

# التنوير بالتزوير

مساهمة في نقد علمية الخطاب العلماني  
الرد على سيد القمني و خليل عبد الكريم و رفعت السعيد

تأليف: منصور أبوشافعي  
تقديم: د. رفيق حبيب

الناشر

مكتبة النافذة

التنوير بالتزوير

تأليف: منصور أبو شافعي

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

رقم الإيداع ٢٠٠٧/١٣٧٧١

الطبعة

دار طبية للطباعة - الجيزة

كل الحقوق  
محفوظة

الناشر: مكتبة النافذة

المدير المسئول: سعيد عثمان

الجيزة ٢ شارع الشهيد أحمد حمدي

الثلاثيني (ميدان الساعة) - فيصل

Tel: 37241803 Fax: 37827787

Mob: 012 3595973

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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## 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 وتسعينيات القرن العشرين، حتى بات هذا الصراع ممثلاً لحرب أهلية ثقافية، أكثر من كونه تنافساً سياسياً، صاحب هذا الجدل العنيف، صعود التيارات الإسلامية واكتسابها شعبية ملحوظة ومع تنامي التيار السياسي الإسلامي، كانت المواجهات تتزايد سخونة، خاصة مع تقلص التأييد الشعبي للعديد من فصائل التيار العلماني، سواء اليساري أو الليبرالي.

لقد بات واضحاً 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 الوقائع. ومن هنا أصبح هناك خطاب علماني يصور حركات التيار الإسلامي وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، بصورة تبدو للمدقق، ليس فقط غير حقيقية، بل يصعب أن تكون حقيقة. وفي حرب التشويه المنظم للحركة الإسلامية، توجه الخطاب العلماني المعادي إلى الجماهير والنخب وإلى النظام الحاكم، في محاولة

للقضاء على كل فرص هذا التيار فى ممارسة العمل السياسى، وبهذا استبدل التنافس السياسى، بنوع من الحرب السياسية غير المشروعة. فالتنافس السياسى يعنى التوجه للجماهير لكسب تأييدها، ولكن بسبب إدراك بعض العلمانيين لشعبية التيار الإسلامى، أصبح هدفهم الحيلولة دون إعطاء الفرصة لهذا التيار للعمل السياسى، والتحريض على حصاره أمنياً، ودفع النظام الحاكم المعادى 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 الإسلامى، مع التيارات الوطنية الأخرى.

ولكن المأزق الذى وقع فيه التيار العلمانى المعادى للإسلاميين، أنه وجد نفسه فى مواجهة مع الإسلام نفسه، أو مع العديد من التفسيرات السائدة والتصورات المنتشرة عن الإسلام، بل نقول إن هذا التيار وجد نفسه أمام معضلة الفكر الإسلامى السائد والمتفق عليه، حيث يستند التيار الإسلامى إلى عدد من المبادئ والمقولات، المتفق عليها بين العلماء والفقهاء، وبهذا أصبحت المواجهة أكثر تعقيداً، وبدأ العديد من دعاة العلمانية فى خوض معركة ضد المعلوم من الإسلام بالاتفاق والإجماع، وهى محاولة هدفت فى النهاية لإعادة صياغة الفكر الإسلامى بصورة غير التى عرفها عامة المسلمين، والتي استندت عليها الحركات الإسلامية، والمشكلة هنا أن المعركة تحولت وأصبحت مع الفكر الإسلامى السائد، ودخلت بذلك فى منطقة المقدس، حيث تتمادى المواجهة لعزل الإسلام عن تنظيم شئون الحياة، حتى يتم عزله عن التأثير فى السياسة. وبهذا توجه هذا الخطاب العلمانى إلى القول بأن الدين شأن فردى، 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 العيشية.

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 ويشرح بها، ولكن المسألة تعدت هذا الهدف، لأن الاحتكام إلى الناس قد يؤدي إلى نتائج في صالح التيار الإسلامي. وحتى يمكن تمثيل 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 لتوجيه تهمة الإرهاب لكل من ينتمي للتيار الإسلامي، ولكل من ينتمي للدعوة الإسلامية.

فى تلك المعركة سطرت كتب عدة، وبدأت تتكون مجموعات متكاملة من الكتب حول الحركات الإسلامية خاصة الإخوان المسلمين، وحول الرؤية الإسلامية الشاملة، والتي ترى أن الإسلام دين وحياة، ودين وسياسة، ودين ودولة وبرز فى الساحة الفكرية العديد من الأسماء، التى اعتبرت من رموز الفكر العلمانى، ومن رموز التصدى للحركات الإسلامية. وتجلى فى هذه الكتابات الميل إلى المواجهة النافية للأخر، ومحاولة الدخول فى معركة فكرية للقضاء على التيار الإسلامى، رغم أن المواجهة فى معظمها كانت تدور فى محيط النخب المهتمة بما يخرج من المطابع. وأمام تلك الحملة مال بعض الرموز الإسلامية إلى الدخول فى معركة لمنع الكتب التى تناول الإسلام بما يعد خروجاً على المقدس، وتجريحاً فى الحق المطلق.

تلك كانت الصورة، ولكن هناك صورة أخرى لا تقل أهمية عما تبعناه جميعاً، وهى حقيقة العمل البحثى والعلمى التى قام بها جمهور من كتاب العلمانية المعادية للتيارات الإسلامية، ولا نقول المعادية للإسلام، وتلك الحقيقة ظهرت لباحث مثابر ومتابع، قدم جهداً دعوياً ليتابع ما كتب، بل ربما كل ما كتب لأهم رموز تلك الحملة العلمانية، وتابع مصادرهم واقتباساتهم، بل وتابع ما كتبه كل مؤلف وقارن بين كتاباته السابق باللاحق.

وفى العديد من الدراسات، ومنها الدراسات التى يضمها هذا الكتاب، تابع الباحث الصبور والمثابر منصور أبو شافعى، ما كتبه عدد من أبرز كتاب التيار العلمانى، وتلك لم تكن متابعة عادية، بل هى فحص علمى متأنى، حاول فيه رصد الأفكار التى يدعو لها الكاتب، ثم يبان أسانيد البحث عنها فى أصولها للتأكد من دقة النقل عن الأصل. والمفاجأة التى 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 الخطيئة؟ وربما يكون الرد كما لنا في تلك المعركة التي خاضها أولئك الكتاب، فنحن أمام محاولة ضد التيار، وضد السائد بين العامة من الناس، وضد أفكار لها جماهيريتها، وضد تصورات سادت عبر القرون، وبالتالي فنحن أمام محاولة لتشويه حقيقة ما، ولأنها بقدر ما هي حقيقة، فإن القضاء عليها صعب إلا بإخفاء تلك الحقيقة، ونظن أن تحدى 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، لأنه يضعنا أمام حقيقة مهمة، وهي فساد السند العلمي للخطاب العلماني المعادي للمشروع الإسلامي. مما يؤكد على ضرورة مراجعة المقولات العلمانية المتطرفة، والراجع عن الصراع الاستتصالي، حتى لا يكون التاريخ هو الضحية ووعي الأمة ثمناً لصراعات السياسة.

د. رفيق حبيب







د. سيد القمنى: الكاره لـ «الحقيقة»

1000

1000

1000

1000

## (١) أما قبل

رغم حقيقة أنه ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ - (١) -  
 أى (كما يقول القرطبي) «لاضطرهم إليه» - (٢) - . ولأن الثابت أن الله (وهو  
 القادر) لم يشأ هذا. بل حذر من إكراه الناس ﴿حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ - (٣) -  
 واستثنى من حكم الكفر ﴿إِنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ - (٤) - ليس - فقط -  
 لأن «الإكراه» كفعل - بطبيعته ولطبيعته - قد يغير الظاهر والقشري والمعلن. ودائماً  
 يفشل فى التعامل مع أو تغيير الكامن والقلبي وغير المصرح به. وإنما - أيضاً -  
 لتقعيد قاعدة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (٥) - و ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ  
 وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (٦) - والتي ترجع قرار «الإيمان» أو «الكفر» إلى «مشيئة» (أى  
 إرادة واختيار) الإنسان.

وهى قاعدة - بالنسبة لى - لم أكف بالإيمان بها كنص قرآنى مقدس. وإنما أيضاً  
 أرغمنى إيمانى على أن ألتزم وألزم نفسى بها «كأصل» يحكم تفكيرى ومواقفى  
 سواء من «الأخر الدينى» أو من «الأخر الفكرى». وهى قاعدة منحتنى يقيناً بأن  
 لهذا «الأخر» 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 ١٩٦٧م - مجلد ٨ - ص

٣٨٥.

(٣) سورة يونس آية ٩٩.

(٤) سورة النحل آية ١٠٦.

(٥) سورة البقرة آية ٢٥٦.

(٦) سورة الكهف آية ٢٩.

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

هذا ما أعتقد. وما التزمت به فى مراجعاتى السابقة لعلمية كتابات الباحث الماركسى د. سيد القمنى التى نشرتها فى عام ١٩٩٩م و ٢٠٠٠م. والتى - كما قلت - «لم أنشغل فيها بالفتيش فى قلب الدكتور . ليقينى أن التكهن بمكنون النوايا مغامرة غير ممكنة. وغير مجددة على كل المستويات وهى مغامرة كفيفة بحرق جسر (الحوار) الذى نسعى بجهد لمدته. ونجتهد لامتداده إلى الإقرار (الفعلى) و (المبدئى) بـ (حق الاختلاف) بلا سقف يحد من ممارسة هذا (الحق) سوى سقف (العلم) بأخلاقه وآلياته المنهجية». لذلك فقد اكتفيت بالتعامل مع كتابات د. القمنى المطبوعة والمنشورة - أى التى يستطاع التأكد مما فيها بالحواس - وانتهيت إلى نتيجة موثقة بعشرات الأدلة: أن د. القمنى (وهذا حقه) لم يقف عند حد تبني الرؤية «المادية» للدين ولم يكتف (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) حرّف وحوّوّر وزيّف نصوص مراجعه التاريخية «ليجبرها» على أن تقول بما يمكنه (كماركسى - مادي) من إرجاع الإسلام إلى منابع «قبل إسلامية» (جاهلية).

ولأن ما اكتشفته وكشفته خطير. ولا يشكك فقط فى جدية موقف د. القمنى. وإنما أيضاً يشكك - ويقوّ - فى أخلاق وأمانة د. القمنى كباحث. ولأنتى - بالفعل وكما قلت وأقول - «لا أملك الرأى الأوحى فى رؤية المرحلة التاريخية (النّبوية) محل البحث» كنت قد ختمت مراجعاتى بدعوة د. القمنى «إلى أن يبادل حوارى بحوار جاد وموضوعى يدافع فيه عن علمية نتائج كتاباته بتفنيد أدلتى ودفعها

بأدلة أخرى قد أكون جهلتها. وهذا - كما قلت - وارد - (٧) - لكن د. القمى - للأسف - رفض الحوار وآثر الصمت. ربما لتعالیه على كاتب هذه السطور الذى تجرأ وأعمل عقله النقدي فى مشروع الدكتور. وربما لتوهمه امتلاك الرأى الأوحد «المستحيل نقده» - كما قطع خليل عبد الكريم - (٨) - وهى «استحالة» تكاد تعنى «قداسة» هذا المشروع (أى تطهره من الخطأ). وهى «قداسة» لم ينفها د. القمى بل أوحى بها فى تأكيده أنه عاين التراث «حياً بلحمه وشحمه ودمه» وقدمه (فى مشروعه الفكرى) «كما كان حقاً» - (٩) - وربما تفضيل الدكتور للصمت يرجع إلى يقينه بأنه لم يكن أمامه سوى الاعتراف باقترافه لـ «الحرام العلمى» بهدف «مركسة الإسلام» (أى إعادة إنتاجه ليلائم الرؤية المادية للدين). وهذا كان سيقوده وسيجبره على الاعتذار للقارئ والتراجع عن نتائج كتاباته التى حَرَفَ وَحَوَّرَ وَزَيَّفَ أدلتها.

ومن واقع خبرتى الجيدة التى اكتسبتها من معايشتى لكتابات د. القمى : فأنا - الآن - لا أرفض الاحتمال الأول أو الثانى. وأميل إلى ترجيح الاحتمال الثالث. وأستطيع الذهاب إلى أن «اعتراف» و «اعتذار» و «تراجع» د. القمى غير متوقع. بل ومن الصعب جداً انتظار حدوثه من رجل - للأسف - لم يكتف فقط بالتخلى عن أخلاق الباحث ولم يقف فقط عند حد اقتراف «الحرام العلمى» وتعمد تغذية (أو إفساد) عقل قارئه بهذا «الحرام» لكنه - وللأسف الشديد - تخلى بل وتجرد من

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

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

(٩) د. سيد القمنى - «الأسطورة والتراث» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٢م - ص

أخلاق الأب وأهدى «حرامه العلمى» إلى «ينبوع الحنان : سلوى» ابته . وهو إهداء - فى عمقه الدلالى - نعم قد يعنى تحمرد . القمنى من «شرف العلمانية» . هذا إذا قلنا - كما قال - إن للعلمانية «شرفاً» يجعله كباحث «شديد الحذر فى كل ما يتعلق بالوطن والناس» - (١٠) - أما إذا قلنا عنه - كما قال عن نفسه - بأنه «مادى» (بالمعنى الفلسفى) - (١١) - و «علمانى حتى النخاع» - (١٢) - . . . وإذا اعتبرنا اقترافه «الحرام العلمى» - كما هو فى حقيقته - مجرد فصل فاضح . فهذا نعم قد يبيح لنا - الآن - الشك فى حكاية «الشرف العلمانى» هذه . إلا أنه - وبجانب هذا - يشير فى عقولنا تساؤلاً مزعجاً: هل (الإهداء) يعنى أن السعيب (العلمى - الأخلاقى) يكمن فى شخص د . القمنى نفسه؟ أم يعنى - أيضاً - أن «مادية» و «علمانية» الدكتور (الأب) هما اللتان دفعته - فلسفياً - إلى التحرر من «خرافة» السلطة أو المرجعية أو المسئولية الأخلاقية تجاه «الوطن والناس» وبالتالي إباحته له التخلّى عن أى حذر وهو يمارس فعله الفاضح ليس فقط فى عقول قرائه (الأغراب) وإنما - أيضاً - وهو يمارس نفس فعله الفاضح - وبنفس اللذة - فى 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 وصريحة تحدد - بدقة - حقيقة الموقف العلمانى والماركسى من «مادية» و «علمانية» د . القمنى . ومن اقترافه وممارسته لـ «الفعل الفاضح» . بل وتحدد - وبنفس الدقة - حقيقة

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

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

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

الموقف العلماني والماركسي من «الفعل الفاضح» (الحرام العلمي) نفسه. خصوصاً لأن الإعلام العلماني - وبإلحاح 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) - . وبالأخص لأن د. القمني - في حدود الثابت لدينا - ليس الوحيد في التيار العلماني الذي شد علمياً وأخلاقياً. بل شاركه في هذا الشذوذ أكثر من قطب علماني نذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر - د. رفعت السعيد والشيخ (!) خليل عبد الكريم والمستشار سعيد العشماوي... إلخ وهو ما يعني أن اقرار «الحرام العلمي» تحول - في التيار العلماني من عمل فردي (يمكننا إرجاعه إلى شخص أو تربية صاحبه) إلى ظاهرة تكاد تشكك في «علمية» الخطاب العلماني ولا أبالغ إن قلت إنها تكاد تحول من خطاب «تنويري» - كما يقال - إلى خطاب «ظلامي» لا يتردد لحظة في التضحية بـ «الحقيقة» إن تعارضت مع ثوابته الفكرية - كما هو واقع في كتابات من سميناهم -.

فهل الإجابة عن السؤال السابق ممكنة 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 والماركسية لـ «حرامه العلمي» - تقمص دور «المسيح» المضطهد. وتحدث عن كارهي «الحقيقة» (التي «عينها» و «قدمها») الذين «قاموا قومة رجل واحد في حملة تشهير وتجريس واسعة ضد صاحب هذا القلم (يقصد نفسه) والذي - كما قال - انزوى بعد أن مزق أوراقه وكسر أقلامه يأساً وقنوطاً لأكثر من ستين أو يزيد» - (١٤) - .

(١٣) «أدب ونقد» - العدد ٥٢ - ٦٩٢ .

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

نعم هو قول إذا جاز لنا تأمل الكامن تحت قشرته الخارجية. أولاً: فى ضوء  
المعلوم عن د. القمنى الذى لا يترك نقداً أو حتى مجرد تحفظ على كتاباته يمر  
بدون رد أو مهاجمة أو حتى تسفيه والأمثلة أكثر من أن تحصى. ثانياً: فى ضوء  
المعلوم عن تاريخ عودة د. القمنى إلى الكتابة (إبريل ٢٠٠٢م) والذى بطرح مدة  
توقفه عن الكتابة (ستان أو يزيد) من تاريخ عودته . سعيدينا ناتج الطرح إلى أوائل  
عام ٢٠٠٠م . أو أواخر عام ١٩٩٩م. حسب تحديد د. القمنى. وحسب متابعتى  
لكتاباته أميل إلى مد مدة توقفه من «ستين أو يزيد» إلى ثلاث سنوات تقريباً (اطالب  
د. القمنى بتحديد عناوين وأماكن نشر مقالاته فى الفترة من مايو حتى ديسمبر  
١٩٩٩م). ثالثاً: فى ضوء تواريخ نشر مراجعاتى العلمية والموثقة فى جريدة  
«الشعب» (مارس - أبريل - ديسمبر ١٩٩٩م ويناير - أبريل - مايو) وفى مجلة  
«المسلم المعاصر» (العدد رقم ٩٢ - مايو - يونيو - يوليو ١٩٩٩م). وفى كسطين  
الأول بعنوان «مركسة الإسلام» والثانى بعنوان «مركسة التاريخ النبوى» (صدرا عن  
دار «نهضة مصر» فى أغسطس ١٩٩٩م. وفى نوفمبر ٢٠٠٠م). رابعاً: فى ضوء  
معلومات تؤكد بيقين أن د. القمنى (على الأقل) قرأ أعداد شهرى مارس وأبريل  
١٩٩٩م من جريدة «الشعب» التى نشر فيها بعض مراجعاتى تحت عنوان «فى نقد  
المشروع الفكرى لسيد القمنى (١ - ٤)» - (١٥) -.

(١٥) فى مقالته «الكذب على النبى» و «عقوبة رجم الزناه» المنشورين فى مجلة «رور اليوسف» يوم ١٠ من  
أبريل ١٩٩٩م ص ٢٦ وأول مايو ص ٣٠ هاجم د. سيد القمنى مقال د. عبد العظيم المطعنى المعنون بـ  
«تصريحات جميلة دراسات الأزهر» . . اعتداء على رسالة الأزهر» والمنشور فى جريدة «الشعب» يوم ٢  
من أبريل ١٩٩٩م والجدير بالذكر أنه فى نفس العدد من جريدة «الشعب» وفى مساحة تزيد على ثلثى  
صفحة «الحوار» نشرت الحلقة الرابعة من مراجعاتى لمشروع د. القمنى بعنوان «حقيقة الادعاء الإلهادى  
بجاهلية الصياغة القرآنية» . . فهل يجوز قبول افتراض أن د. القمنى لم ير هذه الحلقة (وما قبلها وما  
بعدها) ؟ أم أن الافتراض الأقرب إلى العقل يحتم القول بأن الدكتور قد تابع وقرأ ما كتبه؟.



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

نعم - بدون ادعاء أو تعالم - نستطيع الذهاب هذا المذهب فى رؤية الكامن والمخفى وغير المصرح به فى قول د. القمنى. أما إذا وقفنا عند القشرة الخارجية لقول د. القمنى. فهو لا يعنى سوى أن العيب ليس فى أخلاق الدكتور أو فى مشروعه الفكرى. إنما العيب كل العيب فقط فى الذين (وعلى عكس المطلوب علمانياً) كشفوا فساد أخلاق وعلمية هذا الدكتور ومشروعه.

وظاهر هذا القول يجبرنا على تأكيد أن د. القمنى بما قاله - ونقلناه - أراد وتعمد الكذب أولاً: بقصد التجمل أمام قارئه (خصوصاً العلمانى وبالأخص الماركسى). وثانياً: بقصد إبعاد هذا القارئ عن الاقتراب بعقله من حدود السبب الحقيقى أو المنطقى لتوقف الدكتور عن الكتابة. وثالثاً: بقصد إغراء عقل هذا القارئ على مشاركة الدكتور فى رؤية كل المراجعات العلمية لكلمية مشروعة على أنها - فقط وبدون استثناء - مجرد «حملة تشهير وتجريس» اضطرتة (وهو «الباحث» و «الراهب فى محراب العلم» - (١٦) -) إلى «الانزواء». وكل هذا..

وابعاً: بقصد تأهيل عقل هذا القارئ لرؤية هذا الدكتور ليس كرجل شاذ علمياً

وأخلاقياً. وإنما كفارس صارع وصرع «يأسه» و «قنوطه» و «كراهب» خرج من كهف «انزواته». وعاد ليستكمل - بنفس أسلوبه وأخلاقه - خوض معركته الموصوفة علمانياً بـ «التنويرية» ضد «طيور الظلام». بل وضد «الظلام» نفسه الذى يؤمن به «المجرسون» كدين وعقيدة. أو - بجانب هذا - عاد ليستكمل «بلورة» ما أسماه الإعلام العلمانى بـ «الإسلام النقدى» - (١٧) - .

هنا ورغم رأينا فيما قاله د. القمنى ونقلناه. فنحن لا نملك سوى الترحيب بعودة د. القمنى ليمارس حقه الكامل فى التفكير والكتابة والنشر. بجانب هذا. ولأن د. القمنى فى قول متطرف آخر ذهب إلى أن «السكوت مع الوعى والمعرفة هو لون من ألوان خيانة الوطن بلا جدال» - (١٨) - ولأننى «أعرف» الكثير عن علمية مشروع الدكتور. وكنت - بعد أداء واجبى بنشر مراجعاتى - قد قررت «السكوت» خصوصاً بعد توقف الدكتور عن الكتابة. لكن ولأن الدكتور فى عام ٢٠٠١ أعاد نشر «أعماله» بكل ما فيها من «حرام علمى» (تحريف - كذب - تزيف .. إلخ). وعنون المجلد الثانى 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 العلمى فى التفكير (...). ثم كان همه الثانى تأسيس وعى موضوعى صادق لقراءة أحداث واقع جزيرة العرب عشية الإسلام وإبان ظهور الدعوة

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

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

وتناميها» - (١٩) - وفي أول ظهور «علني» له بعد عودته من «غيبته» 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 (...)» والذي مازلت أصر عليه هو وجوب إعادة النظر (...) في فهمنا للإسلام وطرق تدريسه وشروحاته وقواعد التعامل معه (ومع ما) به من تشريع وتحليل وتحريم وقواعد فقهية. بل وثابت نظنها كذلك. أو نريدها كذلك. وعلاقة هذا كله بالعصر الذي نعيشه باعتبار ذلك مطلباً وطنياً قبل أن يكون أمريكياً. لكن الدكتور مضى ليقول «إن مخاطر عدم الوضوح وصراحة الطرح والمناقشة رهبة أو خوفاً ستكون نتائجها على الأجيال المقبلة هي الأوخم والأسوأ. خاصة مع ما وصلت إليه أحوالنا النفسية والعقلية وأوهامنا الراضية لأي تغير مهما حدث من كوارث (...)» وهي 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 الزوال الحتمي. 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 للملاحظة رأى عام غير سوى ولا رشيد. أو توكياً 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 تتمثل فقط في الهزائم العسكرية أو التراجع الحضارى. لكنها تكمن في كوننا لا نصدق أننا شعوب مهزومة على كل

(١٩) د. القمى - «الأعمال» - المجلد الثانى بعنوان «الإسلاميات» - المركز العربى لبحوث الحضارة - الجزيرة

المستويات حتى النخاع ومتخلفة على كل الأصعدة. وفي كوننا لا ندرى لماذا هزمنا ولا كيف هزمنا؟ لأننا - كما يؤكد - لا نملك فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات. وهي الآن أبرز الفضائل الكونية في الدنيا المتقدمة المتفوقة. علماً أن البداية الصحيحة والناجحة هي الاعتراف بالهزيمة المروعة. وأن بدء العلاج يكون بقبول النقد والانهام. الذي ربما كان علقماً أو موجعاً أو يحتاج لجراحات كبرى. ولكنه الضروري بلا بديل آخر. محاكمة للذات وفحصاً للمسلمات. للوعى من خدر الغيبوبة 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» - (٢٠) -

هذا بعض ما قاله د. القمنى بعد عودته. وهي أقوال - في تقديري - (ورغم اتفاقى مع بعض ما ورد فيها) لا تصدر إلا عن واحد من اثنين. أولاً: «ناثر حقيقى» قد يصيب وقد يخطئ بدون قصد. لكنه «يملك فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات». وبالتالي فهو لا يريد من «محاكمة الذات وفحص المسلمات» سوى البحث عن. والوصول إلى. والجهرب «الحقيقة» (أو ما يعتقد أنه «حقيقة») بهدف المشاركة «بصدق فى انتشال «الوطن» من «تخلفه» و «هزيمته». أو ثانياً: «نصاب محترف» غير مهموم أصلاً لا بقضية «الحقيقة» ولا بقضية «الوطن». إنما - فقط - (وبتعبير د. القمنى) يستخدم «أسلوب الحوارة البهلوانية» و «طريقة الثلاث ورقات» - (٢١) - بهدف «التضليل» و «التبئيس» لتسهيل سحب عقل قارئه من المقدمات الصحيحة (الواقع المأزوم أو «المهزوم») إلى نتائج خاطئة بل وخطيرة لا

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

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

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

هنا. وحتى نتفادى الدخول في «الخائنين للوطن». لم أجد أمامي سوى الرجوع عن قرار «السكوت» ومواصلة «الحوار» مع علمية «فهم» د. القمى «للإسلام» (الدين - العقيدة) ونتمنى ألا يدخل د. القمى نفسه في حكم «السكوت» («خيانة الوطن») بـ «الانزواء» و «تمزيق الأوراق» و «تكسير الأقلام».. وأن يبادل حوارنا بحوار جاد يتسلح فيه بمنهج البحث العلمى ويثبت فيه أنه «كماركسى - مادي» و «كعلماني حتى النخاع» يبحث فعلاً عن الحقيقة ويقف فعلاً معها لصالح «الوطن» وأنه «كماركسى - مادي» و «كعلماني حتى النخاع» لن يقف ضد. ولن يتأمر على «الحقيقة» و «الوطن» لصالح (...).

\* \* \* \*

(٢)

## محاولة بريئة للسؤال

فى كتابات ما بعد «الانزواء» التى عاد بها إلى الكتابة خرج علينا د. سيد القمنى بتساؤل نصه «هل هناك إسلام أصلى؟» و «هل ثمة ما يمكن تسميته إسلاماً صحيحاً مطلقاً أصلياً؟».

والدكتور - فى تقديرى - لم يسأل لأنه يجهل. أو لأنه يرغب فى المعرفة. لكنه (وهذا حقه) سأل - وكرر السؤال - بقصد تقديم إجابة محددة تستهدف التشكيك فى إمكانية «تصور وجود إسلام واحد تكفى الإشارة إليه (باعتباره) هو وحده الصحيح عند ظهور أى اختلافات أو ألوان أخرى للإسلام» والتشكيك فى إمكانية تصور وجود «إسلام واحد وحيد أحد هو الصح المطلق تكفى الإشارة إليه بكلمة (الإسلام)» ويقصد تأكيد «إن الحديث عن إسلام حقيقى أصلى. إنما يندرج ضمن خطابنا المخادع المخاتل الكاذب حتى على الذات» و «أنه لا وجود لإسلام واحد حقيقى أصلى (...). إلا فى النص المكتوب فى شكل أحرف وحبر وورق ولون (فقط). أما عدا ذلك فتختلف باختلاف الأفهام لأنه لا يفهم بذاته بل بالمقارن. بالإنسان. 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 والمواقف التى يتقل فيها من النقيض إلى النقيض ليقوم بتشغيل الإسلام لصالحه لنتكشف أنه يؤمن باسلامين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز الدين وتخليده للمصلحة والمنفعة (الذاتية) أو لحسم خلاف أو سجال» - (٢٢).

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

ولم يكتف د. القمى برفض وجود «الإسلام المقياس المعيارى» الذى - فى حدود «المعلوم منه بالضرورة» - يمكن قياس مدى قرب أو بُعد هذه «الإسلامات» (التي - كما يقول - تتباعد رؤيتها وفهمها لدرجة النقيض) من هذا «الإسلام المعيارى». لكنه أكد «أن حكاية الدين الرسمى والإسلام الأسمى هى المفردة الواضحة لمتج يتهى بالإرهاب» - (٢٣) - وذلك كمقدمة رأها الدكتور لازمة لحره ضد قاعدة «المعلوم من الدين بالضرورة» التى رأها - مثل «الإسلام الأسمى» - ليست أكثر من قاعدة إرهابية بيد إرهابيين يستخدمها إرهابيون ويطبقها إرهابيون .

«كونوا تحالفاً سلطوياً ريفوا من أجله وعى الناس ودينهم. وزادوا فى دين المسلمين وأنقصوا منه. وأخفوا ما أرادوا. وأعلنوا ما اتفق ومصالح تحالفهم. لتصب عملية تشغيل الدين الانتهازية عند أبوابهم ذهباً وفضة وعيشاً رغيداً» وفى مواجهة هذا التحالف وهذا «التشغيل الانتهازى للإسلام» طالب د. القمى بـ «إعادة النظر فى قاعدة: (الخروج عن معلوم من الدين بالضرورة) بل والتخلى عنها كواجب ضرورى لفتح أبواب الاجتهاد والحريات مواكبة لمتغيرات الزمن». وبلهجة ثورية ختم د. القمى حربه «التنويرية» ضد «الإسلام الأسمى» و «القاعدة الإرهابية» بقوله «اللفقهاء على أصنافهم: إرفعوا أيديكم عن عقل الناس وعن البلاد . فسلفنا الصالح لم يخضع لمثل تلك القواعد. وأعمل رأيه وفكره وعطل وأوقف وخالف لكنهم أقاموا دولة قوية مقتدرة لم تكن تعرف بعد رجال الكهنوت. والأهم (كما يقول الدكتور) هو أن ترفعوا أيديكم عن إسلامنا فقد آن لنا أن نسترده من متاحفكم بغض 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 / ٢١ .

نعم لن يجرؤ د. القمنى - مثلاً - على أن يقول عن إيمان المسيحي بمسيحيته، أو عن إيمان اليهودى يهوديته مثل ما قاله - ونقلنا بعضه - عن إيمان المسلم بإسلامه. وهو - كما يوحي ما قاله الدكتور - إيمان مشكوك فى جديته. أو بمعنى أدق، إيمان انتهازى. وهى انتهازية - كما يوحي ما قاله الدكتور - قد ترجع إلى طبيعة الفرد المسلم. أو إلى طبيعة الدين الإسلامى ونعم نعلم يقيناً أنه لو تطرف شاب «إسلامى» وقال مثلاً عن المسيحي أنه يُشغل المسيحية لمصلحه» أو أنه «حسب الظروف والمواقف التى يتقل فيها من النقيض إلى النقيض» قد «يؤمن بمسيحيتين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز مسيحيته وتخليدها لمصلحه (الذاتية)» لو حدث هذا (وهو يقيناً قول مرفوض ولا يعبر عن الحقيقة) لأقام التيار العلمانى والماركسى (وعلى رأسهم د. القمنى نفسه) الدنيا وشنوا حملة «تشهير وتجريس» ليس فقط ضد هذا المتطرف كفرد. وإنما - والأهم - ضد كل التيار الإسلامى المعتدل والوسطى قبل المتطرف. وأيضاً - والأخطر - ضد المشروع الإسلامى ذاته. والأمثلة كثيرة فى الإعلام العلمانى... ونعم ما قاله د. القمنى فيه فجاجة وتحامل بل وجهل أنا لا أستغربه من الدكتور. كما لا أستغرب انبهار الإعلام العلمانى بهذا الجهل وتسويقه على غير حقيقته. وتحديدأ - وكما أسموه - على أنه «إسلام نقدى» بلوره د. القمنى وخليل عبد الكريم وسعيد العشماوى ورفعت السعيد... إلخ لمواجهة ما أسموه بـ «التأسلم» - (٢٥) - . أو بـ «الإسلام الحقيقى» - (٢٦) - . ونعم ما قاله د. القمنى ورفاقه يثير بقوة قضية المصطلح الذى

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

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



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

ورغم حقيقة كل هذا. بل ورغم أن ما قاله د. القمى أننا «سنجد حتى على مستوى الأفراد أن لكل واحد (فرد - مسلم) إسلاماً يختلف عن (إسلام) الآخر» لا يعنى سوى وصول عدد «الإسلامات» (فى الوقت الراهن) إلى أكثر من مليار وثلاث المليار «إسلام» وسوى أن هذا العدد من «الإسلامات» يعنى - أيضاً - أن هذا «الإسلام» فى الماضى والحاضر والمستقبل كان وكائن وسيكون مجرد «أحرف وحبر وورق ولون» لا توصل (لطبيعتها) ولن نتوصل منها (لطبيعة إيمان الفرد المسلم الانتهازية) إلى «إسلام واحد» (..). تكفى الإشارة إليه بكلمة الإسلام» ليقين الدكتور أن «الحديث عن إسلام حقيقى أصلى إنما يندرج ضمن خطابنا المخادع المخاتل الكاذب حتى على الذات» وهو ما يعنى - فى التحليل الأخير - حتمية تجريد «الإسلام» من «ألف - لام» الماهية ليقى - كما يريد الدكتور وتياره - مجرد «إسلام» هلامى غامض لا يفيد شيئاً مقطوعاً به ومتفقاً عليه. أو مجرد «إسلام» مطاط (مثل إيمان المسلم). [هذا فى الوقت الذى يتمسك فيه البابا شنودة (وهذا حقه) بأصول مسيحيته. ويؤكد على وجود «خلافات» يصفها بـ «الجوهرية» بين الإسلام والمسيحية منها التثليث والتجسد والفداء ولاهوت المسيح وصلبه. ومنها أسرار الكنيسة - (\*) ومنها القرآن نفسه. وأشياء أخرى كثيرة (أكيد منها نبوة محمد بن عبد الله) - (٢٧) - فى هذا الوقت يتجاهل الخطاب العلمانى (غير المخادع .

(\*) ١ - سر المعمودية . ٢ - سر الميرون . ٣ - سر الأفساخارستيا . ٤ - سر التوبة . ٥ - سر مسحة المرضى . ٦ - سر الزيجة . ٧ - سر الكهنوت (راجع «أسرار الكنيسة السبعة» - تأليف حبيب جرجس (مدير الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذكس) - مكتبة المحبة القاهرة - الطبعة السادسة ١٩٧٩م).  
(٢٧) مجلة - «الهلال» - عدد ديسمبر ١٩٧٠م - مقال البابا شنودة «القرآن والمسيحية» ص ٢٧.

وغير المخاتل. وغير الكاذب!!) هذه «الخلافات الجوهرية» فى الموقف من الله والنبي والقرآن. ويتعمد مط الـ «إسلام» ليس ليقبل «المسيحية» كدين «كتابى» له كل الاحترام. و «المسيحى» «كآخر دينى» له كل حقوق المواطنة (كما هو واقع . أو كما يجب أن يكون) . إنما (وعلى عكس الشابت والمتفق عليه من «خلافات جوهرية») لتكون «المسيحية» «اسلاماً». ويكون - كما عنون دكتور علمانى مقاله - «المسيحيون مسلمين» - (٢٨) - وهذا المط العلمانى لـ «الإسلام» - أكيد - سيضحك «المسيحى» الصادق مع نفسه فى إيمانه بـ «المسيحية» التى لن تقبل نبوة محمد وإلهية القرآن وفى كفره بـ «الإسلام» الذى لن يقول بـ «التثليث والتجسد والفداء ولاهوت المسيح وصلبه»].

رغم هذا. فأنا لن أنصح القارئ (بما نصحه به د. القمنى وهو يناقش المؤرخ الصهيونى فليكوفسكى) بإلقاء تصور د. القمنى «فى أول صندوق قمامة يقابله» - (٢٩) - وسأفترض أن الدكتور أثناء كتابته لما نقلناه كان فعلاً يحفظ بعقله فى رأسه. وكان فعلاً يعى ويعنى ما قاله. وهذا يوجب علينا الآن إثبات أن للدكتور «إسلاماً» استرده من «متاحف» الفقهاء. ووصفه بـ «إسلامنا» وقال عنه (فى كتابات ما قبل «الانزواء») أنه «عقيدة لها شروط لمن يؤمن بها. أو من يريد الدخول فيها (...). وهذه الشروط تضغط على من يريد أن يخرج عنها» - (٣٠) -.

وهو قول - فى «ألف - باء» منطق - قد يتناقض مع ما سبق ونقلناه لكنه فى المنطق القمنى لا يفيد التناقض الذى يتتج عن الجهل أو النسيان. بقدر ما يفيد

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

(٢٩) د. القمنى - «إسرائيل - التوراة - التاريخ - التضليل» - دار كنعان - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٩٤م -

ص ١٣٨ .

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

التناقض الذى يعنى «الإيمان» بـ «أكثر من إسلام حسب الظروف والمواقف» التى يقوم فيها الدكتور «بانتهاز» و «تشغيل» و «تخديم» الإسلام «لمصلحه (الذاتية أو الأيديولوجية) وأيضاً فى حدود ما يريد الدكتور تثيته فى عقولنا كقراء له. إن كل ما سبق يفيد أن «إسلام». أو «إسلامات» الدكتور التى «تتباعد رؤيتها وفهمها لدرجة النقيض» لا بد أيضاً أن تتميز 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 لسنا ضد حق الدكتور فى أن يذهب إلى أبعد من هذا. لكن - فى تقديرى - بما أن الدكتور أعلن وخاض الحرب ضد مصطلح «المعلوم بالضرورة» وخيله لنا كمصطلح «مُخترع» و «سلطانى» و «مشبوه» و «إرهابى». «التخلى عنه واجب ضرورى لفتح أبواب الاجتهاد». وكبديل له بادر الدكتور وصك مصطلح «الشرط» (أو «الشروط») وبما أن المعروف عن «الشرط» سواء بمعنى «الإلزام والالتزام». أو بمعنى «العلاقة». أو بمعنى «أول الشيء»- (٣١) - إنه «تعليق شىء بشىء بحيث إذا وجد الأول وجد الثانى». أو هو «ما يتوقف عليه وجود الشىء» - (٣٢) - . فهذا المصطلح بهذا المعنى - فى القضية محل البحث - يفيد تعلق وتوقف وجود أو تحقق «الإسلام» (المشروط) على وجود وتحقيق «علامة» و «أول الإسلام» (شرطه). وأن عدم وجود أو تحقق «أول الإسلام» (شرطه) ينفى وجود وتحقيق ذات «الإسلام» (المشروط) الذى بانتفاء وجود شرط وجوده يتحول من «الإسلام» (بـ «ألف - لام» الماهية) إلى

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

(٣٢) الجرجاني - «التعريفات» - شركة مصطفى الباي الحلبي - القاهرة - ١٩٣٨م - ص ١١١.

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

فى ضوء «إسلام» العقيدة «صفر» قد يمكننا فهم إصرار د. القمنى على نفي «الأصالة» و «الحقيقة» عن «الإسلام». بل - وبدون تحامل - قد نستطيع لمس المعنى الكامن فى قول د. القمنى «إنى لا أرى أن هناك ديناً يستحق أن تترك ديناً آخر لاجله» - (٣٥) - الذى يكاد يصرح بتساوى ناتج الدخول فى مقارنات بين «الأديان» مع ناتج الدخول فى عملية حسائية بين «أصفار». والتى لن نخرج منها فى حالة «الأديان» سوى بـ«وهم». وفى حالة «الأصفار» سوى بـ«صفر». و«الوهم» و«الصفر» هو «فراغ» بطبيعته «يخلو» من وجود «حقيقة» (دينية أو عددية) يمكن لمسها. وبجانب هذا - وبدون تجاوز - قد نستطيع القول بأن «إسلام» العقيدة «صفر» هو - فقط - مجرد واحد من «إسلامات» د. القمنى التى نعم يستحيل الجمع بينها فى عقل عاقل. إلا أن الدكتور - وبمنطق «التشغيل» و«الانتهاز» و«التخديم» - أراد تناقض «إسلاماته» ليس لذات التناقض ولكن ليتيح لنفسه فرصة المناورة عند الضرورة بتغيب «إسلامه» الهلامى والمطاط والفاقد لـ «شرط» العقيدة «الملزمة» والتركيز على «إسلامه» ذى الـ«عقيدة» (التى) لها شروط لمن يؤمن بها أو لمن يريد الدخول فيها». وإذا أراد العكس ركز على ما غيبه. وغيب ما ركز عليه.

(٣٣) الراى - «مختار الصحاح» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٧م - ص ٣٦٥.

(٣٤) مجلة - «عالم الفكر» [الكويت] - للمجلد الحادى عشر - العدد الأول لسنة ١٩٨٠م - ص ٢٨٦.

(٣٥) «روز اليوسف». ٤.

مرة أخرى، ولأننا لسنا ضد حق د. القمى فى أن يذهب إلى أبعد من المناورة. بل وأن يدعى أن «إسلامه» (المشروط) هو «الإسلام» الوحيد الذى آمن ويؤمن وسيؤمن به. وأن يدعى أن ما وصفناه بـ«إسلام» العقيدة «صفر» «الفارغ» و«الخالى» من العقيدة «الملزمة». هو ما تخيلناه نحن وما افتريناه عليه. . . [رغم أن الثابت فى كتابات د. القمى يؤكد أنه فى كتابات ما قبل «الانزواء». وتحديدًا فى ندوة «الإسلام بين أزمة الواقع ومتطلبات العصر» التى دعت إليها ونشرتها مجلة «القاهرة» فى 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 فى تحديد «شروط» الإيمان فى «الإسلام». وعلى عكس هذا تماماً خصص عشرات المقالات (فى كتابات ما قبل وما بعد «الانزواء») لتشويه مصطلح «المعلوم بالضرورة». ولمحاربة «ألف - لام» الماهية فى كلمة «الإسلام». وذلك بقصد نفى وجود ما يسمى بـ«الإسلام الحقيقى» و«الأصلى» و«المعيارى» أى «المشروط»].

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

كأوامر ربانية» - (٣٦) بل وحتى لا أفجر الحوار قبل أن يبدأ. سأناجى الآن -  
 وبقصد - ما قاله الدكتور عن وجود «عقائد» (في الإسلام - الدين) عزيزة علينا  
 ونؤمن بها عن يقين كالتداوى ببول الجمل» - (٣٧) - . وبنفس القصد لن «أربط»  
 الآن هذا «التحديد» لهذه «العقيدة» بـ«أحوال زمن الفقيه (د. القمى) السياسية»  
 (وهو زمن أمريكى - صهيونى) وأيضاً لن أجعل هذا «التحديد» من «طلبات  
 السلطان» (الأيديولوجى - الماركسى - العلمانى) الذى يخضع له الدكتور. بل  
 ورغم أنه تعمد التعبير عن «التداوى ببول الجمل» بكلمات «عقيدة» و «إيمان»  
 و«يقين». وهى كلمات - فى سياق حديث الدكتور - تتجاوز المعنى الخام - اللغوى  
 - النسبى. وتدخل بـ«التداوى» أو ربما بـ«البول» فى فضاء المطلق - الإيمانى -  
 العقيدى 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 محكوم بما قاله الدكتور عن «الحوار» الذى  
 «يعنى الانفتاح على كل وجهات النظر الأخرى. وأن رأى فى الحوار يكون دوماً  
 نسبياً لا يعترف بمطلقات» و«لا يعترف بأى يقين» و«يفترض عدم اليقين بمطلق لا  
 يقبل النقص عند جميع الأطراف» - (٣٨) - أما إذا أراد الدكتور الخروج عن وعلى  
 ما يعنيه «الحوار» ليس فقط بممارسة حقه فى الدفاع عن والتمسك بـ«عقيدته» فى  
 «بول الجمل». أو فى الدفاع عن والتمسك بـ«حقه الإنسانى» فى ممارسة «طقوس»  
 عقيدته. وإنما أيضاً - وإلى جانب هذا - بالذهاب إلى أنها «عقيدة» ملزمة «الإيمان

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

(٣٧) نفسه - فى ١٩ يونيو ٢٠٠٤م - ص ٣١.

(٣٨) نفسه - فى ١٥ مايو ٢٠٠٤م - ص ٢٥.

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

لكن ، ولأن الدكتور في الوقت الذي يصر فيه على تأكيد وجود «خلل أصيل في حكاية (...) الإسلام الأصلي». وأن هذه الحكاية (...) هي من قبيل الخداع والتوهم. خداع للأخر (الديني الوطني. أو الديني الغربي. أو اللا ديني). وخداع للذات (الـ«أنا» المسلمة). وخداع للمسلمين أنفسهم» - (٣٩) - . الذين (عند الدكتور) لم - وربما لن - يتفقوا 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 (المتحدث - المسلم) يحل (فهمه أو شخصه) محل النص (الأحرف - الورد - اللون) ليصير (المتحدث) هو الأصل (أى: ذات الإسلام)» - (٤٠) - . وذلك ليقى الحديث - كما يريد الدكتور وتياره - ليس عن «الإسلام» وإنما - فقط - عن مجرد «إسلام» بدون «ألف - 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) - . و«المسيحيون

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

(٤٠) نفس المصدر - ص ١١١ .

(٤١) «روز اليوسف» - فى ٢٢ مايو ٢٠٠٤م - ص ٣١ .

فى بلادنا يعلمون كل شىء عن الإسلام» - (٤٢) - . وهو تأكيد - كما نرى - يؤكد أن «الأخر» (الدينى الوطنى . والدينى الغربى . أو اللادينى) . وعلى عكس «الذات» (ال«أنا» المسلمة - المخدوعة) . وعلى عكس «المسلمين أنفسهم» (المخدوعون - المتوهمون) . هذا «الأخر» قد أصبح «يعلم كل شىء عن الإسلام» بـ«ألف - لام» الماهية . وهو «علم» - كما مر بنا - مكن البابا شنودة من تحديد «الخلافات» بين هذا «الإسلام» و«المسيحية» فى الموقف من «لاهوت المسيح» و«القرآن» و«النبي» . وهى - كما مر بنا - خلافات «جوهرية» أى تمنع - على مستوى العقل والعقيدة - امكانية الخلط بين «الإسلام» و«المسيحية» فى الموقف من هذا المثلث الذى به يكون «الإيمان» أو «الكفر» . لتعلق هذه الخلافات بـ«جوهر» و«ماهية» و«حقيقة» الديانتين .

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

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

(٤٣) الجرجانى - «التعريفات» - ص ٢٣١ .



الله» و«إلهية القرآن» و«نبوة محمد بن عبد الله» ليكون الحوار مع د. القمى 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. القمى - هي «المفرزة الواضحة لمتج ينتهى بالإرهاب». وبالتالي سيكون الموقف من هذا المثلث مثل الموقف من قاعدة «المعلوم بالضرورة» - عند د. القمى - هو «التخلى عنه كواجب ضرورى لفتح أبواب الاجتهاد والحريات»؟

أنا - الآن - لا أستطيع التكهن بما سيجيب به د. القمى عن هذه التساؤلات. والذى أستطيع تأكيده - الآن - أن هذا الدكتور مارس حرته 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.

\* \* \* \*

(٣)

عن

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

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

لكن. ولأهمية هذا القول - الاعتراف الذى رودنا به الدكتور وسكت عن تزويدنا بما يفهمه هو عن «المادى». وحتى يكون حوارنا المنتظر جاداً وعلمياً ويستهدف الخروج من حوار الطرشان الذى يعتمد «المنولوج» النافى لوجود «الآخر». أو على الأقل المكثف بالحديث مع «الذات» عن «الآخر». والدخول فى حوار الأنداد الذى يعتمد «الديالوج» المقرر بوجود «الآخر» كند لـ «الذات». والراغب فى الاستماع إلى «الآخر» ليس فقط ليختلف معه (فهذا مهم). لكن - أيضاً والأهم - ليفهم هذا «الآخر» كما هو. فإنا نجد من حق القارئ (ليكون معنا) بل ومن حق د. القمنى نفسه علي. أن أثبت ما أفهمه من كلمة «مادى».

بدون دخول فى تفاصيل انتقال ماركس وإنجلس من «مثالية» هيجل إلى «مادية» فيورباخ. ومن «مادية» فيورباخ إلى «المادية الديالكتيكية». أكنفى - الآن - بإثبات الفارق الجوهرى (الفلسفى) بين الموقف «المثالى» والموقف «المادى» فى «ألف - باء» ماركسية (الفلسفة التى يعتنقها 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 (وحى) 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 موضوعى حقيقى لله - وحسب «المادية التاريخية» فـ «المادى» بعد أن فرغ السماء من الإله. بحث - ويبحث - فى الأرض. وتحديدأ فى التاريخ الاقتصادى والاجتماعى 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 فى تحريض د. القمنى (إن كان يرى غير ما سجلته) على أن يختلف معى ويخالفنى. بل وأعده بالاعتذار العلنى له وللقارئ. وبالتخلى الفورى عما ظنته موقف الماركسية «المادى» من الله. هذا إذا

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

أثبت بالدليل غير المحرف وغير المتور من سياقه. أن الماركسية لا تجيب عن «المسألة الفلسفية الأساسية» بـ «أولية المادة على الله فى الوجود». أو إذا أثبت بالدليل أن القول الماركسى بـ «أولية المادة على الله فى الوجود» لا يتناقض فلسفياً مع. ولا ينفى القول «المثالى» (الدينى) بـ «أولية الله على المادة فى الوجود».

وحتى يتحرض د. القمنى أضيف إلى علم القارئ أن د. سيد القمنى برفضه القاطع لما أسماه بـ «الرؤى الأصولية» التى تقول بأن الإسلام «مفارق سماوى» لتناقض هذا القول «الأصولى» (المثالى - الدينى) مع «ماديته» التى تقول بـ «أنه لا شىء إطلاقاً يبدأ من فضاء (سماء) دون قواعد مؤسسات ماضوية يقوم عليها ويتجادل معها بل ويُقرز منها حتى لو كان (هذا الشىء) ديناً» - (٤٦) - . ويتأكد اليقينى أن «فكرة التوحيد» (توحيد الله) هى الأخرى «لا تاتى من فراغ. ولا تقفز فجأة دون بنية تحتية تسمح بها» لأن هذا «القفز الفجائى» (من فراغ أو فضاء أو سماء أو وحى) «يخالف منطق التطور وشروطه المجتمعية والاقتصادية والسياسية» - (٤٧) - . هذا الرفض القاطع وهذا التأكيد اليقينى يبيحان لنا - بدون تجاوز - إثبات تلاقى «مادية» د. القمنى مع «مادية» ماركس وإنجلس فى الموقف من الله والنبوة والدين.

ولاعتقاد د. القمنى (الماركسى - المادى) أن الإسلام مجرد «إفراز» أفرزته «القواعد الماضوية» (الجاهلية). ولأنه - حسب الرؤية المادية للدين - لا يمكن تفسير الظهور التاريخى للإسلام بثلاثة (الله - الرسول - القرآن) كبناء فوقى وفقاً لوعى الإسلام بذاته كدين والمثبت فى قرآنه. بل ينبغى تفسير ظهور الإسلام بتناقضات

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

(٤٧) د. القمنى - «رب الزمان .. ودراسات أخرى» - مكتبة مدبولى الصغير - القاهرة - الطبعة الأولى

الحياة المادية (الاقتصادية - الاجتماعية) كبناء تحتى. لذلك فقد رجع د. القمنى عشرات الأعوام فى عمق الحقبة الجاهلية لينقب فى أخبارها عن جذور «جاهلية» مثلث الله - الرسول - القرآن.

وأنا - كما قلت وأقول - لست ضد حق د. القمنى فى الرجوع وإرجاع المثلث الإسلامى إلى الحقبة الجاهلية. فهذا حقه «كمادى». لكن ولأن هذا الدكتور قطع بأن وقائع تلك الحقبة قد تم «أسطرتها» بزيادة هائلة ومكثفة «عند تدوين التراث الإسلامى فى سجلات الأخباريين» - (٤٨) - . وعلى عكس المتظر منه كباحث (تم تسويقه على أنه «يعتمد العلم لا الأساطير» - (٤٩) -). لم يبدأ دراسته لـ «القواعد الماضوية» (الجاهلية) بنقد الروايات المدونة لتخليصها من النسبة الأسطورية «الهائلة والمكثفة». ويقصد تجاهل «المعلوم بالضرورة» فى كتب مناهج البحث العلمى عن «نقد الأصول» (المراجع الأصلية) - (٥٠) - وأعلن أن «مهمتنا (مهمته) أبداً ليست تدقيق معلومة يعطيها لنا (له) علماء» وأن «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً فهى ذلك المعطى الجاهز لنا (له) من أهل التاريخ» - (٥١) - . وهو قول - كما نرى - يتعمد صاحبه تضييب المساحة العلمية والعقلية الفاصلة بين الخطأ والصواب. ليتيح لنفسه فرصة الانتقال من نفق «النقل» إلى سرداب «الانتقاء» لـ «الخطأ» و «الأسطورى» ليس ليتعامل معهما - بأدوات المنهج العلمى - على أنهما خطأ يستحق النقد أو على الأقل الاستبعاد. وإنما ليعتمدها كـ «حقائق حقيقية» لا تحتاج

(٤٨) جملة «أدب ونقد» العدد رقم ٦٢ شهر أكتوبر ١٩٩٠م.

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

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

الرابع

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

منه سوى «النقل» و «التوظيف». وهذا - تحديداً - ما جهلته المسكينة (عبلة الرويني) التي أمسك د. القمى 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 معاصرين لم يغنها حجمها عن أن تكون كالعهن المنفوش. ولم تنطق بما قالته ذات النصوص في كتابنا (كتابه) الصغير (الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية)» - (٥٢).

وأنا أتفق تماماً مع د. القمى على هذه الحقيقة. وعلى أنه في كل كتاباته - كما قال - «لجأ إلى منطق يبعد كثيراً عن المنطق المعتاد في قراءة هذا اللون من الرصيد التراثي العربي القائم على المفاجأة والمعجزة والفضاء المفارق لكل ما هو أرضي أو إنساني» - (٥٣). لكن ولأن «مهمة» د. القمى في «قراءة هذا اللون من الرصيد التراثي» - كما حددها ييقين. «أبدأ 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 الجاهز لنا (له) من أهل التاريخ». أيضاً. ولأن د. القمى قطع ييقين أن «منطقه» الراض لفكرة «التدقيق» (الكلاسيكية) والمعتمد (على عكس الثابت في أصول البحث العلمي) لـ «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً» مكته من «معاينة» التراث «حياً بلحمه وشحمه ودمه». وهي «معاينة» تعنى الرؤية بـ «العين» وبالتالي تحول د. القمى من باحث (تبعد ذاته عن موضوع بحثه بـ ١٥

(٥٢) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٦٢ - أكتوبر ١٩٩٠م - ص ١٢٠ / ١٢١.

(٥٣) د. القمى - «الأعمال» - للمجلد الثاني بعنوان «الإسلاميات» - مرجع سابق - الغلاف.

قرناً) إلى «شاهد عيان» (عابن موضوع بحثه في لحظات تشكله وتحققه في التاريخ) وتخرج كتاباته من دائرة «البحث» (الظني) إلى دائرة «الشهادة» (اليقينية). وكل هذا أغرى د. القمى بأن يقطع بأن «ما عاينه» في التاريخ قدمه في كتاباته (شهاداته) «كما كان حقاً» - (٥٤).

هذا «المنطق» الذي «لجأ» إليه د. القمى لإنجاز «مهمته». نعم يضع أيدينا على حقيقة أن هذا الدكتور - للأسف الشديد - يتعامل مع قارئه على أنه ربما لم يرتق بعد في سلم التطور إلى مستوى الإنسان العاقل. أو على أنه واحد من مواطني «مصر» التي «أمست» (عند د. القمى - ويتعبيره) مستشفى أمراض عقلية كبير - (٥٥) - لمجرد أن هذا الشعب (المجنون) أو - بتعبير د. القمى - هذا «الرأى العام غير السوى ولا الرشيد» - (٥٦) - لن «يلجأ» إلى «منطق» د. القمى ولن يذهب مع هذا الدكتور إلى صواب القاعدة (القمية - الماركسية - المادية - العلمانية) «ما بنى على خطأ فهو حق». نعم هذا «المنطق» يضع أيدينا على هذا التقدير (القمى - الماركسى - العلمانى) لهذا القارئ ولهذا الشعب. إلا أن نفس «المنطق» يغنينا عن دفع شبهة التفتيش في قلب هذا الدكتور. ويحصر قضيتنا معه في جانبها العلمى.

ول «مادية» د. القمى أبداً بتأمل «منطقه» في «معاينة» تشكل وتطور فكرة «توحيد الله» (الضلع الأول في المثلث الإسلامى).

\* \* \* \*

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

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

(٥٦) مجلة - «أدب وتقد» .

(٤)

## الضلع الأول فى المثلث الإسلامى (الله)

### فى كتابات د. القمنى

عندما ذهب د. سيد كريم (فى دراسته المعنونة بـ «قدماء المصريين وبناء الكعبة» والمنشورة فى مجلة «الهلال» - عدد فبراير ١٩٨٢م من ص ٢٦ حتى ص ٣٧) إلى أن التفرق العقائدى وتعدد الآلهة (الأرباب) لدى المصريين مثلبة ونقيصة تعيب الحضارة المصرية . فأراد - كبعض علماء المصطلوجيا - أن يتزهاها عن نقيصة التفرق والتعدد. وأن يثبت توحيدها لله.. رد عليه د. سيد القمنى هذا الرأى بعد سبع سنوات (فى دراسته المعنونة بـ «هل بنى الفراعنة الكعبة؟» والمنشورة فى مجلة «القاهرة» عدد ١٥ مارس ١٩٨٨م ص ٨. والتي أعاد نشرها فى كتابه «رب الزمان» - الطبعة الأولى ١٩٩٦م ص ٦٩) وذهب إلى أن التفرق العقائدى وتعدد الآلهة (الأرباب) فى مصر الفرعونية «كان أمراً طبيعياً سواء كان آلهة بالملئات . أم تثليثاً أو تسبيحاً أم تسبيحاً كما حدث لدى الرافديين من قدامى الساميين. ولم يكن له (لتعدد وتفرق الأرباب) أثر مباشر فى تخلف اجتماعى أو حضارى. بل كانت مصر رائدة فى كافة الميادين».

ولم يرض د. القمنى لما ذهب إليه أن يكون مجرد «رأى آخر» . لكنه - ويقصد - تعمد تعميم رأيه «كقانون» يحكم الماضى (التارىخى) والحاضر (الإنسانى) وذلك فى قوله: لعل د. كريم «يعلم أن العالم المتقدم اليوم - سواء فى الغرب الذى يعتقد بالتثليث (المسيح) أو فى الشرق الذى يدين بالاشتراكية العلمية (الماركسية) - يسمى



العالم المتقدم لإنجازاته فى العلوم الدنيوية. ولو قسناه بمنطق د. كريم (القول للقمنى) لكان أشد تخلفاً. أو يصبح على د. كريم إثبات أن الأمريكان والسوفيت موحدين (لله). وهو أمر لا شك عسير.

وبالفعل لا شك فى «عسر» إثبات توحيد الأمريكان والسوفيت لله. وعليه فلا بد من تصديق قول د. القمنى (فى رده على د. كريم): أن تعدد وتفرق الأرباب فى مصر الفرعونية وأن التثليث فى أمريكا «لم يكن له أثر مباشر فى تخلف (أو تقدم) اجتماعى أو حضارى» وبالتالي (وهو النتيجة المنطقية) فتوحيد أقاليم مصر (قديمًا) وولايات أمريكا (حديثًا) فى كيانين سياسيين لم يشترط - إطلاقاً - توحيد الأرباب (المتعددة والمتفرقة) فى إله واحد.

لكن د. القمنى فى دراسته المعنونة بـ «دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية» - المنشورة فى مجلة «مصرية» العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م. (أى قبل نشر رده على د. كريم بسنة ونصف). والتي أعاد نشرها فى مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م (أى بعد نشر رده على د. كريم بسنة) والتي أصدرها فى كتاب بعنوان «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» - دار سينا الطبعة الأولى ١٩٩٠م - (أى بعد نشر رده على د. كريم بستين) أصر على التناقض مع نفسه بدراسة الحالة العربية - الإسلامية خارج «القانون» (التاريخى) الذى حكم الحالة المصرية - الراقدية (قديمًا) والأمريكية - السوفيتية (حديثًا) ليس لأن التناقض غاية مقصودة لذاتها. وإنما لأنه وسيلة وجدها د. القمنى قادرة - دون غيرها - على تمكينه من الالتزام بـ «القانون» الماركسى الذى ينص على أنه «مع تغير الأساس الاقتصادى (البناء التحتى) يحدث انقلاب فى

كل البناء الفوقى (الدينى - السياسى)» - (٥٧). - وقادرة - دون غيرها - على تمكينه (كمادى) من بلوغ غايته بإرجاع التوحيد الإسلامى لله إلى منابع جاهلية لذلك - وتحت ضغط «القانون» الماركسى وتحت ضغط رغبته «المادية» - اختلق د. القمنى شرط «توحيد الأرباب» (الجاهلية) فى إله واحد كمقدمة لازمة لـ «توحيد القبائل» (العربية) فى كيان سياسى واحد (دولة).

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

حتى لا يتيح لقارئه هذه الفرصة. تجاهل د. القمنى «القانون» (التاريخى - الإنسانى) وفرض «القانون» (الماركسى) على واقع جزيرة العرب فى الزمن الجاهلى. ليخيل لقارئه ارتباط الدينى (الله - النبوة - الوحي) بالسياسى (الدولة) وارتباط الدينى - السياسى (كبناء فوقى) بالاقتصادى (كبناء تحتى).

