ISSN 1412-226x

الإحياء

نصف سنوية محكمة تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية

في هذا العدد

- نقد الفكر الليبرالي في سهم مؤلفة قلوبهم من الزكاة
- أهمية القراءات كمصدر للمفسّر وكيفية التعامل معها
- تاريخية القرآن في فكر محمد أركون: قراءة تحليلية نقدية
- إعجاز القرآن على العلوم والتكنولوجية المعاصرة
- طرق تعليل الأحكام عند الإمام ابن قيم الجوزية
- موقف أبي العلاء المعرّي من الرجز

السنة الثامنة العدد 2 ☙ 1430 هـ/2009م

ISSN 1412-226x

AL-ZAHRÄ'

الزهراء

نصف سنوية محكمة تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية
بجامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا، تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية والعربية

A refereed academic twice yearly, published by Faculty of Islamic and Arabic Studies,
the State Islamic University (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta,
and concerned with Islamic and Arabic research and studies

Volume 8, No 2, 1430 H/2009 M السنة الثامنة، العدد 2، 1430هـ/2009م

رئيس التحرير
حمكا حسن

سكرتير التحرير
غلمان الوسط

منفذو التحرير
عفة الأمنية إمام سوجوكو يولي ياسين

هيئة التحرير
عثمان شهاب ويلي أوكتافيانو عرفان مسعود

التوزيع والتسويق
أزوار ميوراكسا

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير:
Fakultas Dirasat Islamiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah,
Jl. Ir. Juanda No. 95 Ciputat Jakarta 15412 Indonesia

العنوان الإلكتروني:
fdiazhar_uinjkt@yahoo.com

عنوان المجلة على شبكة الإنترنت:
www.fdi.uinjkt.ac.id

المحتوى

حديث الزهراء

نقد الفكر الليبرالي في سهم مؤلفة قلوبهم من الزكاة

رسلي حسبي 127

البحوث والدراسات

أهمية القراءات كمصدر للمفسِّر وكيفية التعامل معها

أحمد قشيري سهيل 135

تاريخية القرآن في فكر محمد أركون: قراءة تحليلية نقدية

فهمي سالم زبير 151

إعجاز القرآن على العلوم والتكنولوجية المعاصرة

فوزان مصرا المحمدي 170

طرق تعليل الأحكام عند الإمام ابن قيم الجوزية

زهرة العين منصور 180

موقف أبي العلاء المعرّي من الرجز

علي حسن بحار 202

كشاف مجلة الزهراء

كشاف موضوعات مجلة الزهراء 212

كشاف كتاب مجلة الزهراء 217

تاريخية القرآن في فكر محمد أركون: قراءة تحليلية نقدية

فهمي سالم زبير

■قسم التفسير وعلومه كلية أصول الدين جامعة الأزهر الشريف بالقاهرة جمهورية مصر العربية

Abstract

This article analyzes critically and analytically M. Arkoun's opinion on the historicity of the Quran, since its revelation until its codification. According to Arkoun, there was an alteration between verbal *quran* and text that resulted fundamental problems upon the Quran, among them are; mushaf (text book) has been changed, invalid and misinterpreted by the early Muslim ideologist and radical. Arkoun thinks that Muslim now has to review and purify the *quranic* discourse from any historicity infiltration, in order to bring back the Quran to its original.

Key Words: تاريخية القرآن (Historicity of Al-Qur'an), قراءة تحليلية نقدية (a Critical and Anilitical Reading)

يتأسف محمد أركون[1] من تصرف العلماء المسلمين الذين هم في نظره لم يحتذوا حذو علماء اليهود والنصارى حيث يقول: *" من المعلوم إن النقد الفيلولوجي التاريخي للنصوص المقدسة كان قد طبق سابقا على التوراة والأناجيل دون أن يولد انعكاسات سلبية بالنسبة لمفهوم الوحي. ومن المؤسف له أن هذا النقد لا يزال مرفوضا من قبل الرأي العام الإسلامي، فلا تزال أعمال المدرسة الفيلولوجية الألمانية متجاهلة ومهملة ولا يجرؤ البحاثة المسلمون حتى الآن على استعادة هذه الأبحاث، هذا على الرغم من أنها لن تؤدي إلا إلى تقوية القواعد العلمية لتاريخ المصحف ولاهوت الوحي"* [2].

ويعدد أركون من ضمن أسباب رفض العلماء المسلمين تطبيق المنهج النقدي الفيلولوجي والتاريخي على القرآن مبررا سياسيا وآخر نفسيا. قال: "فمن الناحية السياسية تجد أن القرآن يؤدي، بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال، دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جدا بالنسبة لها خصوصا أن آليات الشرعية الديمقراطية غائبة عنها أو منها تماما. أما من الناحية النفسية فنجد أن الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم منذ فشل مدرسة المعتزلة بخصوص القرآن المخلوق، ذاك الاعتقاد اليقيني الذي يقول بأن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني الشفهي أو القرآن المتلو، وهذا الأخير هو وحده الذي يشكل بالفعل إنبثاقا مباشرا عن أم الكتاب[3]. فلا غرو بسبب رفض تطبيق منهجية النقد التاريخي على

العهدين القديم والجديد في أوروبا منذ 300 سنة على الأقل[4] فإن الدراسات القرآنية، في تقييم أركون، "تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها باستمرار"، وهذا في رأيه يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية أو المسيحية الغربية.[5]

واقترب اقتراح محمد أركون من مساهمة ج. وانسبروف، لأن مساهمة ج. وانسبروف العلمية تجد لها مكانا في البرنامج العام الذي اقترحه هنا إذ إنها تعطي الأولوية لمنهجية النقد الأدبي التي تؤدي، كما القراءة التاريخية – الأنتربوليوجية، إلى تساؤلات مهجورة أو متروكة لعلوم واختصاصات أخرى كما وتؤدي بشكل خاص إلى مستوى من التفكير لم يصل إليه أي شكل من أشكال المعرفة الأكاديمية[6].

إن المصحف العثماني في رأي أركون ما هو إلا المنتج الإجتماعي والثقافي للجماعة المسلمة الذي تم دمجه في منطقة اللامفكر فيه (unthinkable) بسبب الإجراءات القمعية من السلطة المهيمنة، وفي سبيل تحويل اللامفكر فيه إلى الممكن التفكير فيه (thinkable) إقترح أركون مشروع تنمية التفكير الحر (free thinking) لأنه في رأيه رد الفعل المناسب لحاجتين كبيرتين هما: حاجة المسلمين في تفكير المسائل اللامفكر فيها التي أسسها العلماء المسلمون الأرثوذوكسيون (؟!) وحاجة الفكر المعاصر لفتح آفاق جديدة من خلال مقاربات نظامية عابرة الثقافات للمشكلات الأساسية.[7]

واستخدم أركون منهج "التفكيكية" deconstruction[8] لتحقيق التفكير الحر لأن التفكيكية عنده هي أولى مراتب الاجتهاد. إن التفكيكية ستثري تاريخ الفكر وتشجع حراك الفكر الإسلامي المعاصر حيث إن المسائل الشائكة الممنوعة والمحظورة والتي تدعي الصواب دائما ستتم أشكلتها وتفكيكها من جديد حتى يكون المجال مفتوحا للجميع.[9] إن تفكيكية أركون قامت على أساس التاريخية كما طبقها فلاسفة الهرمنيوطيقا في الغرب مثل جيامباتستا فيكو Giambattista Vico (1668–1744م) وجوهان جوتفريد هيردر Johan Gottfried Herder (1744–1803م) وويلهام ديلثي Wilhelm Dilthey (1833–1911م) ومارتن هيديجر Martin Heidegger (1889–1976م) وجان بول سارتر Jean Paul Sartre (1905–1980م) وروبرت أرون (ت) وبول ريكور (1913–2005م) وغيرهم.

رغم أن المقاربة التاريخية تأتي من البيئة الفكرية الغربية إلا أنها –في نظر أركون– ليست حكرا على ثقافة دون أخرى ويمكن تطبيقها في كل تواريخ الأمم الإنسانية فليس من سبيل آخر في تفسير الوحي غير ربطه بظروفها التاريخية[10]. لقد أدرك أركون أن المقاربة التاريخية تتحدى جميع أشكال التقديس والتفسير العمودي transcendent الذي يكرسه الأرثودكسيون التقليديون[11]. إن هذه المقاربة تكمن جودتها في أنها تفكك حفريات وشرائح المفاهيم القرآنية التي طالما ترسبت وتجمدت في تفسير المؤمنين الأرثودوكسيين لأن تلك التفاسير –حسب رأيه– ما هي إلا نتيجة إقسارات وتجميدات الفاعلين التاريخيين[12] الذين رفعوها إلى مستوى المقدس[13].

