

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

مكتبة النافذة

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 شافعى

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

رقم الإيداع ٢٠٠٧/١٣٧٧١

كل الحقوق
محفوظة

الناشر: مكتبة النافذة

المدير المسئول: سعيد عثمان



الجيزة ٢ شارع الشهيد أحمد حمدى

الثلاثين (ميدان الساعة) - فيصل

تليفون: ٣٧٢٤١٨٠٣ - فاكس: ٣٧٨٢٧٧٨٧

Email: alnafezah@hotmail.com

تقديم

دارت معارك سياسية طاحنة، خاصة منذ بداية سبعينيات القرن الماضي، كان من أهمها الصراع بين التيار العلماني والتيار الإسلامي وتزايدت وتيرة الصراع في ثمانينيات 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 بمعادة 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 في 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 الإسلامى، والمواجهة مع التفسيرات الشائعة والمتفق عليها للإسلام، مثل مسألة تطبيق الشريعة الإسلامية، جعلت من الصراع مع التيار الإسلامى تأخذ أبعاداً تمس جماهير المسلمين. وتلك المواجهة العنيفة.

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

وفى المواجهة مع التيار الإسلامى، خاصة جماعة الإخوان المسلمين، ومع تصاعد عمليات العنف التى تقوم بها تنظيمات إسلامية خاصة منذ تسعينيات القرن الماضى، أصبحت الصورة المشوهة هى الوسيلة الأساسية للتأثير على رأى 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 الشعبى. وبسبب تلك المحاولات لإعادة إنتاج صورة الإسلام، دارت معارك بين العديد من الأطراف، فى محاولة من البعض لوقف هذا النوع من الكتابة، الذى اعتبر تعدياً على المقدسات الإسلامية ولكن الطرف العلمانى استخدم هذه المواجهات لتوجيه تهمة الإرهاب لكل من ينتمى للتيار الإسلامى، ولكل من ينتمى 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 للآخر، 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 تتناول 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 جمهرة 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 أسانيده والبحث 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 كامناً 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 الاستثنائي، حتى لا يكون التاريخ هو الضحية ووعي الأمة ثمناً لصراعات السياسة.

د. رفيق حبيب

* * * *

د. سيد القمنى: الكاره لـ «الحقيقة»

(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 «حَتَّى 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 فَلْيُكْفِرْ» (٦) - والتي ترجع قرار «الإيمان» أو «الكفر» إلى «مشيئة» (أى
 إرادة واختيار) الإنسان.

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

(١) سورة يونس آية ٩٩.

(٢) الإمام القرطبي - «الجامع لأحكام القرآن» - دار الكاتب العربي - القاهرة 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 بالتفتيش فى قلب الدكتور . ليقينى أن التكهن بمكنون النوايا مغامرة غير ممكنة. وغير مجدية على كل المستويات وهى مغامرة كفيفة بحرق جسر (الحوار) الذى نسعى بجهد ملده. 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 يستطيع 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 - وبقصد وتعمد - (وعلى النقيض تماماً من كل ما قاله هو . أو قاله رفاقه عن «صرامته» العلمية) حرّف وحوّر وزيف 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 - وبقوة - فى أخلاق وأمانة د. القمنى كباحث. ولأئنى - بالفعل وكما قلت وأقول - «لا أمتلك الرأى الأوحّد فى رؤية المرحلة التاريخية (النبوية) 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 للاثم الرؤية المادية للدين). وهذا كان سيقوده وسيجبره على الاعتذار للقارئ والتراجع عن نتائج كتاباته التى حرّف وحوّز وزيف أدلتها.

ومن واقع خبرتى الجيدة التى اكتسبتها من معاشتى لكتابات د. القمى : فانا - 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» وتعتمد 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» ابتته . وهو إهداء - فى عمقه الدلالى - نعم قد يعنى تحرر د. 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 - يثير فى عقولنا تساؤلاً مزعجاً: هل (الإهداء) يعنى أن العيب (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 أباحت 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 ابتته (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 - وبالحاح 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 شذ 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 اقتراف «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 تحوله 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 «عابنها» 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 أفلامه يأساً وقنوطاً لأكثر من ستين أو يزيد» - (١٤) -.

(١٣) «أدب ونقد» - العدد ٥٢ - ٦٩ ٢.

(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 . سيعيدنا 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 (أطالب
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 كتابين
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 «روز اليوسف» يوم ١٠ من
أبريل ١٩٩٩م ص ٢٦ وأول مايو ص ٣٠ هاجم د. سيد القمنى مقال د. عبد العظيم الطعنى المعنون بـ
«تصريحات عميدة دراسات الأزهر .. اعتداء على رسالة الأزهر» والمنشور فى جريدة «الشعب» يوم ٢
من أبريل ١٩٩٩م والجلدير 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 كتبناه؟.

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 بالتقدم 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 - وفقط وبدون استثناء - مجرد «حملة تشهير وتجريس» اضطرتة (وهو «الباحث» و «الراهب فى محراب العلم» - ^(١٦) -) إلى «الانزواء». وكل هذا..

رابعاً: 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 «انزوائه». 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 ٢٠٠١م 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 وثوابت 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 توقياً لعصف سلطة سياسية. أو لغضب سلطة دينية» وأضاف الدكتور إذا كان النوم ثقيلاً فإن الصحو سيحتاج إلى النهر والزجر وتشديد النكير لأن الهزيمة التاريخية المروعة التي نعيشها لا تتمثل فقط في الهزائم العسكرية أو التراجع الحضاري. لكنها تكمن في كوننا لا نصدق أننا شعوب مهزومة على كل

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

- طبعة أولى ٢٠٠١م - الغلاف.

