار. (١٨)

لقد عمد القرآن دائما إلى لمس البداهة وإيقاظ الإحساس لينفذ منهما مباشرة إلى البصيرة، ويتخطاهما إلى الوجدان. وكانت مادته هى المشاهد المحسوسة والحوادث المنظورة أو المشاهد المشخصة والمصائر المصورة كما كانت مادته هي الحقائق البديهية الخالدة، التى تتفتح لها البصيرة المستنيرة، و التى تدركها الفطرة المستقيمة. أما طريقته فكانت هي الطريقة العامة : طريقة التصوير والتشخيص بالتخييل والتجسيم بمعناها الفني لا بمعناها الديني بطبيعة الحال– إذ الإسلام هو دين عقيدة التنزيه–

كان هذا هو منهج القرآن الوجداني الذي جادل به، وناضل، وكسب المعركة في النهاية. وفي هذا المنهج اشتركت الألفاظ المعبرة، والتعبيرات المصورة، والصور الشاخصة، والمشاهد الناطقة، والقصص الكثيرة التي يتحدث عنها القرآن. (١٩)

فعلينا أن نشعر بأن القرآن منزل على وجداننا وإذا فقدنا هذا الشعور الوجداني، لما أمكن لأحد من الرازي صاحب (التفسير الكبير) ولا الزمخشري صاحب (الكشاف) أن يقوم بحل المعضلات الكلامية. وهذا الإعجاز الوجداني لا يرى عند المعتزلة والأشاعرة الذين يعتمدون دائما على عقولهم، بل إدراك هذا

الإعجاز لا يتأتي إلا بالوجدان، فلا بد من استخدام العقل والقلب (الوجدان) معاً، كما ذهب إليه الإمام الجليل أبو حامد الغزالي رحمه الله. وهذا هو الطريق الأسلم والأقوم.

إنني درست كتاب محمد عمارة (التفسير الماركسي للإسلام الصادر من دار الشرق) من أوله إلى آخره وبحثت فيه، فلم أجد أن نصر أبو زيد في آرائه كان متأثراً بآراء المعتزلة، ورأيت أن محمد عمارة قد ذكر حركة الاعتزال، ولكنه لم يصرح بأن نصر أبو زيد كان متأثرا بآراء المعتزلة ولا بابن عربي (الشيخ الأكبر) صاحب الكتاب (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم) مؤسس عقيدة وحدة الوجود أو الحلول. وهذا غريب.

نحن نؤاخذ على نصر أبو زيد الذي ذكر اسم "هيرش" و"جادمر" ونقول كان عليه ألا يتجاهل التراث، لأن التراث يفيده من ناحيتين:

الأولى: قدم الحقائق الأساسية لأي علم.

الثانية: أن الكثير مما قد يتصوره ثمرة الحضارة الأوروبية، قد قال به أجداده قبل أوروبا بمئات السنين.

وذلك على رغم من أن العلم أضاف إليه إضافات هائلة، بل وقلب بعض مفاهيمه رأساً على عقب.

وهنا يجب ألا ننسى أن الإنسان -كما قال الدكتور إبراهيم مدكور- عبارة عن نفس وعقل، إرادة وتصور. ويتبع الاعتقاد، بصفة خاصة، عالم المشاعر. وهناك الكثير من الاعتقادات العقلية بجانب الاعتقادات الشعورية. لكن

الاعتقادات العقلية تحتوى، في مبدئها، على دفعة شعورية، تقويها وتزيد من فعاليتها. وكما قيل أن كلا من انفعال الشعور والاعتقاد يعتبر شيئا واحدا، فإن الشعور يمهد للاعتقاد، وهو يمده بالطاقة التي تتيح له أن يظل ثابتا وحيا. ومن جهة أخرى، فإن الاعتقاد شئ، والاستدلال عليه شئ آخر: أننا نعتقد فيما يعتقده الآباء والمجتمع، وتشتهر العادة بأنها عقل، والواقع أنه إذا تطلب كل اعتقاد استدلالا لأصبح عدد المعتقدين أقل مما هو عليه، ولأصبحت مهمة الرسل والمبشرين أكثر صعوبة. ومع ذلك فإن الاعتقاد يستخدم للتفسير، والدفاع ضد الخصوم. ويوجد إلى جانب المعتقد الأعمى الخالص، العقيدة المتبصرة التي تبحث وتستدل على الأفكار العقلية، وقد كان من البديهي، لدى المتكلمين أن يكون العقل من أفضل أسلحة علم الكلام. (٢٠)