وتقوم نظريته عن الوحي على تقسيمه إلى مستويين؛

1- الأول، مستوى أم الكتاب في السماء؛ كما ذكره القرآن في سورتي (الرعد: 39 هي قوله تعالى: يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) و (الزخرف: 4 هي قوله تعالى: وإنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم) يتميز كونه سماويا أزليا وتاما لايتقيد بالزمان ويحتوي الحقيقة المتعالية وهو خارج نطاق البشر لأنه مصون في اللوح (preserved tablet) وباقٍ مع الرب نفسه وهو مصدر كل الرسالات السماوية.

2- الثاني، مستوى "التحرير الدنيوي" éditions terrestres للوحي المتعالي؛ وهو داخل نطاق البشر يدخل فيه العهد القديم والعهد الجديد والقرآن في شكلها الحالي والذي تعرض فيه لحالات النسخ والتعديل والتصحيح[14].

وعن تاريخ المصحف[15] قسم أركون إلى ثلاث مراحل ؛ **المرحلة الأولى** كانت أثناء فترة نزول الوحي (من عام 610-632 م) ثم **المرحلة الثانية** كانت فترة الجمع وتدوين المصحف العثماني (من عام 12-324 هـ أي عام 632-936 م) ثم **المرحلة الثالثة** هي مرحلة الأرثوذكسية التقليدية منذ عام324 هـ/عام 936 م[16]. المرحلة الأولى هي التي عرفت بعهد "الخطاب النبوي" Prophetic Discourse وعرفت الثانية بعهد "المدونة الرسمية المغلقة أو الناجزة" Official Closed Corpus واستنادا إلى تلكما المرحلتين جاء تعريف أركون من الناحية الألسنية أو اللغوية للقرآن بأنه "عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية وهو مدونة لايمكن الوصول إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي"[17].

إن عهد الخطاب النبوي في نظر أركون أكثر أصالة وقداسة ووثوقا مما في شكله المكتوب لأن القرآن في شكله الشفاهي مفتوح لكل المعاني وهو في شكله الكتابي قد تدنت درجته من الكتاب الموحى إلى الكتاب العادي، حيث إنه لايستحق تلك القداسة والتنزيه إلا أنه بفضل الأرثودوكسية المسلمة قد تحول وارتقى إلى كون المدونة كلاما إلهيا.[18]

إن تفكير محمد أركون التحرري قد خلق نمطا فكريا عن حقيقة النص القرآني حيث إن مقاربات أركون التاريخية قد أدت به إلى خلاصة لاتاريخية a-historic هي أن حقيقة الوحي موجودة فقط خارج النطاق الإنساني مع إيمانه بأن حقيقة أم الكتاب موجودة مع الكيان الإلهي نفسه وإيمانه في نفس الوقت بحقية النص الشفهي للقرآن إلا أنها قد فقدت إلى ما لا رجعة فيه ولايمكن استعادته أبدا. والنتيجة المنطقية التي تجعل هذه النظرية في مقتل: أن المقاربة التاريخية تأتي بنتيجة لاتاريخية؟! وهي ما لايمكن بلوغ الحقيقة عند المسلمين مع أنهم منذ القديم والوقت الحالي والمستقبل يؤمنون بحقية القرآن المصحف العثماني.

لمحة عامة عن مشروع نقد العقل الإسلامي عند أركون

يقدم أركون مشروعه النقدي الذي يكمن في تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي، وينعت هذا المشروع بأنه شديد الجدة وشديد التعقيد.[19] ويواصل أركون بحسرة واصفا الإنتاج الفكري العربي الإسلامي: إذا ما نظرنا إلى ناحية البلحثين العرب المسلمين وجدنا تأخرا وبطئا ونواقص أشد إيلاما وحزنا أن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سنة السبعينات يفسر لنا سبب

الانخفاض الواضح للإنتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كمّا ونوعا. أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جدا.[20] ويقدم أركون تقسيما رباعيا للمقاربات المنهجية ذاتها على الشكل التالي:

1- **الخطاب الإسلامي النضالي**: الذي يغرس ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلم فيه على غير وعي من المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.

2- **الخطاب الإسلامي الكلاسيكي**: الذي يفصح عن التراث في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة.

3- **الخطاب الاستشراقي**: الذي يعتمد منهجية النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.

4- **خطاب العلوم الإنسانية**: الذي يهدف إلى الكشف عن الأسئلة المطموسة في الخطابات السابقة وإبراز العناصر المسكوت عنها فيها، *(جوانب اللامفكر فيه وما يستحيل التفكير فيه)*.[21]

ولخص الدكتور السيد ولد أبيه –أستاذ الفلسفة بجامعة نواكشوط في موريتانيا– مشروع أركون في قوله: "وهكذا سيعمد أركون في تجاوز عوائق الخطاب المعاصر كالوعي الأسطوري والتاريخانية الوضعية إلى منطلقات جديدة في تحديد العقل العربي الإسلامي ورسم أرضيته الجينالوجية وهي منطلقات تنتمي عموما إلى شبكة التحاليل الواسعة التي أفرزتها الأبستيمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية في نسختها النقدية الجديدة. كما يتبنى نمط التحليل البنيوي كمرحلة لازمة واعتماد مقاييس التاريخ الحفري في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، ويعطي الأولوية للمنهجية الأنثروبولوجية والتحليل اللساني – السيميائي".[22]

في صدد بحثنا حول تاريخية القرآن في فكره، تناول محمد أركون إشكالية تاريخية القرآن من زاوية تاريخ نزوله حتى تدوينه، حيث لاحظ نقطة تحول هامة في مسار تاريخية القرآن الكريم تتمثل في انتقال الوحي الشفوي إلى النص المكتوب أو المصحف.

تاريخية العقل التأسيسي أي القرآن كخطاب شفوي

للتاريخية عند أركون شأن كبير في مشروعه لـ"نقد العقل الإسلامي"[23] فهي جوهر الإصلاح الثوري للفكر الإسلامي. إن نقد أركون للعقل الإسلامي لا يخرج عن تاريخيته إذ قال: "هدفي هو تحقيق تاريخية العقل الخاصة بالحركة الثقافية التي أدت إلى اعتبار الشريعة التعبير الأمين عن وصايا الله وأوامره".[24]

إن مهمة نقد العقل الإسلامي حسب أركون تعني الدارسة التاريخية والتفكيكات اللغوية الدلالية لجميع الخطابات التي ينتجها العلماء المعتنون بالعلوم الدينية الإسلامية. بناء على ذلك فأركون يقصد بـ "العقل القرآني" القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية.[25]

يحلل تاريخية هذا العقل انطلاقا من واقعة "تحوله من الشفوي إلى المكتوب" أي من القرآن إلى المصحف. كما أنه بنى تمييزه بين العقل التأسيسي ومختلف العقول المنبثقة عنه على أساس إناسي وليس على أساس مثالي أسطوري. ما هو مفهوم أركون للتاريخية؟

يقول: "أقصد بالتاريخية الطابع المتغير والمتحول للعقل وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طرق العقل. هذا هو في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي، فهو ليس شيئا مطلقا أو مجردا يقبع خارج الزمان والمكان وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما".[26]

يربط أركون العقل الإسلامي التأسيسي بالتجربة البشرية فينظر في التاريخ الداخلي لهذا العقل ويتوقف عند أهم حدث شهده حدث التدوين. فانتقال الوحي من القرآن إلى المصحف هو أول حدث يثبت التدخل البشري في تغيير الوحي المعطى فتغيير العقل. **هكذا تبجح الرجل في موقفه جاهلا ومتجاهلا حقائق تاريخية لا يمكن إنكارها وتثبت بما لا يدع مجالا للشك سلامة النص القرآني ووثاقته منذ أول لحظة نزوله في أيدي أمينة**. وقد ترتب عن حدث تدوين القرآن العديد من المشاكل التي أخرجت العقل الإسلامي التأسيسي من تاريخيته ومهدت إلى المرحلة الأرثوذكسية وهي مشاكل آتية:

أولاً، أدت طريقة التدوين إلى فوضى لا معقولة تعمق المسافة بين الوحي في المرحلة الشفوية والوحي في المرحلة الكتابية. وقد اعتمد أركون "المنهج التاريخي النقدي" لكي يبين تلك الفوضى، وهو منهج يعيد النظر في قضية تدوين المصحف وترتيب سوره وينطلق فيه من "النقد الفيلولوجي التاريخي الألماني" ليصل إلى "النقد الإناسي" (الأنتروبولوجي) المعاصر. ويبين أن هذا النقد لم يطبق في الفكر الإسلامي إلى اليوم وذلك رغم المحاولات التي قام بها المستشرقون. ولئن طبق هذا النقد على التوراة والأناجيل من دون أن يثير أي اعتراض فإن الأمر مع الفكر الإسلامي يعتبر من المستحيل التفكير فيه. إذ "من المعلوم أن النقد الفيلولوجي التاريخي للنصوص المقدسة كان قد طبق سابقا على التوراة والأناجيل من دون أن يولد انعكاسات سلبية بالنسبة إلى مفهوم الوحي. ومن المؤسف له أن هذا النقد لا يزال مرفوضا من قبل الرأي العام الإسلامي فلا تزال أعمال المدرسة الفيلولوجية الألمانية متجاهلة ومهملة.[27] هكذا يأسف أركون لأن النهضة الغربية قامت على تثوير الفكرين المسيحي واليهودي في حين اكتفى الفكر الإسلامي بالإصلاح.