المستويات حتى النخاع ومتخلفة على كل الأصعدة. وفي كوننا لا ندرى لماذا هزمنا ولا كيف هزمنا؟ لأننا - كما يؤكد - لا نملك فضيلة المكاشفة والشفافية والصدق مع الناس ومع الذات. وهى الآن أبرز الفضائل الكونية فى الدنيا المتقدمة المتفوقة. علماً أن البداية الصحيحة والناجحة هى الاعتراف بالهزيمة المروعة. وأن بدء العلاج يكون بقبول النقد والاتهام. الذى ربما كان علقماً أو موجعاً أو يحتاج لجراحات كبرى. ولكنه الضرورى 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. وهى أقوال - فى تقديرى - (ورغم اتفاقى مع بعض ما ورد فيها) لا تصدر إلا عن واحد من اثنين. أولاً: «ثائر 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. والجهر بـ «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 - وفقط - (وبتعبير د. القمنى) يستخدم «أسلوب الحواة البهلوانية» و «طريقة الثلاث ورقات» - (٢١) - بهدف «التضليل» و «التئيس» 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 يُدخل 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)» وبقصد تأكيد «إن الحديث عن إسلام حقيقى أصلى. إنما يندرج ضمن خطابنا المخادع المخال 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 بالقارئ. 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 لنكتشف أنه يؤمن باسلامين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز الدين وتخديمه 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. القمنى برفض وجود «الإسلام المقياس المعيارى» الذى - فى حدود «المعلوم منه بالضرورة» - يمكن قياس مدى قُرب أو بُعد هذه «الإسلامات» (التى - 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 رآها الدكتور لازمة لحربه ضد قاعدة «المعلوم من الدين بالضرورة» التى رآها - مثل «الإسلام الأسمى» - «ليست أكثر من قاعدة إرهابية بيد إرهابيين يستخدمها إرهابيون ويطبقها إرهابيون». «كونوا تحالفاً سلطوياً زيفوا 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. القمنى 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. القمنى حربه «التنويرية» ضد «الإسلام الأسمى» و «القاعدة الإرهابية» بقوله «للفقهاء 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 يوحى ما قاله الدكتور - إيمان مشكوك فى جديته. أو بمعنى أدق، إيمان انتهازى. وهى انتهازية - كما يوحى 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 لمصلحته» أو أنه «حسب الظروف والمواقف التى يتقل فيها من النقيض إلى النقيض» قد «يؤمن بمسيحيتين أو أكثر حسب الأوضاع المطلوب فيها انتهاز مسيحيته وتخديمها 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. القمنى 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 .

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

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

رغم هذا. فأنا لن أنصح القارئ (بما نصحه به د. القمى وهو يناقش المؤرخ الصهيوني فليكوفسكى) بإلقاء تصور د. القمى «في أول صندوق قمامة يقابله» - (٢٩) - وسأفترض أن الدكتور أثناء كتابته لما نقلناه كان فعلاً يحتفظ بعقله في رأسه. وكان فعلاً يعي ويعنى ما قاله. وهذا يوجب علينا الآن إثبات أن للدكتور «إسلاماً» استرده من «متاحف» الفقهاء. ووصفه بـ «إسلامنا» وقال عنه (في 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 - في «ألف - باء» منطق - قد يتناقض مع ما سبق ونقلناه لكنه في المنطق القمى لا يفيد التناقض الذي يتج عن الجهل أو النسيان. بقدر ما يفيد

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

(٢٩) د. القمى - «إسرائيل - التوراة - التاريخ - التضييل» - 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 «لمصلحته (الذاتية أو الأيديولوجية) وأيضاً فى حدود ما يريد الدكتور تثبيتته فى عقولنا كقراء له. إن كل ما سبق يفيد أن «إسلام». أو «إسلامات» الدكتور التى «تتباع 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 الشئ»- (٣١) - إنه «تعلق شئ بشئ بحيث إذا وجد الأول وجد الثانى». أو هو «ما يتوقف عليه وجود الشئ» - (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 «الخالى» - (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 نفى «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 لأجله» - (٣٥) - الذى يكاد يصرح بتساوى ناتج الدخول فى مقارنات بين «الأديان» مع ناتج الدخول فى عملية حسابية 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 - وفقط - مجرد واحد من «إسلامات» د. القمنى التى نعم يستحيل الجمع بينها فى عقل عاقل. إلا أن الدكتور - بمنطق «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) الرازى - «مختار الصحاح» - الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - ١٩٨٧م - ص ٣٦٥.

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

(٣٥) «روز اليوسف».

مرة أخرى، ولأننا لسنا ضد حق د. القمنى 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. القمنى 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. القمنى 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 نتفق على إمكانية وجود «شروط» لـ«الإيمان» فى «الإسلام» سأتفق جدلاً مع د. القمنى 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«يجمعهم به قمعاً دينياً

كأوامر ربانية» - (٣٦) بل وحتى لا أفجر الحوار قبل أن يبدأ. سأجاهل 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 الـ«حكاية (...)» هي من قبيل الخداع والتوهم. خداع للآخر (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 - الورق - اللون) ليصير (المتحدث) هو الأصل (أى: ذات الإسلام)» - (٤٠) - . وذلك ليبقى الحديث - كما يريد الدكتور وتياره - ليس عن «الإسلام» وإنما - وفقط - عن مجرد «إسلام» بدون «ألف - لام». .. فى 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 «الآخر» (الدينى الوطنى. والدينى الغربى. أو اللادينى). وعلى عكس «الذات» (ال«أنا» المسلمة - المخدوعة). وعلى عكس «المسلمين أنفسهم» (المخدوعون - المتوهمون). هذا «الآخر» 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 «جوهريّة» 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«جواهر» 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 ببول 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 جوهريّة» 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 ٢٠٠٤ م - ص ٣٠.

(٤٣) الجرجانى - «التعريفات» - ص ٢٣١.

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

أنا - الآن - لا أستطيع التكهن بما سيجيب به د. القمنى عن هذه التساؤلات. والذي أستطيع تأكيده - الآن - أن هذا الدكتور مارس حريته 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) عرّفنا د. سيد القمنى بنفسه. ونحن - كقراء له - لا يحق لنا سوى افتراض صدقه. وافتراض أنه - يقيناً - يعنى كلمة «مادى» التى عرّف بها «أناه». وافتراض أنه - يقيناً - يعنى ما قاله. وأنه قاله لنا - كقراء له - بقصد تزويدنا بما لا يجب أن نجهله 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 زودنا 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 المكتفى بالحديث مع «الذات» عن «الآخر». والدخول فى حوار الأنداد الذى يعتمد «الديالوج» المقر بوجود «الآخر» كند لـ «الذات». والراغب فى الاستماع إلى «الآخر» ليس فقط ليختلف معه (فهذا مهم). لكن - أيضاً والأهم - ليفهم هذا «الآخر» كما هو. فأنا أجد من حق القارئ (ليكون معنا) بل ومن حق د. القمنى نفسه علي. أن أثبت ما أفهمه من كلمة «مادى».