وبشقة «الباحث العلمي» الذي - كما قال د. القمنى - «لا يكتب إنشائه قلسنديا» - (٥٨) - بدأ هذا الدكتور برصد «ما عاينه» عن «التغير» الذي حدث في «البناء التحتي» (الاقتصادى) لواقع جزيرة العرب فى الزمن الجاهلى. فقال فى كتابه «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» . . فمع نهاية القرن السادس الميلادى نجد مكة تقف على الطريق مالكة لمركز رئاسى لا شك فيه. بعد أن أتاحت لها الظروف الداخلية تجميع التجارة الخارجية فى يدها. وأتاحت لها الظروف الخارجية أن تستغل الأوضاع العالمية لصالحها» - (٥٩) - . فجدل السياسة الدولية. وما تبعها. من تغيرات هائلة على المستوى الاقتصادى - فى رأى د. القمنى - لعب - «دوراً خطيراً لصالح عرب الجزيرة وبخاصة فى يثرب ومكة حيث أخذت أوضاع الخط التجارى تضطرب وتقلب مما أثر على بنية التركيب الاجتماعى فى المدينتين وبخاصة مكة التى تطورت كمحطة مرور على طريق القوافل التجارية» ويتطور مكة «بدأت تضمحل فى داخلها التركيبية القبلية مع إفراز لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل وهو (عند د. القمنى) إفراز طبيعى للاستقرار والمكثية. وما يتبعه بالضرورة من صراع حول امتلاك وسائل الإنتاج ثم السلطة السياسية بعد أن اشتدت الحاجة إلى استقرار أمثل للقيام على شئون هذا العمل التجارى. وتقسيم الأدوار حول هذا العمل ثم الحاجة إلى حراسة وحماية القوافل التجارية التى أصبحت تجارة المكين أنفسهم وأموالهم هم. وتوفير جو من الأمن العام وما يترتب

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

(٥٩) د. سيد القمنى - «الحزب الهاشمى 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 المكي - (٦٠) - .

ولمزيد من الاستقرار والملكية والحماية «حتمت مصالح القرشيين التجارية عليهم اليقظة والاهتمام بما يجرى حول جزيرتهم من أحداث لتأثير هذه الأحداث المباشر على ما بأيديهم. وكان هذا الوعي دافعاً لتزعة قوية من التسامح الديني ولنضوج ميزهم عنم حولهم من أعراب فاستضافوا في كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة برفقة أصحابها التجار. وقاموا بتسني هذه الأرباب تدريجياً فكان أن تركها أصحابها في كعبة مكة ليعودها في مواسمها فكثرت المواسم المكية بالاحتفالات الدينية بالأرباب المختلفة وكثر أيضاً الخير والبركة من التجارة» - (٦١) - .

ويتطور «المجتمع المكي من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقياً» - (٦٢) - كان تركز الثروة بيد أفراد دون آخرين داخل القبيلة (المكية) دافعاً لتناقض الشكل القبلي والمحتوى الطبقي. وكان مفترضاً وصول التناقض لمرحلة التفجر لصالح المحتوى الطبقي الساعي - تحت الضغط الاقتصادي - نحو التوحيد السياسي للقبائل ليواكب ويناسب توحد مصالح الأرستقراطية التي تجاوزت حدود القبيلة واتسعت لتمسك بعنان تجارة العالم. ولكن «كان ما وضع لدى أى باحث» - كما يقول د. القمى - 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 الأرياب) عائقاً دائماً ومستمرّاً 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. القمى - لإزالة «العائق» إلى القول بأن القرشيين أخذوا «الضوء الأخضر للقيام بالدور التاريخي الذي حتمته الظروف عليهم» - (٦٤) - وذلك بتوحيد الأرياب في إله كحل وحيد لتوحيد القبائل في دولة.

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

هذا ما قاله في الفصل الرابع للتدليل على الإفراز الاقتصادي «لمواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل» والمدهش أنه بعد سبع صفحات فقط أعاد د. القمى تاريخ إنشاء الجيش واستضافة الأرياب 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 «منتصف القرن الخامس» أى من تشكيلة اجتماعية - اقتصادية إلى تشكيلة أخرى مختلفة فى التاريخ وفى درجة التطور.

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

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

وفى ضوء هذه المعلومات قد نستطيع رؤية تزمين د. القمنى - المتناقض - لواقعتى إنشاء الجيش المكى واستضافة الأرباب حول الكعبة على أنه تزمين لم يستهدف ربط الوقائع التاريخية بواقعا الموضوعى بقدر ما استهدف ترقيع ذلك

(٦٥) نفسه - طبعة «مصرية» ص ١٠ - و «الكرمل» ص ٤٢ - وسينا 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 متزعة من زمانها البعيد مئات السنين . وذلك لاستنطاق اللحظة التطورية البدوية (قبيل الإسلام) بأن ما كان في العهد النبوي كان بفعل نطفة الاقتصاد في رحم المجتمع المكي في العهد الجاهلي .

بجانب إشكالية التزمين يستوقفنا تقديم د . القمى لمبادرة الاستضافة المكية لأرياب القبائل الأخرى بتأكيد على وجود «نزعة قوية من التسامح الديني» لدى المكين وأنهم - كما قال - «قاموا بتبني هذه الأرياب تدريجياً» .

وفي حدود المعقول والمنطقي فهذا «التسامح» الذي انتهى بـ «التبني» كان يوجب على د . القمى التعامل مع الحالة العربية بـ «القانون» (التاريخي) الذي حكم الحالة المصرية (قديمًا) والأمريكية (حديثًا) وأن يحول تعدد الأرياب من عامل «تفريق» للقبائل العربية إلى عامل «تجميع» يفتح الباب لتوحيد سياسي لا يشترط أن يكون على جثة الأرياب المحتفى بهم في كعبة مكة .

لكن د . القمى (تحت ضغط «القانون» الماركسي) وعلى عكس المعقول والمنطق أراد أن يصل من «التسامح الديني» ومن «التبني» المكي للأرياب إلى لحظة توتر «عقدة» في سياق روائي أو «فاتازي» يورث للدكتور إعطاء «الضوء الأخضر» للقرشيين للتعامل الثوري أو الانقلاب ضد «الأرياب» بحجة أن «تعددتها» أو «تفرقتها» هو الذي «ساعد بفعالية في زيادة الفرقة القبلية» وللأسف لم يخبرنا الدكتور ببعض مظاهر تسبب «تعدد الأرياب» في «تفرق القبائل» لعلنا نفكر بجدية في حتمية «توحيد الأرياب» في إله واحد كشرط (اقتصادي) لازم لإتمام «توحيد القبائل» في دولة واحدة ورغم أن الدكتور في تفردته باكتشاف بديهية هذا السبب وحتمية هذا الشرط . وبجراحة 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 ضنت

عليه مراجعته بما كان يتلهف عليه لتوثيق هذا الرأي بأى «معلومة» حتى لو كانت «خطأ» فالدكتور - كما مر بنا - لا يمانع فى اعتماد «المعلومات سواء كانت خطأ أم صواباً» لأن قضيته «أيدولوجية» وليست «علمية» لهذا عندما يعجد الدكتور فى «المعطى الجاهز له من أهل التاريخ» ما يساعده 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 يريد 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 الزمان» لتأكيد نفس موقفه «المادى» من عقيدة «توحيد الله» (الإسلامية) . مع ملاحظة أن الدكتور تجاهل رأى الأقرب إلى الصواب (النافى لوجود «الطوطمية» فى عقيدة العرب الدينية) وأخذ بالرأى «الاستشراقى» الأقرب إلى الخطأ (القائل 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 رأى أشار إلى طبيعة العلاقة الجامعة بين الفرد - القبيلة (الخلف) وبين السلف (المعبود) وهى أنه «حتى تضمن الجماعة المتبدية تماسكها ذاب الفرد فى القبيلة. وذابت القبيلة كلها فى الفرد (. . .) وذاب الكل (الفرد - القبيلة) فى واحد. هو طوطم القبيلة وسيدها وسلفها الذى أصبح محل التبجيل والتقدیس وتحول إلى رمز عزة قومية وجنسية ودينية. وكان كل فرد فى القبيلة (كما



يقول د. القمنى) يمثل هذا السلف . أو هو - دون مبالغة - ذلك الطوطم (المعبود) الموحد والموحد» وتتعدد القبائل تعددت الأرياب (الأسلاف - الطواطم). ولأن «البدوى فى قبيلته يأنف أن يحكمه أحد من خارج نسبه لأن نسبه هو ربه (...). لذلك كانت عبادة الأسلاف أحد أهم العوامل فى تفرق العرب القبلى» وعند الدكتور أن «السلف (الطوطم - المعبود) الواحد اللامتعدد «وإن كان» يضمن القبيلته تماسكها للزج 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 والأدوجة الواحدة لجميع أفراد القبيلة ومع «نهاية القرن السادس الميلادى» بدأت مرحلة أخرى أكثر تطوراً بوقوف مكة على الطريق.. مالكة لمركز رئاسى لا شك فيه» بتجميع التجارة الدولية فى يدها. وبهذا التغير الاقتصادى «بدأت مكة تدخل مرحلة تحولات بنوية واضحة فى تركيبها الاجتماعى. وبدأت تضمحل فى داخلها التركيبية القبلية (...). ومن ثم كان حتماً أن يتطور المجتمع المكى من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متمايز طبقياً» وهذا التطور - عند د. القمنى - لابد أن ينعكس على التصور المكى (العربى) للرب (الطوطم - السلف - المعبود) «الواحد اللامتعدد» ليناسب مرحلة «الثنائية الطبقية». والدكتور بهذا الطرح يلتزم بما تقوله «المادية التاريخية» عن تبعية «الوعى الاجتماعى» (الدينى - السياسى - الحقوقى - الأخلاقى... إلخ) «للوجود الاجتماعى» (الاقتصادى المادى).

ولأن المعروف فى «ألف - باء» مادىة تاريخىة . أن هذه التبعىة تعنى أنه فى حالة «التماىز» و «الثنائىة الطبقية» يتحتم أن «ىتسم الوعى الاجتماعى فى المجتمع الطبقي بطابع طبقي» ولأن المجتمع المنقسم إلى طبقات متعادىة لا يمكن أن تكون فىة أىديولوجىا واحدة» فلا بد «أن تخلق كل طبقة أىدلوجىتها الملازمة لها وحدها» - (٦٩) - . ولأن المصالح غير المصالح . والأهداف غير الأهداف . فنحن كنا ننتظر من د . القمنى (كمادى - ماركسى) أن يحدد لنا نقاط «التماىز» بين وعى «الارستقراطى» ووعى «العبد» بالداء المجتمعى والدواء الأىديولوجى . وهل هذه النقاط - إن وجدت - كانت جذرىة إلى حد إمكانيه تصور وجود ثنائىة أىديولوجىة؟ فقط لنعرف من (فى المجتمع المكى) كان الثائر على من . . ؟ وكيف . . . ؟ ولماذا . . . ؟

وحتى لا نبخس الدكتور حقه نعرفنا بأنه عرفنا بجلاء أن طبقة العبيد كانت معدمة ومضطهدة» وأنها نىتجة لمكائتها المتدنىة فى نسق الإنتاج الاجتماعى كانت «فى حالة رفض نفسى وعقلى لأرباب لا تعدل فى تقسىم الأرزاق ومن ثم كان رفض تلك الأرباب لدى المضطهدين قناعة مهىأة للإعلان العملى السافر» - (٧٠) - . وعند «الرفض النفسى والعقلى للأرباب» توقف د . القمنى ولم يضى ملامح «الإعلان العملى» ولم يكشف عن كىفىة «سفوره» فى الواقع المكى الذى يسحق إنسانىتهم - بمباركة أربابه . . تحت أقدام اقتصاده - وللدقة - تحت أقدام الطبقة الارستقراطىة التى عرفنا د . القمنى أنها تحت ضغظ المصالح التجارىة

(٦٩) أفانا سيف - «أسس المعارف الفلسفىة» - دار التقدّم - موسكو ص ٣٨٥ .

(٧٠) د . القمنى - «التأسىس . . . الدولة فى عصر الرسول» - مجلة «القاهرة» - العدد رقم ١٢٣ - فبرابر

١٩٩٣م - ص ٤٦ - و «حروب دولة الرسول» فى مجموعة «الأعمال» - المجلد الثانى «الإسلامىات» -

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

وفى حدود ما عرفنا به د. القمنى فطبة العبيد كان يجب أن تكون هى الطبقة التقدمية والمرشحة للفعل الانقلابى على الوضع المكى الذى يسحق إنسانيتها. والطبقة الارستقراطية (التاجرة) كان يجب أن تكون الطبقة الرجعية لإصرارها على استدامة الوضع المكى بتعددته الطبقي والربوى ولكن المدهش فى أمر الدكتور أنه تجاهل هذه «الشائبة الأيديولوجية» التى تجذر الصراع الطبقي وتدفع به فى اتجاه الثورة ولم تستوقفه دلالات «رفض العبيد للأرياب» ولم تستنفر 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 الطبقي» الثورى ليعطيه - فى تحليله البلاغى - للارستقراطية المكية التى يفترض أنها تسرق «قوة عملهم» وذلك لتستحوذ على «الثروة» فى التاريخ. وعلى «الثورة» فى كتابات د. القمنى. وفى سبيل منحها «الثورة» على التعدد القبلى والربوى الذى تستفيد من تسيده وتأيسله ليصب فى رصيدها «الثرى» كان لابد أن ينزلق الدكتور فى الهلهلة المعلوماتية والتحليلية.

فلدى الدكتور أن واحدية الرب (السلف - الطوطم) وأن اعتماد كل فرد فى القبيلة أنه «هو ذلك الرب» كل هذا تفكك بتغيير الوضع الاقتصادى. وبتقارب مصالح الأثرياء من القبائل المختلفة تخلى أفراد كل قبيلة عن «واحدية ربهم» - سلفهم» وتبادلوا - مع القبائل الأخرى - الاعتراف بالأرياب وتعدددهم. أى حتم توحيد مصالح الأثرياء التضحية بـ «الرب الواحد - اللامتعدد» والترحيب أو الاعتقاد

بـ «تعدد الأرباب» - (٧١) - أيضاً لدى نفس الدكتور أن توحد مصالح الأثرياء من القبائل المختلفة لم يؤد إلى الاعتقاد بـ «تعدد الأرباب» (كما سبق) وإنما أدى إلى «توحيد الأرباب» فقد «احتاج التوحد المصلحي أدلة أفرزت اعتقاداً في إله واحد يرضى تلك المصالح» و «قد جاء هذا الإله الجديد في مرتبة تتفق ومكاتبهم . ليصبح فوق آلهة الكعبة جميعاً وسيداً مطلقاً للكون الذي أمسكوا عنان تجارته بأيديهم» - (٧٢) - .

لأن د. القمى - بوعى - قال بالرأين يقينية تفقد احتمال الخطأ وإمكانية المراجعة للتراجع عن أحدهما والاستقرار على رأى واحد نستطيع مناقشته . فنحن لا نستطيع «الاختيار» والذي نستطيع قوله الآن أن التعدد الربوبى (سواء كنتيجة للتوحد المصلحي - كما قال د. القمى - أو كحقيقة تسبق وجود هذا التوحد بمئات السنين منذ عمرو بن لحي - كما أجمعت المصادر التاريخية) هو تعدد يتسق مع حقيقة الرفض المكى لدعوة الرسول محمد بن عبد الله . أما عن التوحد الربوبى كنتيجة للتوحد المصلحي فهو رأى (بجانب تناقضه الفج مع الرأى الآخر للدكتور القمى . . . وبجانب تناقضه مع الحقيقة التاريخية) يشير إلى أن فهم د. القمى لقوانين «المادية الجدلية» وتحديداً لقانونى «نفى النفى» و «الكم والكيف» كان - بتعبير لينين - «فهماً فارغاً وعقيماً» - (٧٣) - لم يستوعب صاحبه الأبعاد التطورية فى الفهم الجدلى للنفى . ويؤكد أن د. القمى - بألية جامدة بل وجاهلة - أراد أقصده عقيدة الإلوهية بتحويل الله من حقيقة موضوعية متعالية (أى لا يرتبط وجوده

(٧١) د. القمى - «رب الزمان» - ص ١٧١ .

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

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

الموضوعى ولا يتأثر هذا الوجود بإيمان أو بكفر خلقه) إلى مجرد فكرة أفرزتها (أى أوجدتها - خلقتها من العدم) «البنية التحتية» (الاقتصادية). وعمّا لأن هذه «البنية التحتية» (بطبيعتها) غير ثابتة وتخضع لـ «منطق (قانون) التطور» وتطورها - بالضرورة - ينعكس على ما أفرزته من «بنية فوقية» (دين - قانون - أخلاق . . الخ) ففكرة الله «كبناء فوقى (لا بد وأن تكون أيضاً غير ثابتة ونسبية ولا بد من إخضاعها لنفس «منطق (قانون) التطور» - (٧٤).

والدكتور بهذا الفهم «الآلى» تعتمد فرض «القانون» الماركسى على الواقع الجاهلى بقصد نفى «الفجائية» ونفى الهبوط من «فضاء» (أى من «سما» . . أى من «وحى») عن التوحيد الذى دعى إليه رسول الإسلام فى بداية القرن السابع الميلادى. وذلك ليكون التوحيد الإسلامى 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 «أوريس وعقيدة الخلود» - (٧٥). والعقل الأمريكى (وبالتالى الغربى) الحديث لم يتقلا من التعدد الربوبى والتثليث إلى التوحيد لله. رغم رصيدهما الفكرى والعلمى والفلسفى. ورغم كونية مصالحهما الاقتصادية وتوحد أقاليم مصر وولايات أمريكا فى دولتين إمبراطوريتين. يبقى السؤال الملح عن الرصيد الفكرى والعلمى والفلسفى والمصالح الاقتصادية فى الزمن الجاهلى التى نقلت العقل العربى من حضيض «الطوطمية» (عبادة الأسلاف) إلى قمة التوحيد لله؟ هل هو رصيد حقيقى -

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

(٧٥) د. القمنى - «أوريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة» - كتاب «فكر» رقم ١٢ - دار فكر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٨م - ص ٢١ / ٧٦ / ٧٧ / ٨٩ / ٩٠.

تاريخى (سبق ومهد وأفرز التوحيد الإسلامى لله) . أم هو - فى حقيقته - مجرد خرافة «قمنية» اختلقها الدكتور (الماركسى) لتبرير وتحريم وفرض موقفه «المادى» من الله الذى آمن به ودعى إليه رسول الإسلام؟ .

وحتى يجيبنا د. القمنى نتقل - الآن - إلى «ما عاينه» وسجله فى كتاباته عن «الرسول» .

\* \* \* \*

## (٥)

### الضلع الثانى فى المثلث الإسلامى (الرسول) فى كتابات د. القمنى

انتهى «أهل التاريخ» الذين خبروا مراجع التاريخ العربى الذى يفصل بين زمن حدوث وقائعه وتدوين رواياته مشات السنين انتهوا إلى وجوب «دراسة الرواية (التراثية) على حذر. والتفتيش - على قدر الإمكان - عن روايات متعددة» وذلك «للمقارنة والمقابلة» - (٧٦). - ولعدم وجود المصدر القديم المكتوب والمعاصر للوقائع الجاهلية اتفقوا على أنه لا يسع الباحث إلا أن يقر هذه الروايات (النصوص - الأخبار) بتحفظ شديد و «أن يتردد كثيراً فى أخذها كحقائق تاريخية أو حتى كروايات موثوق منها» - (٧٧).

وهى خبرة نظنها قد أصبحت ملزمة للباحثين فى التاريخ العربى وللمتعاملين مع مراجعه. لكن د. القمنى الذى أقر أن هذه الروايات قد تم «أسطرتها بزيادة هائلة ومكثفة فى سجلات الأخباريين» تجاهل هذه الخبرة. ولم يلزم نفسه ولم يلتزم سوى ب «ماديته» ورؤيتها الفلسفية للدين التى أغرته بتوسيع رقعة «الأسطرة» وإنتاج «أسطورة الدولة لتكون هى الغاية العربية وفى ذات الوقت لتكون - بجانب الدين والنبوة - هى خطة الحزب الهاشمى فى صراعه مع الحزب الأموى.

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

(٧٧) د. أحمد إبراهيم الشريف - «مكة والمدينة فى الجاهلية وعهد الرسول» - دار الفكر العربى - القاهرة -

ولفرض «أسطورة الدولة» على عقل قارئه. فقد عرض د. القمى لرؤيتين من التراث الجاهلى للواقع الجاهلى. الرؤية الأولى محددة بحدود بيت قائلها. وهى 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 وتتسع لتشمل عرب الجزيرة وقد مثل لها بقول الأسود بن عبد العزى «الآن مكة لقاح لا تدين لملك» وقول النعمان بن المنذر الذى رصد سبب ترك العرب «الانقياد إلى رجل (منهم) يسوسهم ويجمعهم» بأنه «يكون فى المملكة العظيمة أهل بيت واحد يعرف فضلهم على سائر غيرهم. فيلقون إليهم أمورهم وينقادون لهم بأرمتهم. أما العرب فإن ذلك كثير فيهم حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين» - (٧٩).

وعلق د. القمى بأنه «كان هناك من هو على رأى عبد المطلب من ذوى النظر الثاقب والفكر المنهجي 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 فى الأرشيف الجاهلى 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 قط» حتى اليهود الذين كانوا يعيشون بين ظهرانى العرب - كعرب - ما خطر لهم هذا التوقع قط» وأن «بقية الناس - حتى داخل مكة - ممن كانوا يعتبرون أنفسهم عقلاء لم يكونوا مع هذا التفاؤل» - (٨٠).

(٧٨) د. القمى - «الحرب الهانسي» - 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 وسينا ص ١١/٩ و «الإسلاميات» ص ١٠/٩.

(٨٠) نفس المصدر - دار سينا ص ٩ / ١١/١ و «الإسلاميات» ص ١٢/١١/١٠.



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 حقيقى لرأى الأسود بن عبد العزى» - (٨١) - . لكن رغم كل هذا فالدكتور بخفة يستبعد هذه الرؤية بكل حقائقها وينحاز لقول عبد المطلب بعد تغليفه بأوصاف «النظر الثاقب» و «القراءة الواعية» و «الفكر المنهجي المخطط» وأن عبد المطلب بقوله (المشكوك فيه) «استطاع أن يقرأ الظروف الموضوعية لمدينة مكة بوجه خاص وأن يخرج من قراءته برؤية واضحة هي إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكة تحديداً» - (٨٢) - .

والدكتور - كما نستشف - لجأ 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 - فى اعتقادنا - لم يشغله 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 لهذا القول «أجاز الأستاذ العقاد لنفسه وهو رجل متزن ومتوازن أن يجزم قطعاً (بأن شأن اليهودية فى توضيح هذه الحقائق كان أعظم من كل شأن لها فى جزيرة العرب) وهذه الحقائق (الكلام للقمنى) التى يعينها الأستاذ العقاد هي أنه برغم عدم قراءتهم الصحيحة لإفرازات الواقع على الأقل

(٨١) نفس المصدر .

(٨٢) نفس المصدر .

بالنسبة لمكة فإن حكاياتهم عن مغامرات أنبيائهم القدامى وعن دولتهم الغابرة التي أنشأها الملك داود وما لحقها من تهويلات ومبالغات كانت وراء الحلم (بإنشاء دولة موحدة) الذى داعب خيال سراة العرب وأشرفهم حتى بدأ لكل منهم طيف رعامته للدولة الموحدة» - (٨٣) - .

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

وبعد مراجعة دقيقة لما كتبه الأستاذ العقاد فى باب «مقدمات النبوة» لم نجد ما نقله أو ما فهمه د. القمنى. . فلا وجود - إطلاقاً - لحكايات اليهود عن مغامرات أنبيائهم القدامى أو عن دولتهم الغابرة. وإنما الموجود من الحقائق التى يعينها الأستاذ العقاد هو بنصه «أن معجزة الإسلام فى جميع مقدماته ونتائجه. أن هذه النتائج لم تكن قط منقاداً مسخرة لتلك المقدمات. فإن العصبية اللغوية والدينية قد آلت فى يد الإسلام إلى دعوة إنسانية عالمية لا تنكر شيئاً كما تنكر العصبية الجاهلية» ولتأكيد هذه الحقائق يكمل العقاد و «أن شأن اليهودية فى توضيح هذه الحقائق أعظم من كل شأن لها فى 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 . فاحتفظوا بلغة الدين للدين ولم يمرض عليهم زمن طويل حتى عم التفاهم بينهم وبين سائر العرب بلغة الحجاز وتهامة ونجد» ويقطع العقاد «هذه حقيقة تاريخية مسقطه لكل دعوى يتحذلق بها أذعياء العلم» - (٨٥) .  
هذا نص ما قاله الأستاذ العقاد . فأين ما فهمه د . القمى؟ .

لا شك في أن د . القمى بكذبه 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 النتائج لم تكن قط منقادة مسخرة لتلك المقدمات» وذلك ليثبت بالبرهان العقلى والدليل التاريخى تهافت رؤية العقاد «السلفية» أيضاً ليثبت علمية وتنويرية رؤيته «المادية» . لكنه - للأسف - تهرب من فرصة الاختلاف الجاد . واكتفى بتزج جملة العقاد من نسيجها الدلالى وترقيعها بمعلومات خيالية تباين السياق «العقادى» لتناسب - بعد ترقيعها - السياق «القمى» المنفلت من كل المعايير العلمية والذى يبتغى - فقط - انتاج «أسطورة الدولة» وفرضها على عقل قارئه .

بعد هذا ولتحريك المجتمع المكى على جسر الدين (الذى - مادياً - لا بد وأن يكون مجرد وسيلة) نحو الدولة (التى - مادياً - لا بد وأن تكون هى الغاية) لم يكتفِ د . القمى 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 قبل البعثة الإسلامية .

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

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

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

ويدون دخول فى تفاصيل كثيرة. ورصد لعشرات الأخطاء «الطلائية» التى امتلأت بها معالجة د. القمنى لمراحل تطور هذا الصراع. فالذى يمكننا رصده أن «الحزب الهاشمى» فى بدايات تأسيسه لم يكن فاعلاً بشكل جذرى. لأنه - فى

(٨٦) د. القمنى - «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 «قصي» (الجد) ويكاد يدور في دائرته. لذلك كان الصراع يحل سلمياً «حرصاً على المصالح التجارية وما سبق وحققه قصي من هبة 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. وبتعبير 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 القدامى. وعن دولتهم الغابرة التي أنشأها النبي داود». فقد أتى من يثرب إلى مكة بـ «المشروع الإسرائيلي» (اليهودي) بمثلثه (العرقى - الديني - السياسي) ليهدى به في «مهمته الجليلة» بـ «وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه الهاشمي» - (٩١).

أولاً: أرجع النسب العربي من نسب أسلاف القبائل المتفرقة إلى التوحيد في «سلسلة النسب الإسرائيلية» وأعلن «أن العرب جميعاً 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 ود القمني «السؤال الآخر» - مرجع سابق ص ٧٨ وجريدة «أنخبار الأدب» - العدد رقم ١٧٢ - بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦ م.

بجذورهم إلى نسب واحد. فهم برغم تحزبهم وتفرقهم أبناء لإسماعيل بن إبراهيم» - (٩٢).

**ثانياً:** بعد «قراءته» للواقع العربي المتشردم تمكن عبد المطلب من «تحديد الداء (المكى - العربي) ووصف الدواء» ف «الداء فرقة قبلية عشائرية والأسباب تعدد الأرباب وتماثيل الشفعاء. ومن هنا (كما يقول د. القمى) انطلق عبد المطلب يضع أسس فهم جديد للاعتقاد» و «انطلق يؤسس ديناً جديداً يجمع القلوب عند إله واحد» - (٩٣).

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

**رابعاً:** ولأن «المشروع الإسرائيلى» هو المرجع. ودولته «التي أنشأها النبى والمملك داود» هى النموذج ولأن عبد المطلب - عند د. القمى - التزم فى «استكمال

(٩٢) د. القمى «الحزب الهاشمى» - «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 ٦٣/٥٣ و «الإسلاميات» ص ٥٨/٤٨.

للمهمة» وفي «وضعه للأيديولوجيا» الهاشمية بخطوط التجربة الإسرائيلية فقد انتهى إلى «أنه لا حل سوى أن يكون منشئ الدولة (العربية) المرتقبة نبياً مثل داود» - (٩٥) - .

خامساً: بالوصول إلى حل «النبى الملك» أو «الملك النبى» كحل سبق تجريبه . وحقق توحيد أسباط « اليهود فى «دولتهم الغابرة» وليبقى أمر التنفيذ - كما فى أمر التخطيط - محصوراً فى البيت الهاشمى . فقد ذهب د. القمنى إلى أن عبد المطلب زعيم قريش وقائد الحزب الهاشمى سلم عقله ويداه لـ «الخبر اليهودى» ليشاهد ويشهد «أن فى إحدى يديه ملكاً وفى الأخرى نبوة» ويرشده (بعد قراءة كفه) بحتمية زواجه من بنى زهرة «لأن فىهم الملك والنبوة» وبدون تردد سارع عبد المطلب بالزواج - هو وابنه عبد الله- من بنى زهرة فى ليلة واحدة» - (٩٦) - .

بهذا التحول «الانقلابى» و «الثورى» للصراع الهاشمى - الأموى من صراع ساذج على «إطعام قريش الثريد» - كما فى الخبر التراثى - إلى صراع حضارى غير مسبوق فى التاريخ وبوضعه لـ «الأيديولوجيا» الهاشمية استطاع عبد المطلب «ذاك العبقرى الفذ» أن يغير - بجذرية - ليس فقط الواقع العربى الجاهلى . وإنما أيضاً كل المستقبل الإنسانى . بدوره «التأسيسى» للدين (الحنيفية - الإسلام) وللدولة (العربية - الإسلامية) ولنبوة حفيده محمد .

نعم فى توثيقه لدور عبد المطلب «التأسيسى» للدين «التوحيدى» قطع د. القمنى بأن ما ذهب إليه هو - تحديداً - نفس ما أكده ابن كثير بما رواه فى 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. القمى وجدنا ابن كثير فى فصل «وفاة أبى طالب» وفى تعليقه على آية «إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء» روى عن عبد الله بن عباس «أنها (الآية) نزلت فى أبى 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. القمى بقصد) نفهم أن الحفيد (عبد الله بن عباس بن عبد المطلب) روى أن عمه (أبو طالب) رفض أن يقول «لا إله إلا الله». وتمسك (ضد هذا القول التوحيدى) بملة الأشياخ (آباء البيت - الحزب الهاشمى) و«تمسك بـ «ملة عبد المطلب» التى حسب ظاهر وباطن السياق لا تقول (أى لا تؤمن) بلا إله إلا الله . ورواية الحفيد (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 بنوة حفيده محمد» وسعيه لتحقيق هذا «اليقين» على أرض الواقع بالزواج من بنى زهرة رجع د. القمى إلى «السيرة الحلبية» (ج ١ - ص ٧٣). ولكن المثير فى أمر هذا الدكتور أنه لم يكتف بالتدخل فى نص الرواية التى نقلها . وأيضاً لم يكتف 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 الحبر 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 الحبر (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 وبزواجه مع والده في مجلس واحد يبقى تساؤل الحلبي: عن كيفية انتقال «الملك والنبوة» من عبد المطلب إلى عبد الله يطارد القمى باحثاً عن إجابة علمية. ولأن الكف المقروءة هي كف عبد المطلب ولأن «حمزة» هو ثمرة زواج عبد المطلب من بنى زهرة. ولأن د. القمى اعتمد هذه الأسطورة كدليل تراثي على «سعى» الجد عبد المطلب لتحقيق نبوة الحبر اليهودي: فهل سيذهب الدكتور (العلماني - العقلاني - التنويري) مع دلالة الأسطورة على أحقية حمزة بن عبد المطلب بـ «الملك والنبوة»؟.

أنا لا أعرف. والذي أعرفه أن كل ما سبق (وهو قليل جداً من كثير جداً) يؤكد ييقين تدخل د. القمى في نصوص مراجعه «لسيجرها» (بالتحريف والتحويل) على تمكينه (كماركسي - مادي) من تخيل عبد المطلب ليس فقط كقائد لـ «الحزب الهاشمي» في صراعه (الأسطوري) مع «الحزب الأموي» إنما - أيضاً والأهم - لتخليه «كمؤسس» للدين (الحنيفية - الإسلام) وللدولة (العربية - الإسلامية). وكل هذا لخصر دور حفيده محمد بن عبد الله بن عبد المطلب في دائرة «التنفيذ».

هنا نود لفت نظر القارئ إلى سكوت د. القمى عن تناول - أو حتى الإشارة إلى - المساحة الزمنية الفاصلة بين انتهاء «التخطيط» لمثلث (الدين - الرسول - الدولة) فى حياة (الجد) عبد المطلب. وبين بداية «التنفيذ» بإعلان (الحفيد) محمد نبوته. فالمعروف أن عبد المطلب مات ومحمد فى الثامنة من عمره. ومحمد أعلن نبوته فى سن الأربعين. أى أن المساحة الزمنية الفاصلة بين «التخطيط» و «التنفيذ» تزيد على الثلاثين سنة. وطول هذه الفترة يستتفر فى عقولنا السؤال الطبعى عن مدى فاعلية أداء «الحزب الهاشمى» أثناء ذلك وهل تلقف راية «الحزب» أحد أبناء عبد المطلب لاستكمال الكيان التنظيمى والأيدىولوجى أم أن عبد المطلب استكمل كل شىء؟.

إلى جانب هذا نود لفت نظر القارئ إلى أن د. القمى - بقصد - لم يشغل عقله بالسؤال عن الموانع التى منعت عبد المطلب من تنفيذ ما خطط له.؟ أو بالسؤال عن أسباب زهد أبناء عبد المطلب فى نيل شرف تنفيذ خطة «الحزب الهاشمى»؟ وهل مرور هذه الفترة الطويلة جداً كان نتيجة فراغ قيادى؟ أم كان نتيجة تمرد أبناء عبد المطلب على «دينه» (التوحيدى) الذى «أسسه»؟ أم حسب «الخطة المرسومة والمدرسة والمنظمة» - (١٠١) - كانت هذه الفترة الزمنية الطويلة - فى حقيقتها - مجرد كمون تكتيكي معلوم ومتفق عليه بين قيادة وقاعدة «الحزب الهاشمى» إلى حين تهيئة الحفيد (محمد) لـ «الداودية» (النبي - الملك).؟

هنا وبعد ما سبق. وحتى لا يخلط القارئ بين نقد د. القمى لما أسماه بـ «الرؤية الاستاتيكية للتراث التى لا تربطه بواقع ما.. (والتي) تعتبره شيئاً فضائياً جاء من فراغ» واتهامه الفج لانصارها بالسقوط «دون وعى فى شباك التاريخ

(١٠١) د. القمى - «الحزب الهاشمى» - مصرية ص ١٠ و «الكرمل» ص ٤٢ و «سينا» ٣٥ و «الإسلاميات»

الإسرائيلي» - (١٠٢) - وبين الرؤية «المادية» التي انتهت بالدكتور إلى السقوط «بوعى» في نفس «شباك التاريخ الإسرائيلي» وإلى كتابته لليهود نيابة عنهم «أمجد تاريخ» بتهوده لمنايع الدين (الإسلامي) والدولة (الإسلامية). حتى لا يحدث هذا الخلط أقول: إن تهويد د. القمى لفكرة الدولة (حكايات اليهود عن دولتهم الغابرة) ولنسبة محمد (أن يكون منشئ الدولة المرتقبة نبياً مثل داود) لم يكن سقطة أيديولوجية لنقول بإمكانية انحراف الدكتور عن رؤيته «المادية» وانزلاقه في فضاء وفراغ الرؤية «الاستاتيكية (السلفية) . وإنما (التهويد) كان ضرورة أيديولوجية حتمتها رؤيته «المادية» بقصد استبعاد - تمهيداً لنفى - حدث «الوحي» (الغيبى) ويقصد استبعاد - تمهيداً لنفى - نبوة محمد كحقيقة وتخيلها كمجرد وسيلة اقتضتها «الخطة المرسومة والمدرسة والمنظمة» التي وضعها الجدد (عبد المطالب) والتي - عند د. القمى - لا بد وأن يلتزم بها ويتحرك في حدودها الحفيد (محمد بن عبد الله بن عبد المطلب) وهذا يحتاج منا إلى حديث آخر.

\* \* \* \*

## (٦)

### الضلع الثالث فى المثلث الإسلامى (القرآن) فى كتابات د. القمنى

فى كتابات ما بعد العودة إلى الكتابة هاجم د. سيد القمنى من أسماهم بـ «المتفقهين من أهل شئون التقديس المستفيدين من الدين فى مواقعهم الاجتماعية» والذين يرفعون القاعدة التليدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب». . «لتشغيل القرآن ورب القرآن حسب الحال المرغوب، يتهززون به النهز. ويستنبطون منه حسب الطلب شهادات الشرعية للمواقف السياسية المتقلبة من النقيض إلى النقيض».

وأكد أن الذى «أعطى رجال الدين هذه الفرص والنهز» التى مكنتهم من «اختطاف القرآن وتحنيطه» هى «طريقة جمع المصحف التى اتبعتها اللجنة التى شكلها الخليفة عثمان (بن عفان) برئاسة زيد بن ثابت وأخذ الدكتور على هذه اللجنة أنها «لم تراعى الترتيب الزمنى 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 ينتهى بأقصرها. علماً أن قصار السور كانت هى الأولى زمنياً. فتجد سورة مدنية تعقبها مكية تعقبها مدنية. وتتضمن السورة الواحدة خلطاً بين ما هو مكي وما هو مدنى. وإذا المنسوخ يتلو الناسخ. وآيات تبحث فى مواضيع لا رابط بينها. مما كان سبباً للتخبط وسوء الفهم عند المسلم العادى ووسيلة للانتهازية بسوء النية عند القائمين

على شئون التقديس في بلادنا الذين (كما يقول الدكتور) يعلمون يقيناً أن ترتيب السور والآيات كان من عمل البشر ولا يتمتع بأية قدسية . ولم تذكر كتب السير أن الوحي نزل على زيد بن ثابت ولجته ليرتبوها (الآيات والسور) على شكلها الحالي . وهكذا ظل الحال دون أى محاولة لإعادة النظر واتباع طريقة علمية في ترتيب المصحف عن قصد مبيت . وتم إكساب الشكل قدسية المضمون مع إغلاقه بالضربة ووضع المفتاح بيد فقهاء السلطان» .

ويطالب الدكتور بـ «رفع الإكليروس الإسلامى يدهم عن الإسلام . والتوقف عن التحريم والتكفير . حتى يمكن إعادة النظر والترتيب والتصويب دون خوف من اتهامات المروق والتخوين» ويضيف «على المسلم المؤمن قبول القرآن (ليس كما هو فى المصحف وإنما) كما كان فى تاريخيته . تلك التاريخية التى يرفضها الإكليروس ليظل ديناً خارج الزمان والمكان . وخشية الاعتراف بتطوره مع المتغيرات ( . . . ) مما قد يؤدى إلى إنكار المصدر الإلهى للقرآن . كما لو كانوا أحفظ عليه من الله (!) إضافة إلى الحرص التقليدى العجيب على مبدأ صلاحية القرآن لكل زمان ومكان . وهى التى تعنى عندهم تسيته وتحنيطه وإجبار الواقع المتغير على الاتفاق مع القرآن وهو ثابت» وقد وضع «لكل ذى عقل» - كما يقول الدكتور - «أن الواقع يجهر بانتهاك هذه الصلاحية بهذا المفهوم على يد رجال الدين لعدم تحركها مع الزمن ( . . . ) والتى) تعلم الناس الكذب بالدين وللدين» لذلك فقد انتهى الدكتور إلى «أن الصلاحية الحقة تكون بفك لفائف التحنيط عن المقدس ليتكيف مع الواقع - وهو درس الإسلام الأول للأوائل - وليس العكس . فقانون الحياة والكون هو التغيير الدائب الذى لا يمكن لأحد إيقافه عند نقطة زمنية لا يريد أن يريم عنها حراكا ولا سبيل سوى أن نتحرك نحن لترتب ما بأيدينا (من قرآن) وفهمه (بعد إعادة ترتيب آياته وسوره) وفق ظرفنا الآتى .

ورغم أن د. القمنى وصف ما قاله - ونقلناه - بـ «الحقائق» ووصف من سيقبلها بـ «المسلم العارف» و «المسلم المؤمن» ووصف من «ستزعجه» 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. القمنى - ونقلناه - إلى أصول استشراقية قصد أصحابها - بما قالوه - التشكيك فى إلهية النص القرآنى ذاته (وهذا حقهم سواء كمسيحيين أو كيهود أو كلابيين).

رغم هذا . ولأننى - والحمد لله - لست من «فقهائى السلطان» الذى أجلسه د. القمنى «إلى جوار الملك مينا موحد القطرين وبانى أول دولة مؤسسات فى تاريخ الإنسانية. وإلى جوار محمد علي باني دولة مصر الحديثة» - (١٠٤) - . وإنما أنا مجرد إنسان عادى جداً أوصلنى بحشى إلى معلومات شككتنى - بقوة - فى جدية د. القمنى كباحث وفى علمية كتاباته . وما توصلت إليه (سواء فى كتابات سابقة - للأسف - تهرب الدكتور من مناقشتها . أو فى الكتابات الحالية) يضطرنى - لقبول أو رفض ما قاله . د. القمنى عن حتمية إعادة النظر فى جمع وترتيب آيات وسور المصحف - إلى مراجعة مدى جدية وعلمية موقفه (المادى) من القرآن ذاته . وهل هو نص إلهى مقدس؟ أم هو نص بشرى يمكن إرجاع لغته ومضمونه إلى منابع 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 يحتمل الخطأ» ويحتاج من القارئ إلى بعض الصبر .

\* \* \* \*

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

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

حتى نتواصل مع ما سبق. ولنبدأ في دراسة موقف د. القمى من «القرآن».  
أرى - لتقرب كثيراً من عمق هذا الموقف - أن نبدأ بتأمل ما كتبه هذا الدكتور في كتابه «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» عن «وعى عبد المطلب بن هاشم السياسى. وبعد نظره وحسه القومى فى قيادته وهداً إلى اليمن برفقة ابن أخيه أمية بن عبد شمس - قبل النزاع المشار إليه - وحلفائه. أبو زمعة جد أمية بن عبد الله بن أبى الصلت - وسيكون لامية هذا شأن - وخويلد الأسدى ابن أسد بن عبد العزى - ومن الواجب ملاحظة امتداد ذلك التحالف فى زواج حفيد عبد المطلب (النبي محمد) من السيدة خديجة بنت خويلد الأسدى» - (١٠٥).

ولأن د. القمى - على غير الحقيقة - وصف طبعات كتابه (خصوصاً طبعته فى مجلد «الإسلاميات») بـ «المنقحة» والمعروف أن «التنقيح» هو «التشذيب والتهديب» و «نقح الكلام: فتشّه وأحسن النظر فيه. وقيل: أصلحه وأزال عيوبه» - (١٠٦).  
فمن الواجب ملاحظة:

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

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

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

ولإصرار هذا الدكتور (العقلاني - التنويري) على دقة وصواب ما قاله وكرره .  
 فهل نتظر 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 نتظر منه نقل «نزاع» و «صراع» و «ثورة» أمية من زمن هاشم  
 (الخرفاني) ليوضع في زمن عبد المطلب (الحقيقي) وليكون مع وضد 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 -  
 ولتبرير 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 «عماً» 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 الفروسية بين أحواله» في  
 يشرب - (١٠٧) - وذلك ليتمكن الدكتور من «مط» عمر هاشم ليكون معاصراً  
 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  
 وضد هاشم عم أمية؟ .

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

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



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

ثانياً: أن د. القمى 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 أفرانا بمراجعة هذا الخبر فى «سجلات الأخباريين» التى أخبرتنا بأن «خويلد الأسدى» و «أبو زمعة» لم يكونا فى الوفد القرشى المكون من عبد المطلب بن هاشم وأمىة بن عبد شمس وعبد الله بن جدعان وأسد بن عبد العزى ووهب بن عبد مناف وقصى بن عبد الدار- (١٠٩) -. وأخبرتنا أيضاً بأن هذا الـ «أبو زمعة» لا وجود له فى آباء أمية بن أبى الصلت عبد الله بن أبى 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. القمى - بل وليكونا حليفين لعبد المطلب. لأن د. القمى يريد أن يجمع الثلاثة : عبد المطلب (جد «النبي») وخويلد (والد السيدة خديجة «الارملة الثرية») وأبو زمعة (جد أمية «الشاعر») فى لقاء واحد بقصد التدليل على وجود تحالف بين السلف الثلاثة.

(١٠٨) د. القمى - «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) البيهقى - «دلائل النبوة» - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥م - ج ٢ ص ٩ - والإمام يوسف الصالحى الشامى - «سبل الهدى والرشاد فى سيرة خير العباد» - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامى - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٧٢م - ج ١ ص ١٤٦ .

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

وليمكن من مد هذه العلاقة إلى الخلف الثلاثة (محمد - خديجة - أمية) وتحميل الحفيد الهاشمي (محمد) مسئولية تغيير جوهرها من علاقة تحالفية إلى علاقة تكتيكية وأحياناً تأمرية.

ف عند د. القمى أن الحفيد الهاشمي الفقير وجد أنه لبيداً فى تنفيذ خطة جده «المرسومة والمدروسة والمنظمة» والتي من وسائلها «الدين (. . .) والمال» كان يحتاج إلى مصدر «ثروى» يوفر له «الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف من السعى وراء الرزق . إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية» - (١١١) - . فتزوج «الأرملة الثرية التى تكبره بنحو خمس عشرة سنة» (خديجة بنت خويلد) بعد خداع والدها وتغيبه عن الوعى (بالخمر) لانتراع موافقته التى تنكر لها بمجرد استيقاظه . ووصل الأمر بالأب (المخدوع) إلى حد التظاهر ضد هذا الزواج فى شوارع مكة وبثقة - وتحديدأ لتأكيد الخداع المحمدى - أشار الدكتور (الماركسى) إلى نقله لهذه المعلومة عن كتاب «البداية والنهاية» لابن كثير .

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

(١١١) د. القمى «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 روايات أخرى؟ أو عن المانع العلمى الذى حال بينه وبين القيام بواجبه كباحث إزاء الروايات المتناقضة؟. لأن الدكتور - فى تقديرى - أراد تثبيت رواية الخداع على أنها رواية وحيدة ومتواترة ولا يوجد ما يناقضها ليسهل عليه (كماركسى) الإيحاء بتخفف الحفيد الهاشمى من العبء الأخلاقى. والذهاب بعقولنا - كقراء له - إلى أن هذا الحفيد بعد عشوره على المصدر «الثروى» فى «الأرملة الثرية» (بنت خويلد حليف عبد المطلب ورفيقه فى رحلة اليمن) بدأ «يتابع خطوات جده» لتحقيق نبوته بالوحى. وهى - عند د. القمنى - خطوات قادت الحفيد إلى عشوره على «مصدر شعزى» للوحى فى شعر أمية بن أبى الصلت (حفيد أبى زمعة حليف عبد المطلب ورفيق رحلته إلى اليمن).

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

ونبدأ بما قاله عن صاحب «المصدر الشعزى»: «وهو أمية بن عبد الله بن أبى الصلت الذى وصله أمه رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف ببيت عبد مناف بن قصى» - (١١٣) -. وجده أبو زمعة حليف عبد المطلب بن هاشم. وبجانب النسب والتحالف استطاع (رغم تنافس الحنفاء) أن يحتل مكانة بارزة كواحد من «تلامذة الحنيفة الكبار» بعد عبد المطلب «أستاذ الحنيفة الأول» وزيد بن عمرو بن نفيل الذى «يعد ثانى الرواد الحنيفيين أثراً وأكثرهم خطراً بعد عبد المطلب» و «حرم (أمية) على نفسه الخمر وتجنب الأصنام وصام والتمس الدين. وذكر إبراهيم وإسماعيل . وكان أول من أشاع بين القرشيين افتتاح الكتب والمعاهدات والمراسلات بعبارة:

(١١٣) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - طبعة «مصرية» ص ١٥ - و «الكرمل» ص ٤٨ - و «دار سيناء» ص

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

و «يعتبر أمية أحسن الخفاء حظاً في بقاء الذكر. فقد بقي كثير من شعره . وحُفظ قسط لا بأس به من أخباره. وسبب ذلك (ينقل د. القمى عن د. جواد على بتحريف) هو بقاءة إلى ما بعد البعثة واتصاله بتاريخ النبوة والإسلام اتصالاً مباشراً وملاءمة شعره بوجه عام لروح الإسلام. برغم أنه حضر البعثة ولم يسلم ولم يرض بالدخول فى الإسلام. لأنه كان يأمل أن تكون له النبوة ويكون مختار الأمة وموحدها. ولذلك برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتطهر والزهد والتعبد وقد مات سنة تسع للهجرة بالطائف كافراً بالأوثان وبالإسلام» - (١١٥) - .

بجانب ما سبق فأمية - عند د. القمى - ليس كسأى فرد (قاعدى) فى تيار الخفاء. لكنه واحد من أهم مجتهدهم لاستطاعته - بتفرد - نحت قاموسه الشعرى اللغوى الذى مكنته باقتدار من صياغة تعاليم «ملة عبد المطلب» (الحنيفية). لذلك ينقل الدكتور بانبهار من شعر أمية حول عقيدته فى البعث والحساب:

باتت همومى تسرى طوارقها	أكف عيني والدمع سابقها
مما أثنانى من اليقنين ولم	أوت برأة يقصى ناطقها
أم من تلظى عليه واقدة النـ	ار محيط بهم سرادقها
أم أسكن الجنة التى وعد الأبـ	رار مصفوفة نمارقها

(١١٤) نفس المرجع - والصفحات .

(١١٥) نفس المرجع - «مصرية» ص ١٦ - و «الكامل» ص ٤٨ - و «دار سينا» و «الإسلاميات» ص ٦٥

وفى رب الحنيفة. ينقل:

إله العالمين وكل أرض  
ورب الراسيات من الجبال  
بناها وابنتى سبوعاً شداداً  
بلا عمد يرين ولا حبال  
وعن عذاب الدار الآخرة. ينقل:

وسيق المجرمون وهم عراة  
إلى ذات المقامع والنكال  
فنادوا ويلنا ويلاً طويلاً  
وعجوا في سلاسلها الطوال  
فليسوا ميتين فيستريحوا  
وكلهم بحر النار صالى  
وحل المتقون بدار صدق  
وعيش ناعم تحت الظلال<sup>(١١٦)</sup>

وبدون أن يكشف قارئه بدوافع انبهاره بشعر أمية. وهل عاش - كباحث -  
القلق العلمى بمراحل شكه وسؤاله وبحثه المحايد والموضوعى فى آراء العلماء فى  
شعر أمية والحنفاء لئرى هل انبهاره نتيجة بحث؟ أم نتيجة لدوافع أيديولوجية؟ لم ير  
د. القمنى ضرورة علمية لهذه المكاشفة. واكتفى بتقديم هذه الأشعار بقوله «ليلاحظ  
قارئنا أننا نستند هنا فى أمر هذا الشعر إلى مصادره الأصلية. إضافة إلى العودة إلى  
حل مسألة الانتحال فيه والأخذ بما انتهى الباحثون لتأكيد غير منحول. فهى مهمة  
لها رجالها المتخصصون وإليهم مرجعنا فى 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 «فى أكثر ما  
نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات ووصف ليوم القيامة والجنة والنار. تشابه

(١١٦) نفس المرجع - «مصرية» ص ١٦ - و «الكرمل» ص ٤٨ - و «دار سينا» ص ٦٩ / ٧٠ - و  
«الإسلاميات» ص ٦٤ / ٦٥ / ٦٧.

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

كبير وتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً لما ورد عنها في القرآن الكريم. بل نجد في شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة في كتاب الله والحديث النبوي قبل المبعث. فلا يمكن - بالطبع - أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن لأنه لم يكن منزلاً 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 يتحلل معاني القرآن وينسبها لنفسه. ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك. وكان الرسول أول الفاضحين له» ويضيف د. القمى «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 نبي الإسلام بشعره. ولا يبقى (في رأى د. القمى) سوى أنه (أمية) كان حنيفياً مجتهداً استطاع أن يجمع من قصص عصره وما كان عليه الخفاء من رأى فى شعره خاصة مع ما قاله بشأنه ابن كثير: وقيل إنه كان مستقيماً وإنه كان أول أمره (فى الجاهلية) على الإيمان. ثم زاغ عنه (بعد الإسلام). ولا ريب (الكلام للقمى) أن الاستقامة تفرز الاستقامة وتلتقيها. وربما كتب (أمية) ما كتب إبان هذه الفترة التى حددها ابن كثير. ولا ريب أنها كانت قبل البعثة النبوية. 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. القمى عن أمية بن أبى الصلت. وما قاله يحاصر عقل القارئ بأن أمية أولاً: «برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتطهر والزهد والتعبد». ثانياً: أنه كان حنيفياً مجتهداً استطاع - بجهد الفذ - أن يكتب ما كتب

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

من أشعار. **ثالثاً:** أن ما نقله من شعر أمية «غير موضوع». وابعاً: أن ما كتبه أمية (والذي جاء مطابقاً لما ورد في القرآن) كتبه قبل البعثة النبوية. أى قبل نزول القرآن. ربما بسنوات. وكل هذا - كما نرى - يحصر عقل القارئ في دائرة التسليم بالاحتمال المسكوت عنه. وهو استعانة النبي محمد بشعر أمية في كتابة قرآنه.

ونكرر نحن لسنا ضد حق د. القمنى في ممارسة الشك. وأن يصل شكه (كماركسى - مادي) إلى حد التشكيك في القرآن. وإلى حد طرح شعر أمية كمنبع جاهلى لكتاب الإسلام المقدس فالدكتور فى شكه فى المنبع الإلهى للقرآن لم يكن الأول ولن يكون الأخير. لكن الفارق بينه وبين غيره من المستشرقين الذين اتفق معهم فى نفى إلهية القرآن وإثبات بشريته. أنهم طرحوا كل الاحتمالات على بساط البحث وناقشوا أدلة كل احتمال وخرجوا برأى يميل إلى أخذ محمد قرآنه من شعر أمية. وصاغوا هذه النتيجة فى أسلوب واضح ومعبر بدقة عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذى قصدوه. ومن هؤلاء المستشرقين كليمان هوار - بور - فدرش شولتيس - وبوضوحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة مراجعة هذا الرأى ونقده. ومن أشهر العلماء العرب الذين نقدوا هذا الرأى الاستشراقى د. طه حسين فى كتابه «فى الشعر الجاهلى» ود. شوقى ضيف فى كتابه «تاريخ الأدب العربى» المجلد الأول «العصر الجاهلى» ود. جواد على فى موسوعته «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام».

أما د. القمنى فقد ناقش بتوسع ونفى ييقين شبهة استعانة أمية بالقرآن. وسكت بلا مبرر منطقى أو علمى أو أخلاقى عن استكمال بحث شبهة استعانة محمد بشعر أمية واكتفى بقوله «ليس من الضرورى أن أستتج ولكن القارئ يمكن أن

يستتج ما أنتهى إليه. وبالتالي اعتمد كثيراً على القارئ فى استنتاج كثير من النتائج<sup>(١١٩)</sup>. وحسب هذا القول القمنى فأبسط العقول ذكاء تستتج من نفى الاحتمال الأول إثباتاً للاحتمال الثانى وهو أن الحفيد الهاشمى (محمد) استعان بشعر أمية واقتبس منه تراكيبه وألفاظه وادعى أن ما اقتبسه هو وحى الله إليه.

هنا. ولأن د. القمنى - كما مر بنا - فى سبيل تأكيد حقيقة الصراع الهاشمى - الأموى اقترف كل أنواع الحرام العلمى بدءاً من تزوير وتحوير وتحريف النصوص التراثية لإجبارها على أن تقول بحقيقة وتاريخية «ملة عبد المطلب» و«الأيدولوجيا الهاشمية» و«أهداف الحزب الهاشمى» فإذا كان النبى محمد هو - كما يريد د. القمنى - الحفيد الهاشمى الملتزم بخطط جده وأهداف حزبه. فأمية بن أبى الصلت (الشاعر) هو - كما صرح د. القمنى - «ابن رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف» و«خاله» أمية بن عبد شمس الذى قاد الصراع الأموى ضد الحزب الهاشمى. أى أنه (الشاعر أمية) واحد من «كوادر» الحزب الأموى. ولأنه كذلك فقد قُضِل الكفر على الإسلام بسبب علاقته بسادات الحزب الأموى<sup>(١٢٠)</sup>.

وعليه. فإذا صدقنا حجة د. القمنى فى نفى الاحتمال الأول: أن أمية لو كان يتحلل معانى القرآن وينسبها لنفسه «لما سكت المسلمون على ذلك. وكان الرسول (الحفيد الهاشمى) أول الفاضحين له» وهى حجة قوية. لخصوصية علاقة أمية بالحزب الأموى فالعقل والمنطق و«ألف - باء» بحث علمى كانوا يفرضون على الدكتور «العلمانى حتى النخاع» بحث الاحتمال الثانى لكشف موقف أمية وحزب أخواله الأمويين من الحفيد الهاشمى الذى - حسب الاحتمال المسكوت عنه -

(١١٩) د. القمنى - «الأسطورة والتراث» - مرجع سابق ص ٢٨١.

(١٢٠) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - دار سينا ص ٧٠ - و«الإسلاميات» ص ٦٥.



يستعين بأشعار ابن أختهم فى كتابة قرآنه . وهل سكت أمية على ما فعله محمد الهاشمى؟ وهل سكت الحزب الأموى وضحتى بهذه الفرصة لإجهاض الخطط الهاشمية بكشف المنبع الأموى للقرآن؟

كان يجب - علمياً ومنطقياً - على د. القمنى بحث هذه الجزئية الخطيرة والتنقيب فى كتب التراث عن وقائع ترصد موقف أمية والحزب الأموى . . ولكن - للأسف - لم يرد القمنى اقتحام هذه المنطقة لإنارتها . وفضل أن يتحسس القارئ ما سكت عنه الدكتور التنويرى . ونحن أمام هذه الرغبة القمنية رجعنا إلى المراجع التاريخية للبحث والتنقيب عن الموقف الأموى (الشاعر والحزب) لنمسك بالموقف القمنى .

ونبدأ بموقف أمية الذى رواه ابن كثير . والذى لا نشك فى علم د. القمنى به . والذى - أيضاً - لا نشك فى تجاهله المتعمد لهذه الواقعة التى تسجل اللقاء الوحيد - فى حدود علمى - الذى جمع بين النبى محمد والشاعر أمية . . فقد روى ابن كثير أن أمية لما قدم من البحرين إلى مدينته الطائف «قال لأهلها: ما يقول محمد بن عبد الله؟ قالوا: يزعم أنه نبى . هو الذى كنت تتمنى . . فخرج أمية حتى قدم مكة فلقيه فقال: يا ابن عبد المطلب ما هذا الذى تقول؟ (رد الرسول) أقول: إني رسول الله وأن لا إله إلا الله . قال أمية: أريد أن أكلمك فعدنى غدا . قال الرسول: فموعداك غداً . قال أمية: فتحب أن آتيك وحدى أو فى جماعة من أصحابى وتأتيني وحدك أو فى جماعة من أصحابك؟ فقال الرسول: أى ذلك شئت . قال أمية: فاني آتى فى جماعة فأت فى جماعة . فلما كان الغد غداً أمية فى جماعة من قريش . وغدا رسول الله معه نفر من أصحابه حتى جلسوا فى ظل الكعبة . . فبدأ أمية فخطب ثم سجع ثم أنشد الشعر (كل ذلك لإظهار قدراته وتعجيز النبى) حتى إذا فرغ من الشعر قال أمية: أجبنى يا ابن عبد المطلب . فقال

رسول الله: بسم الله الرحمن الرحيم. ﴿يس ١﴾ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾.. حتى إذا فرغ منها وثب أمية يجبر رجله.. فتبعته قريش يقولون: ما تقول يا أمية؟ قال: أشهد أنه على الحق»(١٢١).

هذا هو اللقاء الذي تجاهله د. القمنى (ولم يجهله). واعتقد أن هذا الدكتور (الذي ينادى بإعادة ترتيب آيات وسور القرآن). أكيد يعرف أن سورة «يس» - التي تحدى بها النبي «خطابة» و«سجع» و«شعر» أمية - تبلغ آياتها ثلاثاً وثمانين آية. وأن الآية ٦٩ تقول: «وما علمناه الشعر وما ينبغي له. إن هو إلا ذكر وقرآن مبين». والذي يمكننا فهمه من سياق رواية ابن كثير. أن أمية استمع إلى هذه الآية من الرسول نفسه. ولم يكتشف (رغم كفره) ما اكتشفه الدكتور التنويرى (رغم إسلامه). «التشابه الكبير والتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً بين شعره والقرآن. لذلك شهد أمية - أمام الجماعة التي رافقته من قريش (وربما من الحزب الأموى) - بأن محمداً «على الحق». ليس هذا فقط. بل والثابت أيضاً أن أمية بعد سبع سنوات من هذا اللقاء وهذه الشهادة ذهب ليعلمن إسلامه «ولكن بعض أهل مكة علموا بمسيره فأرادوا رده عن غايته» ليس بكشفهم له استعانة الحفيد الهاشمي بشعره وإنما بإحياء العصية الجاهلية في قلبه وتذكيره بمن قُتل في غزوة بدر من زعماء الحزب الأموى(١٢٢).

وما تجاهله د. القمنى - 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 «ماديته». لذلك لم

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

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

يكتف بتجاهل معلومة تاريخية كانت - على الأقل - كفيلة بترشيد رأيه . لكنه -  
 ويقصد - اقترف جريمة تحريف نصوص مرجعه ليوهم القارئ بأن «د. جواد على»  
 يشاركه هذا الرأي «المادى» فى 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  
 الاستشراقية عشرات الصفحات فى عمله الموسوعى عن تاريخ العرب قبل  
 الإسلام . فنحن سنحاول نقل «بعض» ما كسبه فى فصل «الخفاء» لتقارنه بما نقله د.  
 القمنى .

يقول د. جواد «فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر (أمية بن أبى الصلت) من  
 آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى الرأى  
 جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم . بل نجد فى شعر أمية استخداماً  
 لألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى . 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 الذى أخذ من شعر أمية  
 فظهرت الأفكار والألفاظ التى استعملها أمية فى آيات الله وسوره؟ فكتاب الله إذن  
 هو صدى وترديد لآراء ذلك الشاعر ( . . ) أو أن كل شىء من هذا الذى نذكره  
 ونفترضه افتراضاً لم يقع وإن ما وقع ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان  
 أمية فى الإسلام . وأن واضعيه حاكوا فى ذلك ما جاء فى القرآن الكريم فحدث  
 لهذا السبب هذا التشابه؟» .

بعد طرح تساؤلاته بدأ د. جواد بهدوء العالم فى 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 بمبعث 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 منزلاً 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 تثبيت تواريخ شعر أمية وتعيينه . وتعيين أوقات نظمه؟ إن في استطاعتنا تعيين 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 مروى لغيره . وبعضه 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 يتحلل معاني القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه . ولو كان قد فعل لما سكنت المسلمون عن ذلك . وكان الرسول أول الفاضحين له .