ويحاول أركون النظر في الأسباب التي تمنع من نقد تاريخ القرآن وإعادة النظر في قضية تدوينه وترتيبه فيجد سببين: الأول سياسي والثاني نفسي. يقول: "فمن الناحية السياسية نجد أن القرآن يؤدي بالنسبة إلى الدول الجديدة الناشئة بعد الاستعمار دور ذروة المشروعية أو الشرعية الضرورية بالنسبة إليها. نقول ذلك وخصوصا أن آليات الشرعية الديمقراطية غائبة عنها أو منها تماما، وأما من الناحية النفسية فنجد أن الوعي الإسلامي كان قد تمثل وهضم منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق؛ ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول إن كل الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات وهو بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والقرآن الشفوي أو القرآن المقروء تلاوة".[28]

إن محاولة أركون لتحقيق تاريخية العقل الإسلامي التأسيسي تصطدم بصعوبات داخلية بالإضافة إلى الصعوبات الخارجية مثل انعدام المعيار العقلاني في ترتيب السور والآيات وتجاهل التسلسل الزمني لمراحل الوحي. "وبالنسبة إلى عقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على الحاجة المنطقية فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها"[29].

وهو لا يقدم لنا بديلا عمليا لتجاوز هذه الصعوبات وإعادة تنظيم هذه الفوضى ولكنه يقترح مجالات لفتح آفاق للبحث فهو يدعو إلى ضرورة تحديد "أنماط الخطابات المستخدمة في المصحف"، على غرار ما قام به بول ريكور (1913-.. أحد فلاسفة الهرمنيوطيقا في العصر الحديث وعضو في لاهوت التحرير) في دراسته للوحي، من تنميط للخطابات المستخدمة في التوراة والأناجيل. كما أنه يقترح مجالا للبحث لا يزال بكرا في نظره وهو مجال يرى إن تحقق أحدث نقلةً معرفيةً في الفكر الإسلامي و "حقق للقرآن تاريخيته" ومن ثمة تثويره وإدراجه ضمن المجال اللساني العلمي وهو: "التناص" أي النص الذي يحيل إلى نصوص أخرى مجاورة ومحيطة ويتداخل معها[30].

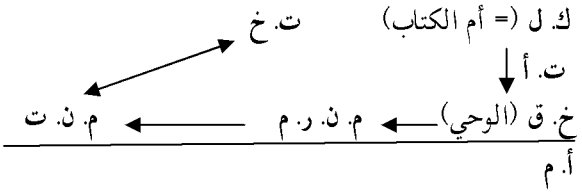
ثانياً، لم يؤد المصحف المكتوب في رأي أركون إلى إدخال المنطق التاريخي بل على العكس دعم المنطق الأسطوري وأعاد انتاج المقدس القديم زمن الأيقونات. فالوعي الإسلامي أصبح ينظر إلى المكتوب على أنه الشكل المادي للوحي الذي يعلو على الزمن وينتصر على التاريخ وهو ما منح المصحف باعتباره مجلدا ماديا سلطة تقديسية كبيرة تضاهي تلك التي كانت للنحت والتصوير في الزمن القديم. هذا يعني أن الكتابة لم يستغلها الوعي الإسلامي لتحقيق التقدم في التاريخ، بل كانت سببا في الرجوع عنه. هكذا يبين أركون تاريخية العقل الإسلامي التأسيسي. وهي تاريخية سلبت منه بمجرد دخول الكتابة التي سجنت نهائيا العقل داخل دائرة مغلقة. ذلك أن "حلول النصوص المكتوبة محل الخطابات الشفهية قد ولّد ظاهرتين ذاتي أهمية ثقافية وتاريخية ضخمة هما: **أولا**، وضع شعوب الكتاب المقدس في "حالة تأويلية دائرية" *(بمعنى أنه جعلها مضطرة لأن تقرأ النصوص المقدسة من أجل استخراج القانون منها ثم من أجل استخراج الأوامر وأنظمة الإيمان/واللاإيمان التي سيطرت على النظام الأخلاقي والتشريعي والسياسي حتى مجيئ العلمنة وانتصارها)* **وثانيا**، راح هذا الحلول يعمم الكتاب المقدس ويضعه في متناول الجميع وخصوصا بعد اختراع الورق أولا ثم المطبعة لاحقا.[31] وهذا أدى تدريجيا إلى فقدان المصحف لقيمته الدينية الإنسانية الكامنة في مضمونه وخاصة إثر سيادة الاعتقاد في اللوح المحفوظ إذ ساد بعد الكتابة بقرون تصور إسلامي يرى أن القرآن كان مكتوبا منذ الأزل في اللوح المحفوظ.[32]

وقد أدى هذا التصور للوجود الأزلي الكتابي للنص في رأي نصر حامد أبو زيد -تبعا لأركون- إلى نتيجتين: **الأولى**، هي "المبالغة في قداسة النص" وتحويله من كونه نصا لغويا دالا قابلا للفهم إلى أن يكون نصا تصويريا. ومع ازدهار الفنون خاصة فن الخط والزخرفة كان القرآن يمثل من حيث وجوده الخطي محور إبداع الفنان العربي. ويمكن القول من منظور المفهوم العربي للمحاكاة أن الفنان العربي كان يحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلي للنص في اللوح المحفوظ.[33]

خلاصة تاريخية "العقل الإسلامي" أي القرآن عند أركون هي أنه يقسمها إلى مراحل وليس إلى مرحلتين كما يتجلى من صريح خطابه، إذ بين في أكثر من مناسبة كيف أن الوحي في مرحلته **الأولى** هو كلام إلهي مجهول لا نعرفه ثم انتقل إلى مرحلة **ثانية** عندما نقل إلينا عبر "معجم بشري أول" هو معجم الرسول. وهو بتعبير أركون: "الخطاب القرآني الشفوي". ثم تلتها مرحلة **ثالثة** هي مرحلة "المصحف" أو "المدونة النصية الرسمية المغلقة"، ثم المرحلة **الرابعة** وهي "المرحلة التفسيرية" التي استوجبتها تبدل الظروف التاريخية فأصبح فهم الوحي في حاجة إلى وساطة جديدة. وهكذا دواليك إذ يخضع الوحي إلى عمليات تحيين متعددة كلما تغيرت الظروف. لكن أركون يصمت عن تاريخية المرحلة الاولى فلا يوضح تجليات التغير الذي طرأ على الوحي بحكم انتقاله عبر وساطة الرسول، ويتوقف عند تاريخية المرحلتين الثالثة والرابعة.

وإذ لم يهتم بتاريخية الوحي الشفوي واقتصر على دراسة الوحي المكتوب فإنه قدّم رسمين يؤكدان كل هذه المراحل. ورد الرسم الأول في كتاب "قراءات للقرآن" Lectures du Coran وورد الرسم الثاني في كتاب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد".

الرسم كما جاء في كتاب (الفكر الإسلامي نقد واجتهاد) ص89:



* تفسير الرموز والمصطلحات كالآتي:

- ك. ل: كلام الله
- خ. ق: خطاب قرآني
- م. ن. ر. م: المدونة النصية الرسمية المغلقة (أو المصحف)
- م. ن. ت: المدونة النصية التفسيرية (تفاسير القرآن)
- أ. م: الأمة المفسرة
- ت. أ: تاريخ أرضي ("الدنيا" في اللغة الإسلامية الكلاسيكية)
- ت. خ: تاريخ الخلاص (أنواع الوحي المتتالية والمنظور الأخروي)

ويعلق على هذا الرسم فيقول: بعد أن يراقب القارئ الجدول البياني يلاحظ أننا قد وضعنا الحركة التي يوحي الله بواسطتها جزءا من الكتاب السماوي إلى البشر على المستوى العمودي، وهذا دليل على "رمزية النزول أو التنزيل"، أقصد نزول الوحي من فوق إلى تحت ثم عودة الصعود نحو التعالي. أما على المستوى الأفقي فقد وضعنا التاريخ الأرضي أي العمليات البشرية التي تنطلق من الخطاب القرآني لكي تؤدي إلى المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية. وعندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته التي لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة

(أسباب النزول)، ثم ننطلق من المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي المصحف) إلى المدونة النصية التفسيرية اي التفاسير العديدة جدا التي تعرض لها المصحف وكتبها المفسرون الأكثر تنوعا واختلافا من أجل إيضاح حقائق الوحي التي تنير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضي في هذا العالم (الدنيا) وعندئذ يعاش هذا التاريخ الأرضي كليا بصفته مجرد عبور نحو العالم الآخر (الآخرة) بعد التعرض للبعث والحساب في اليوم الآخر وهكذا يعود الانسان من جديد إلى الله طبقا لخطته الموحى بها في القرآن[34].