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

بدون دخول فى تفاصيل انتقال ماركس وإنجلز من «مثالية» هيغل إلى «مادية» فيورباخ. ومن «مادية» فيورباخ إلى «المادية الديالكتيكية». أكفى - 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 - إنجلز - «المختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - موسكو ١٩٨٧م - ج ٤ ص

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

وحتى يتحضر د. القمى أضيف إلى علم القارئ أن د. سيد القمنى برفضه القاطع لما أسماه بـ «الرؤى الأصولية» التي تقول بأن الإسلام «مفارق سماوى» لتناقض هذا القول «الأصولى» (المثالى - الدينى) مع «ماديته» التي تقول بـ «أنه لا شيء إطلاقاً يبدأ من فضاء (سماء) دون قواعد مؤسسات ماضوية يقوم عليها ويتجادل معها بل ويفرز منها حتى لو كان (هذا الشيء) ديناً» - (٤٦) - . ويتأكد القمى أن «فكرة التوحيد» (توحيد الله) هي الأخرى «لا تأتى 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 القينى يبيح لنا - بدون تجاوز - إثبات تلاقى «مادية» د. القمى مع «مادية» ماركس وإنگلس فى الموقف من الله والنوبة والدين.

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

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

(٤٧) د. القمى - «رب الزمان .. دراسات أخرى» - مكتبة مبدولى الصغير - القاهرة - الطبعة الاولى

الحياة المادية (الاقتصادية - الاجتماعية) كبناء تحتى. لذلك فقد رجع د. القمنى عشرات الأعوام فى عمق الحقبة الجاهلية لينقب فى أخبارها عن جذور «جاهلية» لمثلث 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، ككتفة «عند تدوين التراث الإسلامى فى سجلات الأخباريين» - (٤٨) - وعجبه «مكس 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 والمكتفة». 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 - يعتمد صاحبه تضبيب 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 (عبله الرويني) التي أمسك د. القمنى لها ولكل قراء مجلة «أدب ونقد» بعضا المدرس وعلمهم «أن تلك النصوص (الروايات الخاطئة) كانت موجودة ومدونة (فى سجلات الأخباريين) منذ بداية التدوين وحتى الآن ودخلت فى متن كتب تجميعية هائلة الحجم لباحثين معاصرين لم يغنها حجمها عن أن تكون كالعهن المنفوش. ولم تنطق بما قالته ذات النصوص فى كتابنا (كتابه) الصغير (الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية)» - (٥٢) -.

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

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

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

قرناً) إلى «شاهد عيان» (عاين 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 - وبعبيره) مستشفى أمراض عقلية كبير» - (٥٥) - لمجرد أن هذا الشعب (المجنون) أو - بتعبير د. القمى - هذا «الرأي العام غير السوي 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 - العلماني) 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 ونقد».

(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 المصرولوجيا - أن ينزهها 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 بالملثات . أم تثلثاً أو تتسيعاً أم تسبيعاً 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 - وبقصد - تعمد تعميم رأيه «كقانون» يحكم الماضى (التاريخى) والحاضر (الإنسانى) وذلك فى قوله: لعل د. كريم «يعلم أن العالم المتقدم اليوم - سواء فى الغرب الذى يعتقد بالثلثيت (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 كيانات 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 ١٩٨٦ م. (أى قبل نشر رده على د. كريم بسنة ونصف). والتي أعاد نشرها فى مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩ م (أى بعد نشر رده على د. كريم بسنة) والتي أصدرها فى كتاب بعنوان «الحزب الهاشمى وتأسيس الدولة الإسلامية» - دار سينا الطبعة الأولى ١٩٩٠ م - (أى بعد نشر رده على د. كريم بستين) أصر على التناقض مع نفسه بدراسة الحالة العربية - الإسلامية خارج «القانون» (التاريخى) الذى حكم الحالة المصرية - الرافدية (قديمًا) والأمريكية - السوفيتية (حديثًا) ليس لأن التناقض غاية مقصودة لذاتها. وإبما 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 والسوفيت (حديثاً) بالاقتصاد المكى (فى الزمن الجاهلى) سيكون الاقتصاد الإمبراطوى 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 والسوفيت؟

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 العلمى» الذى - كما قال د. القمنى - «لا يكتب إنشلاء قلفسنديا» - (٥٨)- بدأ هذا الدكتور برصد «ما عاينه» عن «التغير» الذى حدث فى «البناء التحتى» (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 وتتقلب 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 والملكية. 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 بتبني 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) -.

وبتطور «المجتمع المكي من مجتمع يعيش ديمقراطية ومساواة بدائية إلى مجتمع متميز طبقياً» - (٦٢) - كان تركيز 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 توحيد مصالح الارستقراطية التي تجاوزت حدود القبيلة واتسعت لتمسك بعنان تجارة العالم. ولكن «كان ما وضح 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 - ودار سينا ص ٢٧ و «الإسلاميات» ص ٢٤.

(٦٢) نفس المصدر - طبعة «مصرية» - ص ٨ - و «الكرمل» ص ٤٠ - ودار سينا - ص ٢٦ و «الإسلاميات» ص ٢٣.

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

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

هذا بعض ما قاله د. القمنى فى الفصل الرابع من كتابه «الحزب الهاشمى» . نعم قد نجد فى نفس كتاب «الحزب الهاشمى» ما يتناقض مع ما قاله د. القمنى ونقلناه . فمثلاً فى تحليله السابق حدد القمنى تاريخ إنشاء الجيش المكي واستضافة الأرباب بـ «نهاية القرن السادس الميلادى» ففى 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 التى أصبحت تجارة المكيين أنفسهم وأموالهم هم» ولمزيد من الحماية والتجارة «استضافوا فى كعبتهم المكية الأرباب المرتحلة» .

هذا ما قاله فى الفصل الرابع للتدليل على الإفراز الاقتصادى «لواقع سلطة ومؤسسات لم تكن موجودة من قبل» والمدهش أنه بعد سبع صفحات فقط أعاد د. القمنى تاريخ إنشاء الجيش واستضافة الأرباب من «نهاية القرن السادس الميلادى»

(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 «متصف 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 خطته لرفع شأن دولته المكية عن طريق الكعبة واستضافتها لأرباب 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 والنسبة 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 ترمين د. القمنى - المتناقض - لواقعتى إنشاء الجيش المكي واستضافة الأرباب حول الكعبة على أنه ترمين لم يستهدف ربط الوقائع التاريخية بواقعها 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 - «البداءة 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 (الجاهلى) بوقائع متزعة من زمانها البعيد مئات السنين. وذلك لاستنطاق اللحظة التطورية البدوية (قبيل الإسلام) بأن ما كان فى العهد النبوى كان بفعل نطفة الاقتصاد فى رحم المجتمع المكى فى العهد الجاهلى.