فيتجه الدين الإسلامي، مثل سائر الأديان قبل كل شئ إلى النفوس (المشاعر الوجدانية). ومهما قال (كارادي فو Carrade Vaux): في القرآن، فإنه ملئ بالآيات التي تبلغ فيها لغة القلب أوج البلاغة والقدرة على الإقناع، تلك اللغة التي أدهشت كبار الخطباء والشعراء العرب بروعتها وسرها المعجز. وقد أدى هذا تقريبا إلى أن يتهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالسحر والتنجيم أو بامتلاك قوى أخرى خفية، ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن القرآن كذلك يدعو الناس إلى التفكير والاعتبار في ظواهر الطبيعية. وهو يقدم لهم أحيانا نماذج من البرهنة على وجود الله تعالى وقدرته. لكن هذه البرهنة تعتبر بالأحرى خطابية، لأنها لا تستخدم الوسائل الفنية المعروفة في المنطق. وفضلا عن ذلك، يشتمل القرآن على

أساس مذهب كلامي مكتمل للإسلام. وعلى الرغم من أن التعاليم القرآنية تكتسي بطابع خطابي، فإنها لا تحدد أسسا مصوغة أو نظاما مغلقا. وبذلك يبقى على الأجيال اللاحقة أن تضع النموذج لأساس هذه العقيدة وتقيم ذلك النظام. (٢١)

وفي **ختام** حديثنا نؤاخذ على محمد عمارة ونقول له: لا جدال في أن الحوار يدور حول الدين الإسلامي – دين الله الحق– له وضع إلهي– والعقيدة والشريعة هما جماع الدين– والوحي بهما إلى من اصطفاه الله نبيا ورسولا...

ولكن لا حاجة إلى هذا الكلام، لأن الخلاف هنا ليس في هذه الموضوعات، وإنما الخلاف يدور حول مفهوم الوحي والعقيدة والشريعة، والخلاف ليس في خلود المبادئ والقواعد والمقاصد والأحكام التي جاء بها النص القرآني بحكم كونه الوحي الخاتم للشريعة الخاتمة، وإنما الخلاف في تحديد أساس قوى متين لصياغة هذه العقيدة والشريعة، لتبقى خالدة، وهذه الموضوعات ليست جديدة لعلماء المسلمين، فقد تحدث عنها علماء المسلمين كثيرا وطويلا.

فقد تكونت أصول العقيدة الإسلامية خلال ما يقرب من ثلاثة قرون، وأثرت في تكوينها عوامل مختلفة، داخلية وخارجية، كما شاركت مدارس متنوعة في هذا العمل العظيم. فلم يكد يمضي ثلاثون عاما فقط على وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، حتى أدت ضروب النزاع السياسي إلى اختلافات مذهبية. لقد كان كل من الخوارج والمرجئة في البداية، عبارة عن مجموعات سياسية، ولكنها سرعان ما تحولت إلى طوائف دينية. وقد سيطر الإسلام، إثر فتحه العظيم، على مساحات شاسعة، وحل محل المتعتقدات قديمة وديانات عتيقة، فاعتنقه كثير من اليهود والمسيحيين، وانتشرت المزدكية والمانوية والسبئية بين المسلمين. وقد حملت معها هذه العناصر الأجنبية أفكارها ومذاهبها التي أثارت العالم الإسلامي. من

بين هذه الأفكار تلك التي تتعلق بحرية الإرادة أو القضاء والقدر، والتي أدت إلى ظهور فرقتين كلاميتين معروفتين جدا هما: القدرية والجبرية.