وقد علق أحد المهتمين بفكر أركون والمتعقبين على مقاصده في رسم تاريخية القرآن، على ذلك فيقول: "إن أركون يتجنب إثبات تاريخية العقل القرآني الشفوي في مستوى المصرح به ولكنه يقره في مستوى المسكوت عنه، بدليل وضعه على الرسم في المستوى الأفقي وليس العمودي. بل إن مجرد اعتباره في مرتبة ثانية بعد كلام الله دليل على بشريته فتاريخيته. كما نضيف هنا أن تاريخ العقل الإسلامي عند أركون يسير باتجاه الانغلاق وهو بذلك تاريخ إرتدادي. فلئن أنزل الله الوحي لمصلحة الإنسان فإن هذا الإنسان المسلم التقليدي أرجع الوحي في شكل عمودي صاعد من أجل مصلحة الله. وهذا شأن التأويل الإسلامي دائما فهو لا ينطلق من حقوق الانسان داخل الوحي بل ينطلق من حقوق الله"[35].

ملاحظات نقدية عامة

توجد في خطاب أركون الخاص بتاريخية العقل الاسلامي فجوة كبرى وهي التمييز بين عقلين تأسيسيين: 1) عقل قرآني شفوي و2) عقل مصحفي مكتوب. وما أكد وجود هذه الفجوة صمته عن تاريخية العقل الأول. فقد أقر ضمنا ببشريته من خلال وساطة الرسول اللسانية في نقل الوحي من كلام الله إلى كلام البشر، كما تجلى في الرسم المثبت في هذا البحث. ولكنه لم يحلل -كما فعل مع الخليفة عثمان (574-656م)- تبعات هذا الانتقال كما أنه انبرى يثبت أرثوذكسية العقول البشرية وتعاليها وانغلاقها ويصمت مرة أخرى عن تعالي العقل الإلهي. بل إنه يؤكد تاريخيته في حين أن سمة التعالي لا يمكن أن تفصل عن العقل الديني مهما كانت تاريخيته أو واقعيته وإلا وقعنا في تعارض مع المنطق. ورغم أن أركون -كما يقول علي حرب- قد أخضع الكلام الإلهي لإكراهات اللغة التركيبية والدلالية، كما اعتبر النص القرآني كغيره من النصوص يمارس آليات من التحوير والتحويل أو الطمس والحجْب فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة[36]. فإننا لا نراه جريئا في تعامله مع القرآن جرأته على النصوص الأخرى. ولذلك فإنه لا يتردد في إبراز تفوق العقل القرآني ليبرز حسن نواياه تجاه الإيمان قبل أن يظهر إخلاصه للمعرفة. ولعل موقفه هذا هو الذي دفع أدونيس إلى اعتباره لا يتجاوز "تحرير النص الأول (قصد به القرآن) من النص الثاني (قصد به التفاسير)"[37] أي تخليص النص القرآني الذي يعتبره تاريخيا من أرثوذكسية النص البشري الذي انبثق عن تأويل الوحي ولذلك فهو في نظر أدونيس أيضا مندهش بـ "أسطورة العصر التأسيسي".

يريد أركون أن يجدد العقل الاسلامي المعاصر بـ "تفكيك بنية المقدس" وتحديدا حلّ المقدس الخاص بالنص القرآني. ويبرر ذلك بأن القرآن رأس كل مقدس وينبوعه الأول. ويقول في تحليله هذا: إن

المصحف ليس قرآنا وإنما قرآن المسلمين هو القرآن الشفوي، وان الله ذاته لم يفترض وجود قرآن مكتوب". وهو يرى أن تدوين القرآن أضر بالمسلمين أكثر مما نفعهم. وهو من الغرابة بمكان..!

لكننا لا نشاركه الرأي لأنه لا يعقل أن نطالب الإنسان في القرن الأول الهجري أن يكتب نصوصه بغير الطريقة التي كتبت بها، أي بالطريقة التي يريدها أركون في هذا العصر: أي طريقة "جاك غودي" في كتاب la raison graphique وأمثاله من علماء الإناسة المحدثين. كما أنه ينبغي الإشارة إلى "أن تأصيل الكيان لا يقل قيمة عن تحقيق تقدم في المعرفة". فتدوين القرآن قد أدى إلى توحيد الأمة وتثبيت وجودها ولا يعقل علميا أن يلام المسلمون على تدوين قرآنهم، ولذلك ينبغي التفريق بين مستويين من التعامل مع المقدس: الأول، تعبئة الوجدان القومي من أجل ضمان مكانة للأمة تحت الشمس. والثاني، ضرورة العمل على ترشيد السلوك الداخلي على نوع من النقد العلمي تجاه المقدس.

إغراء إجراء تحقيق نقدي تاريخي للنص التاريخي

أظن أننا هنا أمام قضية قديمة وحديثة في نفس الوقت. أعني بها مطالبة إجراء تحقيق نقدي تاريخي للقرآن؛ فهل يحتاج المرء اليوم أن يطالب نصا هذا شأنه في عصره وهذا شأنه في تاريخه وهو يتلى اليوم كما كان يتلى يوم نزل، من غير أدنى ارتياب في حرف من حروفه فضلا عن كلماته وترتيبه، هل يحتاج أن ينظر في تحقيقه مرة أخرى كما تحقق النصوص القديمة؟ ومع ذلك فقد وقع التفكير في إجراء تحقيق نقدي لنص القرآن من قبل بعض المعاصرين من قبيل الولع بالتقليد لما قام به الدارسون الأوروبيون للتراث الديني والأدبي القديم أو من قبيل تقليد طائفة من المستشرقين دعوا إلى تطبيق التحقيق النقدي التاريخي للنص القرآني، وفي مقدمة هؤلاء الفرنسي ريجيس بلاشير (1900-1973م) في مقدمته لترجمة معاني القرآن[38] وهو بدوره متأثر إلى حد كبير بكتاب تاريخ القرآن الذي أنجزه جماعة من المستشرقين الألمان وفي مقدمتهم تيودور نولدكه (1836-1930م).

إن المستغرب حقا في الدعوة إلى إجراء تحقيق نقدي للنص القرآني كما في حالة أركون هو كونها صدرت عن القائلين بها فيما يبدو قبل أي دراسة معمقة ونقدية ومستوعبة لتاريخ القرآن للوقوف على تفاصيل تلقيه عن الرسول بالمشافهة والحفظ في الصدور والكتابة في وسائل الكتابة، وعلى قراءاته وما دون فيها وعلى علومه وما كتب حولها. لأن الإطلاع على ذلك يكشف للمطلع عن كون التدقيق في نقل النص القرآني تجاوز كل حدود ما يطمح إليه المحقق لنص من النصوص.

إلا أننا لا نستغرب تلك الدعوة إذا عرفنا ما يشيع في الفكر المعاصر من التأثر بالمناهج الغربية ومن نزوع إلى الشك، فأصبحت كل المعارف الإنسانية والتراث الإنساني المتصل بتلك المعارف موضوع مراجعة وتحقيق وتمحيص. وربما كان مبعث الشك لدى القائلين بضرورة التحقيق بالنسبة للقرآن يعود في واقع الأمر بالنسبة إليهم إلى أمور يجملها الدكتور محمد الكتاني فيما يلي:

أولها، شيوع الشك المنهجي الذي أشرنا إليه في مناهج دراسة التراث الإنساني عن طريق مراجعة النصوص ونقدها نقدا داخليا وخارجيا كما هو متبع في تحقيق النصوص الأدبية[39].

ثانيها، هذه الظاهرة العامة التي عرفها العالم الإسلامي في العصر الحديث حين دخلت ثقافته الإسلامية في صراع مع الثقافة الغربية، وحين قام المستشرقون بتحقيق بعض النصوص الأدبية والدينية، وحين كتبوا عن تاريخ الإسلام وعن حركته العلمية، فأثاروا الكثير من الشبهات والتشكيكات وانطلقوا أساسا من ضرورة إبعاد النزعة (أي العاطفة) الدينية عن حقل الدراسات العلمية، ومن الشك في كل ما هو ديني قياسا على ما وجدوه لدى الفكر الكنيسي الأوروبي من مواقف وممارسات معادية للعقل. فطغى على دراستهم الاتهام والتشكيك فضلا عما كان يسكن بنفوس بعضهم من عداء دفين للإسلام وثقافته. واطلع المثقفون العرب، إما عن طريق القراءة وإما عن طريق الدراسة في الجامعات الغربية على آثار أولئك المستشرقين وتأثروا بها وافتتنوا بمناهجها وأخذوا ينشرونها في أوساط طلابهم في الجامعات الإسلامية أو العربية فأحدثت مناهجهم ثورة عقلية غير مبررة –حسب تعبير الدكتور محمد الكتاني[40]– بالنسبة للتراث الإسلامي الذي كان العلماء المسلمون مضرب المثل في التقيد بالمناهج الموضوعية والدقة المتناهية في ضبط الرواية ونقد المتون وتحري الحقائق العلمية بدافع ديني مختلف كل الاختلاف عما كان يسود الدراسات الكنسية في القرون الوسطى.