بجانب إشكالية التزمين يستوقفنا تقديم د. القمنى لمبادرة الاستضافة المكية لأرباب القبائل الأخرى بتأكيده على وجود «نزعة قوية من التسامح الدينى» لدى المكين وأنهم - كما قال - «قاموا بتبنى هذه الأرباب تدريجياً».

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

لكن د. القمنى (تحت ضغط «القانون» الماركسى) وعلى عكس المعقول والمنطق أراد أن يصل من «التسامح الدينى» ومن «التبنى» المكى للأرباب إلى لحظة توتر «عقدة» فى سياق روائى أو «فانتازى» يبرز للدكتور إعطاء «الضوء الأخضر» للقرشين للتعامل الثورى أو الانقلاب ضد «الأرباب» بحجة أن «تعددتها» أو «تفرقها» هو الذى «ساعد بفعالية فى زيادة الفرقة القبلية» وللأسف لم يخبرنا الدكتور ببعض مظاهر تسبب «تعدد الأرباب» فى «تفرق القبائل» لعلنا نفكر بجدية فى حتمية «توحيد الأرباب» فى إله واحد كشرط (اقتصادى) لازم لإتمام «توحيد القبائل» فى دولة واحدة ورغم أن الدكتور فى تفرد باكتشاف بديهية هذا السبب وحتمية هذا الشرط. وبجراحة غير معهودة أقر بأن ما توصل إليه ليس مجرد رأى وإنما - تحديداً هو «ما وضح 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 «أيديولوجية» وليست «علمية» لهذا عندما يجد الدكتور فى «المعطى الجاهز له من أهل التاريخ» ما يساعده على إثبات صواب رأيه «المادى» فى عقيدة «توحيد الله» لم يتورع عن اختلاق سبب «التفريق» وشرط «التوحيد» و«إجبار» الواقع المبحوث على أن يقول بما يريده الدكتور (الباحث وليس بما تقوله الأخبار والروايات والنصوص بعد نقدها).

والجدير بالذكر أن ما فعله د. القمنى فى دراسته «الحزب الهاشمى» كرر فعله فى دراسات تالية نشرها فى كتابيه «حروب دولة الرسول» و «رب 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 وكبريائها» وأن «عبادة الأسلاف» فى جزيرة العرب كانت «أشد العبادات انتشاراً وأقربها إلى الطرف المكاني 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» وبتعدد القبائل تعددت الأرباب (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 والأدلوجة 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 «الثانية 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» مادية تاريخية. أن هذه التبعية تعنى أنه فى حالة «التمايز» و «الثنائية الطبقية» يتحتم أن «يتسم الوعى الاجتماعى فى المجتمع الطبقي بطابع طبقى» ولأن المجتمع المنقسم إلى طبقات متعادية لا يمكن أن تكون فيه أيديولوجيا واحدة» فلا بد «أن تخلق كل طبقة أيديولوجيتها الملائمة لها وحدها» - (٦٩). ولأن المصالح غير المصالح. والأهداف غير الأهداف. فنحن كنا نتظر من د. القمنى (كمادى - ماركسى) أن يحدد لنا نقاط «التمايز» بين وعى «الارستقراطى» ووعى «العبد» بالداء الاجتماعى والدواء الأيديولوجى. وهل هذه النقاط - إن وجدت - كانت جذرية إلى حد إمكانية تصور وجود ثنائية أيديولوجية؟ فقط لنعرف من (فى المجتمع المكى) كان التأثير على من...؟ وكيف...؟ ولماذا...؟

وحتى لا نبخس الدكتور حقه نعتزف بأنه عرفنا بجلاء أن طبقة العبيد كانت معدمة ومضطهدة» وأنها نتيجة لمكانتها المتدنية فى نسق الإنتاج الاجتماعى كانت «فى حالة رفض نفسى وعقلى لأرباب لا تعدل فى تقسيم الأرزاق ومن ثم كان رفض تلك الأرباب لدى المضطهدين قناعة مهياة للإعلان العملى السافر» - (٧٠). وعند «الرفض النفسى والعقلى للأرباب» توقف د. القمنى ولم يضىء ملامح «الإعلان العملى» ولم يكشف عن كيفية «سفوره» فى الواقع المكى الذى يسحق إنسانيتهم - بمباركة أربابه.. تحت أقدام اقتصاده - وللدقة - تحت أقدام الطبقة الارستقراطية التى عرفنا د. القمنى أنها تحت ضغط المصالح التجارية

(٦٩) أفانا سيف - «أسس المعارف الفلسفية» - دار التقدم - موسكو ص ٣٨٥.

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

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

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

وفى حدود ما عرفنا به د. القمنى طبقة 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 بتعده الطبقي والربوى ولكن المدهش فى أمر الدكتور أنه تجاهل هذه «الثنائية الأيديولوجية» التى تجذر الصراع الطبقي وتدفع به فى اتجاه الثورة ولم تستوقفه دلالات «رفض العبيد للأرباب» 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 «وعيه 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 «الثروى» كان لابد أن ينزلق الدكتور فى الهلهلة المعلوماتية والتحليلية.

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

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

لأن د. القمى - بوعى - قال بالرأين يقيينية 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 للتوحيد المصلحي - كما قال د. القمى - أو كحقيقة تسبق وجود هذا التوحيد 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 التوحيد الربوبى كنتيجة للتوحيد 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). وبما لأن هذه «البنية التحتية» (بطبيعتها) غير ثابتة وتخضع لـ «منطق (قانون) التطور» وتطورها - بالضرورة - ينعكس على ما أفرزته من «بنية فوقية» (دين - قانون - أخلاق... إلخ) ففكرة الله «كبناء فوقى (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 «سماء».. 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 «أوزيريس وعقيدة الخلود» - (٧٥). والعقل الأمريكى (وبالتالى الغربى) الحديث لم يتقلا من التعدد الربوبى والثلاث إلى التوحيد لله. رغم رصيدهما الفكرى والعلمى والفلسفى. ورغم كونه 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 - «أوزيريس وعقيدة الخلود فى مصر القديمة» - كتاب «فكر» رقم ١٢ - دار فكر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٨م - ص ٢١ / ٧٦ / ٧٧ / ٨٩ / ٩٠.