وبعد ففيه لاحتمال أخذ 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 قریشاً ومن لف لفها ممن 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 بمكة . وإليه أشير في القرآن بقوله : «ولقد نعلم أنهم يقولون

إنما يعلمه بشر. لسان الذى يلحدون إليه أعجمى. وهذا لسان عربى مبين» ( . . . ) ولم يشيروا إلى أمية بن أبى الصلت. ثم إن أمية نفسه لو كان يعلم ذلك أو يظن أن محمداً إنما أخذ منه لما سكنت 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 شعراً أمية بذلك لنادى به حتماً» (١٢٣).

ويؤكد د. جواد: «أما أنا فأرى أن مرد هذا التشابه والاتفاق إلى الصنعة والافتعال. لقد كان أمية شاعراً ما فى ذلك شك لإجماع الرواة على القول به. وقد كان نائراً على قومه ناقماً عليهم لتعبدتهم للأوثان. وقد كان على شىء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية. ولكن لا أظن أنه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة فى القرآن وفى الحديث عن العرش والكرسى. وعن الله وملائكته. وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك. إن هذا الذى أذكره شىء إسلامى خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصرارى ولا عند الأحناف. فوروده فى شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل جماعة فعلته فى عهد الإسلام ووضعت على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على السنة غيره من الشعراء والخطباء». ويمضى د. جواد فيقول «وتبين آية الوضع فى شعر أمية فى عدم اتساقه وفى اختلاف أسلوبه وروحه. فبينما نجد شعره المنسوب إليه فى المدح أو فى الرثاء أو فى الأغراض الأخرى مما ليس لها صلة مباشرة بالدين فى ديباجة جاهلية على نسق الشعر المنسوب إلى شعراء الجاهلية نجد

القسم الدينى منه والحكمى فى أسلوب بعيد عن هذا الأسلوب وبعيد عن الأساليب المعروفة عن الجاهليين. 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 على وسكت د. القمنى عن نقله بقصد التشكيك فى المصدر الإلهى للقرآن وإرجاعه إلى مصدر بشرى (جاهلى) هو - كما يرى - الشعر المنسوب لأمية بن أبى الصلت. ونحن لسنا ضد حق د. القمنى (المادى) فى أن يذهب هذا المذهب. وأن يشارك المستشرقين رأيهم فى القرآن. فالدكتور بما فعله كان يتسق تماماً مع «ماديته» الفلسفية. ولكننا ضد توسله بالكذب والتحريف والتحوير والتزييف والتقول على المراجع التاريخية بما لا تقوله لإجبارها على أن تقول بما يريده (كمادى).

وما انتهينا إليه يعيدنا بقوة إلى ما قاله د. القمنى - ونقلناه - أن كتب السير لم تذكر أن الوحى نزل على زيد بن ثابت ولجته ليرتبوا آيات وسور القرآن على شكلها الحالى» وأن بقاء «الحال دون أى محاولة لإعادة النظر واتباع طريقة علمية فى ترتيب آيات وسور المصحف» كان «عن قصد مبيت» لـ «إكساب الشكل قدسية المضمون. مع إغلاقه بالضبة ووضع المفتاح بيد فقهاء السلطان» فقد وجد الدكتور أنه «لا سينيل سوى أن نتحرك نحن لترتب ما بأيدينا (من قرآن) وفهمه (بعد إعادة ترتيب آياته وسوره) وفق ظرفنا الآنى».

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

سيضع اسمه إلى جانب أسماء «فايل» و«نولديكى» و«شفالى» و«بلاشير».. إلخ: هل لأنه - حتى الآن - لم يوفق فى سرقة «المفتاح» من «يد فقهاء السلطان» لبدأ فى تكسير باب «قدسية الشكل» القرآنى؟ أم لأنه - حتى الآن - لم يستقر على تفضيل وتبنى ترتيب واحد من الترتيبات الاستشراقية لسور القرآن؟ أم لأنه - حتى الآن - يتظر أن يخصه الوحي بالنزول عليه وتمكينه من إنجاز هذا الترتيب؟

فحتى يأتينا الدكتور بإجابات جادة عن هذه التساؤلات. أستطيع القول بأنه - فى كل كتاباته المنشورة - تعمد «تشغيل القرآن ورب القرآن» لإجبارهما على منح «شهادات الشرعية» لموقفه «المادى» - وللدقة - «المعادى» لنبى القرآن. وهذه «بعض» - وأكرر «بعض» - أدلتى.

\* \* \* \*

بعد أن حرّف د. سيد القمنى نصوص مراجعه لإثبات حدوث الخداع فى زواج الحفيد الهاشمى محمد من «الأرملة الثرية» خديجة. تجاهل الدكتور ما كان يقوله كفسار قريش فى جدالهم مع النبى «إنك تقوم فى الأسواق وتلتمس المعاش كما نلتمسها»<sup>(١٢٥)</sup>. وهذا التجاهل لهذا القول كان بقصد تأكيد أن هذا الحفيد الذى استحل العيش على مال زوجته «الثرية». لم يتورع عن سرقة قرآنه من شعر أمية بن أبى الصلت و«كأسوة» لـ«فقههاء السلطان» لن يكف بسرقة القرآن لكنه سيقوم «بتشغيله» لتغطية «مواقفه السياسية المتقلبة من النقيض إلى النقيض».

فعند د. القمنى أن هذا الحفيد فى بداية دعوته «لم يخرج آنذاك عن أطر عرف قريش المسنون فى حرية الاعتقاد. فلم يجبر أحداً لاعتناق دعوته.. كما لم يحاول فرضها أو اعتبارها الديانة الوحيدة الواجب اعتناقها» وبثقة استشهد (الدكتور) على

صواب ما قاله بالآيات ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون - آية ٦) و﴿أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ  
النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس - آية ٩٩) و﴿إِنَّ أَنْتَ لِأَلَدِيرٌ﴾ (فاطر - ٢٣)  
﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ (الأنعام - آية ١٠٧).

هذا فى نص «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» المنشور ككتاب. أما  
فى نفس النص المنشور كدراسة فى مجلة «مصرية» (العدد التاسع - أكتوبر ١٩٨٦م  
- ص ١٨ / ١٩) فقد استشهد على التزام الحفيد (محمد) فى بداية دعوته بسنة  
قريش فى حرية الاعتقاد بالآيات ﴿لَا إِكْرَاهَ فِى الدِّينِ﴾ (البقرة - آية ٢٥٦) و﴿إِنَّ  
الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ  
صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة - آية  
٦٢). ويمضى الدكتور فيقول «بل وأكدت الآيات أن الله قال ليعسى بن مريم:  
﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (آل عمران - آية ٥٥)  
وعليه فليحكم اليهود بكتابتهم المقدس. وليحكم النصارى بإنجيلهم فالآيات كما يقول  
الدكتور - تعجب قائلة: ﴿كَيْفَ يُحْكَمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ﴾  
(المائدة - آية ٤٣) ويحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه: ﴿وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ  
اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (المائدة - آية ٤٧).

فى هذه الفترة التى تسودها «حرية الاعتقاد» وهى من «القواعد التى سنّها الملأ  
(الطبقة التاجرة) وقعدّها الأسلاف» كان الحفيد الهاشمى «يدفع الأمر نحو غايته  
ونضوجه لصالح الطبقة التاجرة» 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 الحفيد (النبي)  
توجهه الاستراتيجى من «دفع الأمر لصالح الطبقة التاجرة» إلى وجهة أخرى مرحلية



تحول بموجبها «نحو المستضعفين والمعدمين والعيبد» ويجانب هذا انقلب على قاعدة «حرية الاعتقاد» التي ستها الملا ليتزع عنهم صفة أنهم أهل الله التي ترتبط بمصالحهم التجارية. فأخذ الحفيد ينادى أهل مكة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (الكافرون - آية ١) رغم تأكيد «من قبل» أنهم يؤمنون بالله. ويستشهد على إيمان أهل مكة بالله بالآيات ﴿وَلَكِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ فَإِنِّي يُؤْفِكُونَ﴾ (العنكبوت - آية ٦١) و﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (٨٦) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون - آية ٨٦ / ٨٧) و﴿وَلَكِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف - آية ٩). ويتكفيره للمكيين بعد اعترافه «من قبل بإيمانهم» تحول الحفيد من الصبر الجميل إلى الهجوم» خصوصاً بعد تأكده من وقوف الحزب الهاشمي معه ينصره ويتصبر به» (١٢٦).

هنا. ولوقوف د. القمى العنيف من «اجتراء أى نص من بين النص القرآنى. ونزعه من سياقه مع باقى الآيات وسجبه من لحظته التاريخية التي سببته لدعم أى موقف أتى نفعى حسب المصلحة المراد تحقيقها» وهذا الاجتراء - النزع - السحب (عند الدكتور) هو عملية «تزييف وتدليس وتخدِيم انتهازى للنص الدينى». ولإنهاء الاستخدام النفعى والانتهازى فقد انتهى الدكتور إلى تأكيد الحاجة الشديدة إلى «التعامل مع النص (القرآنى) بوضعه معبراً عن واقعه فى حقل موضوعى للأحداث أبان ثلاثة وعشرين عاماً هى زمن تواتر ذلك الوحى. وهو - فى رأيه - ما يستدعى عملاً دعوياً يربط حقل الأحداث بتصنيف الآيات المكى منها والمدنى مرتبطاً بظرف كلا المديتين وواقع البشر فيها» (١٢٧).

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

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

ورغم اختلافنا الجذرى مع دلالات وغايات هذا الموقف القمنى . الذى - فى رأينا - لا يتنافر مع إرجاعه للقرآن إلى مصدر بشرى - شعرى - جاهلى . بل يتفق معه بتأكيد لـ «تاريخية النص» والتي تعنى - عند الدكتور - أن «القراءة الزمنية والمكانية (التاريخية) للآيات هى الأمثل» لأنها - فقط - «كانت صالحة فى زمانها متوافقة مع واقعها منسجمة مع محيطها». وأى دعوة إلى «تطبيقها اليوم تصبح عزفاً نشاراً يفتت على الله وعلى قرآنه» (المسروق من شعر أمية بن أبى الصلت). وبهذه «التاريخية» (أى نسبية و«ظرفية ومكانية» القرآن) تنعدم صلاحيته لكل زمان ومكان و«تظل الآيات (فقط) معبرة عن زمن (مضى) وحدث فى تاريخ المسلمين» (١٢٨).

فهذا الموقف يغرنا بمحاولة رؤية كيفية تعامل د. القمنى مع النص القرآنى - على الأقل - فى توثيقه لموقف الحفيد (النبي) التكنيكي من «حرية الاعتقاد». ونرجو من القارئ أن يرجع إلى الآيات التى استشهد بها د. القمنى . والتي - فى رأيه - شهدت على التزام الحفيد الهاشمى «فى بداية دعوته» بسنة قريش فى «حرية الاعتقاد».

ونبدأ بالآيات المثبتة فى نص مجلة «مصرية». فنقول: إن سورة «البقرة» هى أول سورة مدنية. وآل عمران هى الثالثة فى ترتيب نزول القرآن المدنى . والمائدة مدنية وتحتل رقم (٢٦) فى ترتيب النزول. ومدنية هذه السور حقيقة لا يحتاج العلم بها إلى إمام بأية علوم قرآنية. وإنما يحتاج - فقط - إلى الاطلاع على فهرس السور فى أى طبعة للمصحف. وأيضاً هى حقيقة يجب أن تكون معلومة بالضرورة لرجل لا يحدثنا فقط عن الحقل الموضوعى للأحداث. بل ويحدثنا - بيقينية - عن نتائج أبحاثه المقارنة التى أوصلته إلى مصدر شعرى - بشرى للقرآن. فهذا الرجل الذى

يتحدث بهذه اليقينية الفجة كان يجب عليه أن يطلع على فهرس الكتاب الذى ينفى منبعه الإلهى وذلك حتى لا يضع استشهاداته تحت أوصاف «التزييف والتدليس والتخديم الانتهازى للنص الدينى». وحتى لا يدفعنا إلى الظن بأنه ربما أخذ هذه الآيات من كتابات أخرى غير المصحف.

والى جانب هذا. فاستشهاده بهذه السور (البقرة - آل عمران - المائدة) لا يثبت فقط جهل الدكتور بـ«المكى والمدنى» و«ربط هذا التصنيف بظرف كلا المدينتين». إنما - والأخطر - يؤكد ييقين أن هذا الدكتور كان يفتقد أدنى درجات الوعى وهو «ينقش» بجهل آيات مدنية. وفوق هذا تتحدث عن يهود ونصارى وحكم توراة وحكم إنجيل لتوثيق سياق يفترض أنه يرصد علاقة الحفيد الهاشمى (محمد) والملا القرشى فى حقل أحداث مكى. وفى لحظة تاريخية حددها الدكتور بـ«بداية الدعوة».

وإزاء هذا «التعامل (القمنى) مع النص القرآنى بوصفه معبراً عن واقعہ فى حقل موضوعى للأحداث» نضع علامة تعجب. وفى الحالة القمنية لابد وأن تتحول علامة التعجب إلى علامة استفهام ضخمة لأن الدكتور - كما أثبتنا - فى نشره لهذه الدراسة ككتاب (طبعة أولى ١٩٩٠م) قد استبدل هذه الآيات المدنية بآيات أخرى من سور أخرى تتحدث أيضاً عن التزام الحفيد (محمد) بحرية الاعتقاد وهى سور «الكافرون» و«يونس» و«فاطر» و«الأنعام».

ونحن لسنا ضد حق د. القمنى فى استبدال استشهاداته. لكن الذى لفت نظرى - أثناء بحثى فى طبعات كتاب «الحزب الهاشمى» - أن هذا الاستبدال أو «التقيح» لم يتم أولاً فى طبعة الكتاب الأولى ١٩٩٠م. وإنما تم فى طبعته كدراسة فى مجلة «الكرمل» - الفلسطنية - (عدد ٣١ سنة ١٩٨٩م). وأن الدكتور وهو يشبث فى

الهوامش أسماء السور الأربعة تعمد كتابة كلمة «مكية» بعد اسم كل سورة. والملفت أكثر أنه - بعد هذا - استشهد بثمانية استشهادات قرآنية أخرى ولم يكتب بعد أى استشهاد إن كانت سورتها مكية أم مدنية.

ونحن أمام هذا التعمد الذى لا نستطيع التكهن بدوافعه. وهل هى دوافع نفسية أم قصد بها التعامل والتحدى؟ لا نملك سوى إخباره بأن المرحلة المكية مرحلة طويلة زمنياً تمتد إلى ١٣ سنة من عمر الدعوة. وأن السور المكية كثيرة تبلغ بالضبط ٨٦ سورة وحسب رؤية د. القمنى «المادية» فلكل سورة لحظتها التاريخية التى سببتها والتى عبرت عن واقعها فى حقلها الموضوعى للأحداث». وحسب هذه الرؤية فليست كل سورة مكية يجوز لنا الاستشهاد بها على كل المرحلة المكية. وهنا نسجل ترتيب نزول هذه السور فى القرآن المكى. سورة «الكافرون» ترتيب نزولها الـ ١٨ - و«يونس» ترتيب نزولها الـ ٥١ - و«فاطر» ترتيب نزولها الـ ٤٣ - و«الأنعام» ترتيب نزولها الـ ٥٥.

ولعلمنا أن د. القمنى استشهد بهذه السور لتشهد آياتها على قبول محمد «المؤقت» لعرف قريش المسنون فى «حرية الاعتقاد». ولتشهد أيضاً على أن بداية الانقلاب المحمدى على هذا العرف كانت بتكفيره للمكيين بآية «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (الكافرون - آية ١) (١٢٩). وفى حدود هذا. يفترض أن تكون سور «يونس» و«فاطر» و«الأنعام» قد نزلت قبل تكفير الحفيد الهاشمى للمكيين. أى قبل نزول سورة «الكافرون» لتشهد هذه السور - كما أراد القمنى من آياتها - على أن محمداً «لم يخرج آنذاك عن أطر عرف قريش المسنون فى حرية الاعتقاد». وهذا الافتراض مستحيل على كل المستويات التاريخية والدلالية. بل ومستحيل فى حدود

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

ورغم هذه الاستحالة العقلية والدلالية والتاريخية فالذي يفهم من سياق د. القمى أنه قال بهذا المستحيل. ليس هذا فقط بل حاول تقطيع أوصال (آيات) سورة «الكافرون» ليلقى في وجه القارئ آياتها الأخيرة «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» كدليل قمنى على قبول الحفيد (النبي) لحرية الاعتقاد كسنة قرشية. ويلقى في وجه القارئ آياتها الأولى «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» كدليل قمنى على انقلاب الحفيد (التكفيرى) على هذه الحرية. ليس هذا فقط بل حاول د. القمى تفرغ آية «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» من معناها الحقيقي الذي يدل بقوة على قبول الإسلام (الرسول - الرسالة) لتعددية دينية مبدئية تؤكد بوضوح شديد صعوبة تجميع الحدود العقيدية الفاصلة بين رؤية هذه الأديان المتعددة لله «لَا أُعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٢) وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ». ولهذا الوضوح في الموقف العبادى والعقيدى فالتعددية الدينية هي تعددية إيمان وكفر. إيمان برؤية «الأننا» لله. وكفر برؤية «الآخر الدينى» لله. وهكذا بالنسبة للآخر الدينى. فهو مؤمن برؤيته لله وكافر برؤيتى لله. ولهذا كان الأمر الإلهى «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» أمراً منطقياً بدأت به السورة وتلتها بنفى واحدية العبادة لاختلاف الرؤية للمعبود. وختمته بإقرار «التعددية الدينية» كسبداً إسلامى قال به القرآن المكى وأيضاً قال به القرآن المدنى.

وتفرغ د. القمى لآية «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ» من أبعادها السابقة. كان يقصد إظهار أن هذه التعددية هي فى الواقع المكى واحدية دينية يتفق فيها المسلم والجاهلى على الإيمان برؤية واحدة لله. ويختلف فيها المسلم والجاهلى فقط على الإيمان

بمحمد كرسول. وذلك لتخييل أن تكفير الحفيد الهاشمي للمكيين (﴿قُلْ يَا أَيُّهَا  
 الْكَافِرُونَ﴾) لم يكن تعبيراً 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 بالله. ويستشهد (الدكتور) على إقرار محمد بإيمان أهل مكة بالآية  
 ٦١ من سورة «العنكبوت» والآيات ٨٦ - ٨٩ من سورة «المؤمنون» والآية ٩ من  
 سورة «الزخرف» (سبق نقل هذه الآيات). وهذا يعنى أن هذه السور نزلت «قبل»  
 سورة «الكافرون».

وهنا يعيدنا د. القمنى إلى موقفه الذى يُجرّم اجتزاء ونزع وسحب أى نص  
 قرآنى من لحظته التاريخية التى سببته. وسدون تطويل نذكر القارئ بأن سورة  
 «الكافرون» تحتل رقم ١٨ فى ترتيب نزول القرآن المكى. ونخبره بأن سورة  
 «الزخرف» تحتل رقم ٦٣ و «المؤمنون» رقم ٧٤ و «العنكبوت» رقم ٨٥ فى ترتيب  
 القرآن المكى. وبراءة نسال الدكتور: هل قوله بقبليّة هذه السور (أرقام ٦٣ - ٧٤  
 - ٨٥) على سورة «الكافرون» (رقم ١٨) ينطبق عليه حكمه بأنها عملية «ترفيف  
 وتدليس واستخدام انتهازى للنص الدينى لدعم موقف آتى نفعى؟ أم أن قوله بقبليّة  
 هذه السور هو محاولة ماركسية - علمانية لإصلاح وتقويم النص القرآنى الذى  
 أصابه «الانحراف والعتار»؟ (١٣٠).

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

«بنين وبنات» («الأنعام - آية ١٠٠ - النحل آية ٥٧» و«الصفات» - آيات ١٤٩/١٥٢) ﴿وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا﴾ الصفات - آية ١٥٨). وهذا التصور يباين ويناقض التصور الإسلامي لله. ولكن د. القمى - للأسف - لم يرد التعامل العلمى. لأن هذا لن يبلغه غايته. فتعامل مع النص القرآنى بانتهازية ليستنتق آياته بما يريد تخيله كلحظة «درامية» خرج فيها الحفيد الهاشمى عن وعلى قبوله «التكتيكى» لحرية الاعتقاد إلى موقفه «الاستراتيجى» التكفيرى. وذلك بعد تأكده من وقوف حزبه الهاشمى «معه ينصره ويتصر به».

والمدهش فى أمر د. القمى أنه لم يقف عند حد جهله الفاقع بالملكى والمدنى فى القرآن. لكنه اخترق سقف الجهل وتحرك بكتاباتة فى فضاء عدائى أو عبثى لإثبات أنه بعد انقلاب الحفيد الهاشمى على «حرية الاعتقاد» ووصفه للمكيبين بـ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (بعد أن كان يقول لهم ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾) انقلب الموقف الملكى ضد هذا الحفيد «التكفيرى». وإزاء التطورات الجديدة فى مكة «واشتداد ضغط الأحلاف على الهاشميين. كان الحل أن يغادر الحفيد محمد (مكة) إلى الأخوال (فى يثرب) «ليرفع الضغط عن الأعمام». وهنا بدأ الحفيد الذى اتبع خطى جده» يساهم بطريقته فى خطة حزبه لتمهيد الأرض الثرية لاستقباله. فركز «تكتيكياً» على محاولة كسب يهود يثرب أو على الأقل تحييدهم: فأرجع نسبة الهاشمى والنسب العربى إلى «سلسلة النسب الإسرائيلية» ليس هذا فقط بل - وكما يقول د. القمى - ربط دعوته (الإسلام) بـ «المشروع الإسرائيلى» ف«أرسل دفعات متتالية من آيات القرآن» الملكى «للتأثير فى يهود يثرب توطئة لهم لقبول دعوته بل وقبوله هو نفسه فى يثرب» وكانت «الآيات الكريمة تكرم أنبياء إسرائيل وتفضل النسل الإسرائيلى على

العالمين (...). وكان يخاطبهم بالموحى إليه: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ السُّورَاتِ﴾ (الصف - آية ٦) وبسبب هذا التوجه «كان اليهود في تمام الرضى» (١٣١).

هذا ما ألح د. القمنى - فى أكثر من دراسة - على تأكيده كمقدمة «حقيقية وليست وهمية لحدث الهجرة» (\*). وحتى لا نخرج عن جزئية التعامل القمنى مع النص القرآنى التى خصصنا لها هذا الفصل. فأنا سأكتفى بكشف ما توصلت إليه من معلومات عن سورة الصف التى اعتبرها الدكتور سورة «مكية» واستشهد بآيتها السادسة على أنها «الموحى إليه» فى مكة الذى خاطب به اليهود «توطئة لهم لقبول دعوته بل وقبوله هو نفسه فى يثرب».

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

لكن المثير إلى حد الفزع أن هذا الدكتور (الماركسى - العلمانى - التنويرى) لم يكتف باللعب فى تاريخية نزول هذه السورة لتحويلها من مدينة إلى مكية. لكنه - وبجراءة غير معهودة سوى فى مستشرق درجة عاشرة - اقتطع جزءاً من الآية السادسة التى نصها ﴿وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ

(١٣١) د. القمنى - «السؤال الآخر» - مرجع سابق من ص ٧٥ حتى ٨٢ وجريدة «أخبار الأدب» - العنجد

رقم ١٧٢ بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦م.

(\*) ناقشنا هذه الحرفات القمنية فى الفصل الرابع «التفسير الماركسى للهجرة النبوية» من كتابنا «مركسة التاريخ

النبوى» الصادر عن دار نهضة مصر عام ٢٠٠٠م.



مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ السُّورَةِ وَمُبَشِّرًا 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 مدينتهم. ويأصرار كرر هذا الدكتور  
 نقل تحريفه لنص هذه الآية في دراساته «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة  
 الإسلامية» (طبعة دار سينا عام ١٩٩٠م - وطبعة المركز المصري لبحوث الحضارة -  
 في مجلد «الاسلاميات» عام ٢٠٠١م) و«الإسلام والقضية الإسرائيلية» المنشورة في  
 جريدة «أخبار الأدب» (العدد ١٧٢ بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦م) والتي أعاد  
 نشرها في كتابه «السؤال الآخر» (مؤسسة روزاليوسف - الكتاب الذهبي - فبراير  
 ١٩٩٨م) و«الدولة في عصر الرسول» المنشورة في مجلة «القاهرة» (العدد ١٢٣ -  
 نوفمبر ١٩٩٣م) والتي أعاد نشرها كمقدمة تأسيسية في كتابه «حروب دولة  
 الرسول» (مكتبة مدبولي الصغير - الطبعة الأولى ١٩٩٦م).

وهذه المعلومات وما سبقها - في تقديري - 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 الذى يكاد يقطع بأن د . القمنى (فى توثيقه لموقفه «المادى» من الله والرسول والقرآن) اخترق سقف «المعلوم بالضرورة من منهج البحث العلمى» . وتحرك فى فضاء عبثى مسكون بـ«كره الحقيقة» ومشحون ضدها إلى حد استحلاله للتحريف والتحوير والكذب والتزييف (إلى آخر قائمة «الحرام العلمى» بقصد تقويل النصوص التاريخية بما يتعارض مع «الرؤى الأصولية» التى تقول بأن «الإسلام مفارق (وحى) سماوى» . وبما يتفق بل ويتطابق مع «المادية» التى تقول بـ«أنه لا شىء إطلاقاً يبدأ من فضاء (سما - وحى) دون قواعد مؤسسات ماضوية يقوم عليها ويتجادل معها بل ويُفرز منها حتى لو كان (هذا الشىء) ديناً» .

ورغم يقينى من أن د . القمنى (ربما لأن حوارى معه يقف عند حدود مراجعة علمية موقفه «المادى» . ولا يقترب من حقه فى تبنى هذا الموقف . . ربما) لن يبادل حوارنا بحوار جاد أو غير جاد ليقينه أن دخوله فى حوار مع ما اكتشفناه وكشفناه من «حرام علمى» سيكون مغامرة قد تجبره على الاعتراف باقترافه لـ«الفعل الفاضح» فى عقول قرائه وبالتالي قد تضطره إلى الاعتذار لقرائه . بل وقد ترغمه على مراجعة صواب موقفه «المادى» ذاته . وهذا (الاعتراف بالخطأ والاعتذار عنه ومراجعته) مستوى أخلاقى رفيع أعتقد أن د . القمنى سيرفض الارتقاء إليه والتخلق به (ربما لأسباب خاصة بتربيته وتكوينه النفسى . أو ربما لأسباب خاصة بعلاقاته ومصالحه . أو ربما لأسباب خاصة برأيه فى مدى استحقاق قارئه للاعتراف والاعتذار له . خصوصاً أن هذا القارئ مصرى . ومصر - فى تقدير الدكتور

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

ورغم أن د. القمنى فى كتابات ما بعد «الانزواء» اعتاد استخدام كلمات سوقية مثل «أولاد القحبة» و«طريقة الثلاث رقات» و«مدد ياريد» (أثناء حديثه عن الصحابى زيد بن ثابت) و«لا أكثر الله من أمثالك يا أبا إسلام.. روح يا شيخ منك لله» (أثناء حديثه عن أبى إسلام أحمد عبد الله).. إلخ.. إلخ<sup>(١٣٣)</sup>.. رغم هذا فإننا سافترض الاحتمال غير المحتمل. أن د. القمنى - على عكس موقفه السابق من مراجعاتى المنشورة فى عامى ١٩٩٩م و٢٠٠٠م - لن «يكسر أقلامه» أو «يمزق أوراقه أو «يتزوى ياساً وقنوطاً». وسافترض المستحيل أنه - وكما قال فى كتابات ما بعد «الانزواء» - سيمتلك «فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات». وسيواجه ما اكتشفناه وكشفناه بحوار جاد وعلمى وموضوعى ليؤكد لقارئه - بالدليل وليس بالأقوال البلاغية - خطأ نتائج مراجعاتى 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 وتقد» - العدد رقم ٢٠٠ - أبريل ٢٠٠٢م - ص والعدد رقم ٢٠١ مايو ٢٠٠٢م - ص ٣٢

- ومجلة «روز اليوسف» فى ٢٠ مارس ٢٠٠٤م - ص ٣٣ وفى ١٩ يونيو ٢٠٠٤م - ص ٣١.

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

وحتى يأتينا الدكتور بما يمتلكه من أدلة غير محرفة على تحاملي عليه وتقويلي له بما لم يقله أو حتى يكشف لقارئه عن أدلة قالها هو وسكتنا نحن عن رصدها بهدف تخييل موقفه من المثلث الإسلامى على غير حقيقته الثابتة فعلاً فى كتاباته المنشورة. وأيضاً - والأهم - حتى لا يخرج حوارنا (المتنظر) عن حدود علمية موقفه «المادى» من الله والرسول والقرآن. وتحديدأ وحتى ينحصر هذا الحوار فى هذه الحدود. فأنا أدعو 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«ألف - 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 «خطة» وضعها الجد عبد المطلب ونفذها الحفيد محمد لمواجهة الخصم «الأموى». وبالتالي فالله والرسول والقرآن - فى إسلام د. القمنى - ستكون مجرد عقائد نسيية. متغيرة. زمكانية. على عكس «عقيدة التداوى ببول الجمل» التى قال د. القمنى بوجود «الإيمان بها عن يقين»؟

وبهذا السؤال أكتفى.

**خليل عبد الكريم**

**باحث فذ أم شاهد زور؟**



## أما قبل:

بعد مراجعتي لعملية كتابات د. سيد القمنى . واكتشافي وكشفي لعشرات الجرائم العلمية التي لا يقترفها سوى كاتب يكره نفسه . بل ويكره ابته «سلوى» التي أهداها فضيحتته المعنوية بـ «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية» . وبالتالي - وهو الطبيعي والمنطقي - يكره تياره العلماني والماركسي . ويتعامل معه كتيار لا بد وأن يكون مماثلاً له في الشذوذ . . انتظرت من أقطاب هذا التيار - خصوصاً بعد نشر مراجعتي - (\*) - ليس أن يقفوا مع الإسلام ضد كتابات د. القمنى (فهذا قد يتعارض مع مصالح بعضهم) . إنما - فقط - انتظرت أن يقفوا مع مثلث العقل والعلم والتنوير ضد عبث وشذوذ الدكتور . ولكن - للأسف - خاب ظني (وصدق ظن د. القمنى) في هؤلاء الأقطاب الذين لم يكتفوا بالتستر على جرائم د. القمنى العلمية . ولكنهم (بجانب هذا) لم يتورعوا عن تسويقه «كواحد من العلماء الواعدين الصارمين 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 «المسلم المعاصر» (العدد رقم ٩٢ سنة ١٩٩٩م) وفي كتابين .. الأول بعنوان «مركسة الإسلام» (دار نهضة مصر - سلسلة «في التنوير الإسلامي» العدد رقم ٣٩ - أغسطس ١٩٩٩م) . والثاني بعنوان «مركسة التاريخ النبوي» (نفس الناشر والسلسلة رقم ٥٤ - نوفمبر ٢٠٠٠م) .

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

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

(٣) «أدب ونقد» - العدد ٢٠١ - مايو ٢٠٠٢م - ص ٥٢/١٦ .

العلمية. لكن بعد أن أصدر الشيخ كتابه «فترة التكوين 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«التأسلم الإخواني» - (\*) - حتى يختفى 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 - باغتني «صانع الصخب ورحل» في أبريل ٢٠٠٢م.

وأعترف للقارئ بأنني ترددت كثيراً. بل وكدت أسقط فكرة مراجعة كتابات الشيخ خليل من قائمة مراجعاتي لعلمية أقطاب الخطاب العلماني. لأن الشيخ - بموته - 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 أعتقد 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 معي كان سيثري بحثي. وسيعمق رؤيتي لمشروعه الفكري وربما (وهذا وارد) كان سيشيح لي (بالنقد. ونقد النقد) فرصة مراجعة والتراجع عن بعض آرائي. إن أثبت بالعقل والعلم والوثيقة (بعد فحصها) أنني أخطأت. وأنه كان الأقرب إلى الصواب فيما ذهب إليه. هذا إذا افترضنا أن الشيخ (وعلى عكس التزام رفاقه بخطة «اقتله بالصمت») كان سيمارس حقه في الاختلاف مع آرائي في كتاباته.

لكن. ولأن ما حدث قد حدث. وأصبح هو الأمر الواقع الذي لا بد وأن نتقبله. ولأن الحقيقة الحقيقية التي يلمسها القارئ بعقله وبحواسه. أن الإعلام العلماني - وبالخاصة 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 الذى كانت الحقيقة قبلته الوحيدة. والعقل والضمير مرجعين أساسيين. والذى لم يهادن أو يغازل الأصوليين كما فعل كثيرون» - (٤)- . وأنه «عالم بحق عاش للحقيقة. ومات وهو يبحث عنها ويستبينها. وقدم مثلاً رائعاً للعالم الباحث الزاهد» - (٥)- ووصل التسويق إلى حد القول «أن خليل وهو الباحث الفذ الذى يقدر البحث العلمى ويعمل بمنهج وأصوله لا يتعرض لكتبه إلا الغوغائيون والهمجيون وأدعياء الثقافة الذين يكتبون وهم يغوصون فى «أنجر الفتة» التى تلمس عقولهم فيقولون أى كلام» - (٦)- . وأن أنصار «الإسلام السياسى» (الأصوليون) فى مواجهتهم لـ «الإسلام النقدى» الذى بلوره الشيخ خليل (مع د. القمنى) فقد «عجزوا عن الرد (على كتابات الشيخ) بذات الأسلوب العلمى الذى كان خليل عبد الكريم يلزم نفسه به. ويحترمه أشد الاحترام. وهو (كما قيل) أمر يلمسه القارئ الموضوعى بكل سهولة بالاطلاع على قائمة المراجع التراثية والكتب الحديثة فى نهاية كل بحث (للشيخ خليل)» - (٧)- .

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

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

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

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

(٧) «أدب ونقد» - العدد ٢٠٣ - ص ٨٣.

بعيداً عن هذا. ولاعتقادي بأننا لسنا بحاجة إلى تأكيد حق الإعلام العلماني في تسويق الشيخ خليل بقصد تخيله. وتمهيداً لتثبيته في الحاضر والمستقبل على أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» . . . إلخ ولاعتقادي بأن الذي يحتاج - ويلحاح - إلى تأكيد : أن ممارسة هذا الحق لا يجب أن يعنى بالضرورة أن كل ما قيل في التسويق حقيقي (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 نسبية الصواب فيما قيل لا يحصن عقولنا - فقط - ضد الإرهاب الكامن في التسويق. وإنما أيضاً يمنحنا حق ممارسة فضيلة الشك في مدى دقة هذا التسويق: وهل توصل أصحابه بحيل السوق. أم التزموا فيه بشفافية وموضوعية العلم؟

بجانب هذا. وحتى إن أحسنا الظن وأرجعنا اليقينية الظاهرة في لغة التسويق إلى معرفة أصحابها بشخص الشيخ خليل. ولأننى - للأسف - لم أشرف بلقاء شيخهم والتعرف عليه ومحاورته . وكنت - كغيري من القراء - أتابع فقط ما كان ينشره من مقالات ودراسات وكتب كانت تستوقف عقلى وتحيط به بل وتمسك بتلابيبه وترغمه على طرح تساؤلات يصعب الإجابة عليها بدون الشك في دقة ما قيل في التسويق العلماني، ولأن الأمر بالفعل جدير بالتفكير. ويحتاج إلى بذل جهد جاد للوصول فيه إلى رأى . أو على الأقل لمحاولة فهمه. فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفى في الصفحات القادمة بإيراد بعض (وليس كل) ما استوقف عقلى من كتابات الشيخ خليل. وإيراد بعض (وليس كل) ما أثارتته في عقلى من تساؤلات لعلنا نوفق في إبراز ملامح في فكر شيخهم غيبها أو غابت - بفعل

الانحياز - عن مسوقه فى الإعلام العلمانى . أو لعلنا نوفق فى تحريضهم على الإجابة عن التساؤلات التى أثارها وتثيرها كتابات شيخهم .

### محاولة للسؤال:

ونبدأ بما كتبه الشيخ خليل تحت عنوان «خالد محمد خالد . . الكتابات الأولى الصارمة» . ففى هذا المقال قال «فى العام الفاتح للعقد الخامس (من القرن العشرين) حضرنا من الصعيد الأقصى تحذونا آمال عراض دفعنا الرغبة فى النهل من العلوم والأفكار فى عاصمة (مصر) المحروسة . فى 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 فى مؤلفه كان غريباً على الأزهرين . وتصدت له (للكتاب) جحافل الظلمة والظلاميين التى لا تطيق كلمة فيها استنارة أو عقلانية» وبعد هجوم عنيف ضد الشيخ محمد الغزالي لرده على كتاب «من هنا نبدأ» بكتاب «من هنا نعلم» قال خليل «المهم أن خالد محمد خالد استمر فى طريقه وهو الكتابات الصارمة . فعندما مات ستالين نشر (خالد) مقالاً عنوانه «طبت حياً وميتاً يارفيق» وحتى يعرف من لا يعرف دلالة العنوان وما فى كلماته من «صرامة» قال خليل «وهى العبارة التى نطق بها الصديق أبو بكر (رضى الله عنه) عندما كشف وجه رسول الله ﷺ بعدما انتقل إلى الرفيق الأعلى راضياً مرضياً ثم قبل وجتته الشريفتين . . ومرة أخرى (كما يقول خليل) هبت عواصف هوج . وهاجت أقلام صُفْر . وماجت عمائم بيض (على وصف خالد لستالين 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 الرأى وحقوق الإنسان بعامة والديمقراطية وضرورة سيادة سلطة الشعب » وختم خليل مقاله بقوله «وإذا كان بآخره: رجع (خالد) عن

رأيه فى الحكومة الإسلامية وفى صلة الدين (الإسلام) بأمر الحكم. فإن مرد ذلك (الرجوع) فى اعتقادنا إلى تقدم العمر (بخالد) والغبن الذى ران على الفضاء الفكرى فى العقدين الأخيرين. ولكن هذه «الردة» الجزئية لا تمحو ماضى الرجل. ولا تنال كثيراً من قدره» - (٨).

هذا ما كتبه الشيخ خليل عبد الكرى. وبدون دخول فى تفاصيل. أشير إلى.

أولاً: أن الأستاذ خالد - بعد أن فتح خروشوف ملف ستالين «الدموى» - تراجع وتعبيره «ندمت (على كتابة مقال «طبت حياً وميتاً يارفيق») وفى كتابى (أزمة الحرية فى عالماً) سحبت السجادة التى فرشتها لستالين» - (٩).

ثانياً: أنه بعد أن كان يرى فى كتابه «من هنا نبداً» أن «الإسلام دين لا دولة. وأنه ليس فى حاجة إلى أن يكون دولة» اكتشف الأستاذ خالد بل واعترف بأنه أخطأ «كان الخطأ الأول مضاهاتى الحكومة الدينية الكنسية بحكم الإسلام. وكان الخطأ الثانى تعميم نتائج ما اقترفه الجهاز السرى (لجماعة الإخوان) باسم الإسلام. وفى كلا الخطأين كان هناك خطأ فى المنهج ذاته. فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتى عن الحكومة الدينية فى المسيحية. وما تأثرت به من تحول بعض الشباب المسلم من نساك إلى قتلة. جعلت هذا وذاك (مصدر) تفكيرى. لا (موضع) تفكيرى. (...). إلى هذا السبب الجوهري أرد خطتى فيما أصدرته قديماً (فى كتاب «من هنا نبداً») من حكم ضد الحكومة فى الإسلام. هذه التى أسميتها بالحكومة الدينية» ويعد تخلصه من «الخطأ المنهجي» راجع الأستاذ خالد رأيه القديم وانتهى بحثه كما

(٨) جريدة «الأهالى» فى ٦ مارس ١٩٩٦م.

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

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

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

رابعاً: أن اتفاق الشيخ خليل مع ما كتبه الأستاذ خالد عام ١٩٥٠م في «من هنا نبدأ» دفعه إلى عدم إبراز أهم ما في هذا الرجل (خالد) أنه لا يكتب إلا ما يقتنع به . قد يكون خطأ . ولكنه صادق مع نفسه حين يكتشف الصواب ويقنع به لا يتردد في إعلان خطئه السابق وتصحيحه - (١٢) - . أو - كما قال - «نحن مطالبون بأن نفكر دائماً ونراجع أفكارنا . وننكر ذواتنا ونتخلى عن كبرياتنا أمام الحقائق الوافدة» - (١٣) - . وهذا ما التزم به الأستاذ خالد وألزم به نفسه في كتاباته . وهذا ما كان يجب إبرازه . ورؤية تجربة الأستاذ خالد في ضوءه . ولكن هذا تحديداً ما أبعده الشيخ خليل عن عقل قارته . حتى لا يرى كتاب «الدولة في الإسلام» في إطار إيجابى قد يدل على حيوية عقل وفكر الأستاذ خالد . وتحديداً وحتى يرى هذا

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

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

(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» لخطأ سابق. وإنما - فقط - ليراه على أنه «ردة» عن «صرامة» و «صواب» سابقين. رد الشيخ خليل أمر هذا الكتاب إلى «تقدم العمر» 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 «تقدم العمر» و «الخطأ» الذي استسلم به خالد - في شيخوخته الفكرية أو العمرية - لـ «إسلاموية» الإخوان و لـ «الغبين 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 (الذي أصدر فيه كتابه «الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية») ومن نفس السنة وعلى مدى الـ ١٢ سنة التالية لبلوغه الستين . أنجز مشروعه الفكري الذي لم يجعله فقط معروفاً. وإنما جعله واحداً من الأقطاب في الخطاب العلماني العربي. فهل هذه الحقائق المادية تجيز للباحث الذي 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 «تقدم العمر» أى إلى الوهن والشيخوخة العمرية والعقلية وبالتالي الفكرية؟ أم أن «تقدم العمر» في حالة الشيخ خليل (وعلى عكس «تقدم عمر» الأستاذ خالد) لا بد (حسب التسويق العلماني) وأن تعنى وتمثل وتعبر عن وتجدد الحكمة والخبرة والجدية والمبدئية في المواقف والأفكار؟.

وهذا السؤال يقودنا إلى كتابات أخرى للشيخ خليل محتاج فعلاً إلى الرصد. وإلى التحلى بالصبر ونحن نعيد قراءتها.

### خليل ضد خليل:

في تعليقه على كتاب د. رفعت السعيد «ماذا جرى لمصر... مسلمين وأقباط؟» كتب خليل عبد الكريم عام ١٩٩١م أن «الذين تحدثوا - ومنهم المؤلف الصديق (د. رفعت) - عن السماحة والوداعة والمسألة... إلخ قاموا بعملية انتقائية وتجاهلوا النصوص المقدسة ذاتها. واتجهوا إلى النقاط 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 تدعو للسماحة والوداعة والمسألة. تحض وبذات الحماس على النقيض» وأن «من يميل في كلتا الديانتين (المسيحية - الإسلام) إلى المودعة والمسامحة والمسألة يجد من النصوص سنداً. ومن يجنح إلى عكسها يعثر فيها على المدد والعون والحجة».

ولأن المشكلة - في حدود ما يفهم - ليست في التفسير الخاطئ للنصوص. وإنما في النصوص المقدسة ذاتها تساءل خليل «ما العمل؟ وكيف يكون الموقف إزاء النصوص المقدسة (وليس إزاء التفسيرات الخاطئة)؟» وذهب إلى أن «الجواب الذي يحمل الحل ليس عسيراً. وإن كان بالمقابل ليس يسيراً (...). إعادة النصوص المقدسة إلى ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعي داخل دور العبادة الكنائس والمساجد دون استعمال مكبرات الصوت. وإبعادها بالكلية عن مناهج التعليم في جميع المراحل. وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروءة والمسموعة والمرئية. ومن أراد أن يتفقه في دينه. أو يتعمق 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

١٩٩١م - تعليق خليل عبد الكريم بعنوان «البداية الوحيدة الصحيحة» من ص ١٥٣ حتى ص ١٥٧.

وفى دراسته «خيار القوة المسلحة لدى الجماعات الإسلامية المتطرفة.. تاريخيته وسنده» التى نشرها عام ١٩٩٣م سجل الشيخ خليل اختلافه الجذرى مع الذين «يرون أن هذه الحركات (الجماعات) جنحت عن طريق الإسلام السوى» ومع الذين «يذهبون إلى أنها (الجماعات) وخلعت عنها ربة الإسلام» ومع الذين يتحجبون بأن الإسلام «يحض أتباعه المؤمنين به على الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة» علق خليل على هذا الرأى وهذا المذهب وهذه الحجة بقوله «هنا ممكن الخطأ الذى يتزلق إليه البعض سواء عن حسن نية . أو عن تردد وإحجام . أو انعدام الرغبة فى إعلان الحقيقة لدى البعض الآخر» .

وعلى عكس هؤلاء لم يتردد خليل عبد الكريم أو يحجم . بل اندفع بقوة «الرغبة فى إعلان الحقيقة» ليقول عن سبب «الخطأ» و «الخلط» إن «الفريق الأول (الجماعات الإسلامية) يتحدث عن الدولة الإسلامية . وأنها يجب أن تتأسس على دوى المدافع وجماعم الشهداء . أما الفريق الآخر (رؤساء شئون التقديس) فمجال 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 (رضى الله عنهم) (...). ولا سبيل إلى الطعن فى حجج كل فريق إلا بإنكار النصوص المقدسة والوقائع الثابتة وهذا مستحيل . أو بتفسير النصوص تفسيراً ظاهر الفساد عن طريق لى أعناقها وتحميلها ما لا تطيق . وهذا أمر مكشوف لكل ذى بصر وبصيرة» ويقول خليل «هذه اشكالية محيرة» ويتساءل «كيف يمكن التوفيق إذن بين أسانيد كل فريق . وهى فى نفس المستوى من حيث قطعية الورد والدلالة؟» ويجيب «الحل الذى يتناساه البعض عن جهل أو تجاهل أو تخاذل هو: أن النصوص المقدسة ووقائع



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

وبعد حديث طويل عن «فترة الاستضعاف» (المكية) . وعن «حقبة التمكين والاستقواء» (المدنية) قال خليل «كما تغيرت الأفعال (من الاستضعاف إلى الاستقواء) تغيرت النصوص المقدسة وتبدلت لهجتها فبعد أن كانت تنص على [لكم دينكم ولى دين] أصبحت [إن الدين عند الله الإسلام] و [ومن يستغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه] . وبعد الحض على الصبر على الأذى والتعذيب ( . . . ) وتحمل ذلك كله فى سبيل الله . تحولت النصوص سواء بالنسبة إلى العرب الذين لم يتبعوا محمداً ﷺ على دينه أو بالنسبة إلى أهل الكتاب من اليهود والنصارى (تحولت) إلى أفق آخر مباين تماماً للأفق الأول (فى العهد المكي) ف «بالنسبة للعرب: [اقتلوهم حيث ثقتموهم] - أى وجدتموهم- ( . . . ) [فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد] وهى الآية المعروفة بآية السيف والتي يرى كثير من ثقاة مفسرى القرآن أنها جَبَّتْ (نَسَخَتْ) آيات المسألة والصفح والعتو ( . . . ) أما بالنسبة للفتنة الأخرى: اليهود والنصارى [ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم] و [ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم] . ولكن أبلغها فى الدلالة على ما نذهب إليه فى هذه الخصوصية الآية المعروفة بآية الجزية [قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا

يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون[»  
ويمضى خليل فيقول: إذن خطاب النصوص المقدسة تغير تماماً. فهو في حالة  
الاستضعاف شيء وفي حالة التمكّن والاستقواء شيء آخر. وبالمثل فإن الأفعال -  
وهي أبلغ إبانة وأشدّ إيضاحاً - اختلفت كذلك من فترة إلى أخرى. وبلاغة  
الأعمال ودلالاتها أقوى بما لا يقاس. لأن النصوص من المحتمل أن يُعتمد إلى  
تفسيرها بما يخفف من أحكامها 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 التصفية الجسدية - كلها  
ثابتة في دواوين السيرة المعتمدة وموسعات التفسير التي خلفها أكابر المفسرين.  
وكتب أسباب النزول - فمن المحال تحريفها أو إنكار رواياتها».

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 تحتويها. ولكنها -  
العدوانية - التعبير عن الشعور بانسداد الآفاق وبالتهديد وبالتهميش والانزعال  
والتضييق الذي تعيشه فئات عديدة من المجتمع وغياب الإمكانيات والوسائل  
المتطورة لتجاوزه] وأيا كانت درجة الصواب في هذا الرأي. فإن الذي لا مبرر فيه  
أن خيار القوة المسلحة الذي تنتهجه الجماعات الأصولية الإسلامية المتطرفة له  
تاريخيته وسنده من النصوص المقدسة. وهذا في مذهبنا ما يجب التسليم  
به» - (١٥) -.

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

نشرها عام ١٩٩٥ م . ذهب إلى «مذهب» يناقض تماماً «مذهبه» السابق فقال إن «الفظائع الإرهابية التي ارتكبتها (جماعات العنف) خاصة في العقدين الأخيرين (...). أحييت فرية قديمة طالما ردها المتعصبون من (الفرنجية) وهي أن الإسلام انتشر بحد السيف . وقد قام مستشرقون مشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد معاً بتفنيد تلك الفرية . وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها» و «الذي حدث أنه عندما طفق أمراء وأعضاء جماعات العنف والإرهاب في اقرار أفعالهم البشعة كان رد بعض أو كثير من الفرنجية في الغرب هو: وما وجه العجب في ذلك . فهؤلاء 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 ليلصقوه به» .

وبثقة يمضى خليل فيقول «إن الادعاء بأن ما تمارسه (الجماعات الأصولية) ثورة دينية غير دقيق علمياً . وفي رأينا أنها حركة احتجاج سياسية اجتماعية ترفع شعارات إسلامية» وبنفس الثقة يدلل على صواب «مذهبه» بقوله «هناك أسباب غزيرة خارجية وداخلية . دولية ومحلية لتحرك (الجماعات) تناولناها في بحوث سابقة (...). إنما هناك علة جوهرية يتعذر أو يستحيل التغاضي عنها . وهي : الإحصائيات التي تضمنتها الدراسات الاجتماعية التي تمكن أصحابها - بطريقة أو بأخرى - من إجرائها على شباب أو أعضاء (الجماعات) أثبتت أنهم من الطبقة الدنيا . أو حتى المتوسطة وهذه وتلك تمثلان الأغلبية المسحوقة المحرومة من أبسط حقوقها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بل والإنسانية والتي تعاني القهر السياسي والحربان الاقتصادي والتخلف الاجتماعي والتلوث البيئي (...). بعض شباب هذه الجماعات - نظراً لمجانبة التعليم - أتيج 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 بسمه دينية (إسلامية) لأسباب منها: أن الثقافة الدينية هي الأقرب منألاً من أيديهم والأكثر توافقاً مع تربيتهم ونشأتهم (...). كما أن في ثنايا الثقافة الدينية التي تحاصرهم من كل جانب (...). توجد مآثورات (دينية) تحض على العدل الاجتماعي والمساواة بين الناس (...). والتنفير من الترف ومن الانغماس في اللذات. وضرورة التكافل والتضامن لأن المسلمين جسد واحد... إلخ ولكن هناك فاصلاً واضحاً بين هذه (المآثورات) وبين الأعمال الإرهابية. لأنها (المآثورات) لم تحض على تحقيقها على أرض الواقع بالقوة. بل بالحسنى واللين والكلم الطيب. وهذا ملحظ مهم نرجوا إن يتنبه إليه القارئ».

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

ويبدأ بـ «الإرهاب الموجه ضد الحكام». واستند في نفي «شرعية» هذا «الإرهاب» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». وحتى لا يقول في القرآن برأيه . نسب الشيخ خليل إلى الإمام فخر الدين الرازي «أن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فحيث لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله . بل يكون داخلياً فيه».

وقبل أن نغضى مع الشيخ خليل أئبه القارئ إلى حقيقة يتعذر أو يستحيل التغاضى عنها وهى: 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 لمخالفه 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 وفى 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 يؤازره».

(١٦) الإمام فخر الدين الرازى - «التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)» - دار الفكر - الطبعة الأولى ١٩٨١م للمجلد

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

وفى حديثه عن «الإرهاب ضد المسيحيين (الأقباط) والسائحين» قال الشيخ خليل إن «المسيحية كانت لدى العرب - عرب الجزيرة عامة وأهل الحجاز خاصة - مألوفة وقت أن أعلن محمد ﷺ - دعوته . ولم يحدث بينه وبين النصارى ما حدث بينه وبين اليهود من مناوأة (وللتحذير من سوء الفهم أضاف خليل) وأمل ألا يفهم من قولى هذا أن الإسلام - يجيز قتل اليهود هكذا دون مبرر شرعى . فقد سبق أن أوردنا الآيات التى تحرم قتل النفس بعموم (. . .) وأكبر مذهب لدى أهل السنة والجماعة . وهو المذهب الحنفى والذى يلقب شيخه ومؤسسه بـ (الإمام الأعظم) - وهو لقب لم يحظ به واحد من شيوخ المذاهب الثلاثة الأخرى - هذا المذهب ينص على وجوب قتل المسلم الذى 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 لعيسى وأمه فى القرآن . قال خليل «القرآن إذن يقدر المسيح وأمه مريم . وهو من ذوى العزم من الرسل . ويقول عن كتابه (الإنجيل) إنه نور وهدى وموعظة للمستقيين . ويُعلى من قدر تلاميذه ويصفهم

بصفات حميدة ويقرر أن أتباعه (النصارى) أقرب الناس مودة للمسلمين ويتساءل خليل «فهل يجوز - والحال كذلك - لمسلم أن يعادى مسيحياً؟ فما بالك بقتله!!!» وللإجابة يذكر خليل من السنة العملية قصة وفد نجران «فلما وصلوا (المدينة) أحسن الرسول استقبالهم وأكرم وفادتهم وكان يشرف بنفسه على من يقومون بخدمتهم. ولما حان وقت صلاتهم سمح لهم بأدائها في مسجده. ولم يجد في ذلك أدنى غضاضة. ثم استمع إلى اعتراضاتهم على نبوته ورسالته والكتاب الذى أنزل إليه وجادلهم بالتي هى أحسن. ولما يش من إقناعهم طلب أن يباهلهم - (\*) ولكنهم رفضوا (...). ومع ذلك ظل يكرم وفادتهم ... إلخ (...). وفى السنة القولية لا تقلّ الأحاديث الصادرة عن محمد حرصاً على التشديد على المسلمين أتباع ملته على ضرورة معاملة النصارى (المسيحيين) أطيب معاملة حتى فى حوارهم معهم» وبعد أن أثبت أكثر من حديث نبوى قال خليل «كل هذا يقطع بأن الستين الفعلية والقولية جاءتا تؤكدان ما ورد فى القرآن الكريم من حسن المجادلة وحسن المعاملة لأهل الديانتين ومن نهى عن مجرد الأذى وانتقاص الحق. ولو كان سيراً. واستنطاق قتلهم. وعقاب من يفعل ذلك هو الحرمان من الجنة».

ويختتم الشيخ خليل دراسته بقوله «لعلنا فى نهاية الشوط نكون قد وفقنا فى إثبات أن الإسلام - وبموجب نصوصه الأصلية - لا يمت إلى الإرهاب بكل أنواعه بأى صلة. وأن الذين يقترفون الأعمال الإرهابية باسمه يفترون عليه ويسيتون إليه» وأن أعمالهم «مخالفة للنصوص المقدسة ومناقضة لأحكامها» - (١٧) - .

(\*) فى القاموس المحيط: باهل بعضهم بعضاً أى تلاعنوا - وصورتها فى هذه القضية أن يتوجه ممثلو أو رؤساء وفد نجران ومحمد ومعهم خاصة أهل بيته إلى خلاء من الأرض ويدعو كل فريق أن ينزل الله لعنته من السماء على من هو كاذب فيما يدعيه (نقلًا عن الشيخ خليل عبد الكريم).

(١٧) خليل عبد الكريم - «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى

لكن الشيخ خليل . وبعد أن هاجم جماعات العنف وهجم عليها يتهمها بـ «إحياء فرية قديمة طالما ردها المتعصبون من الفرنجية . وهى : أن الإسلام انتشر بحد السيف» وبعد أن أشار إلى «قيام مستشرقين مشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد بتفنيد تلك الفرية وقدموا الأدلة الدامغة على ريفها» عاد الشيخ - وبشقة المعهودة - ليتخلى فى عام ١٩٩٨م عن مذهب «المشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد» من المستشرقين ولتبنى نفس «الفرية» .

ففى «المقدمة التحليلية» التى نشرت مع الطبعة الرابعة لكتاب «الفن القصصى فى القرآن الكريم» وتحديدأ فى تعليقه على قول د . محمد أحمد خلف الله «حين تقوى الدعوة ويكثر الأعوان والأنصار . وحين يحس النبى فى نفسه القدرة على الفتك والاضطهاد يستجيب لهذا الناموس ويبدأ فيحاول القضاء على المتخلفين من الجماعة ويجبرهم بالقوة على اتباع تعاليمه والإيمان بما يدعو إليه من آراء ومعتقدات . وهذا هو الذى نلحظه من موقف النبى العربى من المشركين وأضرابهم من المنافقين ومن لفّ لفهم» كتب خليل «هنا نعيد القول فى جرأة خلف الله فيما يسطره فى أطروحة غير عابئ بما قد تسببه كتاباته من غضب التقليديين . فهو هنا يؤكد أن النبى العربى قد أجبر المشركين من العرب بالقوة على الدخول فى الدين (الإسلام) الذى كان ينشره ورغم وجود نصوص صريحة من القرآن والسنة (أقوال وأفعال وتقارير محمد) تؤكد ذلك فإن التقليديين يحاولون قدر المستطاع التضييب على هذه المسألة وإلقائها فى مربع الظلام . مع أن وقائع السيرة المحمدية تثبت انتشار الإسلام بالسيف (...). فعند ما يجيء المؤلف (د . خلف الله) ويؤكد هذه الحفيقة التى يشيح بوجهه عنها المحدثون من البحاث والكتاب الإسلاميين فإنه يستحق 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 التوسع في النقل أولاً: حتى لا أتيح لمسوقى الشيخ خليل فرصة اتهامى بأننى بترت أقوال الشيخ من سياقاتها «التنويرية» وأدخلتها فى سياقات مغايرة لتقول بغير ما أراه وقصده شيخهم . ثانياً: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف على آراء الشيخ خليل كما قالها الشيخ نفسه فى كتاباته المنشورة . ثالثاً: لأعترف لمسوقى الشيخ وللقارئ بأننى فشلت فى الإمساك بالشيخ مستلبساً بموقف واحد فى القضايا التى بحثها فى دراساته التى نقلنا عنها. فهو مع وضد أن «تكون هذه الجماعات جنحت عن طريق الإسلام السوى» ومع وضد رد «عدوانية» هذه الجماعات إلى «القهر السياسى والحربان الاقتصادى والتخلف الاجتماعى» و «غياب الإمكانيات والوسائل المتطورة لتجاوزها» ومع وضد رد هذه «العدوانية» إلى «النصوص المقدسة» (القرآن) وأفعال النبى (السنة) ومع وضد أن يكون الإسلام «انتشر بحد السيف» . . . إلخ بل الشيخ فى توثيقه لبعض مواقفه لا يكتفى بالانتقاء لكنه لا يتورع عن تحريف نصوص وثائقه لتقول بضد ما كان يقف معه الشيخ فى دراسة أخرى كانت أيضاً موثقة . وابعاً: حتى أتيح لمسوقى الشيخ وللقارئ فرصة التفكير فى إمكانية أو عدم إمكانية رد هذا التناقض إلى «تقدم عمر» الشيخ خليل . أم إلى التعمد بقصد استخدام التناقض فى المناورة

(١٨) مقدمة خليل عبد الكريم لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصى فى القرآن الكريم» - دار

وللتفكير فى إمكانية أو عدم إمكانية تحديد «المربع» الذى يقف فيه الشيخ . هل هو «مربع النور» (الباحث عن الحقيقة بنقديته) أم «مربع الظلام» (الكاره للسؤال والمدافع - بالحق أو بالباطل - عن أفراد وفكر قبيلته)؟ وهل الشيخ بتناقضه يدخل فى أم يخرج عن المربعين إلى مربع ثالث رمادى؟

أنا لا أستطيع القطع بإجابة والذى أستطيعه - الآن - هو أن أطالب القارئ ببعض الصبر وبكل الوعى وهو ينتقل معى إلى كتابات أخرى للشيخ خليل عبد الكريم .

### خليل مع القمنى ضد الحقيقة:

فى مقاله الهام «التعدد لا التعدى» (الأهرام فى ٢٣ مارس ١٩٨٩م) أراد الأستاذ فهمى هويدى «استثمار» ما وصفه بـ «الإجماع على رفض الرواية الشيطانية» لسلمان رشدى «فى حوار آخر أهم وأجدى حول نهج - المدرسة الرشدية - (نسبة إلى سلمان رشدى) وهى المدرسة التى تعمد إلى النيل من العقائد والشرائع السماوية ومقدسات الناس بحجة حرية البحث أو الاجتهاد» والذى دفع هويدى إلى الدعوة إلى هذا الحوار أنه - كما قال - لاحظ أن «المنطق الذى التقى عليه الإجماع فى رفض الرواية الشيطانية يقوم على فكرة أن حرية الرأى ينبغى أن تكفل للجميع حقاً شريطة ألا تتسكع 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) فى الدرجة وليس فى النوع . أعنى أنها تهتك المقدسات وتجرحها أيضاً - ولكنها لا تستخدم ألفاظه البذيئة والوقحة . تهدم فى هدوء ويغير ألم وتتحدى ركائز عقيدة الأمة بمتهى الأدب . وقتذاك قلت (القول لهويدى) إن هذه الكتابات أسوأ وأخطر ( . . . ) وقلت أيضاً إنه أولى بنا وأجدر أن نوقف هذا العدوان الذى يأتينا من الداخل فى شكل غارات منتظمة وبأساليب

ملتوية. قبل أن نصدّ رياح السموم التي تهب علينا من الخارج» ويمضى هويدى فيقول «لسنا 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 والمقدسات المستقرة في ضمائر جميع المؤمنين. وأن نتوصل إلى صيغة وأسلوب تتحقق بهما كفالة احترام حرية الرأي واحترام تلك العقائد والمقدسات» و «لكي نثبت 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 يخمل درجة الدكتوراة في الفلسفة. أستاذ في أن أشير إليه بالحرفين الأولين في اسمه (س. ق). وهو تلميذ لأحد كبار أساتذة الفلسفة المقيمين خارج مصر. ممن كرسوا جهدهم في السنوات الأخيرة لنقد الفكر الإسلامى والحركة الإسلامية. وعنوان النص أو البحث الذى نقصده هو: دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنفية فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية (يقع فى عشرين صفحة ونشرته مجلة كانت تباع فى القاهرة) والنص الثانى لباحث جزائرى يقوم بالتدريس فى جامعة السوربون بفرنسا هو الدكتور محمد أركون وهو كتاب صدر فى بيروت منذ عامين بعنوان: «تاريخية الفكر العربى الإسلامى».