ثالثها، ما يجده الباحثون المعاصرون مثل أركون[41] في تاريخ القرآن، سواء تعلق الأمر بجمعه وترتيبه أو تعلق الأمر بقراءاته من أقوال ومرويات تثير الشك بالنسبة لمن لا يحسن علوم الرواية ولا نقد المسانيد ولا معرفة تاريخ الرجال أو لا يحسن فهم الألفاظ في دلالاتها السياقية المضبوطة. فيضع كل المرويات على مستوى واحد من القوة والثبوت ويرتب عليها نتيجة واحدة وهي أنها تبعث على الشك في كل شيء ما دامت تتناقض تناقضا ظاهرا لم يوقف على ما وراءه من معان مسكوت عنها متروكة لتقدير الفهوم العلمية الدقيقة.

رابعها، ما توحي به القراءات القرآنية والقراءات الشاذة من معان غير واردة عند القدماء، ومن غير معرفة مضبوطة بمدلول هذه القراءات ولا تصور علمي دقيق للفروق التي بينها، فيظن الظان أنها تعني الاختلاف في النص القرآني اختلافا أساسيا. بالاضافة إلى ما كان يعرف في تاريخ جمع القرآن بتعدد المصاحف وبأن بعضها أحرق للحفاظ على وحدة المصحف الإمام، فيظن الظان ما تشاء ظنونه من تصورات بعيدة عن حقائق الأشياء[42].

ثم حلل الدكتور محمد الكتاني أسباب الأخطاء التي وقع فيها بعض الدارسين المحدثين وهي:

إما أنهم وقعوا في إسقاط واقعهم المعاصر على تاريخ الإسلام وتاريخ تدوين علومه وما لابس ذلك من تيارات مذهبية، ولا سيما عند تأويل بعض الظواهر المتصلة بعهد التدوين. وهنا بالغ بعض الباحثين في تقدير بعض الأشياء وفي التهوين من بعضها الآخر.

وإما أنهم أطلعوا على طائفة من الروايات والمراجع ولم يطلعوا على طائفة أخرى، ومع ذلك أصدروا الأحكام العامة قبل الاستقراء المطلوب وقبل نقد المسانيد وتقدير الحق بين المختلفات فانتهوا إلى تعميم أحكام كان ينبغي تخصيصها وإطلاق آراء يجب تقييدها.

وإما أنهم جعلوا التاريخ الإنساني بالنسبة لكل الشعوب والأطوار مضروبا كالسكة في قوالب واحدة. فالتاريخ بالنسبة لكل بيئة أو شعب محكوم بقانون الصراع الطبقي وما يترتب على هذا الصراع من أحكام مسبقة: في كل تاريخ يمين ويسار، وسلطة عليا وطبقة صاعدة وطبقة منحدرة وثورة تتهيأ للظهور وأنماط من الوعي متعارضة، ولكل منها دعواه ومرجعياته. وليس من الصعب عند هؤلاء المنظرين أن "تفصّل هذه اللبسة" على تاريخ كل أمة ولا سيما تاريخ الإسلام والمسلمين مع إبعاد أي تأثير روحي أو قيمة من قيم الإنسان الروحية الفاعلة في حياته. وإذا تجاهل المرء عنصر الإيمان لدى المسلم ونظر إلى تاريخه من منظور مادي محض وعطل فيه كل دوافعه الدينية، فأي صورة للحقيقة يمكن أن يدعيها المرء لهذا المسلم وهو يصنع تاريخه ويكوّن ثقافته ويرعى مقدساته بكل ما أوتي من أسباب الرعاية ودوافع البقاء؟[43].

أركون وتشكيك قيمة المصحف المكتوب

وإذا كان أركون يشكك في قيمة كتابة القرآن داخل ما يسمى بـ "المصحف"، فإننا هنا ننقده حيث أن القرآن نفسه يتضمن من دلالات على كتابته وتقييده. وقد تنبه إلى ذلك الأستاذ محمد عزة دروزه (1887-1984م)، مشيرا إلى السور المكية التي جاءت متضمنة لذلك. وبعد أن ساق عدة أمثلة من ذلك مرقمة حسب الصنف قال بصدد المثال السادس: "وفي سورة النحل موضوع طريف بصدد ما نحن بسبيل تقريره. فقد اقتضت الحكمة الربانية تبديل آية مكان آية فاستغل المشركون الحادث استغلالا عظيما حتى كان من نتيجة ذلك أن ارتد بعض ضعفاء الإيمان في مكة كما يستلهم من آيات السورة هذه: ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴿٩٨﴾ إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٩٩﴾ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ ﴿١٠٠﴾ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ۙ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿١٠٢﴾ ﴾[النحل: 98-102].

فهذا الحادث يلهم أن آيات القرآن كانت مدونة، فأمر النبي بوضع آية مكان آية وفقا لما أوحي إليه، فكان ما كان من موقف الكفار ويسوغ القول بأن القرآن لا بد من أنه كان مدونا يتلى حتى يكون مجالا لهذا الموقف. وهناك عدة أمثلة متصلة بعدة سور مكية متفاوتة في فترات نزولها حتى ليصح أن يقال إن منها ما نزل أوائل عهد مكة، ومنها ما نزل بعدها بقليل، ومنها ما نزل في أواسطه تحتوي دلائل على أن القرآن كان يدون حال نزوله ويتلى وينشر بين الناس ويسمعه المشركون كما يتداوله المسلمون أيضا.[45] إن القرآن المكي احتوى آيات كثيرة تصف القرآن بالكتاب وتنوه بخطورته وتشير إليه كأعظم مظهر وآية للنبي والنبوة، وتذكر بأنه أنزل ليتلى على الناس وأن فيه متنوع الأمثال ليتدبروا آياته ويعقلونها، وأنه أنزل على النبي ليبين لهم ما أنزل إليهم من ربهم ويوضح لهم ما اختلفوا فيه، كما يستفاد منها أن القرآن نفسه كان موضوع جدل رئيسي بل أهم موضوع جدل بين النبي والمشركين في مكة كما يلهم أن المسلمين أيضا كانوا يدونونه ليتدبروا ويتذكروا ويتعلموا ويتفقهوا فيه.

ففي سورة الفرقان آية تلفت النظر وهي قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلٗا ۝٥ ﴾[آية 5] فهذه الآية تلهم أن القول ليس مما يرمى جزافا وإنما هو مستند إلى مشاهدة بأن آيات القرآن وسوره كانت تدون وتتلى على الناس في صحف فكان المشركون يصفونها بهذه الصفة ويريدون بذلك أن النبي كان يستكتبها عن كتب الأولين وأساطيرهم. وفي سورة الواقعة الآيات التالية: ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝٧٧ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ ۝٧٩ ﴾ [77-79] وفي سورة عبس الآيات التالية: ﴿ فِي صُحُفٖ مُّكَرَّمَةٖ ۝١٣ مَّرۡفُوعَةٖ مُّطَهَّرَةِۭ ۝١٤ بِأَيۡدِي سَفَرَةٖ ۝١٥ كِرَامِۭ بَرَرَةٖ ۝١٦ ﴾[13-16]. فهذه الآيات وتلك وإن كانت تشير إلى صلة القرآن بالملائكة وطهارة أصله ومصدره وكرامته فإن روح عباراتها تلهم أيضا وبقوة أن القرآن كان مكتوبا في صحف وصار لهذه الصحف واجب التكريم فلا يمسها إلا المطهرون. وهذا ما كان يجري فعلا كما جاء في الروايات الموثقة وخاصة في رواية إسلام عمر رضي الله عنه، وصحيفة القرآن التي كانت في يد أخته ورفضها لتسليمها إليه إلا بعد أن يتطهر[46]. وأصل التقليد الإسلامي الفقهي بعدم جواز مس المصحف إلا على طهارة هو من هذا الباب.