تاريخي (سبق ومهد وأفرز التوحيد الإسلامي لله) . أم هو - في حقيقته - مجرد خرافة «قمنية» اختلقها الدكتور (الماركسي) لتبرير وتحريم وفرض موقفه «المادي» من الله الذي آمن به ودعى إليه رسول الإسلام؟ .

رحمى يحيينا د. القمني نتقل - الآن - إلى «ما عاينه» وسجله في 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 مئات 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 بـ «ماديته» ورؤيتها الفلسفية للدين التى أغرته بتوسيع رقعة «الأسطورة» 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 - «المفصل 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 - ص ٥/٤.

ولفرض «أسطورة الدولة» على عقل قارئه. فقد عرض د. القمنى 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 وتوسع لتشمل عرب الجزيرة وقد مثل لها بقول الأسود بن عبد العزى «ألا إن 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 بأزمتههم. أما العرب فإن ذلك كثير فيهم حتى لقد حاولوا أن يكونوا ملوكاً أجمعين» - (٧٩). -

وعلق د. القمنى بأنه «كان هناك من هو على رأى عبد المطلب من ذوى النظر الثاقب والفكر المنهجى المخطط الذين استطاعوا أن يصلوا إلى النتيجة نفسها بعد قراءة واعية للخريطة السياسية والظروف الاجتماعية». ورغم اعترافه بوجود «من هو على رأى عبد المطلب» فالدكتور لم يجد 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. القمنى - «الحزب الهاشمى» - طبعة مجلة «مصرية» ص ٦ وطبعة مجلة «الكرمل» ص ٣٨ - ودار سينا ص ٩ - ومجموعات «الإسلاميات» ص ٩.

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

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

ف «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 قاطعاً (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 فلإن حكاياتهم عن مغامرات أنبيائهم القدامى وعن دولتهم الغابرة التى أنشأها الملك داود وما لحقها من تهويلات ومبالغات كانت وراء الحلم (بانشاء دولة موحدة) الذى داعب خيال سرة العرب وأشرفهم حتى بدأ لكل منهم طيف زعامته للدولة الموحدة» - (٨٣) - .

ولأن د. القمنى أجاز لنفسه أن يجزم قاطعاً بأن ما قاله هو بعينه ما فهمه عن العقاد. وخطورة ما قاله «الذى يدل 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 منقادة مسخرة لتلك المقدمات. فإن العصيبة اللغوية والدينية قد آلت فى يد الإسلام إلى دعوة إنسانية عالمية لا تنكر شيئاً كما تنكر العصيبة 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 يمض عليهم زمن طويل حتى عم التفاهم بينهم وبين سائر العرب بلغة الحجاز وتهامة ونجد» ويقطع العقاد «هذه حقيقة تاريخية مسقطة لكل دعوى يتحذلق بها أدعياء العلم» - (٨٥) - .
هذا نص ما قاله الأستاذ العقاد. فأين ما فهمه د. القمى؟.

لا شك فى أن د. القمى بكذبه قد أهدر - بتعمد - فرصة جيدة للاختلاف الموضوعى مع قائمة 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» وأيضاً ليثبت علمية وتنويرية رؤيته «المادية». لكنه - للأسف - تهرب من فرصة الاختلاف الجاد. واكتفى بتزعج جملة العقاد من نسيجها الدلالى وترقيعها بمعلومات خيالية تباين السياق «العقادى» لتناسب - بعد ترقيعها - السياق «القمى» المنفلت من كل المعايير العلمية والذى يبتغى - فقط - إنتاج «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 طوابع 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») شكّا 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.

وبدون 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 سلبياً «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 الجليلية» 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 - الدينى - السياسى) ليهتدى به في «مهمته الجلية» بـ «وضع أيديولوجيا متكاملة لتحقيق أهداف حزبه الهاشمي» - (٩١).

أولاً: أرجع النسب العربى من نسب أسلاف القبائل المتفرقة إلى التوحد 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 «أخبار 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» فـ «الداء فرقة قبلية عشائرية والأسباب تعدد الأرباب وتماثيل الشفعاء. ومن هنا (كما يقول د. القمنى) 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. القمنى) بتبشير قومه بـ «إمكان قيام وحدة سياسية بين عرب الجزيرة تكون نواتها ومركزها مكة تحديداً». لكنه - وبجانب هذا - عمل على ملء المساحة الفاصلة بين نقطة الوسيلة (الدين) ونقطة الغاية (الدولة) بحركة جماهيرية تكون بمثابة الجناح الدينى للحزب الهاشمى. وبالفعل - فى رأى د. القمنى - «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 الحنيفية الأول» و «الرجل الأول» - (٩٤) - فى هذا التيار.

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

(٩٢) د. القمنى «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» ٤٥/٤٦ 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 مُنشئ 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 سلّم 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 فيهم 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 «التوحيدي» قطع د. القمنى بأن ما ذهب إليه هو - تحديداً - نفس ما أكدّه 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 في فصل «وفاة أبي طالب» وفي تعليقه على آية «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» روى عن عبد الله بن عباس «أنها (الآية) نزلت في أبي طالب حين عرض عليه رسول الله أن يقول: لا إله إلا الله. فأبى (أى رفض) أبو طالب أن يقولها. وقال: هو على ملة الأشياخ (...). هو على ملة عبد المطلب» - (٩٨).

ومن سياق ما رواه ابن كثير (وأخفاه د. 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 التوحيدي) بملة الأشياخ (آباء البيت - الحزب الهاشمي) وتمسك بـ «ملة عبد المطلب» التي حسب ظاهر وياطن السياق لا تقول (أى لا تؤمن) بلا إله إلا الله. ورواية الحفيد (ابن عباس) استشهد بها ابن كثير لتأكيد موقفه الذي سجله في أكثر من موضع في كتابه. أن «عبد المطلب مات على ما كان عليه من دين الجاهلية» - (٩٩).