وبعد عرضه لخلاصة البحثين الذين أوردهما كنموذجين «فقط لكى يثبت أن ثمة كتابات شيطانية أخطر من رواية سلمان رشدى» وبعد تحديد مقصوده ب «المقدسات حتى لا نضفى القداسة على ما لا قدسية له. وحتى لا تتخذ الدعوة ذريعة إلى مصادرة الحوار فيما هو اجتهادى يثريه تعدد الآراء حوله. واختلافها أحياناً» وبعد تأكيده «أن القاعدة الأساسية المستقرة فى الموقف من العقائد والمقدسات تقوم على المبدأ القرآنى 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 الاجتهاد وتأكيد «أن للاجتهاد قواعده وأهله. وله مجالاته وساحته وله أدبه الذى ينبغى أن يتحلى بها الباحثون والمتحاورون». ختم هويدى مقاله بقوله «إننا نحرص على التعدد وندعو إليه. شريطة ألا يتخذ ذريعة لممارسة التعدى. ولن نستطيع أن نتجنب محظور التعدى ما لم يستقر ذلك الاتفاق المنشود على احترام العقائد والمقدسات واحترام أصول العلم وضوابطه».

هذا ما قاله فهمى هويدى فى مقاله الذى - كما نرى - يثير قضية شائكة كانت تحتاج فعلاً إلى حوار جاد وعلمي 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 ثلاث (ضرائر) لكان أهون عليها» - (١٩) - أن يدلى فى هذه القضية بدلوه الذى - كما يفترض - لا بد وأن يكون قد امتلأ 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 فى حلقتين. ليس فقط ليكشف لنا - كقراء له - أن الـ (س - ق) صاحب دراسة «دور الحزب الهاشمى والعقيدة الحنيفة فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية» هو د. سيد القمنى. أو ليكشف لنا فقط أن المجلة (التي تعمد هويدى حجب اسمها واكتفى بالقول «إنها تباع فى القاهرة» هى 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 ١٩٩٠م ص .

الباحثين الجادين المترهين للعلم والمتفرغين له . والذين لم ينالوا ما يستحقونه من شهرة» وإن دراسته هذه «أكدت على أن مؤلفها يمتلك باقترار نظرة موضوعية منهجية علمية فى معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح وردھا إلى الأسباب المباشرة والتي تتفق مع المنطق والتفكير السليم دون حاجة إلى اللجوء إلى الماورائيات والفوق- منطقيات والأحاجى والألغاز (مثل الأشعار التي تنسب إلى الجن وسجع الكهان وأساطير العرافين) وهذا المنهج العلمى المحض الموثق توثيقاً شديداً والاقترام الجريء الفذ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمدة هما اللذان أثارا عليه أحد رموز السلفية الحديثة . الصحفى فهمى هويدى فنشر فى جريدة الأهرام يوم ٢٣ / ٣ / ١٩٨٩م 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] . وفى هذا المقال (القول لخليل) لافند هجوم الصحفى هويدى على الدراسة فمبدعها أقدر وأولى منى بذلك ولكننى أعرض أهم النقاط التي وردت فيها . حتى يلم بها القارئ ويدرك سر ثورة السلفية الحديثة عليها .

فى عرضه قال الشيخ خليل «ذهب د . سيد القمنى فى دراسته هذه إلى أن الحزب الهاشمى من قبيلة قريش والعقيدة الحنفية التي اعتنقها الخنفاء أو المتحفظون قاما بدور بارز فى التمهيد لنشوء دولة العرب الإسلامية فى يشرق ( . . . ) وكان من الطبيعى أن يتناول الباحث البدايات الأولى لإقامة الدولة العربية على يد قصى بن كلاب جد الهاشميين والمؤسس 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 تطبق الدكتاتورية

(. . .) ولو أن قصياً كان يتمتع بالشمائل التي امتاز بها مؤسسو الدول عادة من قوة الشكيمة ومضاء العزيمة بالإضافة إلى سعة الأفق ونفاذ البصيرة . «وعدد القمى ما قام به قصى فى سبيل تأسيس الدولة العربية من خطوات مثل بناء الكعبة [لعل د. القمى يقصد تجديد بنائها لأنه من المعلوم أن الذى بناها إبراهيم وإسماعيل] ومراسلة ملوك أطراف الجزيرة وإنشاء دار الندوة. ونحن (خليل) لا نوافق د. القمى على قوله: [فحلت الندوة والملاء محل البداوة والمشيمة] . والصحيح فى رأينا أن الندوة غدت الصورة المعدلة أو المحسنة لـ (مجلس شورى القبيلة) لكى تتفق مع مجتمع مكة (. . .) ثم شرح د. القمى الصراع الذى انفجر بعد وفاة قصى بين أبنائه والذى تمخض عن الخصومة التاريخية المعروفة بين بنى هاشم وبنى أمية. وقد لاحظنا أن الدراسة مرت مروراً عابراً على هاشم الجند الذى ينسب إليه (الحزب الهاشمى) (. . .) ولعلنا نأمل - ود. القمى قد آلى على نفسه تطوير هذه الدراسة إلى كتاب - أن يولى (هاشماً) ما يستحقه من عناية ويبرز دوره الخطير فى توعية بنى الدولة العربية القومية التي وضع أساسها جده قصى» .

ويمضى خليل فيقول «اتجه الباحث د. القمى إلى تبين الدور الذى لعبه عبد المطلب جد النبى محمد الذى 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 الذى يحول دون قيام دولة مركزية فى شبه جزيرة العرب وهو التشرذم والتفرق بل والتناحر والتقاتل ثم توصل إلى الدواء. وسرعان ما وضع الأيديولوجية المتكاملة التى أدت فى المدى الطويل إلى تحقيق الحلم (. . .) فأعلن عبد المطلب أن [الدين عند الله الحنيفية] . ويرى الباحث د. القمى أنه المؤسس الأول للحنيفية وسماه (أستاذ الحنيفية الأول)

ونحن (خليل) نختلف مع الصديق د. القمى فى هذه المعلومة. ونزعم أن الحنيفة وجدت قبل عبد المطلب بزمن ليس بالقصير (...). وأياً كان الأمر فالذى لا مشاحة فيه أن الحنيفة أخذت على يد عبد المطلب منحنى (العقيدة) وأعتنقها عدد من عقلاء العرب».

يقول خليل «الحنيفية حركة دينية كانت ذات حضور متميز (...). ففى يثرب أعتنقها أبو عامر الراهب. وفى الطائف أمية بن أبى الصلت. وفى مكة كان زعيمها عبد المطلب ومن بعده ورقة بن نوفل وعبد الله بن جحش وزيد بن عمرو بن نفيل. ولكن أبرز رموزها ثلاثة: عبد المطلب وزيد وأمىة. وقد استن الأولان سنناً غدت فيما بعد من معالم الإسلام يستوى فى ذلك الشعائر الدينية والشعائر الاجتماعية (...). وانتهت الحنيفية إلى توحيد الله تعالى والقول بالبعث والشور والحساب. وأن الأبرار سوف ينعمون بالجنة بينما يصلى الكفار نيران السعير. أما الشخصية الثالثة فى حركة الحنيفة فهو أمىة بن أبى الصلت. وهو من سادات ثقيف (الطائف) ومن أبرز شعرائهم. وترجع أهمية أمىة إلى قصائده التى 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. القمى العديد منها. وأن النبى محمداً كان يسمع الكثير من أشعاره».

وعن دور محمد يقول خليل «لما شب محمد ﷺ عن الطوق تابع خطوات جده المباشر عبد المطلب فى الصعود إلى غار حراء وآمن بالحنيفية. ولم يكذب يبلغ الأربعين حتى حسم الأمر بإعلانه أنه نبى الأمة وذهب د. القمى أن (عما وفر له - لمحمد - الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف عن السعى وراء الرزق إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية) رواجه من الأرملة الثرية خديجة التى

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

ويختم خليل بقوله «هذا عرض سريع للدراسة الرائعة التي خطها قلم د. سيد القمنى والتي جاءت كما أوردنا موثقة أشد ما يكون التوثيق الأمر الذى جعل الرد عليها أو نقدها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً من قبل [الإسلاميين أو السلفويين المحدثين] ودفعهم إلى الطريق السهل المجانى الذى يلجونه دائماً: القذف والسباب والانتهاك بالعمالة لأى جهة أجنبية . ونحن نهيىب بصدقنا العالم د. سيد القمنى ألا يعبأ بذلك فهذه ضريبة العلم دفعها العلماء فى كل مكان وزمان» - (٢٠) .



والجدير بالملاحظة أن الشيخ خليل عبد الكريم في كل ما قاله لم يدافع عن حق د. القمى في البحث والكتابة وإنما خصص كل ما قاله للدفاع عن د. القمى وتخيله كواحد من «الباحثين الجادين المتهيين للعلم والمتفرغين له» و «يملك - باقتدار - نظرة موضوعية منهجية علمية في معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح... إلخ» وأن منهجة في دراسته «الرائعة» (الحزب الهاشمي) هو «المنهج العلمى المحض الموثق توثيقاً شديداً» والذي «جعل الرد على هذه الدراسة أو نقدها نقداً موضوعياً أمراً مستحيلاً».

نعم كل هذا قد يعنى أن الشيخ خليل لا ينحاز - فقط - إلى د. القمى كباحث وإنما - أيضاً - يتبنى نتائج دراسة د. القمى التى «استحال» على «الإسلاميين والسلفيين» «نقدها» ونعم كل هذا حق أصيل للشيخ لا يمكننا سوى الإقرار به بل والدفاع عنه..

لكن. ولأننى - كما سبق وأشرت - راجعت علمية دراسة د. القمى فى كتابين كشفت فيهما - وبعشرات الأدلة الموثقة - أن د. القمى ليذهب بعقل قارته من القول الذى افتتح به دراسته ونسبه إلى عبد المطلب [«إذا أراد الله إنشاء دولة خلق لها أمثال هؤلاء» - أبنائه وحفدته]. إلى القول الذى ختم به دراسته ونسبه إلى عبد الله بن الزبيرى [لعبت هاشم - محمد - بالملك فلا.. ملك جاء ولا وحى نزل] اقترف د. القمى عشرات الجرائم العلمية (تحريف - تحوير - تقول.. إلخ) لذلك فقد استغربت من الشيخ خليل الذى أنفق من عمره «ثلاثين سنة» فى القراءة والبحث. ولم تستوقفه جريمة واحدة - من العشرات - تجعله يتعقل قبل أن يدلى بشهادته عن د. القمى ودراسته أمام القارئ.

بجانب هذا. ولأن الشيخ - كما أثبت في عرضه - لم يجد في دراسة د. القمى ما يستحق التحفظ عليه سوى وصف «قصى بن كلاب» بـ «دكتاتور مكة» والقول بحلول «الندوة والملا محل البداوة والمشيمة» لذلك. فأنا - ولخشية الإطالة - سأكتفى هنا بكشف حقيقة «اقتحام د. القمى الجريء الفذ لإنارة» مصدر القرآن. ففى حديثه عن أمية بن أبى الصلت وبعد أن نقل د. القمى هذه الآيات :

وسيق المجرمون وهم عراة	إلى ذات المقامع والنكال
فنادوا ويلنا ويلاً طويلاً	وعجوا فى سلاسلها الطوال
فليسوا ميتين فيستريحوا	وكلهم بحر النار صالى
وحل المتقون بدار صدق	وعيش ناعم تحت الظلال
لهم ما يشتهون وما تمنوا	من الأفراح فيها والكمال

وغيرها من الآيات المشابهة . قال . القمى «يقول د. جواد على: فى أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء . ومعتقدات ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن . بل نجد فى شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة فى 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 فى هذه الحال . . . ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان يتحلل معانى القرآن وينسبها لنفسه . ولم كان قد فعل لما سكت المسلمون عن ذلك . وكان الرسول أول الفاضحين له» ( . )

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

هذا نص ما قاله د. القمنى . نفى فيه ييقين شبهة استعانة أمية بن أبى الصلت  
 بالقرآن فى كتابة شعره . وفى ذات الوقت . وبدون مبرر منطقى أو علمى سكت  
 تماماً عن بحث شبهة استعانة النبى محمد بشعر أمية فى كتابة القرآن .

هنا . ولأن د. القمنى يقول «ليس من الضرورى أن أستتج . ولكن القارئ  
 يمكن أن يستتج ما أنتهي إليه . وبالتالي أعتمد كثيراً على القارئ فى استتاج كثير  
 من النتائج» - (٢٢) - . وحسب هذا القول . فأبسط العقول ذكاء تستتج من نفى  
 الاحتمال الأول (استعانة أمية بالقرآن) اثباتاً للاحتمال الثانى (استعانة النبى محمد  
 بشعر أمية) .

وأنا لست ضد حق د. القمنى فى أن يرى هذا الرأى . فهو لم يكن الأول ولن  
 يكون الأخير . ولكن الفارق الجوهرى بينه وبين غيره من الباحثين الذين اتفق  
 معهم . أنهم صاغوا هذه النتيجة فى أسلوب واضح ومعبر بدقة عن مقصودهم  
 بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذى قصدوه . ومن هؤلاء الباحثين  
 كليمان هور - بور - فردرش شولتيس . ويوضحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة

(٢١) د. سيد القمنى «الحزب الهاشمى» وتأسيس الدولة الإسلامية - مجلة «مصرية» - العدد التاسع أكتوبر  
 ١٩٨٦م - ص ١٧ / ١٨ - ومجلة «الكرمل» (الفلستينية) - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م ص ٤٩ - وكتاب  
 «الحزب الهاشمى» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - ص ٧٣ .

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

مناقشة هذا الرأي ونقده بل ونقضه . ومن أهم العلماء العرب الذين نقدوا ونقضوا هذا الرأي الاستشراقي د . شوقي ضيف في كتابه «تاريخ الأدب العربي» المجلد الأول «العصر الجاهلي» . ود طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» . ود . جواد علي في موسوعته «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» . أما د . القمى فهو لم يجرؤ على كشف المصدر الاستشراقي لرأيه وفي ذات الوقت لم يجرؤ على اقتحام ردود العلماء العرب بنقد أو (بتعبير الشيخ خليل) بيانارة المنطقة التي حرص هؤلاء العلماء على أن تظل مظلمة في الموقف من علاقة الامتداد والاستمداد التي تربط القرآن بشعر أمية . وبغناء غير معهود وغير متوقع سوى من أمثال د . القمى في الموضوعية أراد القمى أن يوهم القارئ بأنه فيما ذهب إليه اتفق مع وشارك د . جواد علي الرأي .

ولأن د . جواد يعد واحداً من أهم العلماء الذين نقضوا هذا الرأي الاستشراقي وأفرد لمناقشته عشرات الصفحات في موسوعته . فنحن سنكتفى بنقل «بعض» ما قاله د . جواد فعلاً لتتيح للقارئ فرصة «استنتاج» حقيقة «ما انتهى إليه» د . القمى .

يقول د . جواد علي «في أكثر ما نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار فيها تشابه كبير وتطابق في الرأي جملة وتفصيلاً لما ورد عنها في القرآن الكريم بل نجد في شعر أمية استخداماً للألفاظ وتراكيب واردة في كتاب الله وفي الحديث النبوي فكيف وقع ذلك؟ وكيف حدث التشابه؟ هل حدث ذلك على سبيل الاتفاق أو أن أمية أخذ مادته من القرآن الكريم . أو كان العكس . أي أن القرآن الكريم هو الذي أخذ من شعر أمية فظهرت الأفكار والألفاظ التي استعملها أمية في آيات الله وسوره؟ . فكتاب الله إذن هو صدى وترديد لآراء ذلك الشاعر المتأله ( . . . ) أو أن كل شيء من هذا الذي نذكره

ونفترضه افتراضاً لم يقع . وأن ما وقع وشاهده 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 بتدئى المبعث الرسول وتنتهى فى السنة التاسعة من الهجرة . وهى سنة وفاة أمية بن أبى الصلت . أما ما قبل المبعث فلا يمكن بالطبع أن يكون أمية قد اقتبس من القرآن . لأنه لم يكن منزلاً يومئذ . وأما بعد السنة التاسعة فلا يمكن أن يكون هذا الفرض مقبولاً معقولاً فى هذه الحالة . إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء فى القرآن قد نظم فى هذه المدة المذكورة أى بين المبعث والسنة التاسعة من الهجرة ( . . . ) . ولكن من فى استطاعته تثبيت تواريخ شعر أمية وتعيينه وتعيين أوقات نظمه؟ إن فى استطاعتنا تعيين بعضه من مثل الشعر الذى قاله فى مدح عبد الله بن جدعان أو معركة بدر . ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك بالغالبية منه . وهى غالبية لم يتطرق الرواه إلى ذكر المناسبات التى قيلت فيها . ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه مروى لغيره . وبعضه إسلامى فيه مصطلحات لم تعرف إلا فى الإسلام . فليس من الممكن الحكم على آراء أمية المثلة فى شعره هذا بهذه الطريقة . ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان يتحلل معانى القرآن الكريم وينسبها إلى نفسه . ولو كان قد فعل لما سكت المسلمون على ذلك . وكان 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 ممن عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتوا عنه. ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية. كما قالوا له: إنك تتعلم من غلام نصراني كان مقيماً بمكة. وإليه أشير في القرآن الكريم بقوله: [ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر. لسان الذي يلحدون إليه أعجمي. 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 عنيد أراد أن تكون النبوة 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 لنادى به حتماً.

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 ناثراً على قومه. ناقماً عليهم لتعبدهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية. ولكنى لا أظن أنه كان واقفاً على كل التفاصيل المذكورة في القرآن وفي الحديث عن العرش والكرسى. وعن الله وملائكته. وعن القيامة والجنة والنار والحساب والثواب والعقاب ونحو ذلك. إن هذا الذى أذكره شيء إسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصراني 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» ويمضى د. جواد فيقول: «وتبين آية الوضع في شعر

أمية في عدم اتساقه وفي اختلاف أسلوبه وروحه فبينما نجد شعره والمنسوب إليه في المدح أو في الرثاء أو في الأغراض الأخرى مما ليس لها صلة مباشرة بالدين في ديباجة 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 المتزمتين» - (٢٣) - .

هذا بعض - وأكرر . . بعض - ما قاله د. جواد علي . نعم هو - كما نرى - يؤكد صدق فهمي هويدى فيما قاله عن د. القمنى ودراسته . إلا أنه - كما نرى - مجرد ما قاله الشيخ خليل عن د. القمنى ودراسته من الصدق . وهذا يثير تساؤلاً هو: هل عدم صدق ما قاله الشيخ يسرر الشك في صدق الشيخ كباحث؟ أم أن عدم صدق القول لا يعنى بالضرورة عدم صدق القائل؟ وإذا قلنا بالافتراض الأخير (حتى لا نتعامل على الشيخ الميت). فهل هذا يحتمل أن الشيخ - فعلاً - كان صادقاً مع نفسه فيما قاله عن د. القمنى . وأنه - فقط - كان يجهل ما قاله د. جواد علي وجهله 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 بكتابة مقاله الطويل عن «موضوعية ومنهجية وعلمية» د. القمنى وعن «استحالة نقد» دراسته «الرائعة»؟ .

هنا - وحتى لا يتجراً «غوغائى» أو «همجى» أو «مدعى ثقافة» فيتناول على الشيخ خليل ويفترض جهله بما قاله د. جواد علي - أقول بأن جهل الشيخ غير

(٢٣) د. جواد على - «الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملايين - 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 فى كتابات الشيخ وتحديدأ فى كتابه «قرىش من القبيلة إلى الدولة المركزية» . فى الفصل الرابع المعنون بـ «الحنيفية» من الباب الثانى المعنون بـ «المقدمات الدينية» كتب خليل عبد الكرىم «ضمت حركة الحنيفية شخصيات تميزت بالسمو العقلى والأخلاقى أو بالحنكة السياسية أو الثقافة العالية نسبياً . ولما كان الشعراء يمثلون فى مجتمع ما قبل البعثة المحمدية (الفئة المثقفة) لذا كان عدد من كبار الشعراء آنذاك من الأحناف منهم: أمية بن أبى الصلت ( . . . ) ولهم قصائد فى الإيمان بوحدانية الله والبعث والنشور والحساب ( . . . ) ويرى د. جواد على : أن فى أكثر ما نسب إلى أمية من آراء ومعتقدات دينية ووصف ليوم القيامة والجنة والنار تشابه كبير وتطابق فى الرأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكرىم . بل ونجد فى شعر أمية استخداماً لألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله وفى الحديث النبوى» (د. جواد «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - ج ٦ - ص ٤٩٠) - (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 يؤكد - بنفس القوة - أن الشيخ بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى 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 على أو بفساد د. القمنى . إلا أن نفس ما نقلناه هنا .



أيضاً هو دليل مادي يؤكد وبنفس القوة أن الشيخ خليل يوعى 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 ودراسته «الفضيحة» كمجرد «شهادة زور» تطوع الشيخ بكتابتها للدفاع عن واحد من أفراد قبيلته العلمانية.

### أما 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 لفكر 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 «الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية» (عام ١٩٩٠م) وكتابه «دولة يثرب» (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 مسبوق» و بـ «المباحث الرائدة» - (١) - . واعتاد الحديث عن نفسه بأن «الذى لا يمارى - فيه أحد أننا (خليل) نخوض معركة بالغة الشراسة فى سبيل التنوير» و «أننا نكتب كتابة غير تقليدية باطحة. تقتحم ميادين كانت مغلقة وموصدة وتتناول مواضيع شديدة الحساسية بالغة التضجر. وما كان يعتبره غيرنا (لا مفكر فيه) كتبنا فيه ودعونا القارئ للتفكير فيه. وما كانوا يعدونه (مسكوتاً عنه) تكلمنا فيه وتغلغلنا فيه إلى الأعماق» - (٢) - .

وبالفعل لم ولا - وربما (فى المدى المنظور) لن - «يمارى» فيما قاله الشيخ خليل أحد من التيار العلمانى الذى «انبطح» أمام كتابات الشيخ «الباطحة» والذى لم يكتف

(١) خليل عبد الكريم - «موقف الإسلام من العمل والعمال» أمانة الشقيف - حزب التجمع (المصرى) - سلسلة «المكتبة السياسية» رقم ٤ سنة ١٩٨٧م - ص ٦ و «الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م ص ٩ و «دولة يثرب: بصائر فى عام الوفود» دار سينا (القاهرة) ومؤسسة الانتشار العربى (بيروت) - الطبعة الأولى ١٩٩٩م - ص ١٢ و «النص المؤسس ومجتمعه» - دار مصر المحروسة - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٢م ص ١٨ و «نحو فكر إسلامى جديد» (الأعمال الكاملة) - دار مصر المحروسة - الطبعة الأولى ٢٠٠٤م - المجلد الثانى ص ١٤ و ص ٣٩٧.

(٢) خليل عبد الكريم - «نحو فكر إسلامى جديد» مرجع سابق - ج ٢ ص ٧/٦.

بتخييله على أنه «باحث فذ» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» - (٣) - . لكنه تمادى فى «انبطاحه» إلى حد تسفيهه من جرؤ أو سيجرؤ على نقد شيخهم بتخييل الناقد (غير المنبسط) كـ «همجى» و «غوغائى» و «مدعى ثقافة» - (٤) - .

ونحن إزاء هذا الموقف العصبى الذى يعانى أصحابه من ضيق الأفق ومن الإصرار (المرضى) على شيطنة «الأخر» الفكرى والتعامل مع نقده كخطأ مطلق لا يحتمل الصواب. وذلك ليكون شيخهم - فى المقابل - هو «العالم الزاهد» - (٥) - . وكتابات صلوات فى محراب الحقيقة أو هى صواب على الأقل يكاد لا يحتمل الخطأ. وإذا وجد خطأ فى كتاباته فهو «سهو» مغفور.

إزاء 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 فى كل ما نكتب نعلم على فطانة القارئ ولودعيته وعمق فهمه ولقفانه (سرعة إدراكه) ولقافته (عقله وذكائه) فى فقه (ما بين السطور) والتعرف إلى (المسكوت عنه) الذى لم يأن الأوان للبروح به. ونحن (خليل) نعد (ما بين السطور) و «المسكوت عنه» جزءاً مكماً لجميع ما نحرره سواء أكان كتباً (بحوثاً ودراسات) أو حتى مقالات تنشر فى الصحف السيارة وبدونها لا يتم من جانب القارئ استيعابها الاستيعاب السليم» - (٦) - . ولقوله فى تعليقه على نقد د. إبراهيم عوض لمؤلفاته «سلك أ. د. إبراهيم عوض سلوكاً حضارياً بالغ الروعة والسمو يليق به كأديمى وأستاذ جامعى بخلاف من عداه من الإسلاميين» و «وجه الرقى

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

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

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

(٦) خليل عبد الكريم - «دولة يثرب» - مرجع سابق - ص ٤٠١.

فى منحنى الأستاذ الفاضل والذى (القول الخليل) فهمته بعد قراءة كتابه يتمثل فى عدة أمور» ذكر الشيخ منها أن د. عوض «لم يقرأ مؤلفاتى قراءة سطحية - كما يفعل البعض هذا إذا قرأ ولم يسمع كلمة من هنا وجملة من هناك ثم يدبج مقالة - بل تعمق فى 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 ففقه (د. عوض) ما رميت إليه» - (٧).

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

ولكن الجدير بالرصد فى إشادة الشيخ خليل بـ «فطنة» د. إبراهيم «إلى ما هو مخبئ» بين السطور فى مؤلفات الشيخ و بـ «فقه» د. إبراهيم «ما رمى إليه» الشيخ فيما «ألغز فيه».

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

ثانياً: إن إشادة الشيخ بـ «فطنة» و «فقه» الدكتور الذى «دل كتابه الناقد أو نقده المكتوب على صبره وتأنيه» وعلى أنه «لم يتسرع أو يهرول بل نقب وحفر

ونَقَر - (٨) - . هي (الإشادة) إقرار منه بصواب ما اكتشفه الدكتور وكشفه في كتابه. والذي 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 وذهابه 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 «المخبؤ بين السطور» فالدكتور وصفه بـ «التطاولات» اليسارية على «الله والرسول والصحابة» والشيخ وصفه بـ «التطورات» في الموقف «اليسارى» من «الله والرسول والصحابة». وهذا الخلاف إذا افترضنا حقيقته فهو يحتم على دراويش الشيخ مواجهة السؤال الطبيعي: إذا كان وصف شيخهم لموقفه (ولموقفهم) من «الله والرسول والصحابة» بـ «التطورات» هو الأدق فلماذا «ألغز فيه» و «خبأه بين السطور» وبرر «سكوته» بأن «الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصريح به»؟ وهل هذا التبرير (الخليلى) يجيز ربط تأخير «التصريح بالمسكوت عنه» بمجىء ما أسماه هو بـ «مرحلة نقد الدين» التى رآها «مرحلة متقدمة لم يأن أوانها بعد» والتى تنبأ بقدمها «ربما بعد نصف قرن قادم» - (٩) - . وهل «المخبؤ بين السطور» والذى «سكت» الشيخ عن «التصريح به» هو مجرد «نقد» للفكر الدينى (البشرى). أم هو فى حقيقته «نقد للدين» (المقدس) ولأنه كذلك ف «تحت ضغط الظروف الحاضرة» التى لا ترحب بـ «نقد الدين» لجأ الشيخ إلى «التلميح» و «الإلغاز» و «التخية»؟

(٨) نفس المرجع - ص ٤٣ .

(٩) خليل عبد الكريم - مقدمة تحليلية - لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى فى القرآن الكريم»

- دار سينا ومؤسسة الانتشار العربى - الطبعة الرابعة ١٩٩٩م - 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 الأعماق» 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 «المخبوء» الذي «سكت» الشيخ «عن التصريح به» وتركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه .

وهذا ما سنحاوله في الصفحات القادمة .

\* \* \* \*

(٢)

## محاولة للدخول

فى تحديده لـ «القواعد (أو الأسس الفكرية) التى - كما يقول - نؤمن بها نحن ككتيبة [اليسار الإسلامى] هاجم الشيخ خليل عبد الكريم «الكتب الإسلامية المعاصرة» لأنها «لا تراوح مكانها ولا تغادر الدائرة المغلقة التى تتحرك داخل قطرها وهى الأخلاقيات والنصائح والمواظب التى توجّل منها القلوب وتذرف لها الدموع. والاعتماد على الغيبات والماورائيات واللامحسوسات. وضرورة ربط كل ما يدور على الأرض (...). بقوى غير منظورة. وأنه لن ينصلح أى معوج إلا إذا كانت العلاقة مع هذه القوى الجبارة على أحسن ما يرام ولتصبح (هذه القوى) فى ذروة الرضا».

وفى مواجهته «كجندى فى كتيبة اليسار الإسلامى» لمحتويات هذه «الدائرة المغلقة» اعترض الشيخ «اليسارى» على فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» غير المنطقى بحجة «وجود أمم أخرى علاقتها مع هذه القوى بالغة السوء بل وبعضها ينكر وجودها ويسخر من يؤمن بها. ومع ذلك فهى (الأمم الأخرى) فى القمة (...). مع أن المنطق يحتم أن تكون الأمة التى ترعاها القوى وتكأها بعنايتها وتفضلها على غيرها من الأمم هى (الأمة الأقوى والأرقى) ويمضى خليل فيقول «لا يصلح توهيناً أو تفنيدياً لاعتراضنا (...). (القول بـ) أن السلف الصالح هم الذين بدءوها (فكر «الاعتماد» و «الربط») إذ لأولئك (السلف) عذرهم فقد كانت الثقافة المهيمنة والمسيطرة فى الفترة القروسطية (القرون الوسطى) هى الثقافة الشيولوجية المتمحورة على الغيبات والعوالم اللامورائية والكائنات غير المنظورة وضرورة التبعية المطلقة لها

(..) للفور بما يسمى تارة [الخلاص] بعد التردى فى [الخطيئة] مروراً بـ [الفداء] 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 الثيولوجية وكادت أن تختفى 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 المضبوطة فى النصوص وتطويعها لصالح أصحاب السلطة (السياسية)» ف «هنا (كما يقول خليل) تأتى مهمة [اليسار الإسلامى] وهى: إعادة الثورية للدين [الإسلامى] والنصوص التى تضافرت عوامل عديدة على إخفائها ورميها فى مربع النسيان» و «تثوير الفكر الدينى» بـ «نقله من الإستاتيكية إلى الديناميكية» أو من «التبعية» إلى «الإبداع» - (١١). إلى آخر ما قاله عن هذه «المهمة».

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

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

(١٠) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية للييسار الإسلامى» - كتاب «الاهالى» رقم ٥١ - مارس ١٩٩٥م -

ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - و «نحو فكر إسلامى جديد» ج ٢ - ص ١١٧ - ١١٨.

(١١) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية للييسار الإسلامى» - ص ٣٦ - ٧٥ - ٧٧ - و «نحو فكر إسلامى

جديد» - ج ٢ - ص ١٢٣ - ١٤٩ - ١٥٠.

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 والجوامع والتكايا والخانقاهات والربط والزوايا والمصليات والحسينيات والخلاوى [جمع خلوة] وحضرات الصوفية وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات». بل وحتى يضمن عدم تسرب هذه «النصوص» إلى الحياة (ربما حتى لا تدرس مدنية وعلمانية هذه الحياة قداسة هذه النصوص. أو ربما حتى لا تدرس قداسة هذه النصوص مدنية وعلمانية هذه الحياة) اشترط عدم «استعمال مكبرات الصوت» داخل دور العبادة واشترط «إبعاد النصوص المقدسة بالكلية عن مناهج التعليم في جميع المراحل (حضانة - ابتدائي - إعدادي - ثانوي - جامعة) وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروء والمسموعة والمرئية» لـ «أنه (الإسلام) إذا غادر هذه الأماكن المباركة (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 المباركة» وبالتالي يلتقى الشيخ خليل مع ما اعترض عليه في خطاب «المؤسسة الدينية» (الحكومي) [وصل الأمر بالشيخ اليسارى - التنويرى - العلمانى إلى حد تحريفه لأقوال الإمام الرازى لتقول - بما يتناقض مع رأى الرازى ويتفق مع رأى خليل الذى - [يقول «بدخول طاعة الحاكم

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

في طاعة الله وطاعة الرسول» - (١٣) - ويلتقى - أيضاً - مع من اعترض عليه في «الكتب الإسلامية المعاصرة» (الوعظية) ويكون الشيخ - في ضوء هذا الإصرار - مع «الإستاتيكية» و «التبعية» وضد «الديناميكية» و «الإبداع»؟ أم هو - فعلاً - مع

(١٣) في دراسته المعنونة بـ «إرهاب الجماعات الأصولية المتطرفة في ميزان الإسلام» - المنشورة في كتابه «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» (دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - ص ٧١) استند خليل عبد الكريم في فيه لـ «شرعية الإرهاب الموجه ضد الحكام» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «يأيتها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» وحتى لا يقول في القرآن برأيه نسب خليل إلى الإمام فخر الدين الرازي ما نصه «إن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فحيث لا يكون هذا (طاعة الحكام) قسماً منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله ورسوله . بل يكون داخلاً فيه» وقال خليل «الإمام الفخر الرازي من الأئمة الأكابر والعلماء الأعلام . وتفسيره من التفسير القيمة التي تلقفتها الأمة بكل تقدير واعتبار (...). وهذا الإمام من الظلم الفادح والشطط البين مقارنة علمه بما لدى أمراء الجماعات . ولا حتى يعلم علماء الدين في المؤسسات الرسمية الدينية أو غيرهم لا في مصر وحدها بل في العالمين العربي والإسلامي (...). الذين نرجح أن أحداً منهم لا يجروا على مناقضة هذه المقولة (إن طاعة الحكام لا تنفصل عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله (...). فإذا جاءت الجماعات (المتطرفة) وقررت الخروج عليهم وحمل السلاح في وجوههم فإن هذا القرار يكون فاقداً للسند الديني الذي يؤازره». وما أن حديث خليل عبد الكريم هنا هو - تحديداً - عن «الجماعات المتطرفة» الحالية التي مارست «إرهابها» ضد «الحكام» الحاليين الذين يمارسون «الإرهاب» (السياسي والأمني) ضدنا - كشعوب - فطاعة هؤلاء «الحكام» - عند خليل - «لا تنفصل عن (بل تدخل في) طاعة الله وطاعة الرسول». وحتى يمسك القارئ (اليساري - العلماني - الماركسي) بحقيقة «ثورية» شيخة اكتفى بنقل بعض ما قاله الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء والذي قطع فيه بأن «أولى الأمر ليسوا الأمراء والسلاطين» وإنما هم تحديداً «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد» و «إن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصبوب. وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة. فحيث لا يكون هذا قسماً منفصلاً عن الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله. بل يكون داخلاً فيه» ما وضعنا تحته خط أسقطه الشيخ خليل ولم يكف الشيخ بهذا لكنه (وكأي شيخ حكومي) أسقط أخطر ما قاله الإمام الرازي «إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضي إدخال الشرط في الآية . لأن طاعة الأمراء (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 الأمراء والسلاطين (الحكام) فغير واجبة قطعاً. بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرون إلا بالظلم. وفي الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف. فكان حمل الآية على أهل الإجماع أولى» (الإمام الرازي - التفسير الكبير - مفاتيح الغيب - 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 «الديناميكية» و «الإبداع» و ضد «الإستاتيكية» و «التبعية»؟ أم أن هذا التناقض الفج ربما أرادته الشيخ خليل «كتقية» تمكنه من «المناوره» وقد تفلح في توقيف الباحث (في كتاباته) عند حدود رصد التناقض والتحرج من كسر «دائرته المغلقة» بالانحياز إلى رأى دون الآخر في تناقضات الشيخ. وفي ذات الوقت الذى يعانى فيه عقل الباحث من الحرج العلمى لا يتحرج الشيخ (بعد إثباته لـ «الثورة» و «الثورية» و «التنوير» ككلمات) من الإلحاح على تسكين وسجن «نصوص الإسلام المقدسة» والانعياز إلى تجريم وتحريم تقرير أى «نص مقدس» فى مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعة أى «نص مقدس» فى أى وسيلة إعلامية؟. وهل الإلحاح أو الانحياز الخليلى يمكننا فهمه كمقدمة ضرورية (آنية) تمهد العقول لقبول الآتى والمحدد بـ «نقد الدين» (وليس الفكر الدينى) والذى رآه الشيخ خليل «مرحلة متقدمة لم يأت أوانها بعد»؟

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

بالعلم» - (١٥) -. وهذا - عند الشيخ خليل - نفس ما حدث في القرن السادس الميلادي لمجتمع قریش الذي بتحول «ظروفه المادية» (الاقتصادية) «تطور وعيه الجمعی» و «أفرز» محمد بن عبد الله الهاشمی الذي «كان يتمتع بعبقريّة فذه لم تتكرر بعده في بني يعرب» والذي بعبقريته الفذه «أدرك أن ذلك الفكر (الجاهلي) أو تلك العقيدة (الوثنية) لم تعد موائمة لموجبات العصر. ولا متطلبات المجتمع ولا ظروف البيئة في كافة تجلياتها. وبفلس عبقريته توصل إلى .. أو أدرك) أن الحاجة ماسة إلى فكر آخر. وعقيدة مباينة تدعو إلى التوحيد» - (١٦) -. وقد «قام» محمد الذي «أفرزه» مجتمعه (القرشي - الحجازي) بإيجاد الإسلام الذي - بتعبير الشيخ خليل «ظهر في مكة (...). وخاطب في البادية منطقة الحجاز» و «قبل أن يخاطبها هو (= الإسلام) انبثق منها» - (١٧) -.

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 الأوربية تعيش في المرحلة الثالثة» وأضاف أن «مجتمعاتنا العربية (...). تعيش في المرحلة الثانية (الإيمان بالدين)» - (١٨) -. فقد ذهب إلى أن الإسلام «ملا الدنيا وشغل الناس منذ أربعة عشر قرناً وما زال يشغلهم حتى الآن وربما لأمد بعيد ما لم تتبدل جذرياً

(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 فينعتقوا من إغلال الأساطار (الإسلامي) الذي خيم على عقول أفرادها منذ قرون طويلة» - (٢٠) - .

وابعاً: 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 لا أخذ النظرية بقضها وقضيضها» - (٢١) - . وهو قول - في تقديري - يضيء «المخبؤ بين سطور» رؤيته السابق نقلها. ولأن الشيخ أكيد يعرف أن «المبدأ العام» الذي «تتمحور عليه النظرية الماركسية» هو المبدأ «المادى» الذي يقول بأوليسة «المادة» على «الله» فى الوجود. وأن الدين (الإيمان بالله والنبوة والوحي) مثل الفن والفلسفة والقانون.. إلخ مجرد «بناء فوقى» أفرزه (أى أوجده) «البناء التحتى» (الاقتصادى - الاجتماعى) وبما أن الدين «كبناء فوقى» أو «كوعى اجتماعى» أو «كوعى مقلوب (وهمى) للعالم» هو - بطبيعته هذه - «غير نهائى». غير مطلق غير مقدس» - (٢٢) - . أى عابر . نسبى تاريخى بقاءه «كوعى مقلوب» مرهون ببقاء «العالم المقلوب» (أى قبل الشيوعى) لذلك - كما يقول لينين - «مع

(١٩) خليل عبد الكريم - «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين» - دار بريت - القاهرة - الطبعة الأولى

٢٠٠٠م - 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 .



تغيير الأساس الاقتصادي (البناء التحتي - المادى) يحدث انقلاب فى كل البناء الفوقى» - (٢٣) - . وهو «انقلاب» يحتاج إلى ما يسميه ماركس بـ «النضال ضد الوعى المقلوب للعالم» (أى ضد الدين) - (٢٤) - لـ «يتناقص» دوره (مع تطور قوى وعلاقات الإنتاج ومع ترقى الوعى) حتى يكف الدين عن الوجود أو - كما يقول د. رفعت السعيد - حتى «يتلاشى» - (٢٥) - أو كما يقول إنجلس - «حتى يموت الدين موت ربه (المادى - الاقتصادى)» - (٢٦) - .

فمعرفة الشيخ الأكيدة تكشف مدى اتساع مساحة الاتفاق بين موقفه والموقف الماركسى . وأنه فى دراسته لـ «الإسلام» - كما قال - «اهتدى» بـ «المبدأ العام» (المادى) الذى «تتمحور عليه النظرية الماركسية» والذى يربط نشأة وجود وانتهاء وجود الدين بـ «تبدل الأحوال (أو تئوير الظروف) الاجتماعية والاقتصادية والثقافية» وهذا الاتفاق الظاهر - يجعلنا لا نستغرب «اعتراض» الشيخ خليل على فكرة «الاعتماد على الغيبات» وعلى منطق «ربط كل ما يدور على الأرض (... ) بقوى غير منظورة» بل ويذهب بعقولنا إلى أن الموقف الأساسى (الفلسفى) للشيخ خليل ليس فقط من فكرة «الاعتماد» ومنطق «الربط» وإنما - أيضاً - من هذه «القوى» التى يسميها بـ «الماورائيات والغيبات واللامحسوسات» وهو موقف - لمركزيته فى المشروع الخليلى - كان يحتاج من الشيخ إلى تحديد : هل «الله» (الماورائى - الغيبى

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

(٢٤) ماركس - إنجلس «حول الدين» - ترجمة زهير الحكيم دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٤م -

ص ٣٤/٣٣ - وراجع نفس النص فى دراسة د. مراد وهبة «الاختراب والوعى الكونى» - مجلة «عالم

الفكر» (الكويتية) - المجلد العاشر - العدد الأول لسنة ١٩٧٩م ص ١٠٢ .

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

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

- (اللامحسوس) يدخل في هذه «القوى»؟ وهل «مع تغير الفضاء المعرفى تماماً وتبدل الأفق الثقافى بالكلية وتقهر المعرفة الثيولوجية» 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 وآثر الاعتماد - فى تحديد موقفه من المصير المستقبلى لله (الغيبى - الماورائى) - «على فطنة القارئ ولودعيته وعمق فهمه ولففانه (سرعة إدراكه) ولقائته (عقله وذكائه) فى فقه ما بين السطور والتعرف إلى المسكوت عنه الذى - كما يقول - لم يأن الأوان للبوح 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 وثيقته من اقتراب الموت الذى - ربما - سيحرمه من معاصرة «مرحلة نقد الدين») لم يكتب بأن يكون هو «المتنبئ» بقدوم هذه المرحلة «ربما بعد نصف قرن قادم» لكنه - أيضاً - أراد أن يكون نبياً أو على الأقل أحد روادها الذين يمهدون ويؤسسون بكتاباتهم لـ «نقد الدين»؟. وهل كل ما سبق ييجز الذهاب إلى أن «ثورة» الشيخ خليل - فى عمقها المسكوت عن «البوح به» - هى «ثورة مضادة» ليس فقط لإصراره على عزل «النصوص المقدسة» عن حركة الحياة وسجنها فى «الأماكن المبروكة». أو لإصراره على رفض إدخال هذه «النصوص» فى مناهج أى مرحلة تعليمية أو إذاعتها فى أى وسيلة إعلامية. وإنما أيضاً «يكشف حقيقتها ويثبت أسطوريتها وبالتالي ينزع عنها هيئتها ويخلع عنها سطوتها ويفقدها سيطرتها على المخاطبين بها» وكل هذا - كما

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

هنا . . وحتى يأتينا دراويش الشيخ بإجابات جادة عن هذه التساؤلات . . نتقدم خطوة أخرى فى قلب كتابات شيخهم (اليسارى - العلمانى - العقلانى) لرصد بعض «المخبوؤ بين سطور» موقفه (الموصوف بـ «العلمى» و «الموضوعى») من «نص الإسلام المقدس» (القرآن الكريم).

\* \* \* \*

(٦)

عن

## المصحف «العثماني»

في مقدمته لكتابه المعنون بـ «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» الذي صدرت طبعته الأولى عام ١٩٩٣م. حاول الشيخ خليل عبد الكريم فرض «أن الدولة التي قامت في يثرب (المدينة المنورة فيما بعد) على يد النبي العربي محمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمي القرشي حوالي عام ٦٢٢م. هي دولة قريش التي ظلت تعمل على إنشائها منذ ما يقرب من مائتي عام عندما وضع لبناتها الأولى قصي بن كلاب (الجد الرابع للرسول)» - (٢٨). حاول الشيخ فرض «قرشية» هذه الدولة كحقيقة تاريخية تؤكدتها - كما يقول - وقائع عديدة تلت مرحلة التأسيس.

ومن أهم الوقائع التي ساقها للتدليل على حقيقة «القرشية» ما وصفه بـ «المسألة المعروفة بـ (جمع القرآن) الذي - كما يقول - بدأ في خلافة الصديق - رضى الله عنه - وانتهى في عهد إمارة مروان بن الحكم على المدينة المنورة» الذي «لما توفيت حفصة أرسل (مروان) إلى عبد الله بن عمر أخيها ليرسل بها. أي بنسخة المصحف التي لديها. فساعة رجعوا من جنازة حفصة. أرسل بها عبد الله بن عمر ففشاها وحرقها. مخافة أن يكون في 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. في هذه

المسألة نرى عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - يقول: لا يملين فى مصاحفنا إلا غلمان قريش. كذلك أرسل عثمان إلى زيد بن ثابت وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث وعبد الله ابن الزبير: أن انسخوا الصحف فى المصاحف. وقال للرهط القريشيين الثلاثة: ما اختلفتم فيه أنتم وزيد بن ثابت فاكسبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم».

وقال الشيخ خليل إن ما قاله عثمان قاله «على الرغم من أن زيد بن ثابت- رضوان الله تعالى عليه - تربي فى كنف الوحى. إذ كان عمره إحدى عشرة سنة حين مقدم النبى 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 الذهبى أن بن عمر قال يوم مات زيد بن ثابت رحمه الله: قد كان عالم الناس فى 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 فى القضاء والفتوى والفرائض والقراءة (قراءة - أى حفظ - القرآن). ويروى أن عامراً الشعبي قال: غلب زيد بن ثابت الناس بالقرآن والفرائض. وهو - إضافة إلى ذلك - (كما يؤكد خليل) كان يحفظ القرآن ويقرأه بالعرضة التى عرض بها جبريل - عليه السلام - القرآن على النبى ﷺ فى العام الذى قبض (أى مات) فيه. وقد ظل زيد مترسماً بالمدينة فى القضاء والفتوى والقراءة والفرائض فى عهد عمر وعثمان وعلى».

ويمضى الشيخ فيقول «لكن هذه الصفات الفريدة التى تميز بها الصحابى العالم بالقراءة زيد بن ثابت - رضوان الله عليه - والتى رفعت مكانته إلى درجة عالية لا تقاس بها صفات سعيد وعبد الرحمن وعبد الله بن الزبير - رضى الله عنهم - فى

هذا المضمار. لم تؤهله لأن يكون الحكم. وتغدو كلمته هي الفاصلة عند الاختلاف لأنه غير قرشى. والباقون من قریش. أى أن المعيار الذى وضعه الخليفة عثمان ذو النورين فى هذه القضية (جمع وكتابة المصحف) ليس معياراً علمياً ولكنه سياسى بالدرجة الأولى، ويتساءل الشيخ «ما الذى دعا كلاً من عمر وعثمان للحرص على أن يدون المصحف بلغة قریش. هل لأن القرآن هو دستور الإسلام وكتابه الأعظم وعموده الفقرى. أم لأنه (القرآن) السند والركيزة والعماد لدولة قریش التى قامت فى يثرب؟» ويجب به «لا بد أن الدافع الذى حفز كلاً من عمر وعثمان إلى الإدلاء بتينك المقولتين هو دافع سياسى بحت» - (٢٩).

هذا ما قاله الشيخ خليل عام ١٩٩٣م عن «مسألة جمع القرآن». لكنه وبعد ست سنوات وتحديدأ فى كتابه المعنون بـ «دولة يثرب: بصائر فى عام الوفود» الصادر عام ١٩٩٩م ذهب إلى «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصاحف. وإلأبعد عن التصديق أن يغفل عنها (كتابة المصحف) ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعى. ويقوى هذا الفرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة كان لديهم مصاحف خاصة (..) فكيف يفتن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف ولا يتبته محمد إليها» ويقطع الشيخ بأن «هذا محال» ويخلص إلى «أن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعيينه وتشيته على أرض الواقع» وأن «هذا الفرض يصل إلى مشارف الحقيقة».

وهذه «الحقيقة» - كما يقول خليل - يتصب أمامها الاعتراض بـ «أن كتب السير وتاريخ القرآن تخبرنا أن جمعاً حدث بأمر من أبى بكر وبمشورة من عمر. وتدويناً

تم في خلافة عثمان وبأمرة أيضاً والذي انتهى إلى نسخ المصحف الذي بين أيدي جميع المسلمين اليوم. فلو كان هناك مصحف تم جمعه وتدوينه في العهد للمحمدى فما الذى دفع هؤلاء (ابن أبى قحافة وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه؟.

وفى رده على هذا الاعتراض تحفظ الشيخ خليل على ما ذكرته المصادر التراثية «عن دافع أبى 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 وهى (البواعث - الدوافع) من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى إيانة أو كشف ولدينا (القول لخليل) واقعة ثابتة أطبقت عليها أمهات المصنفات التراثية التى تلتقتها الأمة بالقبول وهى أن محمداً فى أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتاباً بيد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» - (٣٠) -.

وعلى غير عادته لم يوثق الشيخ خليل هذه الواقعة. وأيضاً لم ينقلها بنصها - مثلاً - الوارد فى صحيح البخارى - باب مرض النبى ووفاته - «لما حضر رسول الله . وفى البيت رجال. فقال النبى ﷺ : هلموا أكتب كتاباً لا تضلوا بعده. فقال بعضهم: إن رسول الله قد غلبه الوجع وعندكم القرآن. حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا. فمنهم من يقول: قربوا يكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده. . ومنهم من يقول غير ذلك. فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله قوما» - (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 البخارى - كتاب الشعب - دار الشعب - القاهرة - ج ٦ - ص ١٢/١١ .

للمصحابة الاختلاف فى هذا الكتاب مع صريح أمر النبى لهم بذلك . لأن الأوامر قد يقارنهما ما ينقلها من الوجوب . فكأنه ظهرت لهم منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار . فاختلف اجتهادهم (الصحابة) ( . . . ) وقال النووى : اتفق قول العلماء على أن قول عمر : حسبنا كتاب الله . من قوة فقهه ودقيق نظره لأنه خشى أن يكتب أموراً ربما عجزوا عنها فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة وأراد ألا ينسد باب الاجتهاد على العلماء ، وفى تركه ﷺ 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 الذى أراد كتابته ليس مما لا يستغنون عنه . إذ لو كان من هذا القبيل لم يتركه ﷺ لأجل اختلافهم» - (٣٢) . - وإذا رأينا هذا الحديث (الواقعة) فى ضوء ما رواه الإمام مسلم فى صحيحه عن السيدة عائشة «قالت : قال لى رسول الله فى مرضه (الأخير) ادعى لى أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإنى أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى . ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» - (٣٣) . - نستطيع الاطمئنان إلى أن ما أراد النبى كتابته لم يكن خاصاً بشأن دينى (عقيدى - عبادى - شعائرى) لأن الدين قد اكتمل . وإنما كان خاصاً بشأن دنيوى (خلافته فى رئاسة الدولة) وهذا يمكن تأجيل كتابته أو حتى يمكن الاستغناء عن النص عليه وتركه لاجتهاد الصحابة . ولهذا استصوب النبى رأى عمر وبعض الصحابة . أو لم ينكره أو - على الأقل - لم يصر على رأيه وعلى كتابة ما أراده .

(٣٢) ابن حجر العسقلانى - «فتح البارى بشرح صحيح البخارى» - دار إحياء التراث العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ - ج ٨ - ص ١٠٩ / ١١٠ - والقاضى عياض - «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى» - المكتبة التوفيقية - ج ٢ - ص ٢٢١ .

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



وحديث الشيخ خليل عن الخلافة وتحديدأ عن خلافة أبى بكر وعمر وعثمان يحتاج إلى دراسة منفردة نرصد فيها تناقضاته الفجة. ونبحث فيها مدى صواب آرائه الشاذة فى هذه الخلافة والآن - وكما يقول خليل - «نؤوب إلى سياقة الحديث» ونقول بأن خليل خرج عن عادته فى التوثيق. ولم ينقل الواقعة بنصها وأثر إثباتها هكذا «إن محمداً فى أيامه الأخيرة من مرض موته أراد أن يكتب كتاباً بيد أن ابن الخطاب حال دون ذلك» وذلك ليقول «نخرج منها (من هذه الواقعة) بمعطى على قدر وفير من الخطر وهى أن المدونات التى كتبت فى عهد محمد أو حتى تلك التى كان يرغب فى كتابتها كان بعض كبار الصحابة يمنح نفسه الحق لاعتبارات أو حسابات خاصة فى النظر فيها ووزنها من بعده» - (٣٤). وليؤكد أن «المصالح» و «الحسابات الخاصة» للخلفاء الثلاثة «تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة» التى اكتسبوها. وكما دفعتهم (المصالح - الحسابات الخاصة) إلى «التواطؤ» و «التخطيط» لـ «خطف» - الخلافة من على بن أبى طالب الذى - كما يقول خليل - «كان النبى يسعى لتأهيله ليغدو خليفته» (٣٥) - (٤) - دفعتهم (المصالح - الحسابات

(٣٤) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٠٩.

(٣٥) نفس المرجع - ص ٤٨ وص ٣٣٨ وص ٣٦٥.

(٤) ما قاله الشيخ خليل - ونقلناه فى المتن - عن «تواطؤ» و «تخطيط» أبى بكر وعمر لـ «خطف» الخلافة من على بن أبى طالب. يتناقض تماماً مع ما قاله نفس الشيخ فى دراسة أخرى «أن محمداً ﷺ 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 الصديق أبى بكر للخلافة (...) عن طريق مشاورات بين مجلس شورى المسلمين» و «تم تنصيب الفاروق - رضى الله عنه - خليفة للمسلمين بذات الطريقة» ولأن هذا - كما يقول خليل - «حقيقة مؤكدة» فقد استنكر وصف د. على شلق لاستخلاف أبى بكر لعمر بـ «التعيين» وقال الشيخ بأن الدكتور «يأخذ الأمور بشيء من الخفة وعدم التعمق (...) ولم يعنى فى قراءة التاريخ ولم يقرأ الوقائع وإلا لاستبان له (للدكتور) أن أبى بكر استشار مجلس شورى المسلمين فى وقته. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الظروف جميعها لم تكن قد نضجت حتى تتيح للصديق - رضى الله عنه - أن ينفرد بالرأى وحده ويتجاهل مجلس الشورى» - (خليل عبد الكريم) - «الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الزولى ١٩٩٠م - فصل الخلافة.

الخاصة - القشرة الإسلامية الهشة) إلى إعادة «النظر في» الجمع والتدوين المحمدى للقرآن وجرأتهم على المصحف المحمدى.

وبدون وعى - وتحت ضغط رغبته فى إقناعنا (كقراء له) بتاريخية وحقيقية تناقضاته - لم يجد الشيخ خليل ما يمنعه من تناسى كل ما قاله (ونقلناه) عن «الصحابى العالم» زيد بن ثابت. وبجراة قال «لماذا كلف أبو بكر زيد بن ثابت بالذات بجمع نصوص القرآن من الرقاع والعصب وصدور الرجال (رغم) وجود صحابة أقدر منه على ذلك ويفوقونه فقهاً وعلماً وحفظاً للقرآن؟» و «لِمَ وضع عثمان زيدا نفسه على رأس اللجنة التى اختارها لنسخ نصوص القرآن من المجموع (فى عهد أبى بكر) (...). ولماذا حصر أعضائها بقريش وهم: سعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث. ولما قال لهم: عند الاختلاف مع زيد اكتسبه 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 فى شأن يستوجب اختيار من هم أعلم وأفقه وأحفظ منهم؟» قال «ونختم برئيس اللجنة وهو زيد بن ثابت الخزرجى الأنصارى فقد كان عمره لما قدم محمد المدينة إحدى عشرة سنة أى عندما كلفه أبو بكر بجمع القرآن (حدث ذلك فى سنة ١٢ هـ) كان فى الثانية والعشرين من عمره. فكيف أقدم أبو بكر (بموافقة عمر) على تكليف ذاك الشاب الغض بتلك المهمة الخطيرة وتركاً لشيخ الصحابة من العلماء والأثبات هل يمكننا أن نعبر هذه الحقيقة التاريخية دون أن نندمش ونتساءل: لماذا؟ وما هو السر الذى يكمن وراءها؟ (...). ونواصل مسيرتنا مع رئيس اللجنة زيد بن ثابت. لماذا عندما فرغ من أداء عمله الخطير (جمع وتدوين المصحف العثمانى) على الوجه المرضى (أكيد لإبى بكر

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

ويمضى خليل فيقول «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 ودونته ونسخت منه النسخ لجنة زيد بن ثابت بما فيها مصاحف علماء الصحاب (على بن أبى طالب وأبى بن كعب وعبد الله بن مسعود)؟ هل يعقل أن هؤلاء - وهم من هم - يزيدون أو يتقصون من القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف ما وقفهم عليه محمد؟» ويضيف خليل أن عبد الله بن مسعود «عصّب (غضب بشدة) عندما طلب منه الخليفة الثالث أن يُسلم مصحفه الخاص ليقوم بحرقه مثل ما فعل مع مصاحف الأصحاب (...). فرفض رفضاً باتاً وقاوم . فأمر به عثمان فجلد وجُرُّ برجله حتى كسر له ضلعان وأنتزع منه مصحفه عنوة واقتداراً وحرقه مثل غيره ثم عاقبه على تلك المقاومة بأن حرّمه من عطائه (مرتبته) فغاضبه ابن مسعود حتى وفاته» ويتساءل خليل «لماذا عامل عثمان (رغم ما عُرف عنه من رقة طبع ودمائة خلق وحياء شهد له به محمد) عبد الله بن مسعود (أحد السابقين الأولين ومن أبرر علماء الصحابة) تلك المعاملة القاسية الشديدة؟ وما الذى كان مدوناً فى مصحفه حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة؟» - (٣٦) - .

وبعيداً عن:

**أولاً:** أن الشيخ خليل اكتفى بنقل ما أثبتته المحب الطبرى من آراء معارضى عثمان عن زيد بن ثابت والمائة ألف درهم. وسكت الشيخ - بقصد غير برئ - عن نقل قول عثمان (الذى أثبتته المحب الطبرى) «ألا إن عبد الله بن أرقم لم يزل على جرايتكم (بيت مال المدينة) زمن أبى 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 واختلاق» و «الصحيح (عند الطبرى - مرجع الشيخ خليل) أنه ( الخليفة عثمان) أمر بتفرقة المال على أصحابه (أصحاب المال أى أهل المدينة) ففضل فى بيت المال ألف درهم (فقط) فأمره بإنفاقها فيما يراه أصلح للمسلمين . فأنفقها زيد على عمارة مسجد رسول الله» - (٣٧) - لأن الشيخ (اليسارى - العلمانى - العلمى - العقلانى ... إلخ) يريد - فقط - تخييل الخبر المنقود كحقيقة تاريخية وذلك ليتمكن من تحويل «الألف درهم» إلى «منحة» (أى مكافأة - وربما رشوة) عثمانية لزيد مقابل جمعه وتدوينه للمصحف «على الوجه المرضى» لعثمان.**

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

(٣٧) للحب الطبرى - «الرياض النضرة فى مناقب العشرة» - تحقيق عماد زكى البارودى - المكتبة التوفيقية -

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

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

ثالثاً: أن عبد الله بن مسعود لم يكن من حافظي القرآن وذلك بشهادة الشيخ خليل عبد الكريم نفسه الذي 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 الربيع 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 - حريطب بن عبد العزى ٢٢ - حذيفة بن اليمان ٢٣ - بريدة بن الحصيب ٢٤ - أبان بن سعيد بن العاص ٢٥ - أبو سفيان بن حرب ٢٦ - يزيد بن أبي سفيان ٢٧ - محمد بن مسلمة ٢٨ - عمرو بن العاص ٢٩ - المغيرة بن شعبة ٣٠ - أبو سلمة المخزومي ٣١ - أبو أيوب الأنصاري ٣٢ - معيقب ٣٣ - الأرقم بن أبي الأرقم ٣٤ - عبد الله بن عبد الله بن أبي بن سلول ٣٥ - عبد الله بن زيد ٣٦ - وجده عبد الله ٣٧ - جهيم بن الصلت ٣٨ - العلاء بن عقبة ٣٩ - حصين بن غير ٤٠ - عبد الله بن أبي السرح ٤١ - ابن خطل ٤٢ - العباس بن عبد المطلب ٤٣ - قيس بن شماس ٤٤ - عبد الله بن أبي بكر ٤٥ - وآخر لم يذكر «العراقي» (مرجع د. عابد) اسمه.

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

فقط كلهم بلا استثناء من بنى قبيلة» 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 عمومتى» وحتى لا يترك معنى كلمة «جمع» الواردة في الخبر لفهم القارئ. قال خليل «هنا (جمع القرآن) أى حفظه». ليس هذا فقط لكنه وحتى يضمن تسليم القارئ بصواب ما قاله ونقله قال (خليل) عن هذا الخبر «متفق عليه أى رواه الشيخان البخارى ومسلم فى صحيحيهما وأورد القرطبي فى تفسيره المعروف: الجامع لأحكام القرآن» - (٣٩) - .

ورغم علم الشيخ خليل بهذا الخبر ورغم استشهاده به فى مواضع أخرى كدليل على صواب رأيه فى قضايا أخرى. إلا أن الشيخ خليل - فى تناوله لمسألة جمع القرآن فى عهدهى أبى بكر وعثمان - تعمد تغيب هذا الخبر «المتفق عليه» كما غيب ما سبق وقاله فى كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية» عن زيد بن ثابت و «صفاته الفريدة» . إلخ لأنه فى كتابه «دولة يثرب» يريد التقليل من شأن زيد لرفع شأن ابن مسعود فى مواجهته لعثمان.