بعد هذه الاستنتاجات التي قدمها محمد عزة دروزه ننتقل إلى أمثلة أخرى هي عبارة عن وقائع تاريخية تعزز أو تؤكد الأمثلة السابقة وتبين أن القرآن كان يتلقى أولا من الرسول ﷺ فيكتب ما ينزل منه إثر قراءته من لدن الرسول ثم يحفظ عن الرسول باعتبار الحفظ أساسا للتلقي والنقل وأن الكتابة والتقييد ليس سوى وسيلة مساعدة لأن الكتابة لم تكن بالدقة التي تحفظ الأداء للأصوات على الوجه المطلوب. فكان لابد من الحفظ والمشافهة التي هي وحدها وسيلة الأداء الحقيقي للنص القرآني. ويمكن أن نرتب على هذه الحقيقة البديهية نتيجة أساسية وهي أن القرآن كان يحفظ من جانب الصحابة ويكتب، كل بما يقدر على ذلك منه. ونقدم بين يدي القارئ جملة من المرويات والأحاديث والأخبار في هذا الموضوع قصد استخلاص المعطيات الأساسية منها:

1- ذكر الشيخ محمد بن خليفة النبهاني "المؤرخ" المتخصص في عرب الجزيرة العربية في كتاب "نجوم المهتدين ورجوم المعتدين في دلائل سيرة سيد المرسلين": أن الصحابة كان بعضهم يحفظ القرآن كله والبعض يحفظ أكثره والبعض يحفظ أقله ويحفظ أحدهم ما لا يحفظه الآخر وقلما كان رجل منهم لا يحفظ شيئا حتى كان عمر رضي الله عنه يأمر بقسمة الغنائم على مقادير الحفظ للقرآن[47].

2- وعن كتاب الخزاعي "تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف والصنائع والعمالات الشرعية" أورد عبد الحي الكتاني (1888-1962م) في كتابه "الحكومة النبوية" المشتهر بالتراتيب الإدارية قوله: "كان عثمان بن عفان وعلي يكتبان الوحي لرسول الله فإن غابا كتب أبي بن كعب أو زيد بن ثابت. وفي الاستيعاب كان أبي بن كعب ممن كتب لرسول الله الوحي قبل زيد بن ثابت وفيه أيضا: وكان زيد ألزم الصحابة لكتابة الوحي. وكان أبي إذا لم يحضر دعا رسول الله زيد بن ثابت وكان أبي وزيد يكتبان الوحي بين يدي رسول الله ونحو ذلك في العقد الفريد لابن عبد ربه. قال القضاعي: فإن لم يحضر أحد منهم كتب الوحي من حضر من الكتاب وهم معاوية وجابر بن سعيد بن العاصي وإبان بن سعيد والعلاء بن الحضرمي وحنظلة بن الربيع. وكان عبد الله بن سعد بن أبي سرح

يكتب الوحي أيضا فارتد عن الإسلام ولحق بالمشركين فلما فتحت مكة استأمن له عثمان بن عفان فأمّنه رسول الله وحسن إسلامه"[48].

3- بوب الإمام البخاري في كتاب الجهاد باب كراهية السفر بالمصاحف إلى أرض العدو ثم خرج عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ نهى أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو وفي لفظ لإسحاق بن راهويه في مسنده كره رسول الله ﷺ أن يسافر بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن يناله العدو. وخرجه الإمام أحمد بلفظ نهى أن يسافر..[49].

4- أخرج أحمد في مسنده عن أبي أمامة الباهلي قال: لما كان في حجة الوداع قام رسول الله ﷺ فقال: يا أيها الناس خذوا العلم قبل أن يقبض أو قبل أن يرفع من الأرض، (وفيه)... فسأله أعرابي: يا نبي الله يرفع العلم منا وبين أظهرنا المصاحف وقد تعلمنا ما فيها وعلمناها نساءنا وأبناءنا وخدمنا؟ فرفع رأسه إليه وهو مغضب وقال: هذه اليهود والنصارى بين أيديهم المصاحف لم يتعلقوا منها بشيء مما جاءهم به أنبياءهم[50]. ولهذه الزيادة شواهد من حديث عوف بن مالك وابن عمر وصفوان[51].

5- ترجم ابن حجر في الإصابة لناجية الطفاوي الصحابي فقال: كان يكتب المصاحف.. وترجم لنافع بن ظريب النوفلي الصحابي فقال: إنه هو الذي كتب المصحف لعمر[52].

نستنتج من هذه الأخبار المسندة والأحاديث الصحيحة حقائق أساسية هي أن القرآن كان يتلقى بالحفظ في الصدور من لدن الصحابة على اختلاف فيما بينهم في مقدار ما يحفظونه تبعا لسن كل منهم وأشغاله أو انقطاعه للعلم والتفقه في الدين والتعليم. وأنه كان للقرآن كتّاب مختصون بالكتابة بين يدي الرسول ﷺ وكان للكتّاب نوابهم الذين يخلفونهم إذا غابوا. هذا وقد ألف الدكتور محمد مصطفى الأعظمي –أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض– كتابا حول كتّاب النبي ﷺ وصل فيه تعداد هؤلاء الكتاب إلى ثمانية وأربعين[53].

ونحن نسائل المستشرقين ومن شايعهم مثل أركون وغيره الذين طالبوا بالتحقيق النقدي للنص القرآني برغم ما توافر لهذا النص من توثيق علمي يفوق ما يطمح إليه كل عقل نقدي:

كيف جاز لهم قياس القرآن على التوراة والأناجيل من حيث النقل والتوثيق مع وجود الفارق أو الفوارق البعيدة بين توثيق النص القرآني وبين نقل الكتب المذكورة. وأول تلك الفوارق أن النص القرآني تلقي شفاها من رسول الله وحفظ مباشرة وكتب كتابة ورتب في سوره ثم جمع مباشرة من صدور الحفاظ ومن المكتوبات عقب وفاة الرسول مباشرة. بينما الكتب الأخرى لم تتلق شفاها ولا سماعا مباشرة من الرسل ولا هي مدونة بلغة من أنزلت عليهم ولم تدون مباشرة ولا نقلت بالتواتر بل إنها على ما يذكر المحققون ولا سيما بالنسبة للأناجيل إنما كتبها كتاب قديسون رووا فيها بإلهامهم عن عيسى عليه السلام مما يشبه رواية الحديث عندنا[54].

ثم كيف جاز لهم قياس القرآن على الكتب الأخرى فيطالبوا بالتحقيق النقدي للقرآن كما فعلوا بالكتب الدينية المذكورة وهم يعلمون كما نعلم أن النص القرآني من ورائه تاريخ مفصل دقيق من الروايات المتواترة المتعلقة بكل حرف أو كلمة وقع فيها اختلاف في القراءة وأن النص القرآني منقول

بالسماع المباشر المتسلسل المتواتر قبل المصاحف. وهذه المصاحف بدورها -فضلا عن كونها ليست إلا مكملة للتوثيق-، لها تاريخها ووصفها وما بينها من خلافات جزئية لا تمس إطلاقا بالنص القرآني من حيث سوره وأجزاءه فضلا عن مضمونه شريعة وعقيدة.

وكيف جاز لهم في إطار المنهج التاريخي الذي يقوم أساسا على الخبر وعلى اعتبار وسائل النقد التاريخي وعلى مناهجه التي تلزم العقل بتقديم المتواتر من الأخبار على الآحاد، وترجيح المسند على غير المسند والمسند المتصل المعدل النقلة على المسند المنقطع المضعف النقلة، كيف جاز لهم قلب هذا المنهج بترجيح خبر الآحاد على المتواترات وتقديم المرجوح على الراجح، وتسوية الأخبار بالتسوية بين رواتها سواء من كان معروفا منهم بالصدق أو من كان معروفا منهم بالكذب. وغض النظر عن الأهواء التي صنعت بعض الأخبار لترويجها حين يكون كل ذلك ملائما لتثبيت فرضية مأخوذ بها مسبقا على سبيل التشكيك والطعن في الصحيح الثابت؟؟!

إعادة كتابة تاريخ القرآن: مشروع فاشل

يحاول أركون في عرضه لقضية جمع القرآن التي فرغ منها المسلمون منذ قرون خلت أن يثير مسألة التوثيق التاريخي للنص وأحقية عثمان فيما قام به حين جمع الناس على مصحف واحد -لا وحيد- وهو حين يثير ذلك يعمد إلى الطعن في المصحف وفي ترتيبه أيضا ويطعن قضية الأمانة التاريخية الدينية التي تم إهدارها من قبل الذين جمعوا القرآن حين رفضوا قبول بعض النصوص التي استقر رأي اللجنة التي عينها عثمان على أنها نسخت تلاوة وأنها من قبيل التفسير.

كما نجد أركون يكثر الثناء على الصحابي عبد الله بن مسعود مع تضخيم أهمية مصحفه الذي تم إحراقه. وفي سياق ذلك يحاول التأكيد على فكرة عدم وجود نص موحد للقرآن وأن النص الحالي قد خضع لعمليات تطوير حتى القرن الخامس الهجري. ورغم كثرة الادعاءات لا يجد الدارس في إنشائيات أركون ما يبرهن عليها بل لا يجد ما يدل على إطلاعه على كتب تاريخ القرآن حتى الدراسات التي نشرها المستشرقون أنفسهم في هذا المجال ككتاب "المصاحف" لابن أبي داود السجستاني (ت316هـ) الذي نشره آرثر جفري (1893-1959م) أو كتاب تاريخ القرآن لنولدكه (1836-1930م).