ونعم في توثيقه لما أسماه بـ «علم عبد المطلب اليقيني بنبوة 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 في أمر هذا الدكتور أنه لم يكتف بالتدخل في نص الرواية التي نقلها. وأيضاً لم يكتف برفض استخدام حقه كباحث

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

(٩٨) ابن كثير - «البدية 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 - ويقصد تضليل قارئه رفض مجرد الإشارة إلى التساؤلات التي اعترضت عقل الإمام الحلبي (مصدر الرواية) مثل: «قل: 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 القمني باحثاً عن إجابة علمية. ولأن الكف المقروء هي كف عبد المطلب ولأن «حمزة» هو ثمرة زواج عبد المطلب من بنى زهرة. ولأن د. القمني اعتمد هذه الأسطورة كدليل تراثي على «سعي» الجد عبد المطلب لتحقيق نبؤة 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 بيقين تدخل د. القمني في نصوص مراجعه «لسيجبرها» (بالتحريف والتحويل) على تمكيته (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».

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

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

إلى جانب هذا نود لفت نظر القارئ إلى أن د. القمنى - 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 الهاشمي»؟ 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 الهاشمي» إلى حين تهيئة الحفيد (محمد) لـ «الداودية» (النبي - الملك)؟.

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

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

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

* * * *

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

(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، ينتهزون 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 تراع 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 للاتهازية بسوء النية عند القائمين

على شئون التقديس فى 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 الحالى . وهكذا ظل الحال دون أى محاولة لإعادة النظر واتباع طريقة علمية فى ترتيب المصحف عن قصد مبيت . وتم إكساب الشكل قدسية المضمون مع إغلاقه بالضبة 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 . ففانون الحياة والكون هو التغير الدائب الذى لا يمكن لأحد إيقافه عند نقطة زمنية لا يريد أن يريم عنها حراكا ولا سبيل سوى أن نتحرك نحن لنترب ما بأيدينا (من قرآن) وفهمه (بعد إعادة ترتيب آياته وسوره) وفق ظرفنا الآن .

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. ولأئنى - والحمد لله - لست من «فقهاء 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 بحثى 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 ستوصل إليه من نتائج نعتقد أنها «صواب يحتمل الخطأ» ويحتاج من القارئ إلى بعض الصبر.

* * * *

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

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

حتى نتواصل مع ما سبق. ولنبدأ في دراسة موقف د. القمّنى من «القرآن». أرى - لنقترب 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 وفداً 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 لأمية 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. القمّنى - على غير الحقيقة - وصف طبعات كتابه (خصوصاً طبعته فى مجلد «الإسلاميات») بـ «المنقحة» والمعروف أن «التنقيح» هو «التشذيب والتهذيب» و «نقح الكلام: فتشّه وأحسن النظر فيه. وقيل: أصلحه وأزال عيوبه» - (١٠٦).

فمن الواجب ملاحظة:

أولاً: أن ما قاله د. القمّنى 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. لأنّ الثابت ليس فقط فى «سجلات الأخباريين» التراثية بل وفى كتابات د. القمّنى 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. ويلح د. القمّنى على تخيله كحقيقة) كان - كما قال د. القمّنى نفسه - بين «أمية وعمه هاشم».

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

(١٠٦) ابن منظور - «لسان العرب» - دار المعارف - القاهرة - ج ٦ ص ٤٥٦.

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 أخواله» في يثرب - (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. القمني في نفس كتابه - وبقدراته الخارقة - أمات عبد شمس قبل هاشم والثابت أنه مات بعده. وبنفس قدراته الخارقة جعل نزاع أمية مع عمه هاشم «بعد رحيل والده عبد شمس عن الدنيا» والثابت - في «سجلات

(١٠٧) د. القمني - «الحزب الهاشمي» - دار سينا ص ٤٣ - و «الإسلاميات» ص ٣٨ - وراجع الحلبي -

«السيرة الحلبية» - دار المعرفة - بيروت - ج ١ ص ١٠.

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

ثانياً: أن د. القمى في حديثه عن الوفد القرشى الذى - كما قال - قاده عبد المطلب إلى اليمن. تعتمد نقل خبر هذه الرحلة «القومية» بدون توثيق. وهذا التعمد غير المبرر علمياً أغرانا 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 وأميه 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 لأميه 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 «الأرملة الثرية») وأبو زمعة (جد أميه «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) الیهقى - «دلائل النبوة» - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٨٥م - ج ٢ ص ٩ - والإمام يوسف الصالحى الشامى - «سبل النهى والرشاد فى سيرة خير العباد» - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامى - القاهرة الطبعة الأولى ١٩٧٢م - ج ١ ص ١٤٠.

(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.

فعند د. القمى أن الحفيد الهاشمي الفقير وجد أنه لبيدأ 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 «الأملة الثرية التى تكبره بنحو خمس عشرة سنة» (خديجة بنت خويلد) بعد خداع والدها وتغيبه عن الوعى (بالخمر) لانتزاع 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 ليرجع عليها رواية أخيرة هذا نصها «قال المؤمل: المجتمع عليه أن عم خديجة عمرو بن أسد (وليس والدها) هو الذى زوجها محمداً. وهذا - فى رأى ابن كثير - هو الذى راحه 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

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 بتخفيف الحفيد الهاشمى من العبء الأخلاقى. والذهاب بعقولنا - كقراء له - إلى أن هذا الحفيد بعد عثوره على المصدر «الثروى» فى «الأرملة الثرية» (بنت خويلد حليف عبد المطلب ورفيقه فى رحلة اليمن) بدأ «يتابع خطوات جده» لتحقيق نبوته بالوحي. وهى - عند د. القمنى - خطوات قادت الحفيد إلى عثوره على «مصدر شعرى» للوحي 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 الشعرى»: «وهو أمية بن عبد الله بن أبى الصلت الذى تصله أمه رقية بنت عبد شمس بن عبد مناف ببيت عبد مناف بن قصى» - (١١٣) -. وجده أبو زمعة حليف عبد المطلب بن هاشم. ويجانب 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 الحنيفين 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 سينا» ص ٦٩ - و «الإسلاميات» ص ٦٣ .

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

و «يعتبر أمية أحسن الحنفاء حظاً في بقاء الذكر. فقد بقي كثير من شعره . وحُفظ قسط لا بأس به من أخباره. وسبب ذلك (ينقل د. القمني 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 في الإسلام. لأنه كان يأمل أن تكون له النبوة ويكون مختار الأمة وموحدتها. ولذلك برز كنموذج للاستقامة والإيمان والتطهر والزهد والتعبد وقد مات سنة تسع للهجرة بالطائف كافراً بالأوثان وبالإسلام» - (١١٥).