رابعاً: وجود حقيقة تاريخية تؤكد أن عمر بن الخطاب سنة ٢١هـ جعل عبد الله بن مسعود على بيت المال. وأن عثمان بن عفان أبقى ابن مسعود فى موقعه حتى أواخر ٣٠هـ . وأن عثمان أمر بنسخ المصحف الإمام وحرق مصاحف على بن أبى طالب وأبى بن كعب وابن مسعود سنة ٢٥هـ. أى أن ابن مسعود ظل فى عمله (على بيت المال) خمس سنوات أخرى. وهى مدة رغم طولها لم تثر دهشة الشيخ خليل الذى - فى تقديرى وحتى لا أتهمه بالجهل - ربما تعمد إخفاء هذه الحقيقة لرغبته فى ربط أو خلط وقائع جمع وتدوين القرآن عام ٢٥هـ بوقائع

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

خامساً: تجاهل الشيخ خليل لشهادة علي بن أبى طالب التى شهد بها بعد مقتل عثمان ورواها سويد بن غفله» قال: سمعت على بن أبى طالب يقول: أيها الناس . الله . الله . إياكم والغلو فى أمر عثمان وقولكم حراق المصاحف . فوالله ما حرقها إلا عن ملامن أصحاب رسول الله . جمعنا وقال: ما تقولون فى هذه القراءة التى اختلف الناس فيها . يلقي الرجل فيقول قراءتى خير من قراءتك . وهذا يجر إلى الكفر؟ . فقلنا: ما الرأى؟ قال: أريد أن أجمع الناس على مصحف واحد فإنكم إن اختلفتم اليوم كان من بعدكم أشد اختلافاً . فقلنا: نعم ما رأيت» - (٤١) -  
وأيضاً كان على بن أبى طالب يقول بعد مقتل عثمان «لو كنت مكان عثمان لحملت الناس فى أمر القرآن على ما حملهم عليه» - (٤٢) - .

- (٤٠) د . عبده الراجحى - «عبد الله بن مسعود» - دار الشعب - ١٩٧٠م - من ص ٤٣ حتى ص ٦٥ .  
(٤١) القاضى ابن العرى - «العواصم من القواصم» حققه وعلق على ٤ حواشيه محب الدين الخطيب - المكتبة السلفية - الطبعة الخامسة ١٩٨٩م - ص ٦٩ - والسيوطى - «الإتقان فى علوم القرآن» - مكتبة المشهد الحسينى - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٦٧م - ج ١ - ص ١٧٠ .  
(٤٢) د . عبد الصبور شاهين - «تاريخ القرآن» - مرجع سابق - ص ٢٣٧/١٨٩ - إبراهيم الإيبارى - «تاريخ القرآن» - دار القلم - القاهرة - بدون تاريخ - ص ٩٦ - الزركشى - البرهان فى علوم القرآن» - دار المعرفة - بيروت - ج ١ - ص ٢٤٠ - د . طه حسين - «الفتنة الكبرى» - الجزء الأول «عثمان» - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٧م - ص ١٨٣ .

سادساً: أن خليل عبد الكريم في كتابات أخرى تالية قطع بيقين 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 مصحفاً و «لم يأمر بتدوينه» - (٤٤) - ويوثق الشيخ خليل ما قاله يقول «الزركشى» أنه «في زمن النبي ﷺ ترك جمعه ( القرآن) في مصحف واحد» ويقول «السيوطي» «إن القرآن كتب كله في عهد رسول الله . ولكنه لم يجمع في (مصحف) واحد ولم ترتب سورة» - (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 وتدوين عثمان للقرآن في مصحفه) ( . . . ) لا يقوى (هذا الاعتراض) على الوقوف أمام الحقيقة التي نقول (يقول) بها . وهي كتابة مصحف في عهد محمد وتوجيهه وإشرافه» - (٤٦) -. وذلك ليتيح الشيخ لنفسه فرصة السؤال «إذا كان هناك مصحف تم جمعه في العهد للمحمدي فما الذي دفع هؤلاء (ابن أبي قحافة وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه (إعادة الجمع والتدوين في مصحف آخر)؟» .

هنا - ولرغبتنا الشديدة في المعرفة - كنا نود من الشيخ خليل أن يتناول - بصراحة 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 و ص 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 كلاً من عمر وعثمان «إلى اشتراط كتابة المصحف في عهدى أبي بكر وعثمان بـ «لهجة (لسان) قريش» هو - كما قال خليل - «دافع سياسى بحت» ودليل قوى على «قرشية» الدولة التي تولوا رئاستها بعد موت مؤسسها. فهل هذا المؤسس (الرسول) لهذه الدولة كان - مثل خلفائه - يعى حقيقة «قرشيتها» ووعيه بهذه «الحقيقة» وعمله على تثبيتها وتسيدها الزمها بالالتزام «لهجة (لسان) قريش» فى جمعه وتدوينه للقرآن فى مصحفه ليكون (المصحف المحمدى) هو «سند وركيزة وعماد» دولته «القرشيه» وبالتالي يكون «الدافع الذى حفز» محمداً (المؤسس) إلى جمع وتدوين القرآن فى مصحفه بـ «لهجة» دولة قبيلته هو - أيضاً وبالضرورة - «دافع سياسى بحت»؟. أم أن المؤسس - وعلى عكس خلفائه الثلاثة - كان يعتقد بـ «إسلامية» وليس بـ «قرشيه» دولته التى أسسها فى المدينة (يثرب) وتفرد بهذا الاعتقاد حفزه إلى تجنب «الدافع السياسى» والالتزام بالدافع الإيمانى فى كتابة مصحفه لإخراج القرآن من ضيق «لهجة (لسان) قريش» إلى رحابة «الأحرف السبعة» كدليل على «عربيته» و «إنسانية» رسالته؟ أم أن الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) كانوا أكثر وعياً من المؤسس بحقيقة «القرشيه». وكانوا أكثر حزمًا من المؤسس فى فرض هذه «القرشيه» على الواقع (فى الدولة) وعلى القرآن (فى المصحف)؟ إلى آخر التساؤلات التى كنا نود من الشيخ خليل الإجابة عليها.

ولكن - للأسف - ما كنا نوده لن يتحقق لموت الشيخ خليل الذى تعمد عدم توضيح موقف الرسول من هذه الأمور . وموت الشيخ يمنعا (أخلاقيا وعلميا)

من التكهن بما كان سيقوله . وبحيلنا (موته) إلى الاكتفاء بما قاله فعلاً ونقلنا بعضه فى الصفحات السابقة . فما قاله يمكننا - بدون تحامل - من القول: ربما كان الافتراض الأخير (وعى وحزم الخلفاء الثلاثة فى فرض «القرشية» على القرآن «كسند» للدولة) هو ما يوحى به «المخبؤ» فيما نقلناه عن كتابه «قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية». وهذا «المخبؤ» يناقض «المخبؤ بين سطور» كتابه «دولة يثرب» الذى (المخبؤ) يصرح بانقلاب الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) على رسولهم ومؤسس دولتهم بـ «تواطئهم» و «تخطيبتهم» لـ «خطف» الخلافة من ابن عم وروج بنت محمد الذى «كان النبى يسعى لتأهيله ليغدو خليفته». وفى عمق هذا «المخبؤ» يكمن «مخبؤ» أخطر يشير إلى وجود تخطيط محمدي لتحويل الدولة من «قرشية» إلى «هاشمية» إلى «محمدية» يتوارثها آل بيته . بيد 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 هى مرتبطة بالمصالح» و «الحسابات الخاصة» فـ «المخبؤ بين السطور» يذهب بعقولنا إلى أن تناقض «مصالح» و «حسابات» أبى بكر (التيمى) وعمر (العدوى) وعثمان (الأموى) مع «مصالح» و «حسابات» محمد (الهاشمى) دفعتهم إلى التحرك المضاد لخطة محمد - الهاشمى (رغم علاقتهم الإنسانية به كزوج لعائشة بنت الأولى. و حفصة بنت الثانى. وكوالد لرقية وأم كلثوم زوجتى الثالث) و «فلج (أى ظفر وفار) ثلاثتهم فى حرمان على بن أبى طالب (الهاشمى) من حقه فى (وراثته) الخلافة وخطفها أبو بكر (التيمى)» - (٤٧). وفى «المخبؤ بين سطور» الشيخ خليل لم يكتف «الثلاثة» بـ «خطف الخلافة» لكنهم و لـ «قشرية» و

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

هنا . ولقول الشيخ خليل «لا يعقل أن هؤلاء (على وابن مسعود وأبي) - وهم من هم - يزيدون أو ينقصون من القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف ما وقفهم عليه محمد» - (٥٠) - . ولخطورة «المخبؤ» 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 «التصريح بها» أجد من المهم نقل ما قاله نفس الشيخ عام ١٩٩٤م 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) - . ونقلى لهذا القول الخليلي ليس بهدف رصد تناقض الشيخ مع نفسه (فتناقضات خليل أكثر من أن تحصى) ولكن لرصد حقيقة ملخصها أن الشيخ خليل قبل خمس سنوات (أى عام ١٩٩٤م) كان يريد إثبات «اختلاف مصاحف أعلام الصحابة» كحقيقة تمكنه (كيسارى - علماني - تنويري) من الانحياز إلى والدفاع عن د. نصر أبو زيد

(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 الفكرى فى دراسة «مفهوم النص (القرآنى)» وبعد خمس سنوات (أى عام ١٩٩٩م) تغير مراده فغير موقفه ليثبت «تطابق مصاحف» نفس «أعلام الصحابة» مع بعضها وأيضاً - والأهم - مع «المصحف المحمدى». ويقصد خلط الشيخ خليل وقائع عزل عثمان لابن مسعود سنة ٣٠ هـ بوقائع جمع وتدوين عثمان للمصحف سنة ٢٥ هـ لإثبات أن عنف 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 الذى كان مدوناً فى مصحف ابن مسعود حتى دفع عثمان إلى اغتصابه منه بتلك الطريقة؟» والإجابة «المخبؤ» فى منطق السياق الخليلى تقول: لا بد أن «المدون فى مصحف ابن مسعود» كان يخالف ويغاير «المدون» فى مصحف عثمان. ليس هذا فقط. لكن وبما أن «المصحف العثمانى» (الذى جمعه أبو بكر - بمشورة عمر - ودونه عثمان) يخالف ويغاير مصحف ابن مسعود (المطابق للمصحف المحمدى) فـ «المخبؤ» الذى يفرضه منطق السياق الخليلى يقول بحتمية مخالفة ومغايرة «المصحف العثمانى» لـ «المصحف المحمدى» والمعنى «المسكوت عنه» فى هذا «المخبؤ» والذى «لم يصرح به» خليل وتعمد تركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه : أن «المصحف العثمانى» الذى ظللنا نؤمن به على أنه كتاب الله ليس هو بالضبط «المصحف المحمدى» الذى جمعه ودونه فى حياته والذى - حسب منطق السياق الخليلى - ضاع أصله أو تخلص منه الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) بحرقه بعد موت الموحى إليه بالقرآن.

هذا بعض ما تكشف لى من «المخبؤ» بين سطور «كتاب دولة يشرب» لخليل عبد الكريم الذى بثقة - لا تخلوا من غرور - ختمه بترجيح أنه «سيشير غضب

الإسلاميين ويدفعهم - كما قال - إلى الصريخ والولولة لـ «أنا (خليل) أتينا برأى جديد - كالعادة موثق بالنقل والعقل - وهو أن القرآن جمع بين دفتي مصحف في حياة محمد (. . .) وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين في عهدى التيمى ابن أبى قحافة والأموى ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (وللدوافع) التى كشفنا عنها « وبنفس الثقة أضاف «وكالعادة لم نُلق أو نقدم هذا الرأى مرسلأ عاطلاً عن الدليل الذى يؤازره بل العكس هو الصحيح فقد طرحنا بين يديه أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق) - (٥٢) - .



(٤)

عن

## «القرآن المتلو» و «القرآن المدون»

بعد حديثه الواثق (المغرور) عن رأيه الذى وصفه بـ «الجديد» [«أن القرآن جُمع بين دفتى مصحف فى حياة محمد... وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين فى عهدى التيمى ابن أبى قحافة والاموى ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (والدوافع) التى كشفنا (كشف) عنها. وبعد تأكيد أنه «لم يلقى أو يقدم هذا الرأى مرسلأ عاطلاً عن الدليل» وأنه «طرح بين يديه أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق)». بل وبعد تحويله لرأيه من مجرد «رأى» إلى «حقيقة» لن يملك العقل «الإسلاموى» إزاءها سوى «الصريخ والولولة».

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

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

الشيخ خليل من «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» هذه بـ «أن الأمر الثابت أن الاعتماد كلياً (في التعامل مع القرآن كان) على الحفظ في الذاكرة والجمع في الصدور دون غيرهما حتى منتصف خلافة التيمي أبي بكر أي منذ واقعة غار حرى (حراء . . . وبدء الوحي) حتى سنة ١٢ هـ أي ما يقرب من ٢٥ عاماً» - (٥٤).

وهنا يستغرب الشيخ خليل موقف عمر بن الخطاب الذي «أصابه الجزع وأحس بالاضطراب وشعر بالقلق عندما بلغه نبأ قتل مئث من (القراء) - أي حفظة القرآن - في حديقة الموت على يد جنود مسيلمة الكذاب زعيم وقائد بني حنيفة» ويتساءل «ما وجه هلع العدوى ابن الخطاب لموت أولئك الحفظة. وهو (ابن الخطاب) يعلم أن القرآن مكتوب على العظام وسعف النخيل والأقتاب والأكثاف؟ ولماذا اقترح جمع القرآن وكتابته. وهو يعرف أنه فضلاً عن ذلك - محفوظ في صور المئثات في قرية أثرب (يثرب) وغيرها. وأنه إن استشهد من الحفاظ مئث فقد بقي منهم أضعاف هذا العدد. إذ أن حفظ القرآن شكل لديهم متعبة يفخر المسلم بها حتى النسوان (النسوان) فعلته؟» ويمضى خليل في تساؤلاته «وما هو السبب في أن التيمي أبا بكر تردد في قبول الاقتراح (العمرى) وأن زيد بن ثابت اليثربي قاومه باستماتة ولم يرضخ إلا بعد أن ضغط عليه التيمي والعدوى؟» ويقول خليل «لعل الإجابة على جميع هذه التساؤلات هي: اعتقاد أبي بكر وزيد بن ثابت أنه من الأصلح بقاء القرآن العظيم محفوظاً في الصدور حتى يستمر على نضارته وبكارته وطزاجته وانفتاحه» و«يؤيد هذه الفكرة أن (سيد بن آدم) لم يأمر بتدوين القرآن» ورغم أن القرآن في خلافة ابن أبي قحافة «دون في صحائف وسلم إلى حفصة بنت عمر» فقد «ظلت الهيمنة والسيادة للحفظ والتلاوة والقراءة الشفوية باقى أيام أبي بكر

التيمنى ثم طوال عهد العدوى عمر وشطراً من حكم الأموى عثمان» وحتى «لا ينال من سيطرة القرآن الكريم المحفوظ فى الصدور وجود مصاحف خاصة لدى بعض كبار الصحابة على رأسهم أبو الحسين على بن أبى طالب وعبد الله بن مسعود وأبى (بن كعب) وأبو موسى الأشعري. ومن النسوان (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 «التيمنى أبى بكر» وطبيعة «الضغوط» التى مارسها «العدوى» و«التيمنى» على «اليثري» زيد بن ثابت ليكف عن «مقاومته المستميتة» وحتى «يرضخ» للاقتراح «العدوى» (العمرى) بجمع وتدوين القرآن. وإذا كان الشيخ استهجن «قلق عمر عندما بلغه نبأ قتل مئات من القراء (أى حفظة القرآن)» واستغرب الاقتراح «العمرى» الذى - فى ضوء ما يفهم من السياق الخليلي - يكاد يتناقض مع السنة المحمدية أو ما وصفه بـ «الأمر الثابت» فى التعامل المحمدى 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 - أبى 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 مجرداً أو مفارقاً



أو مغايراً أو مبيناً أو ما شئت من هذه الكلمات التي تدل على القطعية وتجزم بالتباعد وترمز إلى البيئونة» وتحديدأ «ليس مفاصلاً للتاريخ الذى واكبه وللزمن الذى تولد فيه» والشيخ - كما هو واضح - أراد بهذا الوصف تأهيل عقولنا لاستقبال وتصديق قوله إن «التمسك بتاريخية النص المؤسس يعيد إلى الأذهان حقيقة غدت ملقاة فى مربع النسيان - لأسباب عديدة - وهى: أن القرآن المجيد بدأ شفاهياً وحفظ فى الصدور مدة طويلة إبانها اتسم بالطزاجة والعطاء والبكورة والتفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيّجه وأغلق عليه بين دفتين. وتحول (بسبب هذا الفعل العثماني - الأموي) من القرآن إلى المصحف. وهو لفظ لم يرد فى (المرفوع والمطهر = القرآن) وإن وردت به كلمة صحف. والمتفق عليه أن كلمة مصحف حبشية والأشد غرابة أنه أصبح يدعى (مصحف عثمان) رغم أنه (المصحف الإمام)» - (٥٦) -.

هنا. وحتى يكون القارئ [خصوصاً: العلماني - اليساري - الماركسي - الليبرالي - التقدمي.. إلخ.. وبالأخص الذى يعتقد بـ «علمية» و«عقلانية» و«موضوعية» الكتابات «الخليلية» التى - كما قالوا - تحاول «عقلنة وأنسنة التراث» و«تثوير الفكر الديني».. إلخ..]. حتى يكون هذا القارئ معنا. ومشاركاً لنا فى عملية البحث. أجد من حقه عليّ أن أطيل عليه قليلاً لتعريفه بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى ساقها شيخه - فى كتابات أخرى - لتأكيد «أنه كان يوجد بين يدى محمد ما بين عشرين أو أربعين صحابياً يكتبون القرآن الذى يمليه عليهم محمد. والقرآن فى نظر محمد وصحبه بل وسائر المسلمين هو أس الإسلام وأصله. فكيف لا يتوفر هؤلاء الكرام الكاتبون على كتابته (القرآن) وتلويته بين دفتين. وهو ما يقال له المصحف. وهل لديهم (شغلة) - بعد الاشتراك

فى الغزوات والسرايا وفرق العمليات الخاصة - أهم من ذلك (كتابة وتدوين القرآن فى مصحف)؟ وكيف يعقل أن محمداً لا يفكر فى جمع القرآن وتدوينه وتحت إمرته هذا العدد الوفير من الكُتّاب (...). خاصة وأنه كان يعنى على أصحاب العقائد الأخرى أن كتبهم المقدسة طالتها أيادى التحريف والتبديل؟» وأجاب الشيخ خليل على تساؤلاته بـ «أن الأقرب إلى العقل أن يأمر محمد بكتابة المصحف أو المصاحف. والأبعد عن التصديق أن يغفل عنها ولا يلتفت إليها مع شدة الدواعى. ويقوى هذا الغرض أنه ثبت يقيناً أن عدداً من الصحابة (كعلى بن أبى طالب وابن مسعود وأبى بن كعب... الخ...) كان لديهم مصاحف خاصة (...). فكيف يظن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف ولا يتبته محمد إلى هذه الضرورة؟» ويقطع خليل بأن «هذا محال» وأن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعيينه وتشيته على أرض الواقع» ووثق الشيخ خليل هذه «الحقيقة» بمقطع جاء فى ثنايا خبر وفد ثقيف إلى الرسول أن عثمان بن أبى العاص (الثقفى) «سأل الرسول مصحفاً فأعطاه» - (٥٧) - .

وعلى غير عادته فى التوثيق لم يشر الشيخ إلى المصدر التراثى الذى نقل عنه هذا الخبر. ورغم أننى رجعت إلى سيرة ابن هشام وتاريخ الطبرى وطبقات ابن سعد والبداية والنهاية لابن كثير وفشلت فى العثور على هذا المقطع فى خبر وفد ثقيف. ورغم أننى لا أستطيع التكهن بسر سكوت الشيخ عن إخبارنا - كقراء له - باسم مصدره حتى نتحقق 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

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 «المتطعين الذين قد يدعون أن كلمة (المصحف) التي وردت في الخبر لا تعني (المصحف) بالمعنى الاصطلاحي المتعارف عليه ولكنها تعني مجموعة من الصحف ضمت إلى بعضها البعض أو أن أصلها (صحف) ثم صحفت إلى (مصحف)» قال خليل - بثقته المعهودة - «إن هذا الاعتراض مردود عليه بالآتي».

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

**ثانياً:** «أن قواميس اللغة لا تساعد على صحة هذا الاعتراض: يقول الفيروز آبادي: والصحيفة الكتاب والجمع صحائف. وصحف ككتب نادرة لأن فعيلة لا تجمع على فُعَلٍ... ثم بالفاظ أكثر وضوحاً: المصحف هو ما جُعِلت فيه الصحف. ومفهوم ذلك أنه من الجائز أن يقال إن المصحف يضم صحائف. ولا يجوز أن يقال إن صحائف تعني مصحفاً (...). وترتيباً على ذلك فيستحيل أن يكون عثمان بن أبي العاص قد سأل محمداً صحفاً وهو يعني مصحفاً لاختلاف المدلول في كلي. ونحن (خليل) نرجح أنه لو نطق بذلك لبادر محمد بسؤاله: أي صحف تعني إن كتابنا يسمى (القرآن) وجمعه في (مصحف)».

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

ويخلص الشيخ خليل فى نقضه لـ «اعتراض» من وصفهم بـ «المتنطعين» إلى «أن هذا الاعتراض (...). لا يقوى على الوقوف أمام الحقيقة (أكرر: الحقيقة) التى نقول (يقول) بها وهى: كتابة مصحف فى عهد محمد وتوجيهه وإشرافه» - (٥٨).

وبعد كل ما سبق - وهو قليل من كثير - قد يلاحظ القارئ (العلمانى - اليسارى - الماركسى - الليبرالى... إلخ) أن كتابات شيخه ليست - كما وصفها «باطحة». وأنها قد تضطر القارئ (الإسلاموى) إلى الضحك لكنها لن تضطره - كما قال - إلى «الصريخ والولولة». وقد يلاحظ القارئ (العلمانى - اليسارى... إلخ) أن شيخه - بما قاله ونقلناه - لم يمنحه فرصة الإمساك به متلبساً برأى واحد يمكنه من القول بأن هذا هو رأى شيخه فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف». وقد يلاحظ القارئ (العلمانى... إلخ). أن شيخه - بوعى أو بدون وعى أو ربما حسب حالته المزاجية أو حاجته الأيديولوجية - كان دائماً «مع» وفى ذات الوقت وينفس اليقينية «ضد» كل تفصيلىة من تفاصيل ما قاله... وأنه فى حالة حاجته إلى

تبنى رأى . يأتى بـ «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى تمكنه من تخيل  
الرأى كحقيقة وتخيل النقيض كخرافة . وفى حالة حاجته إلى تبنى النقيض (الذى  
كان يرفضه بعنف) ورفض الرأى (الذى كان يتبناه بقوة) يأتى أيضاً بذات (أى بنفس)  
«أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» لكن - هذه المرة - لتشهد معه (أو  
لتشهد له) بأن النقيض (الذى كان خرافة) هو «الحقيقة» (بـ «ألف - لام») التى  
تستحق التبنى . وأن الرأى (الذى كان حقيقة) هو «الخرافة» (بـ «ألف - لام») التى  
تستحق الرفض والنفى خارج العقل . . . وقد يلاحظ القارئ (العلمانى . . الخ) خلو  
كتابات شيخه من أى قول أو حتى إشارة قد توحى (مجرد إحاء) بأنه راجع وتراجع  
عن رأى إلى رأى آخر أكثر صواباً فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف» . وهو ما  
يعنى - فى حكم العقل - أن الخطأ ليس فى المسألة المبسوطة . وإنما - تحديداً - فى  
الباحث (شيخهم خليل عبد الكريم) الذى أراد منا - كقراء له - أن نقول معه بأن  
«كتابة مصحف فى عهد محمد وبتوجيهه وإشرافه» هو «الحقيقة» (بـ «ألف - لام») **المؤكدة بـ أولاً:** «هذا العدد الوفير من الكُتاب» (من عشرين إلى أربعين) الذين -  
كما قال - لم يكن لديهم «شُعلة» غير كتابة الوحي لمحمد . وبـ **ثانياً:** «المصاحف  
الخاصة» التى «فطن» أصحابها إلى «ضرورة جمع السور والآيات القرآنية فى  
مصحف» . وبـ **ثالثاً:** عربية وشهرة كلمة «المصحف» وأن محمداً - كما قال خليل  
- هو الذى سُمى جمعه للقرآن بـ «المصحف» . وإلى جانب هذه «الحقيقة» أراد  
شيخهم منا - كقراء له - أن نقول معه ( . . . ) بأن محمداً «لم يأمر بتدوين القرآن  
فى مصحف» بل و«لم ير مصحفاً فى حياته» وأن هذا أيضاً هو «الحقيقة» (بـ «ألف  
- لام») **المؤكدة بـ أولاً:** أن محمداً «دأب على سماعه (القرآن) من عدد من  
الصحابه مشافهة ( . . . ) ولا يوجد خير فرد أنه كلف واحداً منهم بأن يتلوه عليه

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

والجدير بالملاحظة. أن الشيخ خليل (رغم التناقض الظاهر في رأيه) لم يتناقض مع نفسه لمجرد (أو حباً في) التناقض. أو لأنه يجهل وجود تناقض في رأيه. أو لأنه لا يكتب (بفتح الياء) كُتِبَ بنفسه وإنما تُكْتَب (بضم التاء) له - كما ذهب د. إبراهيم عوض - (فهذا ما لا أجرؤ على قوله لشذوذه) لكنه (خليل) - في تقديري - 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 - ليتقى خطأ (!!) التضحية بـ «المخبؤ» و «غير المصرح به» و «المسكوت عنه» في رأيه (خصوصاً إذا علمنا أنه عدّ «المخبؤ» .. إلخ «جزءاً مكملًا» للمصرح به في رأيه) اللذين (رغم تناقضهما الظاهر) اتفقا على تحريضنا (كقراء) على الشك في عثمان بن عفان ومصحفه.

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

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» لتأكيد قساعة «الاعتماد الكلى على حفظ القرآن في الذاكرة وجمعه في الصدور دون غيرهما». فهل هذه «الحقيقة» تعنى أنه لا معنى لـ «شُعلة» هذا «العدد الوفير من كتاب الوحي»؟ أم تعنى أن محمداً - وعلى عكس الصحابة - لم «يفطن إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية في مصحف» وترك قرآنه لنفس مصير الكتب المقدسة السابقة «التي طالتها آيادى التحريف والتبديل»؟. وإذا قلنا مع الشيخ بـ «كتابة مصحف في عهد محمد ويتوجيهه وإشرافه» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأي بـ «الحقيقة» للإيحاء بمغايرة «المصحف المحمدي» و «مصاحف الصحابة» لـ «المصحف العثماني». فهل هذه «الحقيقة» تعنى أن محمداً جهل قاعدة «الحفظ في الذاكرة والجمع في الصدور». وأنه (وليس عثمان) هو الذى «زمل (أسرع) وسبج القرآن وأغلق عليه بين دفتين» وحوله «من القرآن إلى المصحف» لإنهاء «شفاهيته» (الطازجة والعطاء والبكورة والتفتح)؟.

هنا. ولأن الشيخ خليل (اليسارى - العقلانى - العلمى - التنويرى... إلخ) يتمسك بصواب رأيه ويصر على أنهما «حقيقتين» ولأننا فى الفصل السابق تناولنا رأيه القائل بـ «حقيقة» كتابة مصحف فى عهد محمد ويتوجيهه وإشرافه وكشفنا بعض «المخبؤ» فى هذا الرأى «الخليلى». ولأن هذا الشيخ (وعلى عكس هذا الرأى - الحقيقة) يريد تأكيد ليس فقط أن محمداً (الهاشمى) «لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف» أو أنه «لم ير فى حياته مصحفاً» وإنما أيضاً يريد تأكيد «حقيقة» أن «كتابة (القرآن فى) مصحف فى عهد عثمان ويتوجيهه وإشرافه» خطيئة (عثمانية - أموية) حولت «الاستثناء» (المصاحف الخاصة) إلى قاعدة بـ «المصحف العثماني» أو حولت

القرآن «من القرآن إلى مصحف» وهي خطيئة - في رأى الشيخ - لم تقف عند تععيد الاستثناء الذى لا يقاس عليه» أو عند حد تسمية القرآن «العربى» بكلمة «حشية» لكنها امتدت إلى ما وصفه الشيخ بـ «الأشد غرابة» و «سخرية من القدر أن ينسب القرآن الكريم إلى فرد من البطن أو الفخذ الذى وقف بالمرصاد لـ (عين العز/ محمد) وهو ينشر دعوته ويؤسس دولة جده قصى فيقال (مصحف عثمان) لا (مصحف الحبيب المجتبى/ محمد) حتى أن أحد الباحثين المخضرمين (د. عبد الصبور شاهين) لم ير غضاضة في أن يزر ( يكتب): وبذلك تمت موافقة الأمة كلها على مصحف عثمان (د. شاهين - «تاريخ القرآن» - ص ١٨٩ طبعة ثانية) - (٦٠) .

وبعيداً عن تجاهل الشيخ خليل للسياق الذى ورد فيه قول د. عبد الصبور الذى نص فيه على «أن ابن مسعود عارض فى إحراق مصحفه. وفى عمل عثمان أيضاً لشبهة اعترته. هى ظنه أن زيدا (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 الذى أرسله عثمان (إلى الأمصار) هو نسخة من جمع أبى بكر الذى أخذ عن صدور الرجال وعن العُصب واللخاف التى كتبت على عهد رسول الله. وأن زيدا 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) وحفاظاً على وحدة الأمة ثانياً. وبذلك تمت موافقة الأمة كلها على مصحف عثمان حتى قال مصعب بن سعدة: أدركت الناس متوافرين حين أحرق عثمان المصاحف (الخاصة) فأعجبهم ذلك. وقال: لم ينكر ذلك منهم أحد (راجع كتاب «المصاحف»



ج ١ ص ١٢) ولما قدم على (ابن ابى طالب) الكوفة قام إليه رجل فعاب عثمان بجمع الناس على المصحف . فصاح (على) وقال: اسكت . فعن ملاً منا فعل ذلك . فلو وليت منه ما ولى عثمان لسلكت سبيله» (راجع «الكامل» لابن الأثير حوادث سنة ٣٠ هـ) - (٦١) - . وهو سياق تجاهله الشيخ بقصد لاحتوائه على معلومات - فى تقديرى - تهدد رغبته فى إبعاد الدافع العقيدى والإيمانى لإرجاع ما فعله عثمان إلى «أمويته» وبراءة غير بريئة قال «تمتنع عن الخوض فى المعركة التى خاضها الأموى عثمان مع عدد من الصحابة الذين تملكوا مصاحف خاصة بهم ولا بالاختلافات فى هذا الشأن» وبنفس البراءة غير البريئة أضاف «الذى يهمنا أن تسمية القرآن العظيم بـ (مصحف عثمان) تكررست فى عهد الأسرة المالكة الأموية بدءاً بمعاوية بن أبى سفيان . وذلك لأهداف سياسية أقلها تثبيت مكائتها لدى (الرعية!!) وفى مواجهة بنى هاشم أصحاب الحق فى منصب الإمامة العظمى الذى اغتصبوه منهم بطرق نعف عن تسطيرها» - (٦٢) - .

وبعيداً عن حقيقة أن الشيخ بما أضافه يكون قد حكّم (بالتشديد) السياسة فى كل مراحل جمع وتدوين القرآن فى مصحف . ففى المرحلة الأولى قطع بأن «المصالح» و «الحسابات الخاصة» لأبى بكر وعمر وعثمان كانت وراء إعادة جمعهم للقرآن . وفى المرحلة الثانية قطع بأن «الدافع السياسى البحت» كان خلف تدوين عمر وعثمان للقرآن «بلغة قريش» وفى المرحلة الثالثة وبعد تسمية القرآن بـ «المصحف» (سواء فى عهد محمد الهاشمى أو فى عهد عثمان الأموى . . فالشيخ يختلف مع نفسه فى صاحب التسمية) قطع بأن تسمية «المصحف» بـ «مصحف عثمان» كان «لأهداف 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 القصصى فى القرآن» بـ «المصحف الملكى» (أى الذى طبع فى عهد الملك فاروق) اكتفى الشيخ بقوله اللين «كان الأصوب لو أنه (د. خلف الله) قال: المصحف العثمانى» - (٦٣) - وهو فى ضوء المنطق الخليلي - تصويب يحتاج إلى تصويب أو على الأقل يثير فى عقولنا (الإسلاموية) تساؤلات عن سر امتناع الشيخ عن وصفه لهذه النسخة بـ «مصحف الحبيب المجتبى/ محمد» هل السر يكمن فى جهله. أم فى «أمويته» (السياسية)؟. وعن سر امتناعه عن اكتشاف «ملكية» د. خلف الله والتدليل عليها بوصفه للقرآن بـ «المصحف الملكى». 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 فى القرآن. بل نؤيده فيه» - (٦٤) -؟.

بعيداً عن كل هذا. فالشيخ خليل لإقناعنا - كقراء له - بخطيئة عثمان فى حق القرآن و «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهى) ومحاولة تسيجه فى كتاب (مصحف) ضررها أضعاف نفعها» - (٦٥) - ميمز «بين القرآن المقروء والمتلو الذى حفظته صدور الرجال وبين القرآن المكتوب الذى دُونُ إبان عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الأموى» ف «القرآن المقروء أو المتلو أو المحفوظ فى الصدور غرض طرى يتفجر نضارة وبيكاره أبوابه مفتوحه ومدخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتبه سهلة ومفاتيحه طيبة» أما «القرآن المدون أو المكتوب (فى مصحف) فتغلغه القداسة

(٦٣) خليل - مقدمته التحليلية لكتاب د. محمد أحمد خلف الله - «الفن القصصى فى القرآن» - مرجع

سابق ص ٣٧٠.

(٦٤) نفس المصدر - ص ٤٢٨.

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

وتعلوه المهابة وهو محفوظ محشود ومحروس مخفور تحوطه أسبجة منبعة وأسوار عالية يقف عليها حُجَّاب وسدنة ومرابزة يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه إلا إذا حاز صفات حددوها بدقة وعينوها بصراحة وذكروها بتفصيل وهم وحدهم أصحاب الكلم الفصل فى إحاطته بها واستيعابه إياها وتمكنه منها كما يتعين عليه أن يحصل على تصريح من أولئك الحلاس مذيّل بتوقيعهم المهيّب ومهبور بخاتمهم القدسانى» - (٦٦).

ويمضى خليل فيقول «إن التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو والمحفوظ فى صدور الصحبة وبين القرآن المدون فى عهد عثمان الأموى ليس بدعة حسنة بل أمر مقرر التفت إليه البحاث القدامى وسطروه فى مؤلفاتهم . وبداهة (القول لخليل) ليس من الضرورى ذكر التفرقة بنفسها ونصها بل يكفى إدراكها من جماع ما رقموه: أورد الإمام شهاب الدين القسطلانى فى كتابه (لطائف الإشارات لفنون القراءات): فتلقاه (يعنى القرآن المجيد) أصحابه (أى الأمين المأمون - محمد) منه غضا وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً (لطائف الإشارات ج ١ ص ٢١)» ويؤكد خليل أن «القسطلانى من علماء القرن العاشر الهجرى أى انصرفت على تدوين مصحف عثمان الأموى تسعة قرون وقرابة ربع قرن عند وفاته بيد أنه يحدد بمتسهي الدقة القرآن النص الخالص المحض الذى كنه الصحاب فى صدورهم ثم تلوه على التابعين كما تلقوه من الإنسان الكامل لابس الصوف (محمد) وهى (الإحدى عشرة كلمة التى قالها القسطلانى) عبارات صريحة النص والدلالة معاً على ذنالك التمييز الذى نسخناه فى بدء هذه الفقرة وليس ضربة لازب أن يسطره القسطلانى بحروفه» ولزيد 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 التنزيل ووقفوا على الأسباب التي لا تصح إلا بالرواية عنهم والسماع من شفاههم ثم حمل (السيوطي) إلينا خبراً غنياً بالدلالات والمعطيات وهو أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن («الإتقان» - ص ٤١) ويقول خليل «السيوطي يخلص إلى أن الصحابة هم الذين حظوا برؤية السور والآيات وهي 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 تخفى على الفطن اللبيب إلى القرآن الذي حفظته صدورهم ووعته قلوبهم وقد سبقت تلك للمحاورة الموحية التي جرت بين عبيدة وابن سيرين تأليف الكتب في فرع (أسباب النزول) أحد فروع (علوم القرآن) وإلا لرجع ابن سيرين إلى أحدها. إنما الذي يهمننا (القول لخليل) أن ما طلع به علينا السيوطي ترميز جليّ للقرآن المتلو المحفوظ في حنايا صدور الأصحاب» و «السيوطي كما أسلفنا من علماء القرن العاشر ولدى وفاته مضت تسعة قرون وعقد على كتابة مصحف الأموي عثمان بن عفان ومع ذلك سيطر على وجدانه (السيوطي) القرآن المجيد الذي وصفه نديده ومعاصره القسطلاني بأنه غض ومحض وخالص» وأنهى خليل حديثه بقوله «نكتفي بشهادة هذين الإمامين العالمين العلمين لإزالة ما قد يحيك في قلب أي قارئ أو يحيك في صدره أو يشوش عقله القول بضرورة التمييز بين القرآن المتلو والمقروء/ المحفوظ وبين (القرآن) المدون بمعرفة الأموي عثمان بن عفان وتحت رقابته وإبان خلافته (...). وعسى أن تتولد عند القارئ قناعة كاملة بهذه الحقيقة البالغة الخطر» - (٦٧).

هذا هو أهم ما قاله خليل عبد الكريم في تمييزه بين «القرآن المتلو والقرآن المكتوب» تعمدت نقله بنصه وبأدلته 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 جهلته - 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 أملكه من مؤلفات «البحاث القدامى» (وهى كثيرة) لم أجد لـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى صدور الصحابة وبين القرآن المدون فى عهد عثمان الأموى» أى وجود لا بـ «الفص والنص» أو حتى بالمعنى. وهو ما يعنى أن أولئك «البحاث» 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 فى مؤلفاتهم» أخفاه الشيخ خليل. وحتى لا يكون قولى «مرسلاً عاطلاً عن الدليل» سأكتفى بما اكتفى به الشيخ أى بكتاى القسطلانى والسيوطى.

ففى كتابه «لطائف الإشارات لفنون القراءات» قال القسطلانى «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 فى قوله: ﴿وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ﴾ (سورة - التكوير - ٢٤) فتلقيه أصحابه من فيه غضاً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً» و «كان القرآن كله كُتِبَ على عهد رسول الله ﷺ فى الصحف والألواح والعُصْب. لكن غير مجموع فى

موضع (مصحف) واحد. ولا مرتب السور، وبعد تسطيره لقصة جمع القرآن في عهد أبي بكر نقل قول الإمام الباقلاني «وكان الذي فعله أبو بكر فرض كفاية بدلالة قوله ﷺ: لا تكتبوا عنى شيئاً غير القرآن. مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ (سورة - القيامة - ١٧). وقوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى﴾ (سورة الأعلى ١٨) وقوله: ﴿رَسُولٌ مِّنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُّطَهَّرَةً﴾ (سورة البقرة ٢) فكل أمر يرجع لإحصائه وحفظه فهو واجب على الكفاية. وكل ذلك من النصيحة لله ورسوله وكتابه وأئمة المسلمين وعامتهم» و «الحفظ» - في السياق - تعنى الحفظ بالكتابة. ولتأكيد هذا المعنى استدلل القسطلاني بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا لَا يُحِبُّونَ أَنْ يُدْعَىٰ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ (سورة البقرة ٢) وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقُرْآنُ لَعَلَّكُمْ تُذَكَّرُونَ﴾ (سورة البقرة - ٢٨٥) وقال: «ذلك إرشاد إلى أن كلامه الموحى إلى رسله طريق تخليده تدوينه في الصحف. وأكد ذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: قلدوا العلم بالكتاب. أى بالكتابة (...). فذل هذا الأمر على مشروعية كتابة القرآن العظيم» وفي موضع آخر من كتابه كرر القسطلاني نفس أدلته ليقول «أرشدنا الله (...). إلى أن طريق تخليد كتابه العزيز (القرآن) تدوينه بالكتابة (...). فصارت الكتابة هى السبب إلى تخليد كل فضيلة. والوسيلة إلى توريث كل حكمة جليلة. وحرر مودع لا يضيع المستودع فيه. وكنز لا يعتره نقص مما تصطفيه. وعمدة يرجع إليها عند النسيان. إذ لا يطرأ عليها ما يطرأ على الأذهان.. إلخ» - (٦٨).

ولأن كتابه في «القراءات» فبعد تدليله على «مشروعية» جمع أبو بكر وتدوين عثمان للقرآن في المصحف قال إن أئمة القراءات وضعوا لها «مميزانا» يرجع إليه

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

ومعياراً يعود عليه وهو: السند والرسم والعربية. فكل ما صح سنده واستقام وجهه في (اللغة) العربية. ووافق لفظه خط المصحف الإمام (المصحف العثماني) فهو من (القراءات) السبعة المنصوصة وعلى هذا الأصل بنى قبول القراءات « - (٦٩) - . ولم يكتب القسطلاني بجعل موافقة اللفظ المنطوق للخط 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 بعضه إلى بعض (...). ومعنى القرآن: الجمع لأنه يجمع السور فيضمها» - (٧١) - . وهو بهذا التعريف لا يختلف مع القسطلاني. وإذا تذكرنا تفريق الشيخ بين «الصحف» و «المصحف» وذهابه إلى أن أبا بكر جمع السور في «مصحف». وأن عثمان جمع «الصحف» (السور) في «مصحف» و «المصحف»: هو ما جعلت (ضُمت) فيه الصحف (السور) - (٧٢) - . علمنا أن الفارق بين كلمة «القرآن» وكلمة «المصحف» في اللفظ وليس في المعنى.

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

«المصحف» على أنه تحقيق لمعنى «القرآن» الذى - كما رأينا - حمل فى تسميته الأمر بـ «جمعه» و «كتابه».

**ثالثاً:** أن هذا «الجمع» كان - كما قال الباقلانى ووافقه القسطلانى - «فرض كفاية» والمعروف أن الفرض العيني «هو ما يُطلب فعله من كل فرد من الأفراد المكلفين. ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر.. كالصلاة» والفرض الكفائى «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 أى فرد من المكلفين أثموا جميعاً بإهمال هذا الواجب (الفرض)» - (٧٣) -. وهذا المعنى عبر عنه القسطلانى بقوله «فكل أمر يرجع لإحصائه (القرآن) وحفظه (أى «جمعه» و «كتابه») فهو واجب (أى فرض) على الكفاية». ولأنه «إذا تعين فرد لأداء الواجب الكفائى كان واجباً عينياً عليه» - (٧٤) -. فقد تعين على أبى بكر وعثمان (بخلافتهما لرسول الله فى حفظ الدين وسياسة الدولة. ويحدث قتل مئات القراء. واختلاف المصاحف فى عهديهما) «جمع» السور فى «صحف» و «الصحف» فى «مصحف». وقد قاما بهذا «الفرض الكفائى» وأسقطا عن الأمة «إثم» ترك القرآن بدون «جمع» فى «مصحف».

بعدما لاحظناه نعود إلى قول القسطلانى الذى نقله الشيخ خليل «فتلقاه أصحابه منه غضباً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً». ونقول بأن «الغضب: الطرى الذى لم يتغير» و «المحض: اللبن الخالص» و «الخالص: ما صفا ونصع» - (٧٥) -.

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



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 تفيد بل ولا توحى (مجرد إichاء) بـ «تمييز» القسطلاني «بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ في الصدور وبين القرآن المدون في عهد عثمان الأموي». وحتى إذا افترضنا - جديلاً - أن الشيخ خليل لم يتزع هذه الكلمات (الإحدى عشر) من سياقها . ولم يدخلها في سياق مغاير لتقولها بما لا تقوله صراحة . فأصول البحث العلمي كانت تحتم 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 وقرابه 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» وبالأخص لوجود نصوص «قسطلانية» أخرى تقطع بـ «بمشروعيه كتابة القران» وأن تدوينه (القرآن) بالكتابة في صحف ثم في «مصحف» هو «فرض كفاية وهي الطريقة (التي أرشدنا الله إليها) لتخليد 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 المتظر منه كباحث يتفاخر بـ «ديدنه» في «التوثيق

المبالغ فيه» - كما قال - «كيما نسد طريق ونسك المنفذ ونغلق الدرب على أى مرء سقيم أو لجاج عنيد أو لجاجة شكسة» - (٧٦) - . للأسف لم يكتب بنقل الكلمات الإحدى عشر لكنه - وبجراحة - خيّلها لقارثه على أنها «عبارات (!!!) صريحة النص والدلالة معاً على ذلك التمييز» وذلك - فى تقديرى - بقصد تضبيب أو تغيب حقيقة أن كلمات القسطلانى (سواء فى حدود معانيها أو فى حدود سياقها) تصف «بصريح النص» دقة وأمانة عملية «نقل» القرآن/ الوحى (من جبريل إلى الرسول إلى الصحابة إلى التابعين إلينا). وذلك - فى تقديرى - بقصد إبعاد عقل قارثه عن مجرد الاقتراب من حقيقة الفارق الجوهرى بين عملية «النقل» للقرآن / الوحى وبين عملية «فعل» هذا القرآن / الوحى فى عقل أو فى قلب المتلقى .

ولأن الشيخ خليل - كما مر بنا - لم يكتب بما نسبته للقسطلانى لتوثيق قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى» لكنه لتأكيد هذا «التمييز» وتثبيته فى عقول قرائه «كأمر مقرر التفت إليه الباحث القدامى وسطروه فى مؤلفاتهم» نقل ما نقله السيوطى « أن محمد بن سيرين سأل عبيدة عن آية من القرآن فقال له: اتق الله وقل سداداً ذهب الذين يعلمون فيما أنزل القرآن» فقبل أن نقرب بعقولنا من حقيقة هذا الفارق الجوهرى . أجد من المهم التوقف قليلاً لتأمل ما نقله الشيخ عن السيوطى فى ضوء بعض ما قاله السيوطى وسكت الشيخ عن نقله .

فى كتابه «التحبير فى علم التفسير» قال السيوطى «القرآن ( . . ) هو فى اللغة : الجمع ( . . . ) تقول: قرأت الشيء قرآناً إذا جمعته وضممت بعضه إلى بعض .

وقال أبو عبيدة: وسمى القرآن لأنه يجمع السور ويضمها» - (٧٧). - وفي كتابه «الإتقان في علوم القرآن» نقل عن الحارث المحاسبى أن «كتابة القرآن ليست بمحدثة فإنه ﷺ كان يأمر بكتابه. لكنه كان مفرقاً في الرقاع والكتاف والعُسب. 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 وتدوين عثمان للقران في المصحف . قال عن ترتيب الآيات إن «الإجماع والنصوص المترادفة على أن ترتيب الآيات (في سورها) توقيفى لا شبهة في ذلك» ونقل اختلاف العلماء حول ترتيب السور وهل هو توفيقى (اجتهادى) أم توقيفى (بأمر رسول الله)؟ وانتهى إلى أن «الذى ينشرح له الصدر ما ذهب إليه البيهقى وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفى (أى بأمر الرسول) إلا براءة والأنفال» - (٧٩). - ولم يكشف السيوطى بتسطير هذا الرأى فى كتابيه «التحبير» و «الإتقان» 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 وفى تناوله لـ «القراءات» (كعلم من علوم القرآن) نبه السيوطى قارئه إلى قول الزركشى «القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان. فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ لسلبيان والإعجاز والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور فى الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما (...). والتحقق أنها (القراءات السبع) متواترة عن الأئمة

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

(٧٨) السيوطى - «الإتقان فى 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 فى علم التفسير» - ص ٣٧١ / ١٧٣.

السبعة أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر» وعلق السيوطى على ما نبه إليه بقوله «قلت: فى 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 - فى حدود فهمنا - يعنى أن السيوطى لم يكن - فقط - مع كتابة القرآن فى مصحف. أو حتى مع الرأى القائل بأن ترتيب الآيات فى سورها بل وترتيب السور فى المصحف كان بتوقيف من رسول الله نفسه. وإنما - أيضاً - كان مع نفي التمييز بين «القرآن» و «قراءاته» إلى جانب هذا. إذا علمنا أن «القرآن» (سواء عند السيوطى أو الزركشى) هو الآيات والسور المجموعة - أى المدونة والمكتوبة - فى المصحف. وأن «القراءات» هى التلقى (سواء بـ «التواتر» عند السيوطى. أو بـ «الأحاد» عند الزركشى) لنفس آيات وسور المصحف بالمشافهة عن رسول الله. فالذى كنا - كقراء - نتظره من الشيخ خليل (كباحث - كما قيل - علمى وموضوعى) أن ينقل رأى السيوطى الثابت - فعلاً - فى كتابه وأن يحدد لنا - كقراء له - موقفه هو (كباحث) من قضية «القرآن» و «القراءات» فى ضوء قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ فى الصدور وبين القرآن المدون (المكتوب فى مصحف) فى عهد عثمان الأموى» 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/ المتلو» - عند خليل - يختلف عن ويغاير «القراءات» - عند السيوطى والزركشى -؟.

للحقيقة . ورغم أن الشيخ خليل لم يحدد بدقة حقيقة موقفه من قضية «القرآن» و «القراءات» إلا أن الثابت أنه فى قوله بـ «التمييز» وصف «القرآن المقروء/ المتلو» = المحفوظ فى الصدور» بـ «الصورة الصوتية» ولتأكيد انطباق الوصف على الموصوف نقل ما أسماه بـ «اللوحه الفنية الرائعة» التى - كما قال - رسمها د. محمد عبد العزيز مرزوق فى قوله «أما الصورة الصوتية فتجلى فى تلقى القرآن بالمشافهة من صاحب الوحي . إذ كان النبى يقرأ ما ينزل عليه والصحابة حوله يسمعون بأذانهم ما يقرؤه النبى فيعرفون عن طريق السماع حقيقة النظم القرآنى ويقفون على أسلوب أدائه . وينبغى أن نذكر أن هذا الضرب من التلقى لم يقع مرة واحدة بل تكررت القراءة وتكرر التلقى عن النبى» 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 النبى منذ اللحظة الأولى (لتزول الوحي) على حفظ هذا الوحي واستظهاره . كما حرص فى الوقت نفسه على تدوينه فور نزوله . وكان هذا التدوين يتم تحت إشرافه ورقابته . كما حرص أيضاً - صلوات الله عليه - على أن يحفظه لأتباعه . وهكذا منذ اللحظات الأولى لتزول الوحي على النبى أصبح للقرآن صورتان واضحتان صورة صوتية وصورة مكتوبة (خطية) . أما الصورة الصوتية فتجلى فى . . . إلخ» إلى أن يقول د. مرزوق «ولم تكن اللغة العربية الفصحى التى نزل بها القرآن الكريم قد تهيأت لها

السيطرة اللغوية حيثئذ. بل كانت متعددة اللهجات نظراً لاتساع أرجاء شبه الجزيرة العربية واختلاف البيئات فيها الأمر الذى جعل هذه الألسن متباينة بعضها عن بعض فى النطق. وفى التعبير بأصواتها. ولما كان من العسير على الصحابة أن يحفظوا هذا القرآن بغير اللهجة التى يتكلمون بها. فقد أجاز لهم النبى تلاوته باللجات التى درجوا عليها. وأقرأهم (النبى) بهذه اللهجات. أو بعبارة أخرى بهذه القراءات وفقاً لما تستطيعه ألسنتهم (...). هذه هى الصورة الصوتية للقرآن» - (٨٢) - . عن «الصورة المكتوبة» قال د. مرزوق «إن التدوين والكتابة لم تكن من الأمور الشائعة بين العرب فى ذلك العصر فقد كانت الأمية طاغية عليهم. والكتابون فيهم قلة ملحوظة. ولكن (رغم هذا) حرص النبى على حفظ كلمات الله قد دفعه إلى العمل على تدوينها فور نزولها. فاتخذ كتابة يكتبون آيات القرآن أولاً بأول. ويلتزمون النبى حيثما ذهب وأنى أقام. لكى يؤدوا هذا العمل الذى تفرغوا له. لا يشغلهم عنه شاغل. وقد تمت هذه الكتابة بيد كُتَّاب من قريش فى مكة. وكُتَّاب من الأنصار فى المدينة. ولم يكن فى رسم الحروف فروق واضحة كما كان الحال فى القراءة الشفوية (الصورة الصوتية) (...). وهكذا أصبح للقرآن الكريم مصدر جديد. فإلى جانب صدور الحفاظ التى استوعبته كانت تلك السطور التى خطتها يد الكتبة فى مكة (...). وفى المدينة .

نعم تجاهل الشيخ خليل لما نقلناه وسكوته عن إخبارنا - كقراء له - بالمدون فى مرجعه عن «الصورة المكتوبة للقرآن فى عهد النبى» يقوى شكنا فى حكاية «علمية» و «موضوعية» الشيخ . ونعم نستطيع رؤية تجاهل الشيخ وسكوته عن نقل ما قاله

(٨٢) د. محمد عبد العزيز مرزوق - «المصحف الشريف: دراسة تاريخية وفنية» - سلسلة «قضايا إسلامية» -

د. مرزوق عن «الصورة المكتوبة» ورؤية احتفاء نفس الشيخ بما قاله نفس الدكتور عن «الصورة الصوتية» في ضوء الإصرار (الخليلي) على «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو 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/ المتلو المحفوظ في الصدور» أن هذا «القرآن المقروء/ المتلو المحفوظ» (إذا حذفنا الصفة واكتفينا بالموصوف) سيكون هو - تحديداً - «القراءات».

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

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

وإذا كان «القرآن المقروء / المتلو = المحفوظ» هو «القراءات» (بما أنه هو «الصورة الصوتية») بل وإذا كان السيوطي في اختلافه مع الزركشى رفض «التمييز» بين حقيقة «القرآن» وحقيقة «القراءات» ورأهما حقيقة واحدة متواترة «لأنه إذا ثبت تواتر اللفظ (القرآني) ثبت تواتر هيئة أدائه (أي «الصورة الصوتية» لقراءته)» فلماذا لم يستبعد الشيخ خليل الإمام السيوطي ويستشهد برأى الزركشى؟ هل لجهله برأى

الزركشى . أم حاجته إلى «عالم» و «علم» و «معاصر للقسطلاني» فكان السيوطى؟ وإذا استبعدنا 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 يكتف بحجب رأى السيوطى الراض لـ «التمييز» . لكنه - وبجراًة (وربما تحت ضغط حاجته إلى اسم السيوطى) - تعمد نقل رأى آخر للسيوطى فى جزئية أخرى هى تحديد «أسباب النزول» للتدليل على أن السيوطى يشاركه القول بـ «التمييز» .

وهى - فى تقديرى - جراًة غير متوقعة من شيخ يفترض فيه العلم بالفروق «المعلومة بالضرورة» بين «علم القراءات» (الصورة الصوتية لقراءة الآيات) وبين «علم أسباب النزول» . وبالتالي يفترض فيه العلم ببديهية أن لـ «علم القراءات» أدلة ثبوت تختلف عن أو على الأقل ليست هى أدلة ثبوت «علم أسباب النزول» . وأيضاً يفترض فيه العلم بأن التدليل على «القراءات» (الصورة الصوتية) بأدلة «أسباب النزول» يخرج عن المعقول لفساده .

لكن - وكما مر بنا - هذا «اللا معقول» أو التدليل الفاسد هو ما اعتمده الشيخ خليل حيث قال «حمل السيوطى إلينا خبراً غنياً بالدلالات والمعطيات وهو: أن محمد بن سيرين سأل 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 المقروء/ 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 تخفى على الفطن اللبيب إلى القرآن الذى حفظته



صدر الصحابة ووعته قلوبهم» ولم يكنف الشيخ بهذا لكنه قال «الذى يهمننا أن ما طلع به علينا السيوطى ترميز جلى للقرآن المتلو 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 وجدان السيوطى القرآن المجيد (المقروء/ المتلو = المحفوظ) الذى وصفه نديده ومعاصره القسطلانى بأنه غض ومحض وخالص».

وما فعله الشيخ قد يعنى - فى عمقه الدلالى - سوء ظنه بقارئه (خصوصاً العلمانى - الليبرانى .. وبالأخص اليسارى - الماركسى) الذى - فى التقدير الخليلى - هو قارئ «استهلاكى» بجانب افتقاده للمعرفة الكافية بـ «علوم القرآن» التى تمكنه من التفريق بين «القراءات» و«أسباب النزول» وبجانب افتقاده للجرأة العقلية التى تمكنه من نقد «اللامعقول» الخليلى. فهو (= القارئ العلمانى فى التقدير الخليلى) لديه القابلية النفسية للتستر على هذا «اللا معقول».. لكن اليقيني (على الأقل بالنسبة لى كقارئ غير علمانى) أن الشيخ خليل بكل ما فعله لم يوفق فى «إزالة ما يحيكه فى قلبى» قوله «بضرورة التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو = 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 المتلو أو المحفوظ فى الصدور غض طرى يتفجر نضارة وىكاراة. أبوابه مفتوحة ومداخله مسيرة ومنافذه واسعة ومآتبه سهلة ومفاتيحها طيبة. أما القرآن المدون أو المكتوب (فى المصحف) فتغلفه القداسة وتعلوه المهابة وهو محفوظ محشود ومحروس مخفور تحوطه أسيجة منيعة وأسوار عالية يقف عليها حجاب وسدنه ومرازبة يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه..

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

وبدون مبالغة أستطيع القول بأن الشيخ خليل - بكل ما كتبه حتمّ (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 وتوجيهه وإشرافه». وإذا جاز لنا الذهاب مع نفس الشيخ إلى ما وصفه أيضاً بـ «الحقيقة» التي تقول بأن محمداً «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». فلا بد من مد الخط إلى منتهاه بتحميل محمد بن عبد الله مسئولية هذا «الضرر» سواء بـ «تسييجه» للقرآن في مصحف - إذا قلنا بـ «الحقيقة» الأولى - أو بتمهيد لـ «التسييج» بكتابه 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 تسييجه (تدوينه - كتابته) ضررها أضعاف نفعها». وفي المقابل لا يعني اكتشاف خليل عبد الكريم لما وصفه بـ «الحقيقة البالغة الخطر» وكشفه لها ودفاعه عنها سوى أن خليل عبد الكريم كان أعلم من محمد بن عبد الله بطبيعة القرآن. أو أنه كان أحرص منه على القرآن. أو أنه حاول رفع «الضرر»

الذى (سواء بقصد أو بجهل) أحقه محمد بن عبد الله بالقرآن «النص المفتوح (الشفاهى)» الذى «سَيِّجَه» أو مهد لـ «تسييجه» فى مصحف . .

ثانياً: قال خليل عن «القرآن المقروء/ المتلو = المحفوظ فى الصدور» إنه «لا يباين القرآن المجيد الذى تم تدوينه إبان حكم الأموى عثمان بن عفان فى مصحف واحد» وتبرأ ممن يفهم تمييزه «بين القرآن المقروء/ المتلو (الصورة الصوتية) وبين القرآن المدون/ المكتوب (الصورة الخطية)» على «أنهما قرآنان». وقطع بـ «أنهما قرآن واحد مجيد بيد أن النظرة لأحدهما تفاصيل النظرة للآخر - (٨٣) - ورغم مباينة هذه الأقوال «الخليلية» لما قاله الشيخ نفسه فى كتابه «دولة يثرب» - وتناولناه فى الفصل السابق - عن «المصحف المحمدى» و«مصاحف الصحابة» و«المصحف العثمانى» وهى مباينة - فى تقديرى - تجعل القارئ (العاقل) يتشكك كثيراً فى جدية الأقوال «الخليلية» سواء المثبتة لـ «التباين» (فى دولة يثرب) أو النافية لهذا «التباين» (فى كتابه «النص المؤسس ومجتمعه»). وأيضاً هى مباينة - فى تقديرى - كانت توجب على الشيخ خليل - إن كان فعلاً (كما قيل) «يبحث عن الحقيقة». أو حتى يتعامل مع قارئه (اليسارى - العلمانى . . إلخ) كقارئ عاقل - أن يراجع تناقضاته فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف» ويحدد بدقة هل هذا «الجمع» (التدوين - الكتابة) تم فى عهد محمد «وبتوجيه وإشرافه». أم تم فى عهد عثمان «وبتوجيهه وإشرافه»؟ بجانب هذا. إذا كان «الجمع» (التدوين - الكتابة) «ضرره أكثر من نفعه» لتعارضه مع حقيقة القرآن «كنص مفتوح (شفاهى)». وإذا كان الشيخ قطع بأن «القرآن المقروء / المتلو لا يباين القرآن المدون / المكتوب» وبأنهما (سواء فى «صورته الصوتية» أو فى «صورته الخطية») «قرآن واحد» ولم يكتف بهذا لكنه أضاف «بيد أن النظرة لأحدهما تفاصيل النظرة للآخر» ليؤكد أن إثباته لتطابق الصورتين «الصوتية»

و«الخطية» لا ينفي قوله بـ «المفاصلة» و«التمييز». وهو ما يعنى - فى حدود فهمنا - أنه ليكون النص القرآنى «غضاً طرياً يتفجر نضارة وبكارة» ولتكون «أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتبه سهلة ومفاتيحه طيبة» يشترط الحفاظ على «شفاهيته» بتلقيه فى «صورته الصوتية» عن طريق «الأذن» (سماعه من حافظ). أو عن طريق «الفم» (تلاوته من الذاكرة). أما تلقيه عن طريق «العين» فى «صورته الخطية» من «المصحف» الذى «تغلفه القداسة وتعلوه المهابة» و«المحفود المحشود والمحروس المخفور... إلخ» فهو تلقى «إستاتيكى» و«ضار» لأنه لا «يتسم» (مثل التلقى الشفاهى) بالحركة والديناميكية» - (٨٤).

إذا كان ذلك كذلك. فنحن لن نشغل أنفسنا - الآن - برؤية انحياز الشيخ خليل إلى «القرآن المقروء/ المتلو» (الصورة الصوتية) فى ضوء قول الشيخ نفسه إن «ترتيل» (تلاوة) القرآن أو تجويده ترتيلاً صحيحاً وتجويداً سليماً لا يستطيعه إلا من تعلم القواعد على أيدي علماء متخصصين (...). أما الذى يغامر بترتيل القرآن أو تجويده دون أن يتلقى علوم القراءات (الصورة الصوتية) على أساتذة متخصصين فإنه يعرض نفسه للإخفاق الذريع» - (٨٥). وذلك حتى لا يبعدنا ترحيب الشيخ بوجود طبقة من القراء أو كوكبة من السدنة وطائفة من المرابطة ومجموعة من الحجاب تحلقت حول القرآن المقروء/ المتلو يمنعون الاقتراب منه إلا بإذنهم ويحظرون تلاوته إلا إذا مهر بخاتمهم ويحجرون ترتيله إلا على من حاز صفات أو مؤهلات أو إمكانيات ينفردون هم بتحديدھا- (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 فكر إسلامى جديد» - مرجع سابق - ج ٢ - ص ٢٥٩.