يقول أركون: "لقد نجم عن جمع عثمان القضاء على المجموعات الفردية السابقة وحذف مجموعة ابن مسعود المهمة جدا وهو صحابي جليل وقد أمكن الحفاظ على مجموعته بالرغم من ذلك في الكوفة حتى القرن الخامس[55].

والكاتب حين يعرض لظاهرة الحذف والتنقيح التي يدعي أن القرآن قد خضع لها إنما يخطو في معالم المسار الذي وضعته أجيال المستشرقين منذ نولدكه إلى بلاشير. وأركون لا يرجع إلى هذه الأصول الاستشراقية بل يكرر آخر تجلياتها مع إنشائيات جولدتسيهر وبلاشير؛ هذان الأخيران اللذان حاولا استغلال موقف بعض الطوائف الإسلامية من المصحف العثماني من أجل تزكية المزاعم القائلة بتعددية المصاحف.

بلاشير في سياق كلامه عن المصاحف الفردية التي يأسف أركون لإحراقها يقول: "إن ظهور المذاهب الشيعية قد أثار التهمة في وجه مصحف عثمان وكان بدهيا بالنسبة لمتعصبي الشيعة أن استغلوا الشعور بأن المصحف قد تلقى عن دراية تنقيحات وحذف من شأنها أن تحط من منزلة علي وآل البيت[56]. إن القرآن حسب تصور بلاشير خضع للعبة المناورات السياسية ودعم أحقية فريق دون الآخر في السلطة.

أما جولدتسهير فيطرح المسألة من منظور آخر ينطلق من اعتقاد الشيعة بأن مصحف علي كتب على تنزيل القرآن أي على ترتيبه التاريخي النزولي. بالاضافة إلى ذلك يسود الميل عندهم إلى أن القرآن الكامل هو أكبر من القرآن المتداول في جميع الأيدي[57].

ولا يكتفي أركون بمسايرة هؤلاء فيما يتصل بجمع القرآن بل نجده يكتفي أثرهم في ادعاء عدم وجود نص موحد للقرآن. وهذه الدعوى تنبني على سابقتها وتعتبر نهاية منطقية لها؛ إذ إن مغازلة أركون لنسخ المصاحف التي رفض زيد بن ثابت اعتمادها إنما كان دافعه هو محاولة توظيف المسألة للقول بأن القرآن شأنه شأن الأناجيل لا يوجد له نص أصلي موحد، بل هناك نصوص متعددة وهذه هي الغاية ذاتها التي دفعت قبل ذلك أرثر جفري (1893–1959م) إلى الاهتمام بكتاب "المصاحف" لابن أبي داود (ت316هـ) حيث يقول أركون في تعريف القرآن بأنه: "مجموعة محدودة ومفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع الهجري – العاشر الميلادي" أو إنه "عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية وهو مدونة لا يمكن أن نصل اليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي[58].

إن المسألة المطروحة من خلال هذا التعريف تتعلق بجمع المصحف؛ تلك التي تمت بعد وفاته ﷺ بقليل، لكن الكاتب يرجعها إلى القرن الرابع الهجري لأنه يعتبر جمع عثمان غير كامل بل لاحقته التنقيحات طيلة هذه القرون مما يعني ضمنيا أن المصحف الموجود بين أيدينا اليوم هو مختلف تماما عن المصحف الذي كان في زمن النبي. وأيضا في القرون الثلاثة الأولى التي تلت ذلك. وهو في هذا يزكي الحقد الاستشراقي الذي يرى بأن استقرار نص المصحف لم يتم إلا في عهد عبد الملك بن مروان[59].

وأركون في هذا الموقف كما في سابقه يساير الدراسات الإستشراقية المتأخرة خصوصا وأن هذا الموضوع شغل أجيالا متعددة من الدارسين الغربيين. ونحن إذا رجعنا إلى مسألة تدوين المصحف نجدها لم تطرح أبدا من قبل أجيال المسلمين على هذا الشكل. ذلك أن هناك اعتقادا جازما بأن إنجاز هذه المهمة قد تم خلال عصره ﷺ والوحي ما زال يتنزل. إن إثبات النص القرآني كتابة عملية كان النبي عليه السلام يحرص عليها إلى الدرجة التي جعلته يخصص لها أكثر من أربعين صحابيا[60]. فلم يتأخر تدوين القرآن ولا جمعه حتى القرن الرابع الهجري كما لم يكن للصراعات السياسية دخل فيه. نعم حاول المستشرقون خلق صراع وهمي بين علي وعثمان في مسألة المصحف حتى يتسنى لهم القول بأن الشيعة رفضوا الاعتراف بالمصحف العثماني. غير أن الدارس حين يرجع لتحقيق المسألة في مصادرها لا يكاد يجد لهذه الادعاءات ما

يبررها. وفي هذا المجال لعل أبرز ممثل عن مواقف الشيعة الإمامية بخصوص الموضوع هو الطبرسي في مقدمة تفسيره يقول: "ومن ذلك الكلام في زيادة القرآن ونقصانه فإنه لا يليق بالتفسير. فأما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه وأما النقصان منه فقد روي عن جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغيرا ونقصانا. والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه وهو الذي نصره المرتضى واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات[61].

إن إثارة مسألة تأخر تدوين المصحف إلى القرن الرابع وما يستتبع ذلك من ربط هذه المسألة بالصراع السياسي ثم القول بعدم وجود نص موحد للقرآن، كل تلك الادعاءات لا تقوم على أساس سوى التخمين واتباع الهوى. إذ لو أن الأمر كذلك لاختلف المسلمون منذ القديم كما اختلف أصحاب الملل الاخرى. فقد كان جمع القرآن عن طريق التدوين يتم مباشرة بعد نزول الوحي وفي عصره، وكل عمل عثمان اقتصر على نقل ما كتب إلى مصحف مخصوص دون أي تغيير أو تعديل؛ الشيء الذي جعل المسلمين يتوحدون حول المصحف العثماني على مر العصور والأجيال.

الهوامش

1. ولد محمد أركون بـ "تاوريرت ميمون" بمنطقة القبائل بالجزائرفي فبراير 1928م تلقى تعليمه الثانوي بوهران والعالي بجامعة الجزائر ثم أتم دراسته العليا بباريس حيث حصل على دبلوم التميز في اللغة والأدب العربيين هناك وانتقل للتدريس بثانويات ستراسبورغ كما كان مكلفا بإعطاء دروس بكلية الآداب بنفس المدينة خلال فترة 1956-1959م. انتقل بعدها ليعمل أستاذا مساعدا بالسوربون ما بين 1960-1969م حيث حصل على الدكتوراه في الأدب من نفس الجامعة سنة 1969م ثم اشتغل أستاذا محاضرا بجامعة ليون الثانية ما بين 1969-1972م وعين بعدها أستاذا للغة العربية والحضارة الإسلامية في جامعة باريس الثامنة ما بين 1972-1977م ليصبح بعد ذلك أستاذا ورئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة باريس الثالثة.
يعتبر أركون أول منتمي للعالم الإسلامي يشرف على معهد الدراسات العربية والإسلامية بهذه الجامعة. هذا القسم الذي أحدث سنة 1945م وتقلد أركون منصب رئاسته في عام 1978م ليكون خامس رئيس له بعد كل من ليفي بروفانسال وريجي بلاشير وروبير برون وكلود كاهين.
أما نشاطه الثقافي فهو يحظى بالتشجيع والدعم من قبل العديد من الجهات يظهر ذلك في تحركاته العديدة فقد ألقى محاضراته في لوس أنجلوس، الرباط، فاس، الجزائر، تونس، دمشق، بيروت، طهران، برلين، أمستردام، هارفارد، كولومبيا، وغيرها.
أما مؤلفاته المترجمة إلى العربية هي:
1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ثلاث طبعات آخرها سنة 1998م.
2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2 سنة 1996م.
3) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، معظم البحوث ترجمة عن كتابه بالفرنسية Lectures du Coran، ط1 سنة 2001م.
4) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ط3 1998م.
5) معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ط1 2001م.
6) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ط2 2002م.
7) الفكر العربي، ط3 1985م.
8) من فيصل التفرقة إلى فصل المقال؛ أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ط1 1992م.

9) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط1 1991م.

2. انظر محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (بيروت: دار الساقي، 1992) ص 86 Rethinking Islam: Common Questions Uncommon Answers, trans. Robert D. Lee (Colorado: Westview Press Inc., 1994) ص 35.

3. المرجع السابق، ص 86.