فإنه مما يسر الجميع أن الحكام والجمهور في ذلك العصر ناقشوا، بصورة علنية، مسائل سياسية (الشعوبية) وكلامية وفقهة. وعقدت محافل خاصة، شهدها الخلفاء أحيانا، ليدافعوا عن موضوع ما، أو ليدخضوا موضوعا آخر. ويعتبر القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري من وجهة نظر تاريخ العقيدة الإسلامية نقطة تحول بين فترتين متميزتين: الأولى أن مدرسة الأشاعرة تحل مدرسة المعتزلة، والثانية يستبدل بالجدل الخطابي نوع آخر من الجدل العلمي المنظم. (٢٢)

فكما نفهم من كلام نصر أبو زيد أنه لا يريد أن ينكر ظاهرتي النبوة والوحي والقرآن والوضع الإلهي للعقيدة والشريعة وهو يتحدث عن مغزاها، وإنما يفكر في صلاحية خلودها وتطويرها مثلما فعلت المعتزلة والأشاعرة.

والغريب أن محمد عمارة قد تجاهل تاريخ العقيدة الإسلامية هذه، وأراد أن يحول مجرى الحوار إلى إثبات تناقض بين كلام نصر أبو زيد وخلود الدين وتاريخية العقيدة.... ففي رأيي أن نصر أبو زيد لا يريد أن يقول إن الإسلام هو دين كارل ماركس وإنما هو يؤمن بأن الإسلام هو دين الله الحق، جاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وعقيدة الإسلام (التوحيد) هي الإيمان بالله لا شريك له، والشريعة هي شريعة الإسلام. والهدف من كلام نصر أبو زيد هو تطوير الشريعة وليس إلغاؤها. وإذا كان العكس، فأظن لا داعي إذن للكلام، فالكلام لإثبات عقيدة الإسلام وتطوير شريعته المتكاملة وليس لإلغائهما.

وقضية استخدام العقل وترجيحه على الآحاد عند المعتزلة، وذلك في حالة تناقض بين الآحاد والبداهة، هي الأساس الذي يربط نصر أبو زيد بالمعتزلة. والهدف من "المغزى" عند نصر أبو زيد هو تطوير الشريعة الإسلامية بالاستعانة بالمناهج والنظريات الحديثة.

كتب للمراجع

(١) مجلة (القاهرة) مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، أكتوبر ١٩٩٢م.

(٢) نقد الخطاب الديني ص: ٩٣-٩٤.

(٣) المرجع السابق ص: ١٠٦.

(٤) المرجع السابق ص: ٨٣.

(٥) المرجع السابق ص: ١٩٨.

(٦) أحمد فريد رفاعي: عصر المأمون جـ١ ص: ٣٨-٣٩ الطبعة الثانية- مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٧م.

(٧) سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ١ ص: ٢٤٦- ٢٤٧ الطبعة التاسعة – دار المعارف بالقاهرة.

(٨) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ص: ١٧٣، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩١م.

(٩) محمد عابد الجابري: نحن والتراث ص: ٦٦.

(١٠) مجلة (القاهرة) مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق، أكتوبر ١٩٩٢م.

(١١) نقد الخطاب الديني ص: ٩٣- ٩٤.

(١٢) محمد عمارة: التفسير الماركسي للإسلام ص: ٦٦.

(١٣) طه مصطفى أبو كريشة: ميزان النقد الأدبي ص: ٦-٧ مطبعة المليجي بالجيزة – القاهرة ١٩٧٦م.

(١٤) محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن ص: ٣٨٦-٣٨٧، ط.٣ مكتبة الإنجلو ١٩٦٢م.

(١٥) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام جـ٢ الأشاعرة الطبعة الخامسة النهضة العربية للطباعة والنشر- بيروت- ١٩٨٥م.

(١٦) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني ص: ٩٣-٩٤.

(١٧) سيد قطب: التصوير الفني في القرآن، ص: ٢٢٧- ٢٢٨.

(١٨، ١٩) المرجع السابق ص: ٢٢٨- ٢٣٥) بتصرف.

(٢٠) إبراهيم مدكور: "المنهج الأرسطي والعلوم الكلامية والفقهية في الإسلام"،مجلة "الثقافة"، ص: ٣٤، عدد ٦٥ فبراير ١٩٧٩م، وزارة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٢١) الفصل الأخير من كتاب (Carra de Vaux) بالفرنسية بعنوان:

L Organon d Aristote dans Le monde Arab, ses trauctuons, son etde et ses applications) zeme edition, Paris, Vrin, ١٩٦٩م.

(٢٢) مجلة: (الثقافة) ص: ٣٥، عدد ٦٥، فبراير ١٩٧٩م.