بجانب ما سبق فأمية - عند د. القمني - ليس كأي فرد (قاعدي) في تيار الحنفاء. لكنه واحد من أهم مجتهديههم لاستطاعته - بتفرد - نحت قاموسه الشعري اللغوي الذي مكنه باقتدار من صياغة تعاليم «ملة عبد المطلب» (الحنيفية). لذلك ينقل الدكتور بانبهار من شعر أمية حول عقيدته في البعث والحساب:

باتت همومي تسرى طوارقها	أكف عيني والدمع سابقها
مما أتانى 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 غمارقها

(١١٤) نفس المرجع - والصفحات.

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

وفي رب الخنيفة . ينقل :

إله العالمين وكل أرض ورب الراسيات من الجبال
بناها وابتنى سبعا 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 صالي
وحل المتقون بدار صدق وعيش ناعم تحت الظلال^(١١٦)
وبدون أن يكشف قارئه بدوافع انبهاره بشعر أمية . وهل عاش - كباحث -
القلق العلمي بمراحل شكه وسؤاله وبحته المحايد والموضوعي في آراء العلماء في
شعر أمية والحنفاء لنرى هل انبهاره نتيجة بحث؟ أم نتيجة لدوافع أيديولوجية؟ لم ير
د . القمني ضرورة علمية لهذه المكاشفة . واكتفى بتقديم هذه الأشعار بقوله «لilحظ
قارئنا أننا نستند هنا في أمر هذا الشعر إلى مصادره الأصلية . إضافة إلى العودة إلى
حل مسألة الانتحال فيه والأخذ بما انتهى الباحثون لتأكيد غير منحول . فهي مهمة
لها رجالها المتخصصون وإليهم مرجعنا في هذا الأمر»^(١١٧) . ليوحى بأن شعر أمية
خارج المناقشة . وأن «عدم انتحاله» هو الرأي الذي انتهى إليه أهل الاختصاص .
وذلك بغرض تأهيل عقل قارئه لتلقى ما سينقله عن د . جواد على «في أكثر ما
نسب إلى هذا الشاعر من آراء ومعتقدات ووصف ليوم القيامة والجنة والنار . تشابه

(١١٦) نفس المرجع - «مصرية» ص ١٦ - «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 .

كثير 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 الوحى ولن يكون هذا الغرض مقبولاً في هذه الحال. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية يتحلل معانى القرآن وينسبها لنفسه. ولو كان قد فعل لما سكنت المسلمون عن ذلك. وكان الرسول أول الفاضحين له» ويضيف د. القمنى «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. القمنى) سوى أنه (أمية) كان حنيفياً مجتهداً استطاع أن يجمع من قصص عصره وما كان عليه الخلفاء 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 للقمنى) 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 والنبوّة تخرج من بين يديه بعد أن أعد نفسه لها طويلاً» (١١٨).

هذا - بالنص - ما قاله د. القمنى 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 «الإسلاميات» ص ٦٩/٦٨.

من أشعار. ثالثاً: أن ما نقله من شعر أمية «غير موضوع». وأبعاً: 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 جاهلي لكتاب الإسلام المقدس فالدكتور في شكه في المنبع الإلهي للقرآن لم يكن الأول ولن يكون الأخير. لكن الفارق بينه وبين غيره من المستشرقين الذين اتفق معهم في 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 في أسلوب واضح ومعبر بدقة عن مقصودهم بحيث لا يحتمل تأويلاً أو معنى آخر غير الذي قصدوه. ومن هؤلاء المستشرقين كليمان هوار - بور - فردرش شولتيس - وبوضوحهم أتاحوا لعلماء العرب فرصة مراجعة هذا الرأي ونقده. ومن أشهر العلماء العرب الذين نقدوا هذا الرأي الاستشراقي د. طه حسين في كتابه «في الشعر الجاهلي» ود. شوقي ضيف في كتابه «تاريخ الأدب العربي» المجلد الأول «العصر الجاهلي» ود. جواد علي في موسوعته «المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام».

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

يستتج ما أنتهى إليه . وبالتالي اعتمد كثيراً على القارئ فى استتاج كثير من النتائج^(١١٩) . 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 فضّل الكفر على الإسلام بسبب علاقته بسادات الحزب الأموى^(١٢٠) .

وعليه . فإذا صدقنا حجة د. القمنى فى نفى الاحتمال الأول: أن أمية لو كان يتحل معانى القرآن وينسبها لنفسه «لما سكت المسلمون على ذلك . ولكان 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 وضحى 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 الثويرى . 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 فعندى غدا . قال الرسول: فموعدك غداً . قال أمية: فتحب أن آتيك وحدى أو فى جماعة من أصحابى وتأتينى وحدك أو فى جماعة من أصحابك؟ فقال الرسول: أى ذلك شئت . قال أمية: فانى آتى فى جماعة فات 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: أجبني يا ابن عبد المطلب . فقال

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

هذا هو اللقاء الذى تجاهله د. القمنى (ولم يجهله). وأعتقد أن هذا الدكتور (الذى ينادى بإعادة ترتيب آيات وسور القرآن). أكيد يعرف أن سورة «يس» - التى تحدى بها النبى «خطابة» و«سجع» و«شعر» أمية - تبلغ آياتها ثلاثا وثمانين آية. وأن الآية ٦٩ تقول: «وما علمناه الشعر وما ينبغي له. إن هو إلا ذكر وقرآن مبين». والذى يمكننا فهمه من سياق رواية ابن كثير. أن أمية استمع إلى هذه الآية من الرسول نفسه. ولم يكشف (رغم كفره) ما اكتشفه الدكتور التنويرى (رغم إسلامه). «التشابه الكبير والتطابق فى رأى جملة وتفصيلاً بين شعره والقرآن. لذلك شهد أمية - أمام الجماعة التى 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 ليعلن إسلامه «ولكن بعض أهل مكة علموا بمسيره فأرادوا رده عن غايته» ليس بكشفهم له استعانة الحفيد الهاشمى بشعره وإنما بإحياء العصية الجاهلية فى قلبه وتذكيره بمن قُتل فى 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 فى 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 السرجانى - المكتبة التوفيقية - القاهرة ج ٢ ص

يكثف 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 الرأي 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 كتبه فى فصل «الحفء» انقارنه 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 رأى جملة وتفصيلاً لما ورد عنها فى القرآن الكريم. بل نجد فى شعر أمية استخداماً للألفاظ 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 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 مقبولا معقولا في هذه الحالة. . إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء في القرآن قد نظم في هذه المدة المذكورة أى 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 الذى 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 التى قيلت فيها. ثم إن بعض هذا الكثير مدسوس عليه مروى لغيره. وبعضه إسلامى فيه مصطلحات لم تعرف إلا في الإسلام. فليس من الممكن الحكم على آراء أمية المثلة في 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 عن ذلك. وكان الرسول أول الفاضحين له».