4. إن أركون انحنى رأسه واعترف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته، فالعدل والإنصاف على حد قوله؛ يفرض علينا ذلك. وحيى أسماء رواد الاستشراق من أمثال يوليوص فيلهاوزين Julius Welhausen وهوبير غريم Hubert Grimme وتيودور نولدكه Theodor Noldeke وفريدريك شوالي Friedrich Schwally وفون جوتهلف برجشتريسر Von G. Bergstrasser وأو بريتزل Otto Pretzl وإغناس غولدزيهر I. Goldziher وتور أندري Tor Andrae وأ. غيوم A. Guillaume وأ. جيفري Arthur Jeffery و م. برافمان M. Bravmann كما حيى أيضا جهود تلامذتهم من أمثال رودي باريت Rudi Paret وريجيس بلاشير Regis Blachere وهاريس بيركلاند Harris Birkeland وريتشاد بل R. Bell وويليام مونتغمري واط W.M. Watt وجون بيرتون John Burton وجون وانزبروغ John Wansbrough وأ.ت. ويلش A.T. Welch ويو. روبان U. Rubin، انظر: القرآن والممارسات النقدية المعاصرة، ضمن كتاب "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" (بيروت: دار الساقي، ط2، 2002)، ص32.

5. محمد أركون، مقال بعنوان: القرآن والممارسات النقدية المعاصرة ضمن كتاب الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة وتعليق هشام صالح (بيروت: دار الساقي، ط2، 2002) ص 22-23.

6. نفس المرجع ص 77.

7. انظر محمد أركون،
"Rethinking Islam Today" in Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change. Ed: Azim Nanji (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997) page 237.

8. هو مقاربة فلسفية للشك في إمكانية تصور المعنى الشامل في اللغة أسسها الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في سلسلة أعماله الفكرية الصادرة عام 1967، فقد رأى أن معظم تقاليد الفكر الغربي قد تم تشييدها لبناء أسس الحقيقة واليقين عن طريق حصر المعنى وتجنب عدم رسوخ اللغة اللانهائية. انظر: قاموس المصطلحات الأدبية طبع جامعة أوكسفرد وللتفصيل يراجع: J. Culler, On Deconstruction (1982); R. Gasche, The Tain of The Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection (1986); P. Kamuf, A Derrida Reader: Between the Blinds (1991).

9. عيسى بولاطة، إتجاهات وقضايا في الفكر العربي المعاصر Trends and Issues in Contemporary Arab Thought (New York: State University of New York Press) ص 116/82 (النسخة الإندونيسية).

10. حيث قال: ان التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين وإنما هي شيئ يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض ولاتوجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ. انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 48.

11. محمد أركون، Rethinking Islam Today ص 36-37.

12. المقصود بالفاعلين التاريخين هنا المسلمون أو المؤمنون، لكن أركون لم يستخدم هذين المصطلحين المشحونين لاهوتيا لكي يبقى حياديا؟!، كما شرح هاشم صالح المترجم والمعلق لكتابات أركون باللغة العربية، ويصف العملية كما هي أو كما جرت بالطبع.

13. محمد أركون، القرآن والممارسات النقدية المعاصرة، ص 41.

14. عبد الكبير حسن صالح، المقاربة التاريخية للقرآن؛ تأثير الهرمنيوطيقين الغربيين في القرن التاسع عشر على كتابات المفكرين المسلمين (بحث غير منشور لدى الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2003) ص 189.

15. يفضل أركون دوما استخدام كلمة مصحف بدلا من القرآن للاعتبار السابق لأن القرآن هو في مستوى الأول خارج نطاق البشر والمصحف الموجود بين أيدينا حاليا هو مثار البحث والنقد، فليتأمل.

16. محمد أركون، Introduction: an Assessment of and Perspectives on the Study of the Quran ضمن بحوث كتاب The Qur'an: Style and Contents تحرير الأستاذ أندرو ريبين (Aldershoot: Ashgate،2001 ص 307.
17. محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني (بيروت: دار الطليعة، 2001) ص 113–114؛ Rethinking Islam Today ص 237.
18. محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر (بيروت: دار الساقي، الطبعة الثانية 1995) ص 59.
19. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 12.
20. المرجع السابق، ص 15.
21. الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 17–18.
22. مقال بعنوان: أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر – إشكالية نقد العقل نموذجا، ضمن كتاب قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2 2004) ص 105.
23. الذي قال عنه تارة بأنه عقل العجيب المدهش (انظر: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 189، 193، 206–207) وأخرى بأنه عقل المخيال بالمفهوم الإناسي (انظر: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 90).
24. أركون: من أجل نقد العقل الإسلامي ص 17 نقلا عن الفجاري ص 117.
25. أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي ص 44.
26. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص242.
27. المرجع السابق، 86.
28. نفس المرجع والصفحة.
29. المرجع السابق ص 90.
30. المرجع السابق ص 92.
31. المرجع السابق ص82.
32. هكذا فإن أركون شديد العداء لكل حالة ميتافيزيقية للوحي والنص القرآني ويضعه دائما في المستوى الإناسي الأنثروبولوجي.
33. مفهوم النص ص3–4.
34. المرجع السابق ص79–90.
35. انظر: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص 124.
36. طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري، مجلة الفكر العربي المعاصر عدد78–79 ص30.
37. حوار مع أدونيس، مجلة مواقف عدد54.
38. انظر المدخل للقرآن طبعة باريس، 1977.
39. وهذه الظاهرة في رأيي هي نتيجة منطقية للاضطرابات الفكرية التي سببتها اختلافات الكتاب المقدس واعتباره في نظرهم عملا أدبيا كأي عمل بشري آخر حتى يتم تناولهم تناولا نقديا تاريخيا في ظل أجواء حامية في الغرب منذ عصر النهضة والتنوير لمراجعة كل النصوص المؤسسة للحضارة الغربية.
40. انظر جد العقل والنقل، ص 219.
41. وهو يدعي في هذا المجال ويباهي بكونه يمارس دور المؤرخ النقدي (انظر الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 248، 232، 235) واللساني (من أجل نقد العقل الإسلامي، ص 21) في نفس الوقت في نقد العقل الإسلامي.!
42. نفس المرجع والصفحة.
43. نفس المرجع ص 220.
44. محمد عزة دروزه، تدوين القرآن المجيد، (مصر: دار الشعاع، 2004) ص 60 وما بعدها.
45. نفس المرجع والصفحة.

46. الخبر بتفاصيله: ابن هشام، في السيرة النبوية، ج1/215-217.
47. ص 104 نقلا عن: عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001) ج2/292.
48. التراتيب الإدارية ج1/191.
49. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج6/100.
50. مسند الإمام أحمد 254/45 حديث رقم: 21259 كما أخرجه أيضا بلفظ مختلف الدارمي في سننه باب في ذهاب العلم ج1، ص271، حديث رقم: 246 والطبراني في المعجم الكبير ج7، ص 242 حديث رقم: 7775 وص 265 حديث رقم: 7821.
51. التراتيب الإدارية ج2/285.
52. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق علي محمد البيجاوي ج6/402.
53. طبع المكتب الإسلامي بيروت 1974.
54. من المعلوم أن الأناجيل المتداولة والمعترف بها من لدن مجامع الكنائس لم تدون إلا من طرف كتاب قديسين بعد المسيح عليه السلام لعقود من السنين فهي بمثابة إخبار عن المسيح. انظر كتاب المسيحية للدكتور أحمد شلبي ص 152 ط1950، تاريخ القرآن لعبد الصبور شاهين ص 168-169، وتفسير المنار ج11/149.
55. الفكر العربي ص 30-31 ونفس الكلام في مذاهب التفسير الإسلامي ص 16-21 وأيضا بلاشير: القرآن نزوله، تدوينه وتأثيره ص 37.
56. القرآن تدوينه وجمعه ص 108-109.
57. مذاهب التفسير الإسلامي ص 296.
58. الفكر العربي ص 32 ونفس الشيء في قراءات للقرآن: قراءة سورة الفاتحة ص 113-114.
59. انظر بلاشير: القرآن ص 27-32.
60. انظر بخصوص هذا الموضوع: د. محمد مصطفى الأعظمي، كتّاب النبي، (طبع المكتب الإسلامي بيروت، 1974).
61. مجمع البيان ج1/31.

TOWARDS MODERATE ISLAM

ISSN 1412-226x

AL-ZAHRÄ'

JOURNAL FOR ISLAMIC AND ARABIC STUDIES

In This Issue

- A Critic on Liberal Thinking in Term of Zakah Allocation for *Muallafa Qulübuhum*
- The Significance of *Qirä'ät* as a Source of Quranic interpretation
- An Analitical and Critical Reading on Historicity of the Qur'an in Mohammad Arkoun's Thought
- The Miraculous of the Qur'an *(I'jäz al-Qur'än)* and the Contemporary Science and technolog
- Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah's Ways to Verification of Considered Cause (*Ta'lïl al-Ahkäm*)
- Abu Ala El-Ma'arri's Opinion on *Rajaz*

Vol 8 No 2 ▪ 1430 H/2009 M