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

هل «الشفاهية» شرط لـ «تفجر نضارة وبكارة وطزاجة» القرآن ولـ «انفتاح أبواب ويسر مداخل وتوسع منافذ وسهولة مآتى» النص القرآنى؟ وهل تحقق «تفجر» و«انفتاح» و«يسر» و«سهولة» و«ديناميكية» النص القرآنى مشروط بـ «شفاهية» التلقى؟

وهذا السؤال يحيلنا إلى ما قاله خليل عبد الكريم عن «الصحابة كبارهم وصغارهم» (...). هؤلاء عرب فيهم نسبة كبيرة من البداوة وقضوا معظم حياتهم فى مجتمع تحكمه أعراف قبيلة نصف متبديية. وأنه من المستحيل عليهم أن يتخلصوا من آثارها عليهم إبان عقدين 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 التى عاشها ( أبو بكر مثلاً) معظم حياته تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة التى اكتسبها» - (٨٧) - . وما قاله خليل يثير فى عقولنا البسيطة تساؤلاً أبسط عن فعل «التلقى الشفاهى» لـ «القرآن المقروء/ المتلو» فى حياة «الصحابة كبارهم وصغارهم». ولماذا لم «يفتح أبوابه ويسر مداخله ويوسع منافذه ويسهل مآتيه» لـ «يتفجر نضارة وبكارة وطزاجة وديناميكية» فى قلوبهم وعقولهم؟ هل المانع من الفعل يكمن فى كيفية «التلقى». أم فى «المُتلقى» (القرآن). أم فى «المُتلقى» (الصحابة)؟ والسؤال برىء وكان فعلاً يحتاج إلى إجابة. لأن وصف الشيخ خليل لعقيدة «كبار الصحابة» [أبو بكر وعمر وأبو عبيدة وعثمان وخالد بن الوليد... إلخ - (٨٨) -] بـ «القشرة الإسلامية الهشة» نعم - وفى المقابل - يكاد يلقى بعقيدة «صغار الصحابة» فى مربع مظلم يخلو من هذه «القشرة الهشة». إلا أنه - فى تقديرى - كان يوجب على الشيخ «التنقيب والتقرير والبحث» لتعريفنا - كقراء له -

(٨٧) خليل - «دولة يثرب» - ص ٨٦ / ١٤٢.

(٨٨) نفس المصدر - ص ٨٦.

بحقيقة «تلقى» من حددهم بـ «الصحابة كبارهم وصغارهم» لـ «القرآن». وهل هذا «التلقى الشفاهي» كان لـ «الصورة الصوتية» فقط [أى اكتفى فيه هؤلاء الصحابة بـ «تلقى» كلمات «القرآن» كمجرد «أصوات» أو حتى كـ «نظم» - كما يقول خليل - لغته عالية مرموزة مليئة بالكنايات والمجاز والاستعارات والمضمرات والشفرات.. إلخ] - (٨٩) - أم اخترقوا بعقولهم «الصوت الشفاهي» أو «الصورة الصوتية» (بعد ضبط أدائها الصوتي) وتعاملوا مع «المعنى» فى كلمات وآيات وسور «القرآن» [أى كنص يحمل رسالة]؟ والإجابة عن هذا التساؤل - فى تقديري - كانت ستوجب على الشيخ تحديد طبيعة العلاقة بين «القشرة الإسلامية الهشة» التى اكتسبها «الصحابة» وبين «تلقينهم الشفاهي» لـ «القرآن». وبالتالي كانت ستقوده إلى تحديد المانع الذى تساءلنا عنه.

هذا إذا رأينا قول الشيخ خليل بـ «التمييز» فى ضوء تصريحه بـ «هشاشة» إسلام «الصحابة». أما إذا اكتفينا برؤية قوله بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو (الشفاهي) وبين القرآن المدون/ المكتوب (الخطي)» فى ضوء نفيه لوجود «تباين» بين «الصورة الصوتية» و «الصورة الخطية» وأنهما - كما قال - «قرآن واحد». فهذه الرؤية ستغرق عقولنا بتساؤلات أخرى. لأننا إذا فهمنا نفي الشيخ لوجود «تباين» على أنه - فى المقابل - تأكيد لوجود «تطابق». وهو ما يعنى أن «القرآن المقروء/ المتلو (بصورته الصوتية)» هو (بكل سوره وآياته وكلماته وحروفه) نفس «القرآن المدون/ المكتوب (بصورته الخطية فى المصحف العثماني)» فقول هذا الشيخ بـ «التمييز» [أى بأن تطابق «المتلو» (المنطوق) لـ «المدون» (المكتوب) لا ينفى أن «النظرة للمتلو تفصل النظرة للمدون»] يصعب قبوله على أنه «حقيقة بالغة الخطر» أو حتى على أنه رأى جاد بدون تحديد موقفه من:

هل «التلقى الشفاهي» الأول لـ «القرآن» [من الرسول إلى صحابته ومعاصريه في مدينتي 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؟

وإذا كان الشيخ خليل - وبإصرار - يلح على تثبيت «أن القرآن المقروء/ والمتلو والمحفوظ في صدور أول من تلقاه (شفاهة) من سيد ولد آدم (محمد) وهم صحابته اتسم بالحركة والديناميكية (وبالطزاجة والبقارة والنضارة) لأنه ارتبط بحياتهم ومشاكل معاشهم وديناهم.. إلخ» - (٩٠) - فهل هؤلاء الصحابة كانوا مجموعة موحدة يتطابق ويتمائل أفرادها وبالتالي يجوز - علمياً وموضوعياً - تعميم سمات «الحركة والديناميكية والطزاجة.. إلخ» على «تلقى» كل الصحابة لـ «القرآن»؟ أم كانوا أفراداً «من بيئات مختلفة وأصول متباينة وذوى ثقافات متعددة» وبالتالي لا يجوز - علمياً وموضوعياً - تعميم هذه السمات على «تلقى» كل الصحابة للقرآن؟ وإذا خرجنا من عصر الصحابة إلى عصور الذين افتقدوا شرط «مشاهدة التنزيل» الذي «ارتبط بحياة ومشاكل معاش ودينا» غيرهم. فهل كل «تلقى شفاهي» لاحق (أي من عصر التابعين حتى آخر الزمان) لا بد وأن يتسم - أيضاً - بـ «الحركة والديناميكية والطزاجة.. إلخ» فقط لمجرد «شفاهيته»؟

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

والتاريخية النظر إلى الصحابة باعتبار أنهم عصبه موحدة يتطابق ويتماثل أفرادها» - (٩١) - . . 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 بمهارة فائقة» - (٩٢) - [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 ومجمعه» اعتمد «التبسيط المخل والخفة البعيدة عن الموضوعية والعلمية بل والتاريخية» وتعمد عدم طرح هذه الأسئلة.

**أولاً:** حتى لا يضطر إلى تناول مدى تأثير «اختلاف بيئات وتباين أصول وتعدد ثقافات» الصحابة في مستوى وعمق «تلقينهم» لـ «القرآن». فيضطر إلى نفي واحدته والاقرار بتفاوت مستويات «التلقى».

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

**ثالثاً:** حتى يتمكن من تخيل «الشفاهية» كأصل وحيد اعتمده رسول الله . و«الكتابية» كانهراف أو كخطأ أو كخطيئة اقترفها عثمان (كأموى) في حق القرآن بتحويله من «قرآن مقروء/ متلو (شفاهى) إلى قرآن مدون/ مكتوب (فى مصحف).

(٩١) خليل - «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» - السفر الأول «محمد والصحابة» - دار سينا - القاهرة ومؤسسة الانتشار العربى - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٩٨م - 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 الكريم) الذي - بوعى أو بدون وعى أو ربما تحت ضغط موقفه الأيديولوجي - وقف ييقينية لا تحتمل الشك مع «الكتايبية» ضد «الشفاهية» بقوله القاطع «إن كتابة القرآن في مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققة وتعينه وتشبيته 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 - وبدون أن يراجع ويتراجع عن هذا «الرأى» الذى وصفه بـ «الحقيقة» - وقف وبذات اليقينية التى أيضاً لا تحتمل الشك مع «الشفاهية» ضد «الكتايبية» بقوله القاطع «إن محمداً لم يأمر بكتابة القرآن فى مصحف» بل «ولم ير مصحفاً فى حياته». وهذا ليقول الشيخ بـ «التمييز بين القرآن المقروء/ المتلو (الشفاهى)» فى حياة محمد وبين «القرآن المدون/ المكتوب» فى عهد عثمان.

ولأن ذلك كذلك فحتى يكشف لنا دراويش الشيخ خليل عن سر تناقض شيخهم. وهل هذا السر يكمن فى أيديولوجية شيخهم غير البريئة. أم يكمن فى «تقدم العمر» بشيخهم كما تناول هو على الأستاذ خالد محمد خالد - (٩٣)؟ لا أملك الآن سوى الاكتفاء بما سبق، والانتقال إلى البحث عن موقف خليل عبد الكريم من القرآن ذاته. أو من «المصحف المحمدي».

\* \* \* \*

(٩٣) راجع تفاصيل هذا التناول فى دراستنا «خليل عبد الكريم... باحث فذ أم شاهد زور؟» المنشورة فى الكتاب.

(٥)

عن

## المصحف «المحمدى»

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

ونبدأ - للأهمية - ببعض ما كتبه فى مقدمته التحليلية التى نشرها مع الطبعة الرابعة لكتاب د . محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى فى القرآن الكريم» .

ففى هذه المقدمة قال الشيخ خليل إن د . خلف الله «أورد الآيات ٢١ وما بعدها من سورة الكهف وهى الأجزاء القصصية الخاصة بأصحاب الكهف للدلالة على أن القصة التاريخية فى القرآن قصة أدبية تصور الأحداث كما يعتقدونها المخاطبون (... ) ويكرر خلف الله ما كرره من قبل من أن آراء اليهود كانت المقياس الذى به يقيسون صدق النبى عليه السلام فلو نزل القرآن بغيرها أى بما يخالف المقياس المذكور لكذبوا النبى ولما آمنوا به أو بالقرآن الذى جاء به» ويعلق خليل على هذا الرأى بقوله «والحق أن فى النفس أشياء من هذا التفسير الذى يتبناه خلف الله» ويتساءل «هل آمن اليهود برسولية محمد وصدقوه واتبعوه بعد أن جاء القرآن (صورة لما يعرفه أهل الكتاب)؟» ويقول «من نوافل الكلام أن نقول إن الجواب معروف» وبمضى خليل «أليس لهذا القول (الخلفاوى) دلالة الصريحة أن معلومات

أو معارف أهل الكتاب وحصراً وتحديداً اليهود حاكم على القرآن. وبعبارة أوضح أن القرآن رضخ لمقياس اليهود حتى تثبت نبوة محمد ورسوليته (...). هل ما قاله البعض من القدامى ووافقه خلف الله يتفق مع رأى القرآن فى اليهود؟ وكيف يلائم ما جاء فى القرآن إن بشأن عدة الفتية أو مدة مكثهم بالكهف تصوير معارف اليهود وقد رماهم القرآن بكل خسيصة ودفعهم بكل نقبصة. وأوعر من هذا جميعه أن تكون المطابقة لهذه المعارف هى مقياس صدق محمد وأنه رسول يوحى إليه من السماء؟» وينهى خليل موقفه من رأى د. خلف الله بقوله «إن المنطق والعقل لا يقبلان ذلك ويرفضانه» - (٩٤) - .

هذا ما قاله الشيخ خليل فى صفحات ٤٠٨ / ٤٠٩ / ٤١٠ لكنه بعد أربع صفحات فقط انقلب على نفسه بقوله عن حكاية عاد وهود «هى من الفولكلور العربى القديم (...). وتلحق بها قصة صالح وثمود والناقة المدهشة (...). وسدوم (...). وكذلك قصة أهل الكهف (...). وكذا قصة ذى القرنين (...). فكل هذا من قصص الفولكلور الشعبى الذى كان يتناقله عرب الجزيرة أو اليهود وكان معروفاً ومحفوظاً ويردده الجميع. فكيف يعتبره خلف الله تاريخاً؟ (...). أما الأوعر 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 فى العالم بلد حرص على تدوين تاريخه كتابة كمصر. وليس فى التاريخ المصرى شىء منها. ومع ذلك عدّها المؤلف قصصاً تاريخياً» وبعد هذا يتساءل خليل «هل يمكن للقصص التى أوردنا أمثلة منها أن تنضوى تحت صفة التاريخية؟» ويجيب «يقدر ما أخفق المؤلف (د. خلف الله) فى إضفاء صفة التاريخية على هذه القصص بقدر

ما حالفه التوفيق في القول بأنها حقيقية 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 يجرى على سنن السلف (في دراسة «مصادر القصص القرآني»). وهو (خلف الله) لا يعترف بذلك فحسب (بل) ويقارن بين ما قرره العلماء الأجلاء: أن من عناصر الدين الإسلامي ما يؤوب إلى عصر ما قبل الإسلام (...). وبين ما يذهب إليه هو أتباعاً لسلفه الصالح: أن القرآن في قصصه وافق أو بمعنى أكثر دقة تبع ما كان شائعاً في تلك البيئة عن الشخصيات والأحداث والمواقف 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): منذ متى ينساق القرآن ويتبع تصوّرات (الجاهليين) وأفكارهم وآرائهم؟ وفيما كان كل هذا العناء؟ ولمّ إذن بعث محمد؟ ألم يبعث لإخراج أولئك (الجاهليين) من الظلمات إلى النور؟ والظلمات تعني بكل بساطة وفي المقام الأول: الأفكار والآراء التي كانت مسيطرة عليهم وسائدة بينهم ومعشّنة في أدمغتهم ومقيدة لعقولهم. فكيف وبأي منطق يسير بل يتبع - حسب عبارة المؤلف (خلف الله) - الأحداث والشخصيات والأخبار والمواقف... إلخ. التي كانت مشهورة بينهم وشائعة في بيتهم وذائعة في أوساطهم. وينقلها بنصها وفصها (...). إلى قصصه؟» ويمضي خليل فيقول «ومن حق هذا السائل أن يستفهم من الباحث (خلف الله): حسب نظريتك التي طلعت بها علينا سواء أخذتها برمتها من سلفك الصالح أو نفخت فيها من إبداعك ألا تعطى هذه النظرية سنداً قوياً لأولئك الذين يدّعون أن القرآن جاء معجوناً بماء البيئة التي انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها ما

دامت قصصه جاءت مطابقة حذوك القُدّة بالقُدّة لحكايها (الجاهليين) حتى بما يعدّه البعض أو الكل من الشائنين تجاوزات أو هفوات أو أخطاء».

ولا يكتفى خليل بهذا لكنه يضيف «وسؤال آخر ينتصب بقوة: أيهما أشد أثراً في حياة المجتمعات: العقائد والعبادات والمعاملات والأحوال الشخصية أم القصص والحكايات حتى لو حملت الهداية والإرشاد والعظة والعبرة والترغيب؟ فإذا كان القرآن غير عقائد القوم وعباداتهم ومعاملاتهم وأحوالهم الشخصية تغييراً جلياً وخاض في ذلك حرباً ضروساً ومعارك ضواري. فلماذا لم يغيّر القصص والحكايات ونقلها كما هي وكما كان يتداولها (الجاهليون)؟ وأيها الأيسر والأسهل: تبديل العقائد والعبادات والمعاملات. أم تبديل الحكايات والقصص؟ (...). وهل من الحتم اللازم حتى يحقق القرآن هذا الهدف السامي والقصد الشريف والغرض المنيف أن يورد القصص على حسب اعتقادات الجاهليين؟» ويتسهي خليل إلى أن «فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتي تستهدف كل هذه الأهداف (الهداية والإرشاد والعظة... إلخ) (...). هذه الفرضية قائمة. وما دام ذلك كذلك يسقط الافتراض الذي يتبناه المؤلف أو الباحث (خلف الله): وهو أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصري محمد من المشركين أو اليهود (...). والقول بأن القرآن تبنى أو أتبع القصص حسب تصورات أو اعتقادات الجاهليين فيه إعلاء لشأن هؤلاء الجاهليين وتعظيم لأمهم يخالف نظرة القرآن إليهم سواء أكانوا من المشركين من قريش أو من يهود عصر محمد» - (٩٦).

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

وبسرعة - انقلب على نفسه بتبنيه لما وصفه بـ «رأى مشركى مكة» فى القصص القرآنى. ففى نفس مقدمته التحليلية نقل خليل رأى د. خلف الله «أن القرآن ذاته لم يكن حريصاً على نفى وجود الأساطير فيه إنما حرص على نفى أن تغدو هذه الأساطير هى الدليل على كونه من (عند) محمد» وأن خلف الله «استدل على رأيه بما جاء فى القرآن فى آية ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَآذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ سورة النحل ٢٤ - لأنهم (مشركو مكة) كانوا يستبعدون صدور هذا القصص الأسطورى من عند الله. لذا وقفوا هذا الموقف (الرافض) من النبى عليه السلام ومن القرآن.. وبتهى المؤلف (د. خلف الله) إلى أنه إذا كان القرآن لا ينفى ورود الأساطير (فيه) وإنما نفى ورودها من عند محمد لا من عند الله (أى أن القرآن فى نفيه لورود القصص الأسطورى من عند محمد أثبت ورودها من عند الله) ومن جهة أخرى كان إحساس مشركى مكة إحساساً قوياً عنيفاً وعقيدتهم قوية راسخة بوجود أساطير فى القرآن. إذا كان ذلك كله فإننا - وهذا على لسان خلف الله (كما يقول خليل) - لا نتحرّج من القول بأن فى القرآن أساطير» وهنا يقول خليل «الحق أن خلف الله فى تقريره هذا بلغ قمة الجرأة الفكرية. وأنا لم نقرأ لمفكر لا فى القديم ولا فى الحديث - ينطلق من أرضية إيمانية إسلامية - هذا الرأى» وبعد وصفه لهذا الرأى بـ «غير المسبوق وغير الملحق» وقوله عن صاحبه بأنه «لا يرسل كلامه إرسالاً بل يقدم عليه البراهين العلمية الصحيحة» مضى خليل فى نقل موقف خلف الله «إن القصص الأسطورى يعتبر تجديداً فى الحياة الأدبية فى مكة أتى به القرآن الكريم. ومن ثم فهو يعد من جوانب إعجازه. وأنه جعل الأدب العربى بسبق غيره من الآداب العالمية فى فتح هذا الباب وجعل القصة الأسطورية لونا 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 ألا تضمها 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 بيئة أساطير فهي تؤمن بالجن والعمفارت ووادى 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. فنحن (خليل) لا نأخذ عليه القول بوجود أساطير في القرآن. بل نؤيده فيه» - (٩٧).

هذا بعض - وأكرر بعض - ما ورد في هذه المقدمة التحليلية.. نعم قد لا نستطيع الإمساك بالشيخ خليل متلبساً برأى 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 إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة - بنسبة مائة بالمائة مع كسوتها بالصور الفنية الأدبية البلاغية الإعجازية والتي تستهدف تحقيق أهداف الهداية والإرشاد.. إلخ». وبالتالي هو «ضد» «الافتراض» الذي يتبناه د. خلف الله: أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصري محمد من المشركين أو اليهود» لأن «العقل والمنطق» لا يقبلان هذا «الافتراض» (الخلفاوى) الذي - كما قال شيخهم - «يعطى سنداً قوياً لأولئك الذين يدعون أن القرآن جاء معجوناً بآء البيئة التي انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قساماتها؟ أم أن شيخهم «مع» «الافتراض» الخلفاوى و«مع» الذين «يدعون أن القرآن جاء معجوناً بآء البيئة» وبالتالي فهو «ضد»

«فرضية إتيان القرآن بالوقائع التاريخية الصحيحة» بحجة أن «البيئة التي ظهر فيها (القرآن) - كما قال خليل - كانت بيئة أساطير» و«المجتمع (المكي) (...). كان معجوناً بالأساطير»؟ وكل هذا لتحديد: هل شيخهم «مع» أم «ضد» من وصفهم بـ «الشائنين» وتحديدأ: هل هو مع «نظرة القرآن» إلى مشركى مكة ويهود يثرب. أم مع «رأى مشركى مكة» فى القرآن؟

أعرف أن الشيخ خليل أجاب عن السؤال الأخير بإقراره بمشاركته للدكتور خلف الله فى تبنيه لـ «رأى مشركى مكة» فى القرآن. ورغم هذا الإقرار فتفاصيل ما أورده الشيخ - ونقلناه فى الفقرة الأخيرة - يضع عقول دراويشه فى مواجهة نقطة الخلاف الجوهرية بين الشيخ والدكتور وبين مشركى مكة حول مصدر «القصص الأسطورى» فى القرآن: هل هو «محمد» (كما قال مشركو مكة الذين كانوا يستبعدون صدور هذا القصص الأسطورى عن الله). أم هو «الله ذاته» (كما قال الشيخ والدكتور اللذين قالوا بأن القرآن» نفى ورود القصص الأسطورى من عند محمد لا من عند الله)؟ وهو خلاف - فى حدود فهمى - لا يقف عند قشرة تحديد مصدر «القصص الأسطورى». وإنما يمتد إلى عمق الرؤية «لله» وهل هو منزه (كما ذهب مشركو مكة) أم غير منزه (كما ذهب خليل وخلف الله) عن اعتماد «القصص الأسطورى» فى قرآنه؟ وهل ما ذهب إليه خليل وخلف الله يعنى - فى عمقه الدلالى - افتقاد هذا «الإله» لمعرفة «الأحداث التاريخية الصحيحة» وبالتالي افتقاده لقدرة الـ «إتيان بالوقائع 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 والمواقف التى كانت مشهورة» سواء بين عرب مكة أو يهود يثرب و«نقلها بنصها فى



قصصه؟ وهل لجوء هذا «الإله» إلى نقل «المشهور» من «الأساطير» فى قرآنه يعنى فقط افتقاده للمعرفة وللقدرة. أو حتى يعنى أيضاً أن قرآنه (كلامه) «جاء معجوناً بماء البيئة». أم - فى عمقه المسكوت عنه - يعنى أيضاً (وبالضرورة) أن هذا «الإله» مثل «قرآنه» (كلامه) «جاء معجوناً بماء البيئة التى ينبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»؟

ولخطورة ما سكت عنه الشيخ خليل فيما قاله ونقلناه أجد من حق دراويشه عليّ أن أقرب إلى عقولهم عمق المسكوت عنه بنقل ما قاله شيخهم عن مفسرى القرآن «إن المفسر من أولئك الأفاضل عاش فى قرن معين وبيئة محددة ومجتمع له أبعاده ومناحيه وأعرافه 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 يتأثر (تفسيره) بها ويتشكل بقسماتها ويحمل بصماتها». وبعد تدليله على هذا «التأثر» و«التشكل» بنقل ما قاله ابن جرير فى تفسيره للآية رقم (١٢) من سورة «الطلاق» عقب الشيخ بقوله «هنا تجلّى بوضوح شديد الأفق المعرفى (الأبستمولوجى) للمفسر ونضحت ثقافته على ما خطه قلمه وتبدت معطيات بيئته وما حفل به مجتمعه من أساطير» وأضاف أن «ثبوت (الإسرائيليات) و(المعجبات) (أى الأساطير) فى أى تفسير من التفسيرات التراثية يكشف بدون لبس وبغير غموض عن المستوى الثقافى للمفسر الذى رقمها (كتبها) فى مؤلفه ويوضح الرتبة الحضارية للمجتمع الذى شب فيه والبعد المعرفى للبيئة التى نشأ فيها»-(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 «الإسرائيليات» من «يهود يثرب» ونقل «المعجبات» (الأساطير) من «مشركى مكة». فهل صاحب «النص الأصلي» يماثل أصحاب «التفسير»؟ وبصيغة أخرى: إذا كان «ثبوت الإسرائيليات والمعجبات فى أى تفسير يكشف بدون لبس وبغير غموض عن المستوى الثقافى للمفسر. . إلخ». فهل ثبوت الأساطير والإسرائيليات فى القرآن يجلى بوضوح شديد الأفق المعرفى (الأبستجولوجى) لصاحب القرآن (أى الله)؟ أم أن محمداً (كوسيط) هو الذى أمد الله بـ «أساطير» مشركى مكة و«إسرائيليات» يهود يثرب. وأن الله (بدون تعديل أو تصحيح أو تنقيح) صاغ ما تلقاه من محمد قرآناً؟ أم أن محمداً هو الذى جمع «الأساطير» و«الإسرائيليات» وهو نفسه الذى تولى صياغتها (أى هو صاحب القرآن)؟

أنا - الآن - لا أستطيع القطع بامتلاكى لإجابات يقينية عن هذه التساؤلات الشائكة. والذى أستطيع قوله - بثقة - إن الشيخ خليل حاول فى كتابات أخرى تحريض عقولنا - كقراء له - على الاقتراب من إجابات معينة لخطورتها أو - بتعبيره - لأنه «لم يأن الأوان للبحر بها» فقد تركها - كما قال - «مخبوءة بين السطور». ولأن الشيخ - كما قال أيضاً - «عدّ المخبؤ بين السطور والمسكوت عنه جزءاً مكتملاً للمكتوب» ونفى يقينية إمكانية استيعابنا - كقراء لما كتبه - «الاستيعاب السليم» بدون «ادراك» و«فقه» هذا «المخبؤ» فهذا الإلحاح الخليلى على تثبيت علاقة التكامل بين «المخبؤ» و«المكتوب» كحقيقة. وعلى ربط «المكتوب» بـ «المخبؤ» كشرط لـ «الاستيعاب السليم». هذا الإلحاح يوجب علينا الآن طاعة أمر الشيخ لنا بـ «التحرض» ومحاولة البحث فى «المكتوب» و«المعلن» و«المصرح به» عن «المسكوت عنه» و«المخبؤ» بين سطور كتابه «فترة التكوين فى حياة الصادق الأمين».

ففى «مدخل» هذا الكتاب قال خليل «كانت آنذاك (اواخر القرن السادس الميلادى) فى قرية القداسة (مكة) فئة - مع قدر معلوم من التجاوز - يمكن أن نطلق عليها الإنتلجنتسيا (الطبقة المثقفة) هى أكثر أهلها تشبهاً بفكرة القادم الجديد أو النبى المنتظر» و«فاز بنو أسد بسهم وفير من بين فروع قريش بصفة الإنتلجنتسيا فكان من بينهم القس (ورقة بن نوفل) والبطريك (عثمان بن الحويرث) والكاهنة (قتيلة أو أم قتال بن نوفل) والطاهرة وسيدة نساء قريش (خديجة بنت خويلد). بيد أن الذى لا ريب فيه (...). أن خديجة فلجت على الثلاثة الآخرين وبزتهم لأنها امتازت عليهم بخصال نفسية افتقروا إليها يأتى فى مقدمها استشراف المستقبل والفراسة التى لا تخيب وموهبة الإلهام الصادق وغريزة اختيار المجلى (السابق والفائز محمد) والرهان عليه. والصبر العرّى عن الضروب (الذى لا مثل له ولا حتى شبيهه) للوصول إلى الهدف وتحقيق الغاية والحصول على المنية» ف «الطاهرة (خديجة) من دونهم لم تنتظر القادم الجديد فحسب. بل فلت مجتمع مكة وخاصة شبابه ودققت النظر فى قواده وخوافيه وحدقت فى حناياه ولم تتعجل أو تتسرع وصبرت سنوات طويلة قاربت الربع قرن حتى اهتدت إليه: إلى القادم الجديد ومعنى أدق إلى من يصلح لذلك» - (٩٩).

نعم قد يلاحظ القارئ معى الفارق بين وصف خليل لـ «اختيار» خديجة لـ «المجلى» (محمد) بـ «الغريزة» التى - كما جاء فى «المعجم الوسيط» - هى «طراز من السلوك يعتمد على الفطرة (الخِلْقَةُ التى يكون عليها كل موجود أول خلقه) والوراثة البيولوجية» - (١٠٠) - وبين وصف خليل لفعل خديجة بـ «التفلية»

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

(١٠٠) «المعجم الوسيط» - مجمع اللغة العربية - الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث - الطبقة الثانية - ج ٢

والتدقيق» و«التحديق» و«الصبر» حتى «اهتدت إليه» بعد جهل به وبحث عنه «قارب الربيع قرن» . . . ونعم سيظل الشيخ خليل يتناقض مع نفسه في هذه النقطة المفصلية 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 الآتى ( النبي المنتظر)»- (١٠١)

- لكن الشيخ في مواضع أخرى سيلج على تأكيد أن «مرجعية دينية ذات مقام محمود ورتبة عالية ودرجة رفيعة لدى خديجة أشارت عليها بأن هذا الفتى (محمد) هو المأمول ( النبي المنتظر) وأنه حتم لازم أن تباعله لكى تبدأ معه تجربة التأهيل والإعداد والتصنيع والتحضير والصقل والتهيئة الضرورية كيما ينتقل من فتى قرشى هاشمى إلى القادم المنتظر وبعد هذا التأكيد «الخليلى» على علم خديجة «المحدد والمعين» باسم محمد وبأمر نبوته من «المرجعية الدينية» وأن خديجة كتابعة رضخت لـ «الأمر الذى صدر لها ( . . . ) بحتمية نكاح (المسدد = محمد) و«صيرورتها زوجاً له»- (١٠٢) . - بعد هذا أو ضد هذا سيذهب الشيخ إلى حصر علم «المرجعية الدينية» و«الإنتلجتسيا» المكينة فى أنهم كانوا «يتحدثون عن القادم المنتظر والمأمول وأن ذلك كله مسطور فى كتبهم المقدسة حتى أوصافه الخلقية مذكورة فيها . وأنهم لمسوا آيات وعلامات وإشارات تقطع بأن زمانه قد أظل أو أطل» فقط . وأن خديجة كتابعة أو حتى كواحدة من «الإنتلجتسيا» بحثت مع هذه المرجعية الدينية «مسألة القادم المأمول وإرهاصات ظهوره والعلامات التى تومئ إليه دون تحديد أو تعيين» هكذا فقط «بيد أن الطاهرة ( خديجة) بما أوتيت من بصيرة ورزقت من فطانة ومنحت من مكانة تعرفت على المرشح الفرد الذى يصلح أن

(١٠١) خليل - «فترة التكوين» - ص ١٣٣/٣٠ .

(١٠٢) نفس المصدر - ص ٧٤ / ٤٠ .

يغدو هو دون غيره من ناشئة قريش وذلك بعد أن تفرست فيه جيداً وتمعتت في قسماته المعنوية قبل المادية. ومن ثم سعت سعياً حثيثاً إلى مباعلته وخاضت معركة شرسة حتى ظفرت به ونكحته» - (١٠٣).

وما ساقه الشيخ - ونقلناه - يدل على عجز «المرجعية الدينية» عن «تحميد» اسم أو «تعين» شخص «القادم المتظر». ويدل أيضاً على جهل «الإنتلجنتسيا» 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 اللازمة اقتنع بحسن اختيار الطاهرة (خديجة) وساهم معها في التجربة الفذة وهي صناعة القادم (أي «صناعة النبي المتظر» - (١٠٤).

وعند الشيخ خليل أن «الصفات الجوهرية اللازمة» فيمن يصلح لدور «النبي المتظر» بجانب «الشخصية الأسرة وموهبة الخطابة» و«فصاحته» التي «تحم على سيدة نساء قريش (خديجة) الالتفات إليها بل والتثبت منها فيه (في الفتى محمد) والتي في نظرنا (القول لخليل) شكلت باعناً حثيثاً لاختياره» لـ «أن المرشح (محمد) كيما يغدو (القادم المتظر) لابد أن يمك بيده كتاباً يعلنه على أهل مكة [هازم أقرأوا كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى» - (١٠٥).

وعند الشيخ خليل أن «النبي المتظر» - حسب رؤية أو شروط خديجة - يجب أن يتحلّى أيضاً بـ «المهاودة والمواذعة والملاينة والمطاوعة (...). وتعود على الموافقة» - (١٠٦) - ليس هذا فقط بل أيضاً - والأهم - «ليست لديه ثقافة دينية

(١٠٣) نفس المصدر - ص ١٣٧.

(١٠٤) نفسه - ص ١٩٥.

(١٠٥) نفسه - ص ٢٨٦.

(١٠٦) نفسه - ص ٣٠.

من أى نوع» - (١٠٧) - . وعندما «تعرفت (خديجة) عن قرب على مدى مطاوعة محمد وملايسته ومسألته» وأنه ليس «لديه ولو ذرة واحدة من المعارضة والمناوأة والمشاكسة» - (١٠٨) - وعندما «تأكد لها أن صفحته الثقافية الدينية ييضاء (...). رضيت كل الرضا لأنه (محمد) بهذه المثابة يغدو هو المطلوب تماماً لأن حاويته أو وعاءه فارغ بالكلية من أى أخلاط عقائدية أو شوائب (...). ومن ثم فهو الأصلح لأن يمتلئ بما تصبه فيه تحت إشراف القس ورقة بن نوفل» - (١٠٩) - .

هنا «بعد أن تكاملت كل الخيوط فى يد أم هند (خديجة) رفعت شعار: [هذا الشاب محمد الذى (هو النبى التتظر) لابد أن أباعله] ومن ألزم اللارم أن أنكحه بل وأسارع حتى لا تتشله منى إحدى عذراوات أو أيامى قريش (...). إن هاجس قيام شابة بكر أو ثيب (مثلها) فى بكة أو ما حولها بنشل الحسيب المصطفى أرق خديجة وطير النوم من عينيها ودفعاها إلى ملاحقتها» «حتى رفع الراية البيضاء وسلم لها بطلبها ورضى أخيراً نكاحها إياه» - (١١٠) - .

المهم: أنه بنجاح خديجة فى «الظفر» بـمحمد و«نسله» من عذراوات وأيامى قريش وبما أنه - كما يقول خليل - «يستحيل عقلاً أن يظهر (محمد كنى) فجأة دون إعداد وتهيئة وشحن وصنفرة وقلوطة» فقد ذهب خليل إلى أن خديجة «لم تضيع وقتاً فى إدخال (الفلاح = محمد) فى مصنع التجربة» وبدأت «فى إدارة هذه التجربة (تجربة صناعة محمد كنى) إلى الاتجاه الذى تبغيه (خديجة) والوجهة التى تؤمها والمنحى الذى 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«النبى المنتظر» يعيش أو يعانى «أزمة نفسية» بسبب «يتمه» الذى «طبعه بطابع الحزن» و«شظف العيش» الذى ذاقه مع رعاية وكفاله ( أبو طالب). وبسبب اضطرابه «إلى امتهان حرفة فوق أنها لا تليق به شخصياً فإنها لا تناسب مكانته أو رتبته مما راد الأزمة النفسية» و«انتهى به الأمر إلى إثارة العزلة والبعد عن الناس والثفور 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 فى هذه الحالة التى وصفناها - هى عدم الاختلاط بالناس أمت (قصدت) أمرين:

«الأول: أن تكسر طوق العزلة التى تعود عليها قبل أن تنكحه ف (القادم المنتظر) من باب الحتم واللزوم لا بد وأن يعى أحوال مجتمعه ويتعرف على الذين سوف يخاطبهم (...). والآخر (الثانى): من بين من سوف يخاطبهم أصحاب شتى الملل والنحل والعقائد والأديان (...). والتماس بهم على قدر وفير من الأهمية إذ من البديهي أن (أعظم الكائنات = محمد) ناقلهم الحديث واستمع منهم معتقداتهم واستوضحهم إياها. ورويداً ورويداً حاورهم فيها» و«يوماً بعد يوم تنمو ثقافته الدينية ويزداد معجمه العقائدى ويتعمق فهمه لسائر الأديان وفروعها والنحل ومذاهبها والملل وانشقاتها».

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 الثمالة عظيم النفاسة (...). لأن ما ينص عليه الذكر الحكيم فى آياته الينيات تعنو له جبهة كل مسلم ولا يجرؤ على أن ينبس بينت شفة من معارضة (أو كما تقول العامة فى مصر «ما يقدر شئ يكح»)) ف «فى الآية السابعة من سورة الفرقان - وهى مكية -

[وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشى في الأسواق] . . . وما يلفت النظر أن القرآن الحكيم ذكر المشى في الأسواق دون غيره من شئون الحياة الدنيا مثل الزواج والإنجاب وتملك العقار والسفر والنوم والصحة والمرض لأن العبارة تنفح دلالة أعمق من المتاجرة أى البيع والشراء. إن القرآن المجيد لا يعجزه أن ينص: ويتاجر أو يبيع ويشتري. ولذا فنحن (خليل) نعارض من ذهب إلى أنها تنحصر في هذا المعنى وتسمح داخله. منهم ابن كثير (الذى قال): ويمشى في الأسواق أى يتردد فيها وإليها طلباً للتكسب والتجارة» «إذن الفصل الأول من كتاب التجربة المذهلة (صناعة نبى) هو الاختلاط بأهل مكة بكافة طبقاتهم وأجناسهم وألوانهم وألستهم دون تفرقة بين مللهم وعقائدهم وأديانهم. والاستماع إلى سائر طروحاتهم حتى أساطيرهم ومخاريقهم وشعبذاتهم. بل نرجح (القول لخليل) أن أم هند ( خديجة) أوصت بهذا الشق بل إن تشديدها بلغ الغاية وأوفى على النهاية فى الإلحاح والإلحاف والتأكيد ليكسب (محمد) ما نطلق عليه حديثاً موسوعة أو دائرة معارف دينية للزومها له (لمحمد). إذ كيف يتصور أن تعلنه لأهل مكة (المأمول والنبي المنتظر) الذى طال شوقهم إلى مجيئه وهو مليط من الفكر الدينى مرت من الثقافة العقائدية قفر من المعرفة بالملل والنحل والمذاهب . . . فإذا حاجوه وخاصموه وجادلوه وحاوروه فكيف يرد عليهم وجعبته خالية وكنائته فارغة ووعاؤه فاض؟؟؟» ويمضى الشيخ خليل فيقول «إذن محمد كما أثبتنا تفرغ لـ (المشى فى الأسواق) لا يشغله عنه شيء ولا يحول دونه مانع بعد أن ضمنت له خديجة العيش الرغيد . . . ومداوته عليه فى كل يوم صيفاً وشتاء لفتت أنظار المكين (أهل مكة) فصاحوا قائلين أو قالوا صائحين: ما له يأكل الطعام: كناية عن توفير الظاهرة المعاش له ( . . . ) وبعد أن اطمأن نفساً وارتاح بالاً وقر عيناً ما له بعده يمشى فى الأسواق.



فهم (المكاون) ذكروا الحالتين اللتين هو عليهما (ياكل الطعام) الذي أمته له روجه خديجة البالغة الشراء ثم (يمشى فى الأسواق) إذ لم يعرفوا له شغله سواهما (. . .) إن العادة جرت على أنه لا يقال (مال كذا) إلا بصدد أمر غير عادى (. . .) كذلك القرشيون عندما لاحظوا أن (المعصوم من الناس = محمد) دأب ولسنوات متواترة يجول فى دروب مكة وفى أسواقها لا يكل ولا يمل. تساءلوا ما له وما حكايته؟» لكن و«لعطن تفكيرهم وضيق أفقهم وركاكة فهمهم وضحالة عقولهم فهاهة ذكائهم لم يفقهوا أنه ( = محمد) وهو يفعل ( ياكل الطعام ويمشى فى الأسواق) إنما يؤدي بمهارة أحد الأدوار المهمة فى التجربة العظمى التى بموجبها يتأهل كيما يصبح (النبي المنتظر) الذى طالما تحدثت حامتهم (نخبتهم) عنه وعن قدومه وتقطعت أعناقهم تطلعاً لمجيئه الميمون»- (١١٢)-.

هذا ما قاله الشيخ خليل عن «المرحلة الأولى» من «تجربة صناعة النبى» نعمدت الإطالة فى نقله أولاً: حتى أتبع للقارئ فرصة التعرف - بشكل مباشر وبدون تدخل منى - على رؤية الشيخ لهذه «المرحلة» كما صاغها الشيخ نفسه. ثانياً: حتى أتبع لنفسى فرصة دعوة هذا القارئ (خصوصاً دراويش الشيخ) إلى محاولة تجريب «الكح» مع ما قاله شيخهم.

ولأننى حاولت بمفردى وكدت أصاب بـ «ذبحه». فلخوفى على صدر القارئ - وليس للاختصار - لن أتناول السياق القرآنى فى سورة «الفرقان» وعلاقة الآية السابعة بما قبلها وبما بعدها حتى الآية عشرين. ولن استشهد فى تفسير هذه الآية بما قاله مثلاً الرازى أو اليبضاوى أو القرطبى الذين قال الشيخ خليل عنهم «يستحيل ديناً ويستبعد عقلاً ويتعذر منطقاً أن أمثالهم يتورطون فى سرد وقائع مكذوبة أو طرح

أحداث منحولة أو ذكر نوازل زيوف، وإذا نَسَبَ واحد من المتشجنين لأى منهم ضعفاً فى النقل أو وهناً فى الاستقراء أو هزالاً فى الاستنباط أو تخليطاً فى التخريج أو ربكاً فى الاستتاج. فهذا ليس طعناً فيهم فحسب ولكنه بمثابة هدم للتراث الفكرى الإسلامى برمته - (١١٣) -. ورغم أن هذا الشيخ أباح لنفسه حق تجريد 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 - ب «كحة» واحدة. وتحديدأ سأكتفى بما قاله الشيخ خليل نفسه فى كتابه «موقف الإسلام من العمل والعمال» الذى أصدرته «أمانة الشقيف» بحزب التجمع وأعيد نشره ضمن «الأعمال الكاملة» المعنونة ب «نحو فكر إسلامى جديد».

ففى الفصل الأول من هذا الكتاب الذى وصفه ب «المحاولة الرائدة». وبعد حديث الشيخ عن دعوة الإسلام الصريحة وحته «على أهمية العمل ذكر الله تبارك وتعالى أن رسله 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 يؤكد دقته و«ريادته» فى فهم المقصود الإلهى فى آيتى سورة «الفرقان» أضاف الشيخ «والمشى فى الأسواق: كناية عن العمل والسعى على الرزق والاجتهاد فى تحصيله من حلال. ولاغرو فإن رسل الله وأنبياءه هم أولى الناس بمعرفة المهمة الموكولة للبشر ألا وهى عمارة الأرض التى لا تتم إلا بالعمل اللدوب» - (١١٤) -.

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

(١١٤) خليل - «موقف الإسلام من العمل والعمال» - مرجع سابق - ص ١٩ - و «نحو فكر إسلامى

جديد» - الأعمال الكاملة - ج ٢ - ص ٤٠٦.

وهذا الدليل «الخليلي» يمنحني 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 تقديري - أخفى (ولم يراجع) تفسيره لـ «المشى في الأسواق» كـ «كناية عن العمل والسعى على الرزق والاجتهاد في تحصيله من حلال» لأن هذا التفسير - رغم إقرار الشيخ بـ «ريادته».. أي بصوابه - سيضطره إلى التعامل مع محمد كـ «بعل حقيقي» وكـ «رجل البيت» ولأن هذا تحديدًا 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:

الأخطر: أن خديجة حسب «الخطة المرسومة» أشارت على محمد بـ «وجوب ملازمة الأسواق (في الصباح) وحثية اللزوق بها مع استحضار الوعي الكامل لما يقال (فيها) جميعه واليقظة التامة لكل خطبة والانتباه البالغ لأي محاوررة أو منافرة أو مجادلة حتى لا تفوته شاردة ولا واردة ثم برمجته جميعه في الذاكرة المدهشة» وفي «الحصّة التالية» بـ «المساء وفي ليل مكة الطويل فمع الطاهرة (خديجة) بمفردها أحياناً وبحضور القس ورقة أحياناً أخرى تتم في تلك القعدات مذاكرة الإصحاحات (التوراتية والإنجيلية) التي نقلها ورقة من اللسان العبراني (اليهودي) إلى اللسان

العربي إما بتبليغ الإصحاحات من ورقة مباشرة ثم إدارة الحوار بشأنها. وإما بتبليغها من الأم الرؤوم والزوجة الحنون خديجة التي لا شك أنها أجادت القراءة والكتابة (...). وقرأت تلك الإصحاحات وخزنتها في ذاكرتها. وأنها طفقت تقرأها لمحمد مباشرة (...). وكل هذا يجرى تخزينه وبرمجته في ذاكرة العبقري (محمد) ولزيد من التفصيل قال خليل «كان ورقة - في هذه القعدات الليلية - يطرح (على محمد) ما ورد بالتوراة من أخبار وقصص ونوازل بداية بالخلق والتكوين و آدم وحواء والشيطان والشجرة والحية ومروراً بقصص أنبياء بنى إسرائيل وفي مقدمتهم قصة موسى ثم حكاية فرعون وبنى إسرائيل. وما جاء بالإنجيل عن عيسى وولادته الفريدة ومعجزاته المدهشة ونحن (خليل) نرجح أن تلك الجلسات كانت من أهم مكونات فترة التأسيس». ولأن الهدف من هذه «الجلسات» - حسب «الخطة المرسومة» - لم يكن فقط - لـ «تنمو ثقافة محمد الدينية ويزداد معجمه العقائدى ويتعمق فهمه لسائر الأديان وفروعها والنحل ومذاهبها والملل وانشاققاتها» وأيضاً لم تكن «توصية خديجة لمحمد» بـ «الاستماع إلى سائر طروحات أهل مكة حتى أساطيرهم ومخاريقهم وشعوذاتهم» لـ «يكسب محمد ما نطلق عليه حديثاً موسوعة أو دائرة معارف دينية» فقط. إنما ويجانب هذا - والأهم في تقدير الشيخ - «ليخرج (كل ما تم جمعه وتخزينه وبرمجته) وقت الحاجة إليه. ويصير مدداً إبان الاقتضاء إليه وعوداً ساعة العوزة له (...). ويصبح كتزاً ثميناً وبحراً راحراً ومحصولاً وقيراً أغلى من الجواهر والذهب عندما تحين - بعد سنوات معدودة - ساعة الإملاء ووقت الكتابة ورمز التدوين» وبعبارة «خليلية» أخرى «لتخرجه (ذاكرة محمد) بياناً رائعاً وقت اللزوم» - (١١٥).

ولم يكف الشيخ خليل بهذا. لكنه - ويقصد إمدادنا بما يمكن عقولنا من «فقه المخبؤ بين سطوره» - قال «إن المرشح (= محمد) كيما يغدو (القادم المنتظر= النبي المنتظر) لا بد أن يمسك بيده كتاباً يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرءوا كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى.. والعرب المخاطبون (بفتح الطاء) به أهل لسن وفصاحة وبلاغة ليس لديهم من سمات الحضارة غيرها (...). فهم عراة من العلوم والآداب والفلسفة(\*)» ومن ثم فإن الكتاب الذى يطرح عليهم يجب أن يجيء مثلاً أعلى لهذه السمة اليتيمة المفردة التى يمتلكونها. وإلا فلا يؤمنون به ولا بمن قدمه إليهم. بل سوف يستهزئون به إذ يصير فى مقدورهم أن يأتوا بمثله أو حتى أبعاض منه» ويصل خليل من كل هذا إلى «أن دروس أو معارف أو معلومات الليلية الطويلة التى ستخترنها الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأسمى العبقري (=محمد) (...). يتعين بطريق الحتم واللزوم أن تتلى على أهل مكة والحجاز

(\*) فى كتابه «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» ذهب خليل عكس هذا تماماً وحجته أنه «من السخف - لو كان الأمر كذلك - أن يخاطب القرآن قوماً ويجادلهم وهم على تلك الحال. وأنت تخرج من قراءة آيات الحوار أنهم كانوا على قدر وفير من قوة العارضة وتمكن من المحاوره وفيما كان الخصام والخلاف؟ فى: هذه المسائل المعضلة التى ينفق الفلاسفة فيها حياتهم دون أن يوفقوا إلى حلها.. فى البعث. وفى الخلق. وفى إمكان الاتصال بين الله والناس. وفى المعجزة. وما إلى ذلك» وينقل خليل تساؤل د. طه حسين «أفتظن قوماً يجادلون فى هذه الأشياء جدالاً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة. أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغبوة والغلظة والخشونة؟» ويتبنى خليل إجابة العميد «كلا لم يكونوا جهالاً ولا أغبياء ولا غلاظاً ولا أصحاب حياة خشنة جافية. وإنما كانوا أصحاب علم وذكاء وأصحاب عواطف رقيقة وعيش فيه لين ونعمة» - (ص ٧ / ٨). ويختلف الشيخ مع قول العميد عن العرب «إنهم مصدر قوة الإسلام العسكرية» ويرى أنه «اقتصروا على جانب يسير وترك باقى الجوانب بل أخطرواها ألا وهو: أن العرب هم مصدر الكثير من الأحكام والقواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد التى جاء بها الإسلام أو شرعها حتى يمكننا أن نؤكد وننحن على ثقة شديدة. بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفير بل البالغ الوفرة فى كافة المناحي» (ص ١١ / ١٢).

وغيرهما (...). بلسان عربي بلغ القمة في الفصاحة والذروة في اللسان والذوابة في البلاغة كما يأتي الكتاب بمفعوله الاكيد دون ذرة من شائبة أو حبة من كدارة. ومن هنا (القول لخليل) وصل إلى إدراكنا حرص خديجة على الاستيثاق من فصاحة (صاحب الختم = محمد) - (١١٦) -.

وأيضاً لم يكتف الشيخ خليل بهذا لكنه - ويقصد محاصرة عقولنا وحصر تفكيرها في نتيجة معينة - تحدث عن «المرحلة الأخيرة من مراحل تجربة صناعة مجمد كنبي» وهي «مرحلة الخلوة التي حدثت في ختامها المسك رؤيا غار حراء» وقال «لقد فطن عدد من البحاث إلى التجربة وأنها استلزمت تمهيداً طويلاً ومعاناة ثقيلة وإعداداً ممدوداً ولو أنهم (البحاث) لمحووا ولم يفصحوا وأشاروا ولم يصرحوا والغزوا ولم يسيروا: 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 والتهديب والإعداد. (راجع محمد حسين هيكل - «في منزل الوحي» - ص ٢٤٣). والنكتة هنا (القول لخليل) أن هيكلاً نبه إلى التجربة التي هي العمود الفقري لهذا الكتاب (فترة التكوين) فقال إنها ليست حادثاً عارضاً من خوارق القدر أي أنها ليست من الماورائيات. فحادثة حراء استغرقت من التهديب والتمهيد والإعداد سنوات وسنوات أي منذ أن نكحت سيدة نساء الدنيا خديجة (المخبت = محمد) إلى لحظة ما حكاه عن لقائه (النامي) لملاك الرب 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 والتهديب

والإعداد. أما من الذى قام بها فهم بشر من البشر وناس من الناس أما من هم؟ فقد ترك الباحث (هيكلم) معرفتهم للدكاء القارئ وفطانتهم - (١١٧) - وبـ

«إعلان نجاح التجربة العظيمة وبوقوعها ( الرؤيا المنامية فى غاز حراء حق لخديجة أن تخاطب أهل مكة بأعلى صوتها: ها هو (القادم المأمول) الذى طال انتظاركم له وكذا سائر عرب الجزيرة لتفاخروا به اليهود ولتفاخروا به النصارى. إذ لم يعد لأى منهما فضل عليكم وسوف يرفع يمينه كتاباً مثل كتبهم وسترونه - رائعاً معجباً. كيف لا وهو (محمد) من قرش ونشأ فى بادية بنى سعد ففدا أفصحكم وأعربكم وأبلغكم. ومن ثم فإن كتابه كأنه هو سياتى مثلاً فى الإبانة وقمة فى الطلاقة وذرورة فى الإنشاء» وحتى يعرفنا بطبيعة علاقة محمد بكتابه أضاف خليل «ومن الذين جاءت أسفارهم (كتبهم) بليغة فصيحة تبعاً للذلاقة لسانهم ونصاعة يسانهم: النبى يشوع يا هو بن أموص. المشهور عند عامة من يقرءون (الكتاب المقدس) بأشعياً فهو عبقرية أدبية ليس هناك من فاقه فى براعة التعبير وتآلق الخيال وأسلوبه قمة فى الأدب العبرى. وهو (يشوع) فنان بارع فى اختيار الكلمات ومن ثم تميز سفره بجمله وتعبيراته الوصفية الدقيقة رفيعة المستوى وفى عمومته يتسم بالجمال والقوة معاً ويمتلى بالعبارات والاستعارات الجميلة (راجع - دائرة المعارف الكتابية» - ج ١ ص ٣٠٧). أى أن الكتاب يدور مع صاحبه القادم به فصاحة وركاكة تماماً كما فى المذهب التجريبي - يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدمياً فإن وجدت العلة وجد الحكم وإذا لم تظهر ( العلة) اخفى أو انتفى ( الحكم) - وباختصار إذا امتار القادم بطلاقة القول وحلاوة المنطق جاء كتابه مثله. أما إذا لم يحظ القادم بتلك الموهبة: طرح كتاباً فاتراً ضارياً ذارياً» - (١١٨) -.

(١١٧) نفسه - ص ١٨٧.

(١١٨) نفسه - ص ٣٦٩.

هنا. وبعيداً عن دقة خليل في نقله عن «دائرة المعارف الكتابية». وسكوته عن الإشارة (ولو في الهامش) إلى ما رصده محررو «دائرة المعارف» عن «الموقف الحالى من سفر أشعيا» وانتهائهم إلى أنه «يمكن تقسيم الذين ينكرون وحدة السفر (من علماء الكتاب المقدس) إلى مجموعتين يمكن تسميتهما بالمعتدلين والمتطرفين (الراد يكالين). وبين المعتدلين الأساتذة (...). وهم جميعاً متفقون على أن (...). ما يقرب من ٨٠٠ عدد (آية - جملة) من ١٢٩٢ عدداً ليست من أصل السفر (أى أن كاتبها ليس أشعيا). ومن المتطرفين الأساتذة (...). وهم جميعاً يرفضون نحو ١٠٣٠ عدداً من مجموع الأعداد ١٢٩٢ مستبقين «٢٦٢ عدد (آية) من جملة الأعداد ١٢٩٢ يمكن اعتبارها صحيحة (أى أن كاتبها هو أشعيا)» - (١١٩) - بل وبعيداً عن تعالم خليل فى قوله الفج «النبى يشوع ياهو بن أموص المشهور عند عامة من يقرءون الكتاب المقدس بأشعيا» وجهله أو تجاهله لحقيقة كتابية أن عنوان هذا السفر فى العهد القديم من الكتاب نصت على أنه «رؤيا أشعيا بن أموص التى رآها... إلخ».

بعيداً عن كل هذا. فالظاهر مما نقله خليل عن «دائرة المعارف» وما ورد فى هذه «الدائرة» - نقلاً عن ديفيد سن - أن «أشعيا بن أموص هو كاتب كل جزء من السفر الذى يحمل اسمه» - (١٢٠) - والظاهر أكثر أن «دوران الكتاب (أى كتاب سواء سفر أشعيا أو قرآن محمد) مع صاحبه فصاحة وركاكة» لا ينفى بل يؤكد دور صاحب الكتاب فى تأليف (اختيار وصياغة) كل جملة وردت فى كتابه.

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



ورغم أنني لست ضد حق الشيخ خليل في رؤية علاقة محمد بكتابه ( القرآن )  
 كمماثلة لعلاقة أشعيا بفسره . فهذا حق أصيل للشيخ لا أملك سوى احترامه بل  
 والدفاع عنه وعن حق دراويشه في تبني رؤيته . لكن ولرغبتنا الملحة - كقراء - في  
 الوصول إلى ما وصفه الشيخ بـ «الاستيعاب السليم» والذي - كما مر بنا - ربطه بـ  
 «فقه ما سكت عنه» والذي - كما قال - «لم يأن أوان البوح به» . ولأن الدراويش -  
 في تقديري - لن يكونوا أجراً من شيخهم وبالتالي لن يرحبوا بتحديد «المسكوت  
 عنه» الذي سيضطرهم إلى الخروج من تقيّة «المسكوت عنه» و«المخبؤ بين السطور»  
 إلى شفافية «البوح» و«التصريح» وهم - ربما مثل شيخهم - غير مؤهلين نفسياً (ولن  
 أقول أخلاقياً) لهذه الشفافية . ولأنني أنفهم موقفهم . فانا سأكتفى - الآن - بدعوة  
 القارئ إلى إعادة قراءة ما قاله الشيخ ونقلناه في صفحات السابقة - (\*) - وبإثبات  
 بعض (أكرر بعض) ما لاحظته واستوقف عقلي وأبدأ بـ:

أولاً: وجود ثلاث نقط أفقية (... ) وضعها الشيخ خليل وسط ما نسبه إلى  
 محمد حسين هيكل . وهذه النقط الثلاث - كما هو معروف في قواعد الكتابة  
 العلمية - «تستعمل للدلالة على أن شيئاً محذوفاً من العبارة التي نقلها الباحث عن  
 غيره» . إلى جانب هذا . ولأن قواعد البحث العلمى - كما هو معروف - لا  
 توجب فقط على الباحث الالتزام بالشكل العلمى للكتابة بإثبات - مثلاً -  
 «علامات الترقيم» التي تستخدم كرموز اصطلاحية توضع بين الكلمات والجمل  
 داخل السطور أو في آخرها مثل النقط الأفقية (... ) وعلامة التنصيص « » التي  
 «تستعمل للدلالة على أن ما بينهما هو من كلام الغير (أى نص مقتبس)» . وإنما  
 أيضاً توجب على الباحث بعد دراسته للنص المقتبس و«تحديد فكرة كاتب النص

دون تأويله شيئاً لم يقله» أن «يكون أميناً في نقله . دقيقاً في إثباته . ولا يلجأ إلى نقل جزء من الفكرة (المقتبسة) دون بقيتها»-(١٢١)- . فهل الشيخ خليل - كما التزم بشكل الكتابة - ألزم نفسه أيضاً بـ «الامانة» و«الدقة» في نقله لـ «فكرة» هيكل عن حدث الوحي في غار حراء . أم أن الشيخ «أول» أو «قول» هيكل «أشياء لم يقلها»؟ والسؤال مهم . ومحاولة الإجابة عنه - في تقديري - لا تحتاج منا (سواء كقراء أو كدراويش) سوى فتح كتاب هيكل «في منزل الوحي» وتحديد الفصول المعنون بـ «في غار حراء» وقراءة ما قاله هيكل بالنص «أن هذا الحادث (نزول الملك على محمد بأول الوحي وهو يتحنت بالغار) لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق أعمال القدر لم يمهد القدر له بل كان نتيجة لتمهيد طويل خلال سنوات عدة أدب محمداً ربه أثناءها وطهر نفسه وأعدّه لتلقى رسالته وإبلاغها للناس . على هذا الجبل - حراء - كانت خاتمة التمهيد والتهديب والإعداد قبل الرسالة . إذاً لقد شهد حراء هذه الرياضة الروحية العظيمة منذ هدى الله محمداً إلى الحق حتى أضياء أمامه سبيل الحق بنور الرؤيا الصادقة . وإلى أن أوحى إليه النبوة ليكون من بعد بشيراً للناس ونذيراً» - (١٢٢)- .

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

(١٢١) د. عاصم الدسوقي - «البحث في التاريخ: قضايا المنهج والإشكالات» - مؤسسة ابن خلدون - الطبعة

الثالثة ١٩٩٩م - ص ١٠٢/١٠٣ .

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

ولم يفصح وجمجم ولم يصرح بأن من قام بالتمهيد والتهذيب والإعداد «هم بشر من البشر وناس من الناس» أو أن صاحبه «ترك لذكاء القارئ وفطنته» معرفة «من هم؟». وإلى جانب ما تقوله خليل فالقراءة المقارنة للنصين (أى الذى نسبة 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» و«دقة» البحث العلمى؟ ولماذا قوّل 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 المحذوف وبالتالي عدم جدوى إثباته فى السياق). أم هى أسباب أيديولوجية (سلبية الموقف الفكرى للباحث من المحذوف. أو لرغبة الباحث فى الوصول بقارئه إلى نتائج محددة سلفاً ولا يؤكدنها المحذوف)؟

وبعيداً عن الالتزام «الشكلى» لخليل بقواعد الكتابة. فى ضوء حقيقة علم «أمائته» و«دقته» لا يمكننا فى «ألف - باء» عقل سوى نفي علمية وترجيح أيديولوجية سبب حذف خليل لـ «الله». وفى «ألف - باء» منطلق لا يمكننا سوى الشك فى براءة الباحث وترجيح فهم إحلاله لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» فى «التمهيد والتهذيب والاعداد» (لمحمد) 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 التكوين» الساعى

إلى تضييق مساحة فعل الله في «تجربة صناعة محمد كنبى» للوصول بهذه المساحة إلى حد نقطة الصفر. والسامى 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 كنبى» بجانب أنها - كما قال خليل - تمت فى «سرية» و«تكتم» و«تخفى»- (١٢٣)- تمت أيضاً - وفى كل مراحلها وتفاصيلها - حسب «الخطة المرسومة» التى - كما قال خليل - «خططت لها خديجة ثم نفذتها بمهارة يعز نظيرها (...). وأشرف عليها الشيخ الجليل والقس العالم ورقة بن نوفل»- (١٢٤)- فحسب «الخطة» لم تكتف خديجة بـ «تحويل التجربة» أو بـ «اختيار» و«ترشيح» من وصفه خليل بـ «الولد المبروك (محمد)»- (١٢٥) - ليكون هو «موضوع التجربة (النبى المنتظر)» لكنها أيضاً - وكما قطع خليل - «أدارت التجربة إلى الاتجاه الذى تنغياه (هى خديجة) والوجهة التى تؤمها والمنحى الذى تريده» والذى تحقق فى غار حراء.

ثانياً: ولأن خديجة - كما يقول خليل - «إذا خاضت تجربة أو أقدمت على مشروع (...). لا تسمح بأى خلل ولا ترضى بأى تجاوز ولا تقبل أى هفوة»- (١٢٦)- فقد انتهت إلى «أن المرشح كيما يغدو القادم (النبى) المنتظر لابد أن يمكس 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 فى «التجربة الخديجية» لـ «صناعة محمد كنبى» فقبل تأمل. أو بمعنى أدق لتتمكن من

(١٢٣) خليل - «فترة التكوين» - 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 (الماورائية) - يقف عند حدود «التلقى». أم هو دور «تصنيعي»؟ أدعوا القارئ إلى إعادة قراءة الدليل «الخليلي» [هاؤم اقرأوا كتابيه] فى ضوء عدة حقائق:

أ - هذه العبارة هى جزء من الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» ونصها ﴿فَأَمَّا مَنْ أوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُومٌ أَقْرَأُوا كِتَابِيهِ﴾.