وبعد نفيه لاحتمال أخذ أمية من القرآن يقول د. جواد «يبقى لدينا افتراض آخر: هو أخذ القرآن الكريم من أمية. وهو افتراض ليس من الممكن تصويره. 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 عن عارضوا الرسول لو كانوا يعلمون ذلك ويعرفونه لما سكتوا عنه. ولقالوا له: إنك تأخذ من أمية كما قالوا له: إنك تأخذ من غلام نصرانى 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 شعرَ 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 ثائراً 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 النصارى 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

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

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: «وَأثر الوضع على بعض شعر أمية واضح ظاهر لا يحتاج إلى دليل. وهو وضع يثبت أن صاحبه لم يكن يتقن صناعة 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 والتحويل والتزييف والتقول على المراجع التاريخية بما لا تقوله لإجبارها على أن تقول بما يريد (كمادى).

وما انتهينا إليه يعيدنا بقوة إلى ما قاله د. القمنى - ونقلناه - أن كتب السير «لم تذكر أن الوحي 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 سبيل سوى أن نتحرك نحن لترتب ما بأيدينا (من قرآن) وفهمه (بعد إعادة ترتيب آياته وسوره). وفق ظرفنا الآن».

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

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

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

* * * *

بعد أن حَرَف د. سيد القمنى نصوص مراجعه لإثبات حدوث الخداع فى زواج الحفيد الهاشمى محمد من «الأرملة الثرية» خديجة. تجاهل الدكتور ما كان يقوله كفار قريش فى جدالهم مع النبى «إنك تقوم فى الأسواق وتلتمس المعاش كما نلتمسها» (١٢٥). 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 «فقهاء السلطان» لن يكتف 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 تُكْرِهُ
النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس - آية ٩٩) و﴿إِنْ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ (فاطر - ٢٣)
﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا 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 وَالنَّصَارَى 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 لعيسى بن مريم:
﴿وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى 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 فَأُولَئِكَ 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 لآله واحد» وإزاء هذا الموقف نقل الحفيد (النبي)
توجهه الاستراتيجى من «دفع الأمر لصالح الطبقة التاجرة» إلى وجهة أخرى مرحلية

تحول بموجبها «نحو المستضعفين والمعدمين والعييد» وبجانب هذا انقلب على قاعدة «حرية الاعتقاد» التي سنّها الملأ ليزرع عنهم صفة أنهم أهل الله التي ترتبط بمصالحهم التجارية. فأخذ الحفيد ينادى أهل مكة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ (الكافرون - آية ١) رغم تأكيده «من قبل» أنهم يؤمنون بالله. ويستشهد على إيمان أهل مكة بالله بالآيات ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ (العنكبوت - آية ٦١) و﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (٨٦) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (المؤمنون - آية ٨٦ / ٨٧) و﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ﴾ (الزخرف - آية ٩). ويتكفيه للمكين بعد اعترافه «من قبل بإيمانهم» تحول الحفيد من الصبر الجميل إلى الهجوم» خصوصاً بعد تأكده من وقوف الحزب الهاشمي معه ينصره ويستصر به» (١٢٦).

هنا. ولموقف د. القمى العنيف من «اجتزاء أى نص من بين النص القرآنى». ونزعه من سياقه مع باقى الآيات وسجبه من لحظته التاريخية التى سببته لدعم أى موقف آتى نفعى حسب المصلحة المراد تحقيقها» وهذا الاجتزاء - النزاع - السحب (عند الدكتور) هو عملية «تزيف وتدليس وتخديم 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 المدينتين 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 له «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 نشازاً 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 وتظل الآيات (فقط) معبرة عن زمن (مضى) وحدث فى تاريخ المسلمين^(١٢٨).
فهذا الموقف يغرينا بمحاولة رؤية كيفية تعامل د. القمنى مع النص القرآنى - على الأقل - فى توثيقه لموقف الحفيد (النبي) التكتيكي 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 إلمام 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

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

يتحدث بهذه اليقينية الفجة كان يجب عليه أن يطلع على فهرس الكتاب الذى ينبغى 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.

وإلى 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 بيقين أن هذا الدكتور كان يفتقد أدنى درجات الوعى وهو «ينقش» بجهل آيات مدنية. وفوق هذا يتحدث عن يهود ونصارى وحكم توراة وحكم إنجيل لتوثيق سياق يفترض أنه يرصد علاقة الحفيد الهاشمى (محمد) والملاأ القرشى فى حقل أحداث مكى. وفى لحظة تاريخية حددها الدكتور بـ «بداية الدعوة».

وازاء هذا «التعامل (القمنى) مع النص القرآنى بوصفه معبراً عن واقع 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 «التنقيح» لم يتم أولاً فى طبعة الكتاب الأولى ١٩٩٠م. وإنما تم فى طبعته كدراسة فى مجلة «الكرمل» - الفلسطينية - (عدد ٣١ سنة ١٩٨٩م). وأن الدكتور وهو يثبت فى

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

ونحن أمام هذا التعمد الذى لا نستطيع التكهن بدوافعه. وهل هى دوافع نفسية أم قصد بها التعامل والتحدى؟ لا غم لك 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 المكي. سورة «الكافرون» ترتيب نزولها الـ ١٨ - «يونس» ترتيب نزولها الـ ٥١ - «فاطر» ترتيب نزولها الـ ٤٣ - «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

(١٢٩) د. القمنى - «الحزب الهاشمى» - دار سينا - ص ٨٣.

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

ورغم هذه الاستحالة العقلية والدلالية والتاريخية فالذى يفهم من سياق د. القمنى أنه قال بهذا المستحيل. ليس هذا فقط بل حاول تقطيع أوصال (آيات) سورة «الكافرون» ليلقى فى وجه القارئ بآيتها الأخيرة ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ كدليل قمنى على قبول الحفيد (النبي) الحرية الاعتقاد كسنة قرشية. ويلقى فى وجه القارئ بآيتها الأولى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ كدليل قمنى على انقلاب