ب - أن هذه الآية جاءت بعد الآيات من رقم ١٣ / ١٤ / ١٥ التى تقول ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ (١٣) وَحَمَلَتِ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَاحِدَةً (١٤) فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ﴾ إلى الآية رقم ١٨ التى تقول ﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ﴾.

ج - أن هذه الآية (رقم ١٩) تلتها الآيات من رقم ٢٠ / ٢١ / ٢٢ التى تقول ﴿إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ (٢٠) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ إلى الآيات رقم ٢٥ / ٢٦ / ٢٧ التى تقول ﴿وَأَمَّا مَنْ أوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِمَا حِسَابِيهِ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ إلى آخر الآيات.

وإذا علمنا أن «الحاقة»: اسم للقيامة سميت بذلك لتحقق وقوعها» و«الكتاب» سواء فى الآية رقم ١٩ أو فى الآية رقم ٢٥ هو تحديداً «كتاب الأعمال» وأن أخذه سواء بـ «اليمين» أو بـ «الشمال» سيكون بعد وقوع «الواقعة» أى «القيامة الكبرى» - (١٢٧) - فنحن إزاء هذه الحقائق لن نسأل عن رأى الشيخ خليل فى «النفخ

(١٢٧) محمد على الصابوني - «صفوة التفسير» - دار القرآن الكريم - بيروت - الطبعة الرابعة ١٩٨١م -

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 ومطلقية بحيث تصلح لكل تفسير وتتسع لأي تأويل. وفي مقدمته التفسير أو التأويل الذي يتفق مع أيديولوجية المفسر أو مذهبه السياسي أو مكاسبه»- (١٢٨) - فالسؤال الطبيعي الذي يطرح نفسه هو: لماذا اقترف الشيخ نفس خطيئة «التجريد». في استشهاده بعبارة [هازم اقرءوا كتابيه]؟ هل لجهله بمعنى «الكتاب» في هذه العبارة. وبمعنى هذه العبارة في سياق سورة «الحاقة». أم لأنه - ونحت ضغط مثلث «إيديولوجيته» و«مذهبه» و«مكاسبه» -  
**تعهد اقرار هذه الخطيئة؟**

هنا. وإذا علمنا أن المبشر النصراني المشهور بـ «إبي 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 كلمة الله الأعجمية (الإنجيل العبراني) إلى لسان عربي مبين. والثاني (محمد) بلغ الكلمة العربية وتلاها على المؤمنين»- (١٢٩) - هذا المبشر النصراني استشهد بالآية رقم ١٤ من سورة «الإسراء» التي تقول «أَقْرَأْ كِتَابَكَ 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 ١٩٧٩م - ص ٦.

بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا». مرة في صفحة ٤٩ لتأكيد «أن محمداً كان يعرف القراءة ويجيدها. وكان يقرأ الكتاب الذي بين يديه (الترجم من العبرية) فكانت قراءته له قرآناً». ومرة في صفحة ٧٥ «للدلالة على أن القرآن في ترجمته العربية هو منزل أيضاً كما في أصله (العبراني)» وأن الإنجيل العبراني (= القرآن) «أعطي في (أو ترجم إلى) اللغة العربية ليتمكن محمد من قراءته وحده دون الانتكال على سواه (...). وليتمكن أيضاً من أن يبشر به مكة وسائر القرى». ورغم أن الآية رقم ١٣ من سورة «الإسراء» تقول «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا» وهو ما يعنى أن «اليوم» في الآية رقم ١٤ هو «يوم القيامة» وأن «الكتاب» هو تحديداً «كتاب الأعمال». فقد تجاهل «الحريري» هذه الحقيقة ليذهب إلى «أن القرآن العربي هو قراءة عربية للكتاب الأعجمي (العبراني) نُقلت (ترجمت) أخباره وفصلت بلسان عربي مبين ليدركها العرب» و«التفصيل - بحسب مفهوم القرآن - (كما يقول المبشر النصراني) (...). يعنى: تعريباً ونقلًا من لغة (أعجمية - عبرانية) إلى لغة (عربية) ليدرك السامعون (العرب) مضمونه»-(١٣٠)-.

إذا علمنا هذا التطابق بين ما فعله الشيخ اليسارى - 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» فى الآيتين. وإنما يمتد إلى اتفاقهما على أن القس ورقة بن نوفل هو الذى ترجم لمحمد «الإنجيل العبراني» - كما يذهب الحريري - أو بعض «الإصحاحات (التوراتية - الإنجيلية)» - كما يذهب

خليل - وهو الذى أشرف على «تعليم محمد وتدريبه» وفى «الجلسات الليلية» التى كان يعقدها فى 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) التى نقلها القس ورقة إلى لسان عربى مبین» وأن محمداً (كتلميذاً) «بلغ كلمة العربية (أى «الإنجيل العبرانى» معرباً كما ترجمه أستاذه ورقة من العبرية إلى العربية) وتلاها على المؤمنين». أما خليل فقد ذهب إلى أن كل ما جمعه محمد وخزّنه وبرمجه فى ذاكرته المدهشة (من حكايات اليهود التى ترجمها القس ورقة. وأساطير العرب ومخاريقهم وشعبذاتهم التى جمعها من الأسواق.. إلخ) - حسب «الخطّة المرسومة» - كان لا بد منه «ليخرج وقت الحوجة إليه (...). عندما تخين ساعة الإملاء ووقت الكتابة وزمن التدوين» و«لتخرجه (ذاكرة محمد) بياناً رائعاً وقت اللزوم».

إذا علمنا كل ما سبق. ففى ضوء حقيقة تحريف خليل لمعنى «الكتاب» فى الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» ليكون هو «الكتاب» (القرآن) الذى سيعلنه محمد على أهل مكة. وفى ضوء إصرار خليل على تخيل علاقة محمد بقرآنه ماثلة لعلاقة أشعيا بسفره. بل وفى ضوء حقيقة إحلال خليل لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» فى قول هيكلم ليتمكن من إحلاله لـ «خديجة» و«القس ورقة» محل «الله» فى «تجربة صناعة محمد كنى» أعتقد أن «المسكوت عنه» فيما قاله الشيخ - ونقلناه فى الصفحات من ٢٢٧ حتى ٢٣١ - يذهب إلى «أئسة القرآن» بإحلال «محمد» محل «الله» فى صناعة القرآن.



وأكرر أنا لست ضد حق الشيخ في الذهاب هذا المذهب. ولست ضد حق دراويشه في تبني «الأنسنة». بل ولأن شيخهم قامت قيامته (أى مات ويواجه الآن حقيقة سورة الحاقة) فأنا لست ضد حق الدراويش في تخطئة قراءتى بل أحرضهم على مراجعة قراءتى وتقديم قراءة أخرى (أتمنى أن تكون جادة) لـ «المسكوت عنه» والذي لم يجرؤ شيخهم على «الروح به» فى كتابه «فترة التكوين» عن القرآن.

وحتى يأتينا دراويش الشيخ خليل بما نتمناه. وأعدهم بالتراجع عن قراءتى التى - حتى يجدّ جديد - لا أمتلك الآن سوى الاعتقاد بصوابها والذهاب إلى أن ما قاله خليل فى كتابه «فترة التكوين» عما كان يدور فى «القعدرات الليلية الطويلة» بين محمد وخديجة والقس ورقة من «مذاكرة الإصحاحات (التوراتية والإنجيلية) التى ترجمها ورقة» وطرح ما ورد فى هذه «الإصحاحات» من أخبار وقصص «إسرائيلية» (مثل قصص الخلق - التكوين - آدم - حواء - الشيطان - فرعون - موسى . . إلخ) على محمد. وعن توصية خديجة لمحمد بـ «المشى فى الأسواق» والاستماع إلى كل ما يقال فيها «حتى الأساطير والمخاريق والشعوذات» و«تجميع محمد» للقصص الإسرائيلية وللأساطير العريية فى «ذاكرته المدهشة» و«أن دروس أو معارف أو معلومات الليالى الطويلة (والمشى فى الأسواق) التى ستخزننها الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأمى العبقرى (محمد) يتعين بطريق الختم واللزوم أن تتلى على أهل مكة والحجاز وغيرها ( . . . ) بلسان عربى بلغ القمة فى الفصاحة» وبما أن محمداً «من قريش ونشأ فى بادية بنى سعد فغدا أفصح العرب وأعربهم وأبلغهم» فقد أخرج من ذاكرته «كل ما تم تجميعه وتخزينه وبرمجته» فى «بيان رائع» (القرآن).

نعم كل هذا لا يقوى فقط ما ذهبنا إليه ورجحنا صوابه. وإنما أيضاً يكشف لنا عمق «المسكوت عنه» فيما قال الشيخ خليل فى «مقدمته التحليلية» (لكتاب «الفن

القصصى فى القرآن» عن «انطواء القرآن على أساطير» وعن «فلكلورية» القصص الواردة فى القرآن سواء العربية (قصص صالح - ثمود - الناقة . . إلخ) أو الإسرائيلية (حكايات موسى وفرعون - خروج بنى إسرائيل من مصر . . إلخ). وانكشاف هذا «المسكوت عنه» يضطرنا الآن إلى التراجع عما قلناه عن «الخلاف الجوهري» فى صفحة ٢١٦ ويمكننا الآن نفى أو على الأقل الشك بقوة فى جدية خليل عبد الكريم فى خلافه مع مشركى مكة حول «مصدر الأساطير (والإسرائيليات) فى القرآن». وبالتالي - وفى ضوء المسطور فى كتاب «فترة التكوين» - يتحول الخلاف (الخليلى - المكى) من: هل الله . أم محمد هو «مصدر الأساطير والإسرائيليات 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 النبى - كما قال خليل - حرص أطرافها الثلاثة (خديجة - ورقة - محمد) على تكتمها وسريتها وإخفائها عن الأعين وإبعادها عن الأذان والقيام بها وراء الحجب وخلف الستائر» و«أن اثنين من أطراف التجربة المجيدة هما (خديجة - ورقة) انتقلا إلى رحمة الله قبل أن تتاح لهما الفرصة للحديث عنها بعد نجاحها وإعلانها للملأ . أما الطرف الثالث وهو (الرحيم محمد) فقد التزم الصمت» - (١٣١) .-

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

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

\* \* \* \*

---

(\*) تناولنا في دراسة بعنوان «خليل عبد الكريم: باحث فذ أم شاهد زور؟» مشاركة الشيخ خليل للدكتور القمى في تحريف أسرار د. جواد على لتأكيد أن محمداً أخذ لغة قرآنه من شعر أمية بن أبى الصلت. وقد أثرت الاكتفاء بما انتهت إليه الآن وإذا رغب القارئ في معرفة المزيد عن عملية هذا الشيخ وعن «أنسته» للقرآن فليرجع إلى دراستنا.



مراجعة نقدية

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



د. رفعت السعيد مؤرخ ماركسى حاصل على دكتوراه «الفلسفة». ودكتوراه «العلوم» فى التاريخ الحديث. أى يفترض فيه «التصاقه بعلم التاريخ بمعرفة كافية» (منهجية - معلوماتية) تمكنه من الحفاظ على المسافة الموضوعية الفاصلة (والتي يجب أن تفصل) بين العلمى والسياسى. وتبعده أو تقيه من اقرار خطيئة تضيق هذه المسافة (أو تجاهلها) ليخضع موضوعية العلمى ليكثافيلية السياسى فى التاريخ. وبالأخص فى تاريخه لفكر وتاريخ خصمه الإسلامى حسن البنا (١٩٠٦م - ١٩٤٩م) الذى يحمله الدكتور كل ما حدث. وما يحدث. وما سيحدث من تطرف وتكفير وإرهاب ليقينه «أن (كل) الجماعات الإسلامية (الحالية) بتطرفها الذى يبدو مثيراً للحيرة والاضطراب والذى يحاول الإخوان التخلص منه والتكسر له، أن هذه الجماعات ليست (فى يقين الدكتور) سوى امتداد للخط الذى رسمه البنا. وليسوا سوى امتداداً طبيعياً ونتاجاً منطقياً لأفكاره ومقولاته»<sup>(١)</sup> - التى رشحته عند الدكتور ليكون «المتأسلم الأكبر» -<sup>(٢)</sup> و«سيد عصر الارتداد» -<sup>(٣)</sup> فى تاريخ مصر الحديث.

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

(١) د. رفعت السعيد - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - طبعة كتاب «الأهالى» رقم ٢٨ / أكتوبر ١٩٩٠م - ص ١٠.

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

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

البناء. وبالتالي مع جماعته التي تتبنى هذا الاجتهاد ولاعتقادي بأن الاختلاف مع البناء في كل الأحيان «حق». وفي بعض الأحيان «واجب» أى لابد منه. فأنا أعتقد أن للدكتور رفعت (سواء كمصري أو كمؤرخ أو حتى كماركسي) كل الحق في دراسة وتقييم فكر وتاريخ حسن البناء الذي - فعلاً - يشكل في متن تاريخ مصر الحديث فصلاً من أكثر فصوله إثارة للجدل السياسي والعلمي. بل وللدكتور كل الحق في مخالفة الرأي الإخواني الذي يستحيل علمياً اعتباره القول الفصل والأخير سواء في الموقف من الإسلام أو في الموقف من فكر وتاريخ مؤسس جماعتهم الإسلامية.

لكن. ولأن د. رفعت في تأريخه لفكر وتاريخ البناء وجماعته قطع بيقين بأنه «يرى ما هو حق» و«يقول ما هو حق». ولم يقف (كمؤرخ) عند هذا الحد. لكنه (ويدون تواضع) استبعد احتمال أو إمكانية «انتقاد إكثاره من الكتابة» عن ضد البناء وجماعته. وقال بتعجب «لست أدري إن كان القليل (من الكتابة) صائباً فلم يكون الكثير خاطئاً»<sup>(٤)</sup>. وهو قول (في حدود فهمي) يكاد يعنى انعدام الخطأ في «القليل» و«الكثير» أى في «كل» كتاباته. أو على الأقل يعنى أن المعلومات التي استشهد بها. والنتائج التي انتهى إليها كلها صحيحة وصائبة. ولصوابها فقد وقف «غلاة الإخوان» أمام كتاباته الموثقة عن البناء «ساخطين وغازيين بل ومكفرين دون أن يمتلكوا جرأة المحاجة أو النقاش»<sup>(٥)</sup>. ولم يكتف الدكتور بهذا لكنه قال بأنهم (بعد السخط والغضب والتكفير) طلبوا منه أن يصمت عن قول وكتابة الحقيقة «هكذا أبلغوني في رسالة واضحة. وصريحة. فقط اصمت ونسى كل ما فات. وأجبت بكتاب كامل عنوانه: والصمت... لا»<sup>(٦)</sup>.

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

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

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



وسواء صحح أو لم يصحح ما حكاه الدكتور عن «سخط وغضب بل وتكفير» الاخوان له (كما قال) لمجرد «تمسكه بموضوعية البحث الاكاديمي»-(٧). فالثابت أن الدكتور (ولأسباب نجعلها) أرسل قوله بدون توثيق. وهذا (الآن على الأقل) يجعلنا نتوقف عن تكوين رأى سواء بالاتفاق أو بالاختلاف مع ما حكاه. وفي ذات الوقت يغرينا بل ويحرضنا على مواصلة مراجعة «تمسكه بموضوعية البحث الاكاديمي» فى كتاباته الكثيرة عن حسن البناء. ولأنه قد سبق لنا وراجعنا فى كتاب كامل بعنوان «العلمانيون والحرام العلمى» علمية تعامل د. رفعت مع تراث حسن البناء الفكرى. وخرجنا بنتيجة موثقة بعشرات الأدلة تتلخص فى أن الدكتور بإرادته (وعلى عكس ما وعدنا به كقراء له) لم يرد فهم فكر البناء كما سجله البناء فى رسائله ومقالاته ومذكراته وأحاديثه. وبنفس الإرادة اغتال نصوص البناء بالتحريف والتحوير لتقول بما يريد الدكتور (الباحث) وليس بما قاله البناء (المبحوث فى تاريخه وفكره). وذلك ليكون البناء مع التكفير والإرهاب والدولة الدينية. إلخ. وضد حرية الرأى والحكم الدستورى والدولة المدنية. إلخ. فنحن - ولخشية الإطالة - سنخصص هذه الصفحات لمراجعة «تمسك (د. رفعت) بموضوعية البحث الاكاديمي» فى دراسته لعلاقة فكر حسن البناء بفكر الإمام محمد عبده. والتى انتهى فيها الدكتور إلى أن «حسن البناء سيد عصر الارتداد» عن «مادية» شبلى شميل وعن «تعاليم» الإمام محمد عبده.

\* \* \* \*

نبدأ بالاتفاق مع د. رفعت على حقيقة اتساع مساحة اختلاف (سماه الدكتور بـ «ارتداد») حسن البناء مع «مادية» شبلى شميل الذى «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 بمذهب النشوء ستلزم بالضرورة القول بمادية الكون» - (٨) - . «إن الذين يقولون بوجود قوة (غيبية - إلهية) أبدعت (خلقت) العالم من لا شيء. لا يستندون في قولهم هذا إلى شيء» - (٩) - . وهو اختلاف طبيعي ومنتظر من مؤسس جماعة الإخوان المسلمين الذي (كما يقول د. رفعت) «كان والده وأستاذه الأول تلميذاً من تلاميذ محمد عبده». بل وحسن البنا نفسه (عند د. رفعت) «تأثر بالأستاذ الإمام» - (١٠) - الذي ترجم إلى اللغة العربية رسالة الأفغانى «الرد على الدهريين» التي (كما يقول د. رفعت) «دمر بها إمكانية البقاء لأفكار شميل وصيخته» - (١١) - . والذي (كما نعلم) خاض بمقالات كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» معركته الشهيرة ضد علمانية فرح أنطون. والذي لا يعلمه الدكتور أو يعلمه وسكت عن إثباته أن حسن البنا لم يكف بقراءة «رسالة التوحيد» و«الإسلام والنصرانية». «كأهم نصوص فكر محمد عبده في العقائد والتجديد» لكنه أيضاً اعتمدها في «المنهاج الثقافي لجماعة الإخوان المسلمين» - (١٢) - .

هذه حقيقة تثير في عقولنا تساؤلاً هو: هل «ارتداد» البنا عن «تعاليم» محمد عبده فعلاً حقيقة تاريخية تقولها «الوثائق»؟ أم مجرد رأى للدكتور (الماركسى) 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 البنا. متى. كيف. ولماذا؟» ص ٤٣ / ٤٤.

(١١) د. رفعت - «المؤلفات الكاملة» - المجلد الأول - ص ١٠٧.

(١٢) مجلة - «التعارف» - العدد (٦) - ٢٣ مارس ١٩٤٠م - ومجلة - «القاهرة» - العدد (٢٣) - ديسمبر

١٩٩٣م. دراسة د. إبراهيم البيومي غانم - «المصادر الفكرية للإمام حسن البنا» - ود. محمد عمارة -

«الثواب والتغيرات في اليقظة الإسلامية الحديثة» - سلسلة - «في التنوير الإسلامى» رقم ١٨ دار نهضة

مصر ١٩٩٨م - ص ٢١.

قادراً على تمكينه من نفى وجود أية شبهة «امتداد» فكرى . أو حتى «اتفاق» جزئى بين «آراء ومقولات» البنا وبين «تعاليم» محمد عبده . وذلك ليكون البنا تحديداً (كما ذهب الدكتور) «سيداً لعصر الارتداد» ليس فقط إلى «سلفية» رشيد رضا - فى التاريخ الحديث - وإنما أيضاً إلى «الخوارج» - فى التاريخ القديم-<sup>(١٣)</sup> . وبالتالي ليكون البنا ب «ارتداده» ليس فقط «مقاوماً للمدنية الحديثة وللدعاوى العلمية والعلمانية»-<sup>(١٤)</sup> . وإنما أيضاً (وبجانب هذا) ليكون «متأسلماً ضد الإسلام»-<sup>(١٥)</sup>؟

لنحاول (بعقولنا) الاقتراب من إجابة جادة عن هذا التساؤل . أجد من اللازم (والآن تحديداً) الابتعاد قليلاً لتقرب كثيراً من عمق هذه النقطة المفصلية فى موقف د . رفعت الذى علمنا أن الموقع «الأيدىولوجى» للباحث هو الذى «يعكس شكل معرفته بالحدث التاريخى»-<sup>(١٦)</sup> . والذى اعترف «أنا لا أخفى أننى ماركسى» وأن الفكر الماركسى «يؤثر فى أدائى»-<sup>(١٧)</sup> . وهى أقوال تفرض علينا محاولة رصد علمية فهم د . رفعت لـ «أيدىولوجيته» كمحاولة لازمة لفهم المنطق الداخلى الذى يحكم أو يتحكم فى «أدائه» التاريخى .

### ماركسية الدكتور (الماركسى):

فى تقديمه لدراسته «الإسلام السياسى من التطرف إلى مزيد من التطرف» . وقبل

(١٣) د . رفعت - «التأسلم السياسى وروافده .. الإخوان المسلمون» - كتاب «الأهالى» رقم ٧٣ - أبريل ٢٠٠٢م - ص ٢٤ - وجريدة «الأهالى» فى ٧ نوفمبر ٢٠٠١م .

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

(١٥) د . رفعت - «ضد التأسلم» - كتاب «الأهالى» رقم ٥٦ - يونيو ١٩٩٦م - ص ٢٣ .

(١٦) د . رفعت - «كتابات فى التاريخ» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٨٠م - ص ١٦٧ / ١٦٨ .

(١٧) د . رفعت - «اليسار . الديمقراطية . و . التأسلم» - ص ١٩٨ .

أن يستعرض أطروحات دراسته استأذن د. رفعت قارئه ليبدأ بتوضيح «موقف الماركسية (كفلسفة) من الدين». وسواء كانت هذه البداية (كما قال) «تكمل الدراسة» و«لازمة لها» و«ضرورية قبل البدء بها». أو سواء كانت (كما قال أيضاً) «لنستطيع أن نبدأ دونما حرج فى معالجة مواقفنا الانتقادية من (تيار) الإسلام السياسى». فالذى يهمنا أن الدكتور بدأ تقديمه بـ «رفض الادعاء بأن الفكر المادى يعنى بالضرورة اتخاذ موقف معاد للدين كمعتقد (سماوى)»<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 التى سكت د. رفعت عن الإشارة إليها. والتى رصدت بدقة وبجرأة حقيقة وعمق موقف الفكر المادى الماركسى من الله أكثر من أن تحصى. أشهرها قول أنجلس عن «مسألة ما هو الأول (فى الوجود قبل الآخر): الروح (الله). أم الطبيعة (المادة)؟» و«أخلق العالم قبل الله. أم أن الله موجود منذ الأزل (قبل العالم - الطبيعة - المادة)؟» «انقسم الفلاسفة إلى معسكرين كبيرين وفقاً للجواب الذى يجيبون به عن هذه المسألة. فأولئك الذين أكدوا أن الروح (الله) وجدت قبل الطبيعة (المادة). والذين اعترفوا (...). بخلق العالم. ألفوا معسكر المثالية. أما أولئك الذين اعتبروا الطبيعة (المادة) هى الأول (فى الوجود قبل الله) فقد انتموا إلى مختلف مدارس المادية»<sup>(١٩)</sup>-. و«فى عالم تشكل المادة سببه الأول وأساسه الأول ليس ثمة مكان للخلق الخارق»<sup>(٢٠)</sup>-. وفى الترجمة المصرية لهذا

(١٨) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - أكتوبر ١٩٨٩م - ص ١٥.

(١٩) ماركس - أنجلس - «مخترات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - ج ص ٢٠.

(٢٠) أفانا سيف - «أسس المعارف الفلسفية» - دار التقدم ١٩٨٥م - ص ٣٥.

النص «ليس ثمة مكان لقوى أخرى فوق الطبيعة»-(٢١)- . لأنه «لم يبق ثمة مكان اليوم لخالق» - (٢٢)- .

في ضوء هذه النصوص القليلة جداً والتي تؤكد أن نفى الدكتور لعدائية الماركسية للدين يكاد يخرج من مادية ماركس وأنجلس التي «تخطم جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة» والتي تؤكد أنه «ليس هناك بالنسبة للفلسفة (المادية) الديالكتيكية شيء نهائى . مطلق . مقدس» - (٢٣)- . وأن الدكتور (بوعى أو بدون وعى) بدفاعه «المثالى» عن «المادية» يكاد يعيد الـ «الديالكتيك» ليقف - مرة أخرى - على رأسه (كما كان في فلسفة هيغل «المثالية») وكأن ماركس وأنجلس لم يخالفا هيغل في الموقف من الـ «دييورغ» (الله - الخالق - المبدع) ليوقف «الديالكتيك» على قدميه بنفيهما لأولية الله وإثباتهما لأولية المادة في الوجود قبل الله - (٢٤)- .

في ضوء هذه النصوص اعترض عقلى استشهاد د . رفعت بقول نسبه 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» - (٢٥)- . واستفز عقلى سكوت الدكتور عن توضيح موضع هذا القول فى سياق نص ماركس . وهل السياق يوحى (مجرد إيهاء) بأن ماركس واحد من

(٢١) نفس المرجع . ترجمة حمدى عبد الجواد بعنوان «أصول الفلسفة الماركسية» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧ - ص ٤٠ - ٤٥ .

(٢٢) ماركس - أنجلس - «المنتخبات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم ١٩٨١م مجلد ٣ ج ١ ص ١١٤ .

(٢٣) ماركس - أنجلس - «مختارات» - ج ٤ ص ١١ / ١٢ .

(٢٤) ماركس - «رأس المال» - ترجمة الدكتور فهدكم نقش - دار التقدم ١٩٨٦م - مجلد ١ ج ١ ص ٢٧ /

«الكثيرين» الذين يتبنون هذه الرؤية «المثالية» للدين . ليحق للدكتور الاستشهاد بها؟  
 أم أن هذه الرؤية مرفوضة ماركسياً . وورودها في سياق النص كان - فقط -  
 للتعبير عن «مثالية» الرؤية التي يناضل ضدها ماركس برويته «المادية»؟

إزاء إصرار د . رفعت على أن ما نقله هو رأى ورؤية ماركس للدين . ولظنى أن  
 ماركس يصعب أن يقول سوى بما يتسق مع ماديته الفلسفية . فقد راجعت هذا القول  
 (الذى نسبه الدكتور إلى ماركس) فى كتابات ماركس . وكانت المفاجأة . أن د .  
 رفعت لم يكن أميناً فى نقله . فقبل القول الذى نقله د . رفعت يقول ماركس «إن  
 الإنسان هو الذى يصنع الدين . وليس العكس . فالدين - فى حقيقته - هو وعى  
 الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذى لم يجد بعد ذاته . أو الذى فقد ذاته» .  
 ولأن «الإنسان ليس موجوداً مجرداً جالساً على قدميه خارج العالم . بل إنه العالم  
 الإنسانى والدولة والمجتمع . وهذه الدولة وهذا المجتمع هما اللذان يصنعان  
 الدين . فالدين عندئذ . يصبح هو وعى العالم مقلوباً . لأنهما (الدولة والمجتمع فى  
 المراحل قبل الشيوعية) عالم مقلوب . (هنا يصل سياق نص ماركس إلى ما نقله د .  
 رفعت) إن الدين (كوعى مقلوب) هو النظرية العامة لهذا العالم (المقلوب) وهو  
 مجموعة معارفهم الموسوعية . وهو منطقهم الذى يتخذ شكلاً شعبياً . وهو موضوع  
 اعتزازهم الروحى . وموقع حماسهم . وهو أداة قصاصهم . ومنهجهم الأخلاقى  
 (هنا يتسهى ما نقله د . رفعت ولكن نص ماركس لم ينتهى . فيقول ماركس) إنه  
 (الدين) التحقيق المذهل (الوهمى) للوجود الإنسانى طالما أن الوجود الإنسانى يخلو  
 من الوجود الحقيقى . ولهذا فإن النضال ضد الدين (كنظرية وكمعارف وكمناطق

وكمتهج . . أى كوعى مقلوب) هو نضال بطريق غير مباشر ضد هذا العالم (المقلوب) - (٢٦) - .

باكشافى لـ «تلاعب» د. رفعت بواحد من أهم وأدق النصوص التى ترصد بشجاعة عمق الموقف الماركسى من الدين . ولـ «تعمده» إخفاء غاية غايات الماركسية والتى تتمثل فى حتمية العمل الفكرى والحركى لإخراج «الوجود الإنسانى» من الاغتراب الروحى بـ «النضال» ضد «الوعى المقلوب للعالم» (أى ضد الدين). ومن الاغتراب الحياتى بـ «النضال» ضد «العالم المقلوب» (أى ضد الملكية الخاصة فى الدولة والمجتمع). وهما «تلاعب» و«تعمد» يفتيان عن د. رفعت شبهة الجهل ويذهبان بعقولنا مع فريدة النقاش إلى أن «الماركسية كفلسفة مادية (هى فلسفة) الحادية» - (٢٧) - . ويذهبان بعقولنا مع المنطق إلى أن الدكتور تعمد «تكتيكيا» تحريف أقوال ماركس . حتى لا يضطر (تحت ضغط صراحة أقوال ماركس) إلى الإقرار بـ «الحاد» الماركسية . وأيضاً حتى لا يضطر (تحت ضغط رغبته فى تسويق معركته كمعركة يقف بها مع «صحيح الإسلام» ضد «تأسلم» البنا وجماعته) إلى نقد عمق الماركسية «الإلحادى» . وكل هذا يضطرنا (الآن) إلى الذهاب بعقولنا إلى ترجيح أن الدكتور فعل ما فعله بقصد لأنه يريد:

أولاً: (ومضطراً) نفى وجود تضاد فلسفى بين الماركسية «المادية» والإسلام «المثالى» فى الموقف من الله والكون والإنسان .

(٢٦) راجع . ماركس - أنجلس - «حول الدين» - ترجمة زهير حكيم - دار الطليعة - بيروت - طبعة أولى ١٩٧٤م - ص ٣٣ / ٣٤ - وراجع نفس النص فى دراسة د. مزاد وهبة «الاغتراب والوعى الكونى» - عالم الفكر - الكويت - المجلد العاشر - العدد الاول لسنة ١٩٧٩م ص ١٠٢ - وراجع جان إيف كالفير - «تفكير كارل ماركس» - الجزء الأول - «نقد الدين والفلسفة» ترجمة سامى الدروبي وجمال الأناسى - دار البيضة العربية - سوريا ١٩٥٩م من ص ٥٨ حتى ص ١١٩ .

(٢٧) مجلة «اليسار» - العدد العاشر - ديسمبر ١٩٩٠م 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 مرافق الحياة. وحصره بين الضمير والمعبود (...). لم يفقهوا الإسلام بعد على طبيعته الصحيحة»-(٢٨). وأن «التفريق بين الدين والسياسة (بجانب كونه) ليس من تعاليم الإسلام الحنيف» فهو «إسلام استعمارى»-(٢٩). كما قال البنا الذى وصل «تأسلمه» (أى تضاده مع «صحيح الإسلام») إلى حد الدعوة ويالحاح إلى حتمية «اعتقاد الإسلام نظاماً كاملاً (شاملاً) يفرض نفسه على كل مظاهر الحياة»-(٣٠). وإلى حتمية أن يكون القرآن (بالنسبة للمسلمين) «دستور حياتهم ونظام مجتمعهم» لأنه (بالنسبة للإخوان) «دستور الدين والدنيا»-(٣١).

**ثالثاً:** (وهذا هو المطلوب) تأكيد أن «صحيح الإسلام» الذى لا تتسع حدوده لقبول «أفكار ومقولات» حسن البنا «التأسلمة» 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 ويتلاشى» دوره «مع نمو الوعى الطبقي». وأن يقبل بتقلص حدوده «كمعتقد سماوى» إلى الحد الأدنى ليكون - و فقط - مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان (بربه)»-(٣٢).

(٢٨) حسن البنا - «مجموعة الرسائل» - طبعة دار الدعوة - ١٩٩٢م ص ٢١٩ - رسالة «مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى» - المطبعة العالمية - ص ١٩. ودار الكتاب العربى - ص ١٨.

(٢٩) البنا - «مجموعة الرسائل» - رسالة «إلى الشباب» ص ١٠٤ - رسالة «إلى الطلاب» ص ٣١٤.

(٣٠) البنا - المرجع السابق - رسالة «إلى الشباب» - ص ١٠٣.

(٣١) البنا «مقدمة فى التفسير» - المطبعة العالمية - القاهرة ١٩٥١م - ص ٢٣ / ٢٥ - «مقاصد القرآن الكريم» - دار الشهاب - القاهرة ١٩٧٩م - 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 يعنى سوى «انحفاء» دور الدين. أى انتهاء وجوده. والذى - فى حدود فهمى المتواضع للماركسية - يكاد يلتقى مع موقفها «المادى» الذى يذهب إلى أن الدين - أى دين - «كبناء فوقى» و«كوعى اجتماعى» هو - بطبيعته هذه - «غير نهائى. غير مطلق. غير مقدس» - (٣٣) -. أى عابر. نسى. تاريخى. بقاؤه «كوعى مقلوب» مرهون ببقاء «العالم المقلوب».

وهو موقف (كما يعلم الدكتور) اتفق فيه ماركس وأنجلس على أنه حتى ينتهى اغتراب الإنسانية وتتصالح مع ذاتها بالشيوعية «من خلال إلغاء الملكية الخاصة» (العالم المقلوب). وبالإلحاد «من خلال إلغاء الله والدين» (الوعى المقلوب للعالم) - (٣٤) -. سيظل الدين موجوداً فقط لوجود «البناء التحتى» الذى أنتجه. ولكن دوره (أثناء وجوده المؤقت) سيظل فى «تناقص» (مع تطور قوى وعلاقات الإنتاج) حتى يكف الدين عن الوجود. أو - كما قال أنجلس - «حتى يموت الدين موت ربه (المادى - الاقتصادى)» - (٣٥) -.

رغم خطورة قول د. رفعت. ورغم سكوته عن تحديد مقصوده بـ «التلاشى» وكأنه أمر طبيعى. ولطبيعته فهو «النهاية المنطقية» لدور أى (وكل) دين. ولأن د. رفعت - فى اعتقاده - أكيد سيرفض وبشدة تفسير قوله تفسيراً مادياً فى ضوء موقف ماركس وأنجلس. ليس لأنه (التفسير) خاطئ. وإنما لأنه قادر على كشف حكم الماركسية - المسكوت عنه - بـ «موت الدين». وقادر على كشف أن «موت

(٣٣) ماركس - أنجلس - «المختارات» - ج ٤ ص ١١ / ١٢.

(٣٤) ماركس - «المخطوطات» ترجمة محمد مستجير مصطفى - دار الثقافة الجديدة.

(٣٥) أنجلس - «ضد دوهرنج» محمد يوسف الجندى - دار التقدم - موسكو ١٩٨٤م ص ٣٦٨.

الدين» و«انمحاء» و«كفه عن الوجود» كلها معانى تفيد «التلاشى» ولأن د. د. رفعت (وعلى عكس هذه الحقيقة) يريد تقديم الماركسية «بمكياج» مثالي ليخفي حقيقتها «الاحادية». غير المتسامحة مع أى دين حتى «كشأن (فردى) خاص»- (٣٦). - بل والرافضة بعنف لمبدأ «حرية الاعتقاد البرجوازي»- (٣٧). - ويجعلها تسلم بإمكانية وجود «بناء فوقى» (دينى - عقائدى) لم يفرزه. ولم يعكسه. ولم يتجه «البناء التحتى» (أدوات وعلاقات الإنتاج). وإنما أتى مباشرة من السماء (الله) إلى الأرض (الإنسان) بـ «الوحى» إلى «رسول». . . وفى مقابل تحريفه «التكتيكي» للماركسية. يريد تقديم الإسلام «بمكياج» مسيحي. ليخفي طبيعته الشمولية. ويجعله يسلم بإمكانية «تناقص بل وتلاشى» دوره. وقبول بقائه «كمعتقد سماوى» مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه». ولأن الدكتور (كما نرى) أخطأ «بإرادته» فى تقديمه للماركسية وللإسلام على غير حقيقتهما. بقصد إجبارهما على «العلمنة» وقبول «فصل الدين عن الدولة».

إذا كان ذلك كذلك. فأنا هنا لا أجد ما يفريني لمناقشة ما ورد فى وثائق وقرارات المؤتمر العام الثانى لحزب التجمع (رئيسه الآن د. رفعت السعيد) «أن المناداة بفصل الدين عن الدولة. خارج على إطار برنامج الحزب» وأن «الحكومة فى الإسلام حكومة مدنية»- (٣٨). - لأن هذه الوثائق والقرارات لا تصلح كدليل على «تأسلم» حزب د. رفعت. ولا تصلح كدليل على خروج د. رفعت عن و«على

(٣٦) ماركس - «المسألة اليهودية» - ترجمة محمد عيتانى - مكتبة المعارف - بيروت ١٩٥٦م.

(٣٧) ماركس - «نقد برنامج غوتا» - دار التقدم - ص ٢٧ - وماركس - المجلس - «المنتخبات» مجلد ٣ ج ١ ص ٢٧.

(٣٨) حزب التجمع - «وثائق وقرارات المؤتمر العام الثانى 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 وقتية. لا في باب المبادئ الأصلية» - (٣٩).

وهو «باب» يؤكد عدم جدوى المقارنة بين «مناورة» حزب د. رفعت بتنكره لـ «فصل الدين عن الدولة» وإقراره «التكتيكي» بوجود «حكومة في الإسلام». وبين «مناورة» د. رفعت بتنكره لشمولية الإسلام. وتخييله على أنه مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه». أو - كما نقل عن الشيخ «المجدد» (١) على عبد الرازق - «دين - في جوهره - روحى خالص. ليست له أية علاقة بالسلطة السياسية» - (٤٠). لأن المقارنة متوصلنا إلى إثبات «المناورة». وهى مثبتة. بل ومبررة بحجة أن حزب التجمع كان «في حالة جزر لا في حالة مد» - (٤١) - كما قال عضو اللجنة المركزية للحزب لطفى الخولى.

هنا. ولأنه (كما نرى) لا فرق بين ما قاله د. رفعت وما نقله عن على عبد الرازق عن الإسلام الذى (وبالتعبير الإنجيلي) «يعطى ما لقيصر لقيصر. وما لله لله» - (٤٢) - . أجد ما يغرنى بتأمل ما قاله ونقله الدكتور (الماركسى) فى ضوء ما قاله الأب «متى المسكين» عن السيد المسيح الذى «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 فى الأنجيل واضحة عندما تحمس الشعب ليدخل المسيح فى تجربة السلطان الزمنى (ليكون ملكاً. أو مؤسساً للدولة. أو معارضاً للقيصر) تركهم ومضى وحده (...). وهو بسلوكه (هذا) يخطط للكنيسة

٣٩ - مجلة - «فكر» - العدد الثامن - ديسمبر ١٩٨٥ م ص ١١٠.

(٤٠) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٢٩.

(٤١) مجلة «فكر» - العدد الثامن - ص ١١٠.

(٤٢) إنجيل لوقا - إصحاح ٢٠ - عدد ٢٥.

الطريق الذى تسلكه»-(٤٣)-. ف «المسيحية وبالتالي الكنيسة ليس لها اتجاه فى أنظمة الحكم. ولا تناصر وضعاً اجتماعياً أو سياسياً. ولا تمالي أى نظام إن كان حسناً (أيضاً) لا تقاومه إن كان رديئاً»-(٤٤)- لأن «المنهج المسيحى» (كما يقول د. وليم سليمان قلادة فى تقديمه وتعليقه على كتاب «الدسقولية») «يبتنع عن سن تنظيم وضعى. تقوم على تنفيذه سلطة زمنية» وبهذا الامتناع «تحفظ الدسقولية للكنيسة طابعها الروحى: تعطى ما لقيصر لقيصر. وما لله لله»-(٤٥)-.

للحقيقة. ورغم أنى بعد تدقيق ومقارنة. لم أجد فيما قاله ونقله د. رفعت أية اختلافات جوهرية مع ما نقلناه عن الأب متى ود. قلادة. والذى وجدناه ويستحق الذكر لتعميق تفكيرنا. أن الأب متى ود. قلادة فيما قالاه اعتمدا على حقيقة إنجيلية 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 قالاه كانا يحاولان إعادة المسيحية إلى «اختصاصها» و«موضوعها» المحدد ب «خلاص الخطاة»-(٤٦)-: وأن د. رفعت بما قاله ونقله كان يحاول إخراج الإسلام عن طبيعته

(٤٣) الأب متى المسكين - مقالات بين السياسة والدين - دير القديس الأنبا مقار - برية شيهيت - الطبعة الرابعة ١٩٩٧م - ص ١١ / ١٦.

(٤٤) المرجع السابق - ص ٣٧.

(٤٥) «الدسقولية.. تعاليم الرسل» - إعداد وتعليق وتقديم د. وليم سليمان قلادة. ص ٧٦٢ / ٧٦٦ - نقلًا عن المستشار طارق البشرى - «المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٠م ص ٧٤٢.

(٤٦) الأب متى - المصدر السابق - ص ٨ / ٩.

الشمولية التي - كما يقول خالد محمد خالد - «تتطلب قيام دولة»-(٤٧). - إلى عكس طبيعته بقصد «علمته». وإن شئنا الدقة المزعجة. بقصد «مسحته» حتى لا يتحرك كبديل لـ «ماركسية المستقبل» التي طرحها الدكتور ليس كفلسفة محدودة تقبل بترك مساحة في الحياة العامة لـ «فعل الإسلام» مماثلة لمساحة فعلها. وإنما طرحها كفلسفة تتحرك «رأسياً بعمق التاريخ الإنساني وأفقياً باتساع الكون» لأنها (وعلى عكس الإسلام) «منظومة من أفكار فلسفية واقتصادية واجتماعية وسياسية تشكل معاً في نسيج واحد لتكون منهجاً فكرياً 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 «مبدئية» الأب متى في طرحه لمسيحيته. وعلى «تكتيكية» الدكتور رفعت في طرحه لإسلامه. إلا أنها - وبنفس القوة - تدل على حقيقة اتساع مساحة اتفاق إسلام الدكتور مع مسيحية الأب في الموقف من «السلطة الزمنية».

أعرف أن الدكتور (وهذا حق) 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 ١٩٨٠م ص ٢٤ - في تعليق لم أستغريه. رد خليل عبد الكريم رجوع خالد محمد خالد «عن رأيه في الحكومة الإسلامية. وفي صلة الدين (الإسلام) بأمر الحكم (...). إلى تقدم عمر الأستاذ خالد» بل واعتبر مراجعته لكتابه «من هنا نبدأ» ورجوعه عنه «رده» (جريدة - «الأهالي» في ٦ مارس ١٩٩٦م.

(٤٨) د. رفعت - «ماركسية المستقبل» - ص ١٠٥.

ترجمة قول د. مجيد خدورى 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» - (٤٩). وفى ذات الوقت. حرص على السكوت تماماً عن الإشارة إلى قول د. خدورى نفسه عن «فشل الإمام محمد عبده فى الوصول بحججه (تعاليمه) إلى نهايتها المنطقية» مما أبقي «المعضلة الأساسية الخاصة بدور الإسلام كأساس للحياة المعاصرة دون حل» - (٥٠). وذلك حتى لا يضطر (د. رفعت) إلى التفكير فى حقيقة هذا «الفشل». وهل كان بسبب عدم وعى الإمام (أو جهله) ب «النهايات المنطقية» لـ «حججه» و«تعاليمه»؟ أم كان بسبب تفضيل الإمام «تكتيك» منتصف العصا. وترك مهمة «الوصول بحججه (وتعاليمه) إلى نهايتها المنطقية» لتلاميذه «التحديثين دون سواهم» - (٥١) - أو حتى لا يضطر (د. رفعت) إلى التفكير فى جدية «محاولات التطوير». فيضطره هذا إلى التفكير فى حقيقة «النهايات» وهل هى «منطقية» فعلاً. أم هى مفروضة على «حجج» و«تعاليم» الإمام بقصد إجبارها على أن تقول بما يوافق رؤى د. رفعت ورفاقه من «التحديثين»؟

هنا. أجد من العبث التوقف عند ترجمة د. رفعت لـ «النهايات المنطقية» ب «نفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل». والترجمة التى اعتمدها د. خدورى بـ «الحد من دور الإسلام فى المجتمع» - (٥٢). لأن السؤال الذى يفرض نفسه على

(٤٩) مجلة - «أدب ونقد» - بعدد ٥٤ - ص .

(٥٠) د. مجيد خدورى - «الاتجاهات السياسية فى العالم العربى» - الدار المتحدة للنشر - بيروت ١٩٨٥م - ص ٧٨.

(٥١) نفس المرجع - ص ٧٧.

(٥٢) نفسه ص ٧٨.

عقولنا الآن هو: هل «نفي دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع». أو «الحد 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) «كرس» الإمام بـ «تعاليمه» لـ «علمانية واضحة وصريحة لا يمكن التشكيك فيها»- (٥٣)؟

وهذا السؤال يعيدنا بقوة إلى السؤال عن حقيقة «ارتداد» حسن البنا عن «تعاليم» محمد عبده؟ الذي أرجأنا الاجابة عنه إلى حين التعرف على علمية ودقة فهم د. رفعت لـ «سأيدولوجيته» 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«التأسلم 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 كهنتهم 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 كسر د. رفعت أن رشيد رضا وحسن البنا «ارتدا» عن هذه «التعاليم» إلى «السلفية». وتحديدأ 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»- (٥٤)۔

(٥٣) د. رفعت - «العلمانية.. بين الإسلام والتأسلم» كتاب «الأمالي» رقم ٦٥ - يونيو ٢٠٠٠م 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 النبا سيد عصر الارتداد») على طرح «السلفية» كـ «ارتداد» عن «التجديد». وكـ «نقيصة تستحق الانتقاد» - (٥٥) - واصراره على وصف البناء بـ «السلفي». وتخيله «كامتداد أكثر سلفية للتيار السلفي» - (٥٦) -. وتناقض هذا الإصرار مع إصرار د. رفعت نفسه (خصوصاً في كتبه الأخيرة) على أن «السلفية». فضيلة تستحق «الامتداح» - (٥٧) - وأن البناء وجماعته وتياره «ليسوا سلفيين» - (٥٨) - «ولا يستحقون نسبتهم إلى السلف» - (٥٩) -. وحتى لا يظن القارئ بأن د. رفعت راجع وتراجع عن رأيه السلبي القديم في «السلفي» و«السلفية» إلى رأى إيجابى جديد قد يدفع الدكتور إلى مراجعة والتراجع عن وصف «ارتداد» البناء عن «تعاليم» الإمام محمد عبده بـ «السلفية». أضيف إلى علم القارئ أن د. رفعت في آخر دراساته («التأسلم السياسى وروافده. . الإخوان المسلمون») التى فى خمسة شهور نشرها ثلاث مرات. فى هذه الدراسة. وبعد أن أكد الدكتور فى صفحاتها الأولى رفضه القاطع لتسمية البناء بـ «السلفي». عاد الدكتور (ويعد ما يقرب من ثلاثين صفحة) ووصف البناء ليس فقط بأنه «سلفي» بل أيضاً بأنه «أشد سلفية من رشيد رضا» - (٦٠) -.

(٥٥) المرجع السابق - ص ٢٣.

(٥٦) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٤٤ / ٨٠ / ٨٢ و«أدب وتقد» - العدد ٥٤ - ص ٢٤ - و«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. الديمقراطية. و. التأسلم» - ص ١٧.

(٦٠) جريدة «الأهالى» فى ٧ / ١٤ نوفمبر ٢٠٠١ م. ود. رفعت «التيارات السياسية فى مصر» ص ١٣٢ /

١٦٦ - و«التأسلم السياسى وروافده. . الإخوان المسلمون» ص ١٤ / ٤٨.



بعيداً عن هذا التناقض «العادي» في كتابات د. رفعت. فالملفت للانتباه أن الدكتور (في إثباته لما «ارتد» عنه وما «ارتد» إليه حسن البنا) لم يكتف بعدم الرجوع مباشرة إلى كتابات الإمام محمد عبده (المراجع الأصلية) وبفضيله نقل «تعاليم» الإمام عن مراجع أجنبية (!!)) لكنه - ويقصد - سكت عن رصد موقف البنا من العقل والعلم والتقليد ورجال الدين. وبنفس القصد سكت عن رصد موقف محمد عبده من المثلث السلفي «المصادر الأولى» و«الخلافة الإسلامية» و«أولو الأمر». وبسكوته غير البريء يكون للأسف قد أخفى عنا - كقراء له - معلومات ليست فقط كانت جديدة 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 وبسكوته غير البريء لا يكون الدكتور قد خالف قوله «ان المؤرخ ملزم وملتزم بإيراد كل ما هو متاح من أجزاء الحقيقة» - (٦١) - . أو خالف (فقط) أصول الدراسة المقارنة. إنما - والأهم - يكون قد جرد فكرة «ارتداد» 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.

وفى اعتقادي 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 سيتيح لنفسه فرصة اكتشاف:

أولاً: إن حسن البنا كان يرى أن «الإسلام يحرر العقل» - (٦٢) - . و«شرف العقل بالخطاب وجعله مناط التكليف. وندبه إلى السبوت والنظر والتفكير (. . .) ودم الذين لا يتفكرون ولا ينظرون (. . .) وطالب الخصوم بالدليل والبرهان حتى فيما هو ظاهر البطلان. تقديراً للأدلة. وإظهاراً لشرف الحجة» - (٦٣) - . وانطلاقاً من رؤيته للعقل. رفض البنا «التقليد في التوحيد» وقال بـ «إعمال الفكر في تفهم العقيدة» (٦٤) - . ولكن بما أن «ذات الله أكبر من أن تحيط بها العقول البشرية» فقد ذهب مع النهى عن التفكير في ذات الله والأمر بالتفكير في مخلوقاته» و«ليس ذلك حجراً على حرية الفكر. ولا جموداً في البحث. ولا تضيقاً على العقل. ولكنه عصمة للعقل من التردى في مهاوى الضلالة. وإبعاداً له عن معالجة أبحاث لم تتوفر له وسائل معالجتها» - (٦٥) - كما يقول البنا.

وهذا هو موقف الإمام محمد عبده الذي ذهب إلى حقيقة «أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل. كالعلم بوجود الله» - (٦٦) - . ورأى «الصواب (في الاكتفاء بالإيمان بعالم الغيب من غير بحث عن حقيقته. لأن تكليف الناس هذا البحث يكاد يكون من تكليف ما لا يطاق» - (٦٧) - . ولهذا صرح الإمام «أنا على طريقة السلف في وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته وعالم الغيب» - (٦٨) - .

(٦٢) حسن البنا - «مجموعة الرسائل» - «التعاليم» - ص ٣٩٣.

(٦٣) البنا - رسالة «العقائد» - دار الكتاب العربي - القاهرة ١٩٥١م - ص ٩ / ١٠ / ١١.

(٦٤) نفس المرجع - ص ٨.

(٦٥) نفسه ص ١٤.

(٦٦) الإمام محمد عبده - «رسالة التوحيد» - كتاب الهلال - العدد رقم ٣٥٥ - يوليو ١٩٨٠م ص ١٩.

(٦٧) محمد عبده - «تفسير المنار» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٢م - ج ١ ص ٢١٢.

(٦٨) نفس المرجع - ص ٢١١.

ثانياً: أن حسن البنا كان يرى أن القرآن الذى «لم ينزل 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 الهداية (والإرشاد)» فقد ترك «للعقل الإنسانى أن يجاهد ويكافح فى سبيل الكشف عن مساتير هذا الوجود. والاستفادة مما فيه من قوى ومنافع. وحث على ذلك وجعله من أفضل العبادة» - (٦٩) - . بل ولدى البنا أن «من عوامل التحلل فى كيان الدولة الإسلامية» بجانب «الخلافات السياسية والعصية» و«الخلافات الدينية والمذهبية» و«الانغماس فى ألوان الترف» و«انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب من الفرس تارة والديلم تارة والماليك والأتراك» بجانب هذه «العوامل» ذكر «إهمال العلوم العلمية والمعارف الكونية» - (٧٠) - لذلك قال فى رسالة «دعوتنا فى طور جديد». «يجب على الناس أن يطلقوا لعقولهم العنان لتعلم وتعرف وتخترع وتكتشف وتسخر هذه المادة الصماء. وتتفجع بما فى الوجود من خيرات وميزات» وقال «إلى هذا اللون من التفكير الذى يجمع بين العقليتين الغيبية والعلمية ندعو الناس» - (٧١) - .

ثالثاً: أن حسن البنا كان يعتقد «أن كثيراً من الآراء والعلوم التى اتصلت بالإسلام وتلونت بلونه تحمل لون العصور التى أوجدتها والشعوب التى عاصرتها. ولهذا يجب أن تستقى النظم الإسلامية التى تحمل عليها الأمة من هذا المعين الصافى معين السهولة الأولى وأن نفهم الإسلام كما كان يفهمه الصحابة والتابعون

(٦٩) البنا - «مقدمة فى التفسير» - ص ٣٩ - و«مقاصد القرآن الكريم» - ص ١٩ .

(٧٠) البنا - رسالة «بين الأمس واليوم» - دار الكتاب العربى - ص ١٠ .

(٧١) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «دعوتنا فى طور جديد» - ص ١٢٨ .

من السلف الصالح. وأن نقف عند هذه الحدود الربانية والنبوية حتى لا نقيّد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به. ولا نلزم عصرنا لون (اجتهاد) عصر لا يتفق معه» لأن الإسلام الذي «نظّم 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 يعتقدونها 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. يكيّفونها على حسب الزمن وحاجة الناس» - (٧٤) - .

المهم أن البنا لوعيه بالفارق الجوهرى بين قدسية «النص القرآنى» وبشرية «النصوص الفقهية». وليقينه بتاريخية اجتهادات السلف. فقد أسس موقفه على وجوب أن نقف عند «الحدود الربانية (القرآن) والنبوية (السنة) حتى لا نقيّد أنفسنا بغير ما يقيدنا الله به. ولا نلزم عصرنا لون (اجتهاد) عصر لا يتفق معه». ولأن «الزمن يدور دورته دائماً. ولا ينتظر المتخلفين» ولأنه «قد تجددت في المجتمع الإسلامى - بحكم التطور الدائم والتغير الدائب - أوضاع و صنوف من التعامل

(٧٢) البنا - رسالة المؤتمر الخامس - دار الكتاب العربى - ص ١٢ / ١٣ .

(٧٣) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ١٧ .

(٧٤) البنا - «حديث الثلاثة» - ص ١٦٢ .

والصلوات لم تكن من قبل . وقف أمامها المؤمنون بالإسلام حائرين لا يدرون ما حكمه فيها وما نسبته إليها» فقد رفض البنا «الجمود» وانحاز إلى وحرص على «الاجتهاد» . بل وأدان سلبية «العلماء المختصين بالتحقيق والتخصيص» وهي سلبية أرجعها البنا إلى : أولاً: «إما لأن الكثير منهم يرى أنه لا فائدة في الاهتمام بمسائل نظرية تجرى العمليات فيها على نمط غير إسلامي فلا فائدة من إظهار رأى الإسلام فيها . وهو (التوقف عن الاجتهاد) خطأ ولا شك . فمهمة العالم اليسان ومحاولة حمل أهل التنفيذ عليه . فإن عجز فقد أدى واجبه» . وأرجعها ثانياً إلى : «إما لأنهم يرون بُعد الشقة وضخامة المجهود الذى يجب أن يبذل فى البحث والمقارنة مع عدم تهيؤ وسائل التعاون . وانصراف الحكومات والهيئات العلمية المختصة عن التفكير فى ذلك واشتغالها عنه بمشاكلها الإدارية والخاصة . وهو (عند البنا) تقصير لا بد أن يتدارك مهما كلفنا من ثمن» - (٧٥) - .

وهذا لا يتعارض مع موقف الإمام محمد عبده الذى جعل من أهدافه «تحرير الفكر من قيد التقليد . وفهم الدين على طريقة سلف الأمة - قبل ظهور الاختلاف - والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى (القرآن - السنة)» - (٧٦) - .

وابتداءً: إن حسن البنا خطأً اقتناع البعض بـ «تقليد» الغرب فى نهضته التى - فى رأيهم - «لم تقم إلا على تحطيم الدين وهدم الكنائس والتخلص من سلطة البابوية وإلجام القساوسة ورجال الكهنوت والقضاء على كل مظاهر السلطة الدينية» فذلك عند البنا «إن صح فى الأمم الغربية . فلا يصح أبداً فى الأمم الإسلامية . لأن طبيعة

(٧٥) البنا - «مقدمة فى التفسير» - ص ٨ / ٩ .

(٧٦) محمد عبده - الأعمال الكاملة - تحقيق د . محمد عمارة - دار الشروق - الطبعة الأولى - ج ٢ ص

التعاليم الإسلامية غير طبيعة تعاليم أي دين آخر. وسلطة رجال الدين محصورة ومحدودة». وتحت عنوان «رجال الدين غير الدين نفسه» أضاف البنا «أن هذه التغييرات التي سرت إلينا تقليداً منها (رجال الدين) لا تنطبق ولا تتفق مع عرفنا. فإنها إن كانت في الغرب خاصة (بالاكليروس) فإنها في العرف الإسلامي تشمل كل مسلم. فالمسلمون جميعاً من أصغرهم لأكبرهم رجال دين» - (٧٧) - . وبما أنه «لا سلطة دينية» لمسلم على مسلم أو لسلف على خلف ف «كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم ﷺ». (بل) وكل ما جاء عن السلف موافقاً للكتاب 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. ويحسن به (بالمسلم) مع هذا الاتباع أن يجتهد ما استطاع في تعرف أدلته. 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 ومذكراً لا مهيمناً ولا مسيطراً» و«ليس لمسلم (مهما علا كعبه في الإسلام) على آخر (مهما انحطت منزلته فيه) إلا حق النصيحة والإرشاد» و«لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله وعن رسوله من كلام رسوله. بدون توسيط أحد من سلف ولا خلف. وإنما يجب عليه قبل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم (. . .) فإن لم تسمح

(٧٧) البنا - رسالة «نحو النور» - دار الكتاب العربي - ص ٣٤ / ٣٧.

(٧٨) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «التعاليم» - ص ٣٩١

حاله 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» البنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وقد يؤكد أن البنا - حسب أقواله المعلنة - لم يكن ضد العقل أو العلم. ولم يكن مع «التقليد» ضد «الاجتهاد». 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 - «ارتد» إليه رشيد رضا وحسن البنا. وتحديدًا. 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 مراجعته الأجنبية لم تتعرض لها). أو تجاهلها الدكتور وسكت عن رصدها بقصد ربما لتعارضها مع ما نقله الدكتور (ويريد تسويقه لتبنيته) 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 الواردة في كتاباته المنشورة والمشهورة.

(٧٩) محمد عبده - «الإسلام دين العلم والمدنية» - كتاب سينا السياسي رقم ١ - دار سينا - القاهرة -

## الإمام و «المصادر الأولى» :

ساق د. رفعت تبنى رشيد رضا وحسن البناء «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» كدليل قوى على «تخلي» رضا والبناء عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وعلى «ابتعاد» رضا والبناء عن «دعوة التجديد وعن معسكر الإمام». وعلى «اقتراب» رضا والبناء «من معسكر خصوم الإمام من دعاة التقليد» - (٨٠). - وهو دليل - كما نرى - ييوح في المقابل بأن الإمام محمد عبده و«معسكره» و«دعاة التجديد» - في رأى الدكتور - لهم موقف آخر مضاد لموقف رضا والبناء و«دعاة التقليد» سواء من «المصادر الأولى». أو من «الدعوة إلى العودة» لها. وهذا الموقف المضاد (والكامن في دليل د. رفعت) يفجر في عقولنا تساؤلاً مؤداه: إذا كان الإمام و«معسكره» و«دعاة التجديد» (وعلى عكس رضا والبناء و«دعاة التقليد») لم يكونوا مع «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» فهل كانوا مع «إطلاق الرصاص» على «سلطة النص القرآني - النبوي»؟ أو - على الأقل - هل كانوا مع «إطلاق الرصاص» على «سلطة النص القرآني - النبوي» لصالح «سلطة العقل» الذى (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 «تخلي» و«ابتعاد» و«ارتداد» رشيد رضا وحسن البناء عن «تعاليم» الإمام. ولأن هذا الدليل «السعيدى» - فى عمقه الدلالى - لا يشكك فى تجديدية رضا والبناء. وإنما - للأسف - يفتح باباً للشك فى

(٨٠) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» ص ١٥ .

(٨١) عادل ضاهر «الأسس الفلسفية للعلمانية» - دار الساقي - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٣م - 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 البشرى التى وضعها الله لترد (العقل) عن شططه. وتقلل من خلطه وخبثه» - (٨٣) - . لذلك ف«بعد تحصيل الإيمان» ب«النظر العقلى» و«بعد تقرير الأصول الأولى» (الإيمان بوجود الله. ونبوة النبي. وبالهيئة رسالته) يقول الإمام بوجود أن «يرجع (المؤمن) إلى النقل» - (٨٤) - . ويتعير آخر للإمام «على العقل بعد التصديق برسالة نبي أن يصدق جميع ما جاء به» وأن «يقف عند شريعته» - (٨٥) - .

والثابت ثانياً: أنه الله «الصمد (الذى يتهدى إليه الطلب) فى تحديد الحدود العامة للأعمال. ووضع أصول الشرائع. فلا بد أن يرد إلى ما أنزل (الله) جميع ما يقع الاختلاف فيه. وليس من المباح أن يرجع إلى قول غيره متى نطق صريح القرآن بخلافه» - (٨٦) - . بل وشدد الإمام على أن القرآن هو «المعيار» الذى يعرض عليه المؤمن أعماله وأخلاقه «ليتين: 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 ٣١٠ .

(٨٤) محمد عبده - «رسالة التوحيد» - ص ١٧ / ١١٣ .

(٨٥) نفس المرجع - ص ١٣٧ .

(٨٦) محمد عبده - «تفسير جزء عم» كتاب الشعب - دار الشعب - القاهرة - ١٩٩٩م - ص ١٣٥ .

(٨٧) تفسير المنار - ج ١ ص ١١١ .

الذى تحمل عليه المذاهب والآراء 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 النزول. فالقرآن حى لا يموت. ينطبق حكمه. ويحكم سلطانه على الناس فى كل زمان» - (٩٠) - . بجانب هذا. ولاعتقاده أن «من أهم أسباب تأخر المسلمين وسقوطهم فيما سقطوا فيه (. . .) ترك الاهتداء بالقرآن والسنة. واستبدال أقوال الناس بهما» - (٩١) - . فقد قال الإمام بـ «لا بد أن يعود نور القرآن (كأصل) و«كحاكم» و«كمعيار») إلى الظهور. ويخرق حجب هذه الضلالات. ويرجع إلى موطنه 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 ينابيعها الأولى». هذا بعض ما تكشف لنا عن موقف الإمام محمد عبده من الضلع الأولى فى المثلث السلفى. والخاص بـ «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى». وما يكشف لنا تكشف أن محمد عبده لم يكن مع التحرر من أو مصادرة «سلطة النص الدينى» لصالح «سلطة العقل». لكنه أوجب على العقل الالتزام بسقف «النص الدينى». وبجانب هذا. لم يكن الإمام ضد. وإنما كان - ويقوة - مع هذه «الدعوة». ومع هذه «العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)». أى أن الإمام محمد عبده لم يكن له موقف آخر مضاد أو مغاير لموقف 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»:

فى كتابه «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» قال د. رفعت «بالنسبة لرشيد رضا فإن العمل والجهد والأمل يتركز فى شىء واحد (الخلافة الإسلامية) فهى (ينقل د. رفعت عن رضا): الحكومة المثلى التى بدونها لا يمكن أن يتحسن حال البشرية. والدولة الإسلامية الأصلية هى فى الواقع خير الدول ليس بالنسبة للمسلمين فحسب ولكن بالنسبة لسائر البشر فهى وسط بين الجمود وبين حضارة الإفرنج المادية» - (٩٣) -. وفى دراسته «حسن البناء سيد عصر الارتداد». وتحت عنوان فرعى نصه «ارتداد (البناء) إلى ماذا؟» عاد د. رفعت وكرر ما سبق كدليل على اشتراك البناء مع رضا فى الموقف من «الخلافة الإسلامية» وكدليل على «ارتداد» رضا والبناء عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وحتى لا نظن بأن الدكتور تقول على رضا والبناء بما لم يقوله. أحالنا الدكتور - فى هوامش كتابه ودراسته - إلى كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى» لرشيد رضا.

ورغم أن د. رفعت لم يلتزم بعلمية النقل عن مرجعه. وللأسف فضّل بتر أقوال رشيد رضا من سياقها الذى يتضمن رؤية نقدية ملخصها. أنه «قد آن للمسلمين أن يفقهوا أن جعل أحكام الضرورة فى خلافة التغلب أصلاً ثابتاً ودائماً. هو الذى هدم بناء الإمامة. وذهب بسلطة أهل الحل والعقد المعبر عنهم بالجماعة لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة: التى هى 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 ١٩٨٨م - ص ٧٧.

ورغم أن الدكتور بجانب تعمده بتر أقوال 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 الشورى الإسلامية» وثانياً: «إعادة مدنية الإسلام بالعلوم والفنون والصناعات التي عليها مدار القوة والعمران». وثالثاً: «الإصلاح الديني». وهذه «المقاصد» عند رشيد رضا لن تكون إلا بـ «إحياء الدين والشريعة» و«العلم الاستقلالي المعبر عنه بالاجتهاد المطلق» - (٩٥) - .

ورغم أن الدكتور سكت عن نقل أية أقوال للبنا - على الأقل - لتوثيق ما «ارتد» به البنا عن «تعاليم» الإمام. وما «ارتد» به إلى «سلفية» رشيد رضا. وكان الدكتور سيجد في رسائل البنا أقوالاً كثيرة تمكنه من توثيق اتفاق حسن البنا مع رشيد رضا في الموقف من «الخلافة الإسلامية».

منها ما قاله البنا 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 بالأسماء والأشكال». ولأن الحكم في الإسلام هو «تعاقد بين الأمة والحاكم على رعاية المصالح العامة» - (٩٧) - ف «الأصل في مسؤولية الحاكم - في النظام

(٩٥) نفس المرجع - ص ٧٨ / ٨٣.

(٩٦) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي» - ص ٢٣٣.

(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) - لان الإسلام (كما يقول البنا) «قر سلطة الأمة وأكدها. 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 ويعيدوه إلى نصاب العدالة» - (٩٩) -.

وهى آراء أعتقد أن رصدها فى كتاب ودراسة د. رفعت كان مهماً. ولكن - للأسف - كما سكت الدكتور عن رصد هذه الآراء. سكت أيضاً عن رصد أية أقوال لمحمد عبده فى «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 - يغنيه كمؤرخ «موضوعى» عن المقارنة. ويكفيه كمؤرخ «أكاديمى» للتدليل على «ارتداد» رشيد رضا وحسن البنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وما اكتفى به الدكتور يحرض عقولنا على التعرف على المسكوت عنه من «تعاليم» الإمام.

ونبدأ ببعض ما قاله فى مجلة «العروة الوثقى». فتحت عنوان «النصرانية والإسلام وأهلهم» كتب الإمام محمد عبده «أن الديانة المسيحية (...). جاءت برفع القصاص وإطراح الملك والسلطة (...). ووعظت بوجود 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 (٠٠٠) رفض كل قانون يخالف شريعته. وبند كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها» - (١٠٠) - . وفى مقال «الجنسية والديانة الإسلامية» كتب «أن الدين الإسلامى لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط» و«لم تكن أصوله قاصرة على دعوة الخلق إلى الحق وملاحظة أحوال النفوس من جهة كونها روحانية مطلوبة من هذا العالم الأدنى إلى عالم أعلى. بل هى (أصول الإسلام) كما كانت كافلة لهذا (الجانب الروحى) جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق كليها وجزئها» ليس هذا فقط بل - والأهم - «وتحديد السلطة الوازعة التى تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها. ولن ينالها بوراثة ولا امتياز فى 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 موقوف لإجراؤه على قوة الولاية (الخلافة) الشرعية» - (١٠٢) - . فقد ذهب فى مقال «الوحدة الإسلامية» إلى أن «الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية (الخلافة) الإسلامية من أشد أركان الديانة المحمدية (بل) والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين» - (١٠٣) - .

وما قاله الإمام فى مجلة «العروة الوثقى» عام ١٨٨٤م - ونقلنا بعضه هنا - لم يتراجع عنه مع مرور الأعوام وتغير الظروف. بل ورغم تراجعهم عن المنهج الثورى والعمل السرى إلى المنهج الإصلاحى. . وثبات موقف الإمام حقيقة تؤكد كتاباته الأخيرة التى عمق بها موقفه.

(١٠٠) مجلة «العروة الوثقى» - دار الكتاب العربى - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٣م - ص ٦٥ / ٦٦ .

(١٠١) نفس المرجع - ص ٥٠ / ٥٢ .

(١٠٢) نفسه - ص ١١٧ .

(١٠٣) نفسه - ص ١١١ .

ففى رده عام ١٩٠٠م على مسيو «هانوتو» - وزير خارجية فرنسا - قال محمد عبده «ظهر الإسلام لا روحياً مجرداً. ولا جسدياً جامداً. بل إنسانياً وسطاً بين ذلك. أخذاً من كل القبيلين بنصيب (...). لم يكن من أصوله أن يدع ما لقيصر لقيصر. بل كان من شأنه أن يحاسب قيصر على ما له ويأخذ على يده فى عمله (...). فكان الدين (الإسلامى) عند أهله (بجانب كونه «كمالاً للشخص». وألفة فى البيت» - فهو أيضاً -) نظاماً للملك» - (١٠٤) -.

وفى رده عام ١٩٠٢م على علمانية فرح أنطون. وتحت عنوان «السلطان فى الإسلام» كتب الإمام «ليس فى 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 القاضى بالحق وصون نظام الجماعة. وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى فى عدد كثير. فلا بد أن تكون فى واحد هو السلطان أو الخليفة». ولم يكف الإمام بهذا لكنه قطع به «أن إقامة السلطان (الخليفة - الخليفة) واجبة بمقتضى الدين». واعتبر وجوبها «من أصول الإسلام» - (١٠٥) -.

وحتى لا يساء فهم هذا «الأصل» قال الإمام «لا يجوز لصحيح النظر أن يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الإفرنج (ثيوقراطى) أى سلطان إلهى. فإن ذلك عند (الإفرنج) هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة عن الله. وله حق الأثرة بالتشريع. وله فى رقاب الناس حق الطاعة. لا بالبيعة. وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة. بل

(١٠٤) محمد عبده «الإسلام دين العلم والمدنية» - ص ١٠٣.

(١٠٥) محمد عبده - «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية» - دار المنار - الطبعة الثالثة ١٣٤١ هـ ص ٦١/

بمقتضى الإيمان. فليس للمؤمن ما دام مؤمناً أن يخالفه» أما «الخلافة عند المسلمين» ف «ليس بالمعصوم. ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستشارة بتفسير الكتاب والسنة (...). ثم هو مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة. والمسلمون له بالمرصاد. فإذا انحرف عن النهج أقاموه عليه. وإذا اعوج قوموه بالنصيحة والإعذار إليه (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق) فإذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه» - (١٠٦) - .

هذا بعض - وليس كل - المسكوت عنه من «تعاليم» الإمام محمد عبده. وهى «تعاليم» (لوضوحها) نعم قد تساعدنا على القيام بمقارنة حقيقية - وليست صورية - بين موقف رشيد رضا وحسن البنا وبين موقف محمد عبده من فكرة «الخلافة الإسلامية». ونعم قد تمكنا من تقدير حدود «التباعد» أو «التقارب» فى الموقفين. إلا أنها - بجانب هذا - تشير فى عقولنا تساؤلاً: إذا كان الإمام محمد عبده لم يكتب بجعل «إقامة السلطان واجبة بمقتضى الدين» لأنها «من أصول الإسلام». وإنما - أيضاً - جعل «المحافظة على الدولة العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله» - (١٠٧) - . فهل لو كتب للإمام معاصرة «تصفية» هذه الدولة والغاء الخلافة الإسلامية. كان سيتفق مع حسن البنا وجماعته على «جعل فكرة الخلافة والعمل لاعادتها فى رأس مناهجهم» - (١٠٨) - . أم كان سيتخلى عن «وجوب إقامة السلطان (الخلافة)». وسيبقى «أصولية» هذا «الوجوب» أى لن يعتبره أصلاً «من أصول الإسلام»؟

(١٠٦) نفس المرجع - ص ٦٢ .

(١٠٧) محمد عبده - الأعمال الكاملة - ج ٣ - ص ٧٦ .

(١٠٨) حسن البنا - مجموعة الرسائل - رسالة المؤتمر الخامس - ص ١٩٩ .



للحقيقة أنا أكتفى بطرح السؤال على د. رفعت السعيد ومن يذهب مذهبه .  
 لائنى - فعلاً - لا أعرف . ولا أستطيع التكهن بما كان سيكون عليه موقف الإمام .  
 وهل موقفه كان سيكون مماثلاً . أم مغايراً لموقف مؤسس جماعة الإخوان المسلمين؟  
 والذي أعرفه وأستطيع تأكيده أن الإمام محمد عبده حتى وفاته عام ١٩٠٥م لم  
 يكن ضد الضلع الثانى فى المثلث السلفى . أى لم يكن ضد فكرة «الخلافة  
 الإسلامية» .

### الإمام وسلطة «أولى الأمر»:

ليكون القارئ ثالثاً . نبدأ بما قاله د. رفعت فى كتابه «حسن البناء . متى . كيف .  
 ولماذا؟» عن رشيد رضا وأنه «يبتعد كثيراً عن نهج أستاذه (محمد عبده) عندما  
 يؤكد أن السيادة المطلقة فى الدولة (الإسلامية) هى لأولى الأمر الذين أمر الله  
 بطاعتهم» - (١٠٩) - . ونثنى بالإشارة إلى أن الدكتور فى 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 فى الموقف من  
 سيادة «أولى الأمر» . وللتدليل على «ارتدادهما» بهذا رأى عن «تعاليم» الإمام  
 محمد عبده . ولأن الدكتور يقول «التاريخ هو علم الوثيقة الحديث عنها وبها . ولا  
 حديث بدونها» - (١١١) - . ويقول «لم أقل إلا ما أملك دليلاً عليه» - (١١٢) - .  
 فقد أحالنا - فى هوامش كتابه ودراسته - إلى ص ٢٣٩ من «كتاب الوحي» 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 .

وبدورى رجعت إلى كتاب «الوحي المحمدي» وتحديدأ إلى ص ٢٣٩ وبحث فيها بل وفي كل صفحات الفصل المعنون بـ «المقصد السادس من مقاصد القرآن». وللأسف لم أجد ما نسبه - أو حتى ما يوحى بما نسبه - د. رفعت لرشيد رضا. والذي وجدته أن رضا قال «الحكم فى الإسلام لسأمة. وشكله شورى. ورئيسه الإمام أو الخليفة منفذ لشرعه. والأمة هى التى تملك نصبه وعزله». وبعد أن أشار (فى خمسة سطور) إلى «حكمة ترك الشورى لاجتهاد الأمة. لأنها مصلحة تختلف باختلاف الأحوال والأزمنة. ولو قيدت بنظام لجعل تعبدياً». استشهد بالآية (٥٩) من سورة النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾. قال (رضا) «وأولو الامر أهل الحل والعقد والرأى الحصيف فى مصالحها الذين تثق بهم الأمة وتتبعهم فيما يقررونه بدليل قوله تعالى بعد تلك الآية من السورة نفسها («وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به. ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم») فأولو الامر الذين كانوا مع الرسول وكان الامر يرد إليه وإليهم فى الشئون العامة (. . .) هم الذين كان الرسول يستشيرهم فى الامور الدقيقة والسرية المهمة (. . .) ويعمل برأى الأكثر وإن خالف رأيه». ويضيف رضا «ومن الدلائل 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 صرح كبار النظار من علماء الاصول بأن السلطة فى الإسلام للأمة يتولاها أهل الحل والعقد الذين يتصبون عليها الخلفاء والأئمة ويعزلونهم إذا اقتضت المصلحة عزلهم» - (١١٣) -.

وما وجدناه في كتاب «الوحي للمحمدي» (مرجع د. رفعت) يؤكد أن الدكتور تقول على رشيد رضا بما لم يقله. بل - وبقصد وتعمد - تقول عليه بما يتناقض تماماً مع آرائه التي سطرها سواء في كتابه «الوحي للمحمدي» 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. أي لم يرجع مباشرة إلى كتاب رضا. واكفى - فقط - بالنقل عن مرجع (وسيط) أجنبي أو عربي. فالأمر سيختلف وسيكون علينا واجب إخباره بما لا يعرفه من آراء رشيد رضا. هذا إذا ثبت لنا بالدليل أنه فعلاً ضحية سوء نية أو جهل الوسيط الذي 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 «الوحي للمحمدي». وبإصراره - في هوامش كتابه ودراسته - على أن مرجعه يسمى «كتاب الوحي» - 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 يؤكد أنه - سيظل مجرد احتمال. لا نملك الآن سوى استبعاده. وتصديق د. رفعت. أي تصديق أنه - كما أشار في هوامش كتابه ودراسته - هو الذي رجع إلى كتاب «الوحي للمحمدي». 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 علامتى تنصيب للفصل بين أقواله كباحث ونصوص وثائقه وليؤكد أن ما نقله - ليس معنى وإنما - هو نص ما قاله البنا فى رسالة «مساكلنا فى ضوء النظام الإسلامى - ص ٦٠ - (١١٥) - .

وبالرجوع إلى نص الرسالة فى عدة طبعات (من بينها طبعة جريدة «الإخوان المسلمون» اليومية . التى نشرت الرسالة على حلقات ابتداءً من ١٦ نوفمبر حتى ٣١ ديسمبر ١٩٤٧م) . وجدت نص قول البنا «أما عن احترام رأى الأمة . ووجوب تمثيلها واشتراكها فى الحكم اشتراكاً صحيحاً . فإن الإسلام لم يشترط استبانة رأى أفرادها جميعاً فى كل نازلة . وهو المعبر عنه فى الاصطلاح الحديث بالاستفتاء العام . ولكنه اكتفى فى الأحوال العادية «بأهل الحل والعقد» . ولم يعينهم بأسمائهم . ولا بأشخاصهم . والظاهر من أقوال الفقهاء ووصفهم إياهم أن هذا الوصف ينطبق على ثلاث فئات هم ١ - الفقهاء المجتهدون الذين يعتمد على أقوالهم فى الفتيا واستنباط الأحكام ٢ - أهل الخبرة فى الشؤون العامة ٣ - ومن لهم نوع قيادة أو رئاسة فى الناس كزعماء البيوت والأسر وشيوخ القبائل ورؤساء المجموعات . فهؤلاء جميعاً يصح أن يشملهم عبارة أهل الحل والعقد» ويضيف البنا «ولقد رتب النظام النيابى 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 يؤدي 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 ممثلين لهيئات فلا بد أن يكون لهذه الهيئات برامج واضحة وأغراض مفصلة يتقدم على أساسها هذا المرشح. وإذا لم يكونوا ممثلين 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 البحتة التي لا دخل لها فى أهلية المرشح. وإنما تدور حول المناهج والخطط الإصلاحية» - (١١٦) -.

هذا نص ما قاله حسن البنا الذى أعاد د. رفعت «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 الحكام 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 - بتعمد - أوضح ما فى أقوال رضا والبنا. ففيهما أن يكون أولو الأمر هم الحكام (-). 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 ١٩٤٧م.

(١١٧) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - ص ٤٣ ومجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٤ ص ٢٣.

تماماً» - (١١٨) - . إلا أنه يشجعنا بل ويحرضنا - الآن - على التنقيب في تراث الإمام محمد عبده عن رأيه في «أولى الأمر». ونكتفى من تراث الإمام بتفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾.

يقول الإمام محمد عبده «أمر بطاعة الله وهي العمل بكتابه العزيز وبطاعة الرسول. لأنه هو الذى 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 فى كتابه الأمر بطاعة غير وحى الله. ولكن قضت سنة الله بأن يبلغ عنه شرعه للناس رسل منهم وتكفل بعصمتهم فى التبليغ. ولذلك وجب أن يطاعوا فيما يبينون به الدين والشرع (...). وأما أولو الأمر فقد اختلف فيهم. فقال بعضهم: هم الأمراء واشتروا فيهم ألا يأمرؤا بمحرم (...). والآية مطلقة. أى وإنما أخذوا هذا القيد من نصوص أخرى كحديث - لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق - وبعضهم (المفسرون) أطلق فى الأحكام فأوجبوا طاعة كل حاكم. وغفلوا عن قوله تعالى «منكم» (وأولى الأمر منكم) وقال بعضهم: انهم العلماء. ولكن العلماء يختلفون. فمن يطاع فى المسائل الخلافية ومن يعصى؟ وحجة هؤلاء أن العلماء هم الذين يمكنهم أن يستنبطوا الأحكام غير المنصوصة من الأحكام المنصوصة. وقالت الشيعة: انهم الأئمة المعصومون. وهذا مردود. إذ لا دليل على هذه العصمة. ولو أريد ذلك لصرحت به الآية. ومعنى - وأولى الأمر - الذين يناط بهم النظر فى إصلاح الناس أو مصالح الناس. وهؤلاء يختلفون أيضاً. فكيف يؤمر بطاعتهم بدون شرط أو قيد؟»

يقول الإمام «إنه فكر في هذه المسألة من زمن بعيد فانتهى 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. فهؤلاء 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 ووقوف عليه. 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. ويصح أن يقال: هم معصومون في هذا الإجماع (...). فأمر الله في كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها الرسول بالعمل. هما الأصل الذي لا يرد. وما لا يوجد فيه نص عنهما ينظر فيه أولو الأمر إذا كان من المصالح. لأنهم هم الذين يثق بهم الناس فيها ويتبعونهم. فيجب أن يتشاوروا في تقرير ما ينبغي العمل به. فإذا اتفقوا وأجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه. وإن اختلفوا وتنازعوا فقد بين الواجب فيما تنازعوا بقوله تعالى (فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول) وذلك بأن يعرض على كتاب الله وسنة رسوله. وما فيهما من القواعد العامة والسيرة المطردة. فما كان موافقاً لهما علم أنه صالح لنا ووجب الأخذ به. وما كان منافراً علم أنه غير صالح ووجب تركه. وبذلك يزول التنازع وتجتمع الكلمة» - (١١٩) - .

هذا بعض ما وجدناه فى تراث الإمام محمد عبده. نعم قد تستوقفنا بعض العبارات. وقد تثير فى عقولنا بعض التساؤلات عن إمكانية تحقق «الإجماع». وعن «عصمة» هذا «الإجماع» - خصوصاً وهو فى مسائل اجتهادية. أى «من المصالح» -؟ ونعم قد نلاحظ وجود خلاف بين محمد عبده وبين رشيد رضا وحسن البنا فى الموقف من «الحكام». وهل هم من «أولى الأمر». أم لا؟ فالمعروف من النصوص السابقة أن محمد عبده اعتبرهم من «أولى الأمر». وأن رضا والبنا ذهبوا إلى نفي ذلك. وطرحا «أولو الأمر» كهيئة تشريعية رقابية مستقلة عن السلطة التنفيذية.. وبعيداً عن أى الرايين 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 هى مقيدة بسلطة «النص القرآنى 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». وتكاد تقطع بأن الإمام محمد عبده لم يكن ضد «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى» و«الخلافة الإسلامية» و«سيادة أولى الأمر». أى تكاد تقطع بأن «ارتداد» البنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده ليس حقيقة تقولها الوثائق التاريخية.

### «أرادة الارتداد».

لم يكتف د. رفعت بطرح رأيه فى «ارتداد» البنا كراى استتجه هو (كمؤرخ) من مقارناته العلمية والموضوعية لفكر حسن البنا بفكر محمد عبده. لكنه يصر على أن «الارتداد» «أزاده» البنا بفكره و«أداره» فى جماعته و«اعترف» به فى مذكراته. وانطلاقاً من هذا الإصرار فالدكتور رفعت - وبشقة - فى ختام إجابته على تساؤليه



«ارتداد (البناء) عن ماذا؟» و«ارتداد (البناء) إلى ماذا؟» قذف عقولنا بقوله «إذا كنا نقول إن الأفغانى كان بداية سلم التجديد فى الإسلام. وأن محمد عبده كان قمته. وأن رشيد رضا كان بداية الارتداد الحديث. فإن حسن البناء من موقع متعال على الجميع يقول: الأفغانى كان يرى المشكلات ويحذر منها. وكان محمد عبده يعلم ويفكر. ورسيد رضا يكتب أبحاثاً. وهم جميعاً مجرد مصلحين دينيين وأخلاقيين يفتقدون الرؤية الإسلامية الشاملة». وبنقة المؤرخ الذى - كما قال - لا يسمح لنفسه بـ «التخمين. أو استكمال ما هو ناقص من معلومات بالاستنتاج أو الاستبطاء». والذى «يورد ما هو مستند للوثيقة ثم يتوقف» - (١٢٠) - أشار الدكتور فى الهامش إلى أن ما نقله موجود بنصه فى «مذكرات الدعوة والداعية» لحسن البناء. وتحديدأ فى صفحة ٥٨.

ويأصرار ملحوظ كسر د. رفعت نقل هذا الدليل (الاعتراف) فى كتابه «حسن البناء متى. كيف. ولماذا؟» ص ٣١ وفى دراسته «حسن البناء سيد عصر الارتداد» (مجلة «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - ص ٢٣). وفى دراسته «محاولة للبحث عن مساحات الاختلاف بين حركات التأسلم السياسى» («قضايا فكرية» - الكتاب الثالث والرابع عشر - ص ١٦١) - وفى كتابه «الإرهاب.. إسلام أم تأسلم» ص ٣٤٠ وفى دراسته «التأسلم السياسى وروافده.. الإخوان المسلمون» (جريدة «الأهالى» فى ١٤ نوفمبر ٢٠٠١م - وكتاب «الأهالى» - ص ٤٧).

بجانب هذا.. ولأن ما نسبته د. رفعت لحسن البناء إذا ثبت بالفعل وجوده فى مذكرات البناء. فثبوته يقينا سيكون بمثابة اعتراف من البناء بجهله بأفاق المشروع الفكرى للأفغانى ومحمد عبده ورسيد رضا. وهو اعتراف - فى حالة ثبوته - أكيد

سيجعلنا نعيد قراءة - وربما تقييم - ما اكتشفناه وكشفناه من نصوص . وأكد  
سيجعلنا نلتمس بعض - وليس كل - العذر للدكتور رفعت فيما ذهب إليه . لأن  
الخلل سيكون - بالدرجة الأولى - في موقف حسن البناء .

ولأن ذلك كذلك . فأنا - الآن - لن أشغل عقلى بتناقض د . رفعت مع نفسه  
في تقييمه لمكانة الأفغانى ومحمد عبده . وهل كان الأفغانى «بداية سلم التجديد»  
ومحمد عبده «كان قمته» - كما قال الدكتور فى مجلة «أدب ونقد» (العدد ٥٤ -  
ص ٢٣) - أم كان الأفغانى «فى أعلى القمة» (قمة التجديد) . ومحمد عبده  
«هبط خطوة» عن قمة تجديد الأفغانى - كما قال الدكتور فى «قضايا فكرية»  
(الكتاب الثامن - ص ٢١ / ٢٢) - لأن التناقض - كما سبق وأكدنا - «عادى» فى  
كتابات د . رفعت . وأيضاً . لأن هذا التساؤل سيفجر تساؤلاً آخر: هل الإمام  
محمد عبده أم تلميذه رشيد رضا هو «بداية الارتداد الحديث»؟

وللأهمية أثبت - الآن - حقيقة أن د . رفعت - للأسف . وكعاداته - سكت عن  
إثبات بيانات (اسم ناشر . وتاريخ نشر) طبعة «مذكرات الدعوة والداعية» التى رجع  
إليها ونقل عنها نص ما نسبته لحسن البناء وأعترف بأن سكوت الدكتور أرهقنى .  
واضطرنى إلى الرجوع إلى أربع طبعات لمذكرات البناء . هى طبعة «دار الكتاب  
العربى» (القاهرة ١٩٥١م) . و«المكتب الإسلامى» (بيروت - طبعة ٤ سنة ١٩٧٩م)  
و«دار الشهاب» و«دار الاعتصام» (القاهرة ١٩٨٦م) . وأعترف بأننى بعد بحث  
وتقييم فشلت فى العثور على نص أو حتى على معنى ما نسبته الدكتور للبناء .  
والذى وجدته وأستطيع تأكيده أن حسن البناء لم يذكر أسماء الأفغانى ومحمد عبده  
ورشيد رضا مجتمعين فى فقرة واحدة أو فى صفحة واحدة فى مذكراته . وللعلم  
أسجل ما يلى :

١ - ذُكر الأفغانى ومحمد عبده فى «مذكرات الدعوة والداعية» فى طبعة «دار الكتاب العربى» ص ١٤٦ / ١٤٨ فقط. وفى طبعة «المكتب الإسلامى» ص ١٣٧ / ١٣٨ فقط. وفى طبعة «دار الاعتصام» ص ١٦٢ / ١٦٣ فقط. وفى طبعة «دار الشهاب» ص ١٤١ / ١٤٢ فقط.

٢ - ذُكر رشيد رضا فى «مذكرات الدعوة والداعية» فى طبعة «دار الكتاب العربى» ص ٥٠ / ٥٣ / ٥٨ / ٢٧٢ / ٢٧٣ / ٢٧٤ فقط. وفى طبعة «المكتب الإسلامى» ص ٥١ / ٥٤ / ٥٨ / ٢٥٣ / ٢٥٤ فقط. وفى طبعة «دار الاعتصام» هى ٦١ / ٦٤ / ٦٩ / ٢٩٨ / ٢٩٩ فقط. وفى طبعة «دار الشهاب» هى ٥٥ / ٥٨ / ٦٢ / ٢٥٤ / ٢٥٥ فقط.

ورغم فشلى فى العثور فى مذكرات البنا على النص الذى لا يكف د. رفعت عن ترديده لتثبيت تعالى البنا على الأفغانى ومحمد عبده. ولتثبيت «ارتداد» عن خطهما الفكرى كحقيقة. ورغم أن حقيقة عدم وجود هذا تكفينا لنتهى إلى رأى فى علمية توثيق د. رفعت. وحتى يكذبنا د. رفعت. وللدقة حتى نحرضه على تكذيبنا بكشف سر تاريخ نشر واسم ناشر طبعة «مذكرات الدعوة والداعية». ليمكن القارئ (بنفسه) من اكتشاف وجود أو عدم وجود هذا النص سواء فى صفحة ٥٨ - كما قطع الدكتور بيقين - أو فى أى صفحة من صفحات مذكرات البنا - (\*) - . فإنا - الآن - ساكنى بنقل رأى حسن البنا الثابت فعلاً فى مذكراته عن إسهام الأفغانى ومحمد عبده.

(\*) بعد بحث وتقيب وتدقيق فى سطور مذكرات حسن البنا عثرت على نص يشبه - إلى حد كبير - تركيبة النص الذى نسب د. رفعت للبنا. . يقول البنا «نادى مصطفى (كامل) بوزارة للمعارف الأهلية. ووضع (عبد العزيز) جاويش مشروع المدارس التهذيبية للعمال وطبقات الشعب. واستقل عبد الرحمن الرفعى بالتأليف فى حقوق الأمة» - (راجع «المذكرات» طبعة «دار الكتاب العربى» ص ١٤٨ و«المكتب الإسلامى» ص ١٣٨ و«دار الاعتصام» ص ١٦٣ و«دار الشهاب» ص ١٤٢). وبمطابقة النص الذى نسب الدكتور للبنا عن الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا بالنص الذى قاله البنا فعلاً عن مصطفى كامل وجاويش والرفعى. سيكون الاحتمال الأقوى أن د. رفعت فرغ النص الحقيقى من تفاصيله الحقيقية واختلق تفاصيل مغايرة أدخلها فى سياق مشابه لقول البنا ليفتعل فكرة «تعالى» البنا على «تقديره المحدود» للأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا.

تحت عنوان «فى سبيل النهوض» كتب البنا «ببب أن تكون دعامة النهضة (التربية) فتربى الأمة أولاً وتنفهم حقوقها تماماً وتتعلم الوسائل التى تنال بها هذه الحقوق. وتربى على الإيمان بها. ويبث فى نفسها هذا الإيمان بقوة. أو بعبارة أخرى. تدرس منهاج نهضتها درساً نظرياً وعملياً وروحياً (. . .) على هذه القواعد بنى مصطفى كامل و(محمد) فريد. ومن قبلهما جمال الدين (الأفغانى) والشيخ محمد عبده نهضة مصر. ولو سارت فى طريقها هذا ولم تنحرف عنه لوصلت إلى بغيته. وعلى الأقل لتقدمت ولم تتفهر وكسبت ولم تخسر». وبعد حديثه عن الزعماء الذين خلقتهم الظروف. وزعمتهم الحوادث فحسب (مثل رئيس حزب الوفد. ورئيس حزب الأحرار. ورئيس حزب الشعب. ورئيس حزب الاتحاد) وهم زعماء وأحزاب - فى رأى البنا - كل أمرهم «تطاحن على الحكم. وتهاتر بالأفاظ. ودس وتقرّب من العدو (الاحتلال) وانتظار لما يلقى إليهم من فضلات مائدته على حساب مصر وأهل مصر». بعد هذا الحديث قال البنا «إذا فحصت الأمة هذه الحقائق ناصعة. واكتفت بالتجارب الماضية. وعادت إلى النهضة الصحيحة. وعنت بالجديات والحقائق. واحتقرت الأوهام وأعدت صبراً طويلاً للكفاح والنضال. فإنها كاسبة إن شاء الله. أما إذا ظلت معلقة بالأمانى غارقة فى بحار الشهوات والأهواء مستنيمية فى الكسل والخمول فستخسر ما ببقى لها (. . .) فأى الطريق تسلك أمتنا المحبوبة؟ نرجو أن تسلك طريق الوصول (الذى سلّكه مصطفى كامل ومحمد فريد والأفغانى ومحمد عبده). ولإفهام الناس هذه الحقيقة قامت جمعية (جماعة) الإخوان المسلمين» - (١٢١) - .

وهو قول - كما نرى - ينحار بقوة إلى «النهضة الصحيحة» التي قعد مصطفى كامل ومحمد فريد والأفغانى ومحمد عبده قواعدها. بل ولا أتجاوز الموضوعية إن قلت - فى حدود ما يفهم 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» الذى سلكه الأفغانى ومحمد عبده. وهو ما يعنى أن البناء - على عكس ما أراد د. رفعت تخيله - لم يحاول «أن يفترض فهماً يؤكد اختلافه عمّن سبقه من المفكرين أو المناضلين ذوى النزعة الإسلامية» - (١٢٢) - وإنما حاول - كما يفهم من هذا النص - أن يفترض فهماً يؤكد اتفاقه مع الأفغانى ومحمد عبده. ويؤكد أنه يسير على خطهما الفكرى.

هذا ما يقوله هذا النص. وهذا ما كان يجب على د. رفعت - إن كان جاداً فى تأريخه - أن يورده ليس كحقيقة حقيقية. وإنما كشهادة كانت تستحق من الدكتور (المؤرخ) تحليلها وفحصها بـ «النقد الباطنى الإيجابى» عن طريق التحقق من معنى الألفاظ وقصد حسن البناء. وبـ «النقد الباطنى السلبى» عن طريق تبين مدى الصحة فى المعلومات المدونة فى نص الشهادة. وهذا كان سيوجب على الدكتور (المؤرخ) إجراء دراسة مقارنة بين «آراء ومقولات» حسن البناء وبين «تعاليم» الأفغانى ومحمد عبده. لرصد حدود «التباعد» أو «التقارب» بينهم. ولاستبيان حقيقة العلاقة بينهم. وهل هى علاقة «امتداد» (لاتساع مساحات الاتفاق). أم هى علاقة «ارتداد» (لاتساع مساحات الاختلاف)؟

لكن «وكما هو ظاهر من كل ما سبق» أن د. رفعت للأسف تعمد تجاهل ما قاله البناء فعلاً فى مذكراته. وفضل الكذب بالتقول على البناء بما لم يقله. وهذا لا

يعنى سوى أن الدكتور - للأسف - لم ينشغل كمؤرخ بالبحث فى كتابات البنا ومحمد عبده عن حقيقة وحدود العلاقة بينهما. وإنما انشغل كسياسى ليس فقط بحجب أدلة يعتقد أنها لا تؤيد وجهة نظره. بل - والأخطر - اختلق أدلة تمكنه من نفى وجود هذه العلاقة. لأنه أراد - وفقط - تخييل حسن البنا «كسيد لعصر الارتداد» عن «تعاليم» الإمام محمد عبده التى أراد الدكتور - وفقط - تخييلها (وعلى عكس حقيقتها) «كتعاليم» «علمانية» لابد وأن «تنفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل. وتحصره تجاه الفرد وضميره». وذلك (تحديداً) لتتفق مع المباح والمتاح ماركسياً للإسلام (من وجهة نظر د. رفعت) أن يقبل بـ «تناقص بل وتلاشى» دوره. وأن يبقى «كمتعقد سماوى» (وعلى عكس حقيقتها) مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه».

وبهذا التخييل «الدرامى» لا يكون ما ذهب إليه الدكتور (الماركسى) «مسحنة» للإسلام (كما نفهم نحن بعقولنا البسيطة) وإنما (وكما يريد الدكتور تفهيمنا) يكون هو «صحيح الإسلام» الذى «ارتد» عنه حسن البنا إلى «التأسلم» الذى يدعو «إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة) والذى يقول بـ «الخلافة الإسلامية» ويانتخاب «أولى الأمر» كسلطة رقاية وتشريعية. أى «ارتد» إلى المثلث «السلفى» الذى لابد وأن يندفع «بالوطن إلى التردى نحو الماضى. وليس التطلع نحو المستقبل» - (١٢٣) - .

\* \* \* \*

عن

الإسرائيليات التاريخية  
وفساد «المصادر الثانوية»





فى دراسات سابقة - (\*) - راجعت فيها كتابات د. رفعت السعيد (المؤرخ الماركسى. ورئيس حزب التجمع) عن وضد حسن البنا (مؤسس جماعة الإخوان المسلمين). وحتى لا أستسلم لإغراء المادة المعلوماتية الكثيرة جداً التى جمعتها. كنت قد خصصت دراساتى لمراجعة جزئية «التوثيق» فى كتابات د. رفعت. وتحديدأ لمراجعة علمية وموضوعية الدكتور فى تعامله مع ونقله عن المراجع الأصلية (رسائل ومقالات ومذكرات حسن البنا). وخرجت بنتيجة موثقة بعشرات الأدلة ملخصها أن الدكتور الماركسى بقصد وتعمد لم يرد فهم خصمه الإسلامى كما كان فى التاريخ. وإنما - بنفس القصد والتعمد - اقتترف كل أنواع «الحرام العلمى» (كذب - تحوير - تحريف - نقول.. 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) تماثل موضوعية وعلمية د. رفعت فى تعامله مع المراجع الأصلية (كتابات البنا). فقد استقر رأى على الاكتفاء بما كتبه واستبعاد باقى المادة المعلوماتية لعدم جدوى الإطالة فى تأكيد نتيجة مؤكدة.

لكن ما قاله المستشار سعيد العشماوى فى مقاله المعنون بـ «المعانى الخطيرة لإعلان (الإخوان) أنهم جماعة سياسية!» والمنشور فى مجلة «روز اليوسف» (العدد رقم ٣٩٤٧ بتاريخ ٣١ / ١ / ٢٠٠٤م) «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 مكشوفة تجوب أحياء القاهرة تأييداً وتعريضاً لهذه المعاهدة. وتحريضاً لأعضاء الجماعة على العدوان

(١) صدرت هذه المراجعة فى كتاب بعنوان «العلمانيون والحرام العلمى» 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 صدقي رئيس وزراء مصر عام ١٩٤٦م على «خيانة القضية الوطنية».

يقول د. رفعت «يروى شاهد عيان معروف بحياده ودقته - هو صلاح الشاهد - ما يؤكد ذلك فيقول (ينقل د. رفعت): أن صدقي عندما توصل إلى اتفاقية صدقي - بينفن. توهم أن الإخوان المسلمين قاعدة شعبية ذات وزن فاستدعى المرشد العام بعد وصوله من لندن بساعتين. وأطلعته على مشروع الاتفاقية قبل أن يطلع عليه النقراشي وهيكل المشاركين له في الحكم. وحصل على موافقته على المشروع. ولما اشتدت المظاهرات الشعبية ضد هذه المعاهدة طلب صدقي باشا من المرشد العام (حسن البنا) أن يركب سيارة سليم زكي باشا مساعد الحكمدار المكشوفة ليعمل على تهدئة الجماهير. واستجاب المرشد لطلب صدقي باشا» (نقلاً عن صلاح الشاهد - «ذكرياتي في عهدي» - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - ص ٤٨). ويعلق د. رفعت على ما نقله بقوله «١ - أية علاقة هذه التي تربط بين الطاغية الخائن صدقي وبين المرشد العام والتي تجعل المرشد أقرب إليه من شركائه في الحكم. النقراشي وهيكل ٢ - أن البنا قد وافق على المعاهدة التي رفضتها مصر كلها والتي لم تزل وحتى الآن رمزاً للخيانة الوطنية والتفريط 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 وصوره تملأ صحف تلك الأيام. أما الواقعتان الأوليان فقد أوردناهما على مسؤولية الشاهد».

هذا ما نقله وقاله وكرره د. رفعت في كتبه ودراساته (راجع مثلاً - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟ الطبعة الأولى ص ٩٦ والطبعة التاسعة ص ١٣٩ / ١٤٠

- «صفحات من تاريخ جماعة الإخوان المسلمين» - ص ١٦ وص ١٠٤ -  
 وجريدة «الأهالي» في ١٧ يونية ١٩٨٧م وفي ١٩ سبتمبر ١٩٩٠م. ومجلة - «أدب  
 ونقد» - العدد ٥٤ - يناير/ فبراير ١٩٩٠م - ص ٣٠ - «التأسلم السياسي  
 وروافده.. الإخوان المسلمون» - ص ٥٩ / ٦٠ وجريدة «الأهالي» في ٢١ نوفمبر  
 (٢٠٠١م).

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 استبعدناه من مادة معلوماتية ليس لدراسة كل أحداث عام ١٩٤٦م.  
 وليس لمقارنة مشروع معاهدة صدقي بمعاهدة عبد الناصر المشهورة بمعاهدة الجلاء.  
 ورصد ما بينهما من اختلافات. وليس لمقارنة الموقف الإخواني من المعاهدتين.  
 وهل كان مع المعاهدة الأولى (إلى حد ركوب مؤسس ومرشد الجماعة مع  
 حكمدار القاهرة سيارة مكشوفة تجوب أحياء القاهرة «ليعمل على تهدئة المعارضين»  
 و«ليحرض أعضاء جماعته على العدوان بالضرب على المعارضين»). وكان ضد  
 المعاهدة الثانية (إلى حد محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في ميدان المنشية)؟ أم أن  
 الموقف الإخواني انحاز إلى ثوابت القضية ووقف ضد معاهدة صدقي 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 إضاءته (سواء بالاتفاق أو حتى بالاختلاف) هو

محاولة الاجابة عن: هل علمياً يكفي ما قاله صلاح الشاهد فى مذكراته لنعتمده كدليل - لا يقبل الشك - على حقيقة وتاريخية تأييد وتعصيد حسن البنا لمعاهدة صدقى - ييفن . بل وتحريضه على ضرب معارضيتها؟

ونبدأ بتسجيل اتفاقنا الكامل مع ما قاله د . رفعت السعيد فى تقديمه للمجلد الخامس من دراسته عن الحركة الشيوعية المصرية «هكذا تكلم الشيوعيون» .

١ - أن «الاعتماد على الوثائق الشخصية (مذكرات - رسائل) يمثل - فى بعض الأحيان - نوعاً من المخاطرة الأكاديمية . فأنت هنا تعتمد على ذاكرة إنسانية . وعلى رؤى ذاتية . وأحياناً قد يغلب على هذه الرؤية التى تتحول إلى (معلومة) نزعة شخصية أو حتى خلافات أو مشاحنات قديمة» .

٢ - وأن «المؤرخ إزاء الوثيقة (الشخصية) . فاحص ومدقق وناقد . يطابق الوقائع ويفحص كل قول ويقارنه بالمعلوم وبالتيقن منه ويستخرج من عملية التحليل والمقارنة هذه الصحيح من الخاطى» - (١) - .

ونسأل: هل اعتماد المستشار والدكتور لما قاله «الشاهد» واستشهادهما به . كان بعد «فحص وتدقيق ونقد» . أم أنهما تحاشا «مطابقة ومقارنة» ما نقلاه «بالمعلوم وبالتيقن» من وقائع المرحلة التاريخية المبحوثة؟

ودافعنا إلى هذا السؤال . أن القول بـ «أما واقعة ركوب المرشد (البنا) لسيارة سليم زكى فهى مؤكدة وصوره تملأ صحف تلك الأيام» لا يكفي - علمياً - لتأكيد وتوثيق واقعة الركوب . والصدق العلمى مع القارئ (الذى يراد إقناعه بهذه الواقعة) كان يوجب على المستشار والدكتور نشر صورة واحدة للبنا وهو فى سيارة مساعد

(١) د . رفعت السعيد «تاريخ الحركة الشيوعية المصرية» - المجلد الخامس «هكذا تكلم الشيوعيون ص ١٠ .

الحكممدار المكشوفة. أو تحديد اسم مجلة أو جريدة من «صحف تلك الأيام»  
لنرجع إليها ونراجع فيها هذه الصور.

بجانب هذا إن القول بـ «أما الواقعتان الأوليان فقد أوردناهما على مسؤولية  
الشاهد» لا يكفي - علمياً - لتصديق استدعاء إسماعيل صدقي لحسن البناء «بعد  
وصوله من لندن بساعتين» وذهاب البناء إلى صدقي وقبول مشروع معاهدته «التي  
رفضتها مصر كلها».

وكل هذا يفرض علينا - لنقترب بعقولنا من إجابة جادة عن السؤال السابق - أن  
نتوقف أمام وصف د. رفعت لصلاح الشاهد بأنه «شاهد عيان معروف بحياده  
ودقته». وأن نتساءل:

- ١ - هل كان «الشاهد» مع إسماعيل صدقي في لندن وعاد معه إلى القاهرة؟
- ٢ - أم أن «الشاهد» كان في بيت صدقي وقت لقائه بحسن البناء؟
- ٣ - أم أن «الشاهد» كان في مبنى رئاسة مجلس الوزراء - إذا افترضنا أن اللقاء  
تم هناك؟
- ٤ - أم أن «الشاهد» كان مع البناء ورافقه للقاء صدقي؟
- ٥ - أم أن «الشاهد» هو الشخص الذي أرسله صدقي ليستدعى البناء؟

وهي تساؤلات بجانب كونها مهمة. وكانت تحتاج من المستشار والدكتور أن  
يطرحاها وأن يجيبا عنها بتأكيد واحدة من هذه الافتراضات فقط لإقناعنا - كقراء  
لهما - بأن ما قاله «الشاهد» (ونقله) هو فعلاً ما عاينه. بجانب هذا فهي تساؤلات  
تعرضنا على الدخول بعقولنا في مذكرات «الشاهد» لنبحث في تفاصيلها عن  
معلومات قد تمكننا من تحديد وظيفة صلاح الشاهد وقت لقاء «الحياة الوطنية».

وأنا اعترف بأن المعلومات عن هذه الجزئية نادرة. وذلك لأن «الشاهد» سجل روايته بدون إشارة إلى كيفية معرفته بقاء البنا وصدقى. وهل شاهد اللقاء بعينه أم سمع عنه؟ ولم يكتب «الشاهد» بإغفال هذه الكيفية. لكنه أيضاً - أغفل الإشارة إلى طبيعة وظيفته في عهد وزارة صدقى. وكل ما أورده «الشاهد» فى مذكراته. أنه تعين فى الحكومة بقرار أصدره مصطفى النحاس فى بداية وزارة ٤ فبراير ١٩٤٢م. وأنه استقال من وظيفته «فى وزارة الحرية ومن انتدابه تشریفياً برئاسة مجلس الوزراء» بعد إقالة وزارة النحاس باشا بيوم واحد. أى فى ٩ من أكتوبر ١٩٤٤م. وأنه عاد إلى وظيفته فى مبنى رئاسة الوزراء مع عودة وزارة النحاس الوفدية فى يناير ١٩٥٠م - (٢) - .

فى ضوء هذه المعلومات. نستطيع ترجيح أن «الشاهد» خلال الفترة من ١٩٤٤م حتى ١٩٥٠م لم يشغل وظيفة حكومية. ولأنه ابن محمد لسبب الشاهد باشا فرمما اكتفى برعاية أملاك الوالد. وهذا يولد فى عقولنا الشك فى معايته لما رواه عن لقاء البنا وصدقى. والذى يقوى شكنا فى هذه المعاينة.

**أولاً:** اعتراف الشاهد «لم أكن غريباً عن الوفد والوفدية» وأن والده «كان عضواً فى الهيئة الوفدية» ووالدته «كانت عضواً فى لجنة السيدات الوفديات» - (٣) - .

**ثانياً:** وصفه لعلاقته بزعيم حزب الوفد بالبنوة والأبوة سواء فى طفولته أو فى شبابه ورجولته - (٤) - .

**ثالثاً:** قوله عن سبب استقالته «استدعانى (وزير الحرية فى وزارة أحمد ماهر باشا) وهو منفرد فى مكتبه وأعاد السؤال (عن أسرار صرف المصاريف السرية فى

(٢) صلاح الشاهد - «مذكراتى فى عهدى» - دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية ١٩٧٦م ص ٣٣ / ٤٣ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٥ .

(٤) نفسه ص ٢٥ / ٣٣ .

عهد النحاس باشا) فوجهت إليه عبارات مهينة». وفى «يوم ١٠/١٠/١٩٤٤م استدعانى الدكتور أحمد ماهر باشا إلى رئاسة الوزارة... وألح على أن أسحب الاستقالة وأبقى معه فى الرئاسة كما كنت مع النحاس باشا فاعتذرت.. فعرض على أن أرشح نفسى على مبادئ حزب الكتلة الوفدية (حزب منشق على حزب الوفد) فى بلدتى فديمين بالفيوم واعتذرت أيضاً» - (٥) - .

فهذه المعلومات الثابتة فى مذكرات «الشاهد». نعم تنفى «حياده». بل وتنفى «دقته» لخلطه بين انشقاق أحمد ماهر (الهيئة السعدية) وبين انشقاق مكرم عبيد (الكتلة الوفدية) على حزب الوفد. إلا أنها أيضاً تجلّى وتبرز «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 الوطنى المعروف. وكان أحد البارزين فى الوفد» - (٦) - . وهو «تعصب» يحول بين عقولنا وبين مجرد الظن بإمكانية قبول «الشاهد» للعمل أو للتعاون مع إسماعيل صدقى عدو الوفد التاريخى.

ونضيف إلى ما تقدم. أن عبد الرحمن الرافعى الذى يصفه د. رفعت بـ «شيخ التاريخ المصرى الحديث بلا منازع. وصاحب المرجع الأساسى لتاريخنا» - (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 - «الاساس الاجتماعى للثورة العربية» - دار الكاتب العربى.

امتهان لشخصه كشريك لصدقى فى الحكم. واكتفى هيكى بقوله «لما عاد صدقى إلى مصر. دُعيت هيئة المفاوضات 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 الواقعة. إلا أنه يعنى أن «الشاهد» تفرد بذكرها. وهذا كان يحتم على المستشار والدكتور أن يقوموا بدور الباحث العلمى والمؤرخ الموضوعى إزاء هذه المذكرات. وأن يلتزما بما قاله الدكتور «نحن من خلال عملية التأريخ نريد أن نضع أصحاب هذه الوثائق (المذكرات الشخصية) موضع التقييم. ليس فقط بما فعلوه. وإنما أيضاً بما قالوه. وكيف قالوه» - (٩) - .

والذى أستطيع قوله إن هذا هو تحديداً ما لم يتم أو يلتزم به المستشار والدكتور اللذين اكتفيا «بنقش» قول «الشاهد». والدوران حوله وتحميله مسؤولية ما أورده. دون أن يستمعا - بحاسة الباحث والمؤرخ - إلى ما تشير به معلومات الشهادة من تساؤلات عن مدى تطابقها مع «المتيقن» من وقائع نفس المرحلة (أكتوبر ١٩٤٦م). وأيضاً دون أن يدخلوا فى عمقها. ويبحثوا فى منطقتها الداخلى ومدى انسجامه - العقلى والوثائقى - مع السياق التاريخى.

(٨) محمد حسين هيكى - «مذكرات فى السياسة المصرية» - مطبعة مصر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٥٣ - ص ٣٢١.

(٩) د. رفعت - «هكذا تكلم يسوعيون» - ص ١.



وتفاحس المستشار والدكتور عن القيام بدورهما البحثى (سواء لهدف سياسى . أو بسبب قصور فى المعلومات) يضطرنا إلى الإطالة . وإثبات معلومات أجمعت صحف «تلك الأيام» على حقيقتها .

١ - أن إسماعيل صدقى عاد من لندن يوم السبت الموافق ٢٦ من أكتوبر ١٩٤٦م الساعة السابعة مساءً . وتقول جريدة «البلاغ» . «اضطر صدقى باشا بعد نزوله من الطائرة إلى البيت عند صهره لأنه قريب للمطار . وكان الباشا متعباً» - (١٠) - .  
وتحدد مجلة «روزاليوسف» وجريدة «أخبار اليوم» طبيعة «تعب» (مرض) صدقى باشا «احتقان فى البروستاتا وعنق المشانة . نتج عنه احتباس جزئى فى البول . واقترن ذلك كله بالتهاب رئوى» - (١١) - . وتضيف «أخبار اليوم» . «لم يستطع الأطباء فى إنجلترا أن يخاطروا بوضع (قسطرة) فإن ذلك كان يؤدى إلى ضرر مؤكد كلما زاد الاحتقان . وكان الأطباء يعملون كل جهدهم لتمكين صدقى باشا من العودة إلى مصر سالمًا . وعندما وصل صدقى إلى القاهرة وكشف عليه الدكتور نجيب مقاربك وجد عنده احتباساً كاملاً واحتقاناً وضغطاً على الكلية . ورأى أن الحالة خطيرة جداً» - (١٢) - .

٢ - فى يوم الأحد الموافق ٢٧ من أكتوبر ١٩٤٦م نشر حسن البنا فى جريدة «الإخوان المسلمون» بياناً «من المرشد العام» جاء فيه «حضرات الإخوان (...). اضطررت فى هذه الظروف الدقيقة إلى السفر مع بعثة الإخوان إلى الأرض

(١٠) جريدة «البلاغ» فى ٢٧ من أكتوبر ١٩٤٦م .

(١١) مجلة - «روز اليوسف» - العدد ٩٥٩ - فى ٣٠ من أكتوبر ١٩٤٦م .

(١٢) جريدة - «أخبار اليوم» فى ٩ نوفمبر ١٩٤٦م .

المقدسة. ولولا ترتيب سبق. ونظام وضع. ووعد أعطى من قبل لتخلفت عن السفر نظراً لما تؤذن به هذه الأيام من حوادث جسام» - (١٣) - .

وبالفعل سافر البنا 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.

وهى معلومات - كما نرى - تمكنا من تأكيد أن حسن البنا 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 البنا إلى مصر.

لكن ولأن المستشار والدكتور - وعلى عكس المعقول والمنطقي - ذهبوا إلى أن صدقى - رغم حالته «الخطرة جداً» - استدعى مرشد الإخوان «وأطلععه على مشروع الاتفاقية (...)» وحصل على موافقته على المشروع». وذهبوا إلى أن البنا لم يكتف بالموافقة لكنه فقد عقله وركب مع حكمدار القاهرة سيارة مكشوفة تجوب أحياء 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 وضربت من يعارضها. وبين الدكتور الذى يرفض «التبسيط» و«الخلط بين فكر المؤسسة وبين جماهيرها ويبرهن على صواب رفضه بقوله «حسن البنا كان قائداً سياسياً لجماعة الإخوان المسلمين. (ورغم هذا) لا يمكن أن نقول إن جماهير الإخوان كانوا عملاء للملك. لكن حسن البنا كان

عميلاً للملك وعميلاً للاستعمار» - (١٤) - . ورغم أن الدكتور - وكعادته - فى دراسات أخرى تناقض مع هذا الرأى وقطع بأن «اقتلاع ما هو شخصى مما هو جماعى (فى 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 معالم 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 فى الوثائق الإخوانية عن الموقف الإخوانى. وهل كان مع أم ضد مشروع معاهدة صدقى - ييفن؟

\* - بعد توقف المفاوضات التى تمت فى القاهرة بين الوفد البريطانى والحكومة المصرية برئاسة إسماعيل صدقى. كتب حسن البنا فى ٢٤ مايو ١٩٤٦م إلى صدقى «جئتم دولتكم وشرعتم فى المفاوضة وانتظر الناس النتائج. فإذا بهم يفاجئون بهذه الأساليب الاستعمارية والمناورات البريطانية التى يعرفون ما وراءها تمام المعرفة. وليس وراءها إلا تخدير الأعصاب واختلاف الآراء. فتوقفت المفاوضات بطلب الوفد البريطانى (...). وهى. ولاشك فرصة أتاحتها الله لكم لتبادروا بتصحيح مواقف الضعف والتردد (...). ولهذا أكتب لدولتكم باسم الإخوان المسلمين راجياً أن تبادروا فتعلنوا أن الحكومة المصرية لا تعتبر معاهدة 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 ١٩٩٠م - ص .

(١٥) د. رفعت - «حسن البنا. متى. كيف. ولماذا؟» - كتاب «الأهالى» رقم ٢٨ - أكتوبر ١٩٩٠م - الطبعة

شيء في سبيل حريتها الكاملة واستقلالها التام ووحدتها الصحيحة ولن تسمح للمستر تشرشل ولا للمرشال سمطس. ولا لأمثالهما من غلاة المستعمرين 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 ١٩٤٦م 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 ١٩٣٦م باطلة بطلاناً أصلياً وعدم التقيد بأحكامها.

**ثالثاً:** مطالبة الحكومة المصرية بأن تتقدم رسمياً إلى الحكومة البريطانية بطلب جلاء قواتها جميعاً عن أرض الوطن ومائه وهوائه بلا قيد ولا شرط ( . . . ) وإلا 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 العدوان.

**رابعاً:** يقرر المجتمعون أن الدخول في أية مفاوضة مع بريطانيا (قبل البدء في الجلاء فوراً وتحديد موعد نهايته) عمل غير مجد. وأن أية معاهدة أو محالفة تعقد مع الإنجليز في ظل الاحتلال مرفوضة رفضاً باتاً.

خامساً: يدعو المجتمعون شعب وادى النيل إلى أن يهيم نفسه منذ اللحظة لتحمل تبعات الجهاد في سبيل حقوقه. وتنظيم وسائله.

سادساً: يقرر المجتمعون اعتبار أية حكومة لا تعمل مع الأمة لتحقيق أهداف البلاد الوطنية. وتنظيم وسائل الجهاد في سبيلها أداة استعمارية لا تمثل البلاد. وتسقط طاعتها عن المحكومين» - (١٧) - .

\* وفي ٨ من أكتوبر ١٩٤٦م بعث حسن البنا رسالة إلى إسماعيل صدقي قبل سفره إلى لندن لاستئناف المفاوضات. نقطف منها قول البنا «إن حكومة دولتكم لم تفعل شيئاً من هذا (دعوة الأمة إلى الجهاد) بل أصرت إصراراً عجيباً على موقفها الضعيف المتخاذل. وأمعنت في الإصرار والتمسك بأهداب أمل خائب باعتزامكم السفر إلى لندن لاستئناف المفاوضات. وأخذت تكبت شعور الهيئات والجماعات والأفراد وتصادر الحريات. وتمنع الاجتماعات. وتتهماً لقمع الحركات الشعبية المخلصة بالحديد والنار» وقال البنا «يسجل المركز العام للإخوان المسلمين على حكومة دولتكم أنكم بإصراركم هذا تفوتون على البلاد أئمن الفرص وتكونون بذلك قد تضامتم بقصد أو بغير قصد مع الغاصبين في الاعتداء على استقلال الوطن وحرية. وأن هذه الحكومة لا تمثل رأى البلاد فى شيء. وكل إجراء تتخذه باطل أساساً. وعليكم أن تدعوا أعباء الحكم لمن هو أقدر منكم على سلوك النهج القويم. وإعلان حقوق الوطن كاملة من غير حاجة إلى تصديق الغاصبين» - (١٨) - .

\* - وفي ٩ من أكتوبر كتب حسن البنا مقالاً «بين استقلال المجاهدين واستقلال المفاوضات».

(١٧) جريدة - «الإخوان المسلمون» فى أول سبتمبر ١٩٤٦م.

(١٨) «الإخوان المسلمون» فى ٨ أكتوبر ١٩٤٦م.

\* - وفى ١٠ من أكتوبر نشرت جريدة «الإخوان المسلمون» اليومية «بياناً خطيراً من المركز العام للإخوان إلى شعب وادى النيل... لا تعاون مع الإنجليز اقتصادياً أو ثقافياً أو اجتماعياً حتى يتم الجلاء الناجز السريع من غير قيد ولا شرط».

\* وفى ١٢ من أكتوبر كتب حسن البنا مقاله «حول بيان صدقى باشا» الذى قال فيه «هؤلاء الساسة الآن تخلفوا طويلاً عن شعور هذا الشعب وإحساسه. واتسعت المسافة بين إدراكهم وإدراكه. وفهمه للإنجليز. وفهمهم إياهم. ووعيه الوطنى ووعيتهم. وطموحه إلى الحرية الكاملة وقناعتهم بما يتفضل به عليهم الساسة البريطانيين» - (١٩) - .

\* - وفى ١٦ من أكتوبر كتب البنا مقاله «بين قوانين الحرية. وقيود الاستبداد». ورصد د. زكريا سليمان بيومى موقف حكومة صدقى من موقف البنا وجماعته «كان ذلك الموقف من جانب الإخوان كفيلاً بإثارة الحكومة عليهم. فقامت بحملة اعتقالات واسعة لأعضائها كما ضيقت 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 - ييفن. ورغم ما تقطع به هذه الوثائق المنشورة

(١٩) «الإخوان المسلمون» فى ١٢ من أكتوبر ١٩٤٦م.

(٢٠) د. زكريا سليمان بيومى - «الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية فى الحياة السياسية المصرية» - مكتبة وهبة - القاهرة - ص ١٠٨.

(٢١) جريدة «الإخوان المسلمون» فى ٢٢ من أكتوبر ١٩٤٦م.

والمشهوره. فنحن نعتقد أن للمستشار (الباحث) وللدكتور (المورخ) كل الحق في التشكيك في تاريخية هذه الوثائق. وإثبات أنها لا تقول الحقيقة. وأنا كباحث لا أنتمى سوى لعقلي أحرضهما على ممارسة هذا الحق. وعلى كشف ما لديهما من وثائق تثبت «تواطؤ» حسن البناء مع إسماعيل صدقي على «خيانة القضية الوطنية» بـ «موافقة» الأول على «مشروع معاهدة» الأخير وحتى يخبرنا المستشار والدكتور بما يعلمناه ونجهله عن الموقف الإخواني من معاهدة صدقي - بيفن. فنحن لا نملك - الآن - سوى القول بأن اكتشافهم بنقش ما قاله «الشاهد» (الذي لم يشاهد شيئاً) - للأسف - يخرج عن البحث العلمي والتاريخ الموضوعي ويدخل بقوة في التهريج أو في الغيباء السياسي. الذي - وعلى عكس المطلوب - يصب في رصيد الإخوان المسلمين.

\* \* \* \*





## الفهرس

الصفحات

الموضوعات

٣	..... تقديم.
٩	د. سيد القمنى: الكاره لـ «الحقيقة»
١١	..... (١) أما قبل.
٢٢	..... (٢) محاولة بريئة للسؤال.
٣٤	..... (٣) عن «المادية» و«العلم» و«مستشفى الأمراض العقلية».
٤٠	..... (٤) الضلع الأول فى المثلث الإسلامى (الله) فى كتابات د. القمنى.
٥٥	..... (٥) الضلع الثانى فى المثلث الإسلامى (الرسول) فى كتابات د. القمنى.
٦٨	..... (٦) الضلع الثالث فى المثلث الإسلامى (القرآن) فى كتابات د. القمنى.
٩٨	..... أما بعد.
١٠١	..... خليل عبد الكرىم باحث فذ أم شاهد زور؟
١٠٣	..... أما قبل.
١٠٧	..... محاولة للسؤال.
١١١	..... خليل ضد خليل.
١٢٢	..... خليل مع القمنى ضد الحقيقة.
١٣٩	..... خليل عبد الكرىم و«أنسنة» القرآن
١٤١	..... (١) أما قبل.
١٤٦	..... (٢) محاولة للدخول.

- ١٥٦ ..... (٣) عن المصحف «العثماني» .
- ١٧٤ ..... (٤) عن «القرآن المتلو» 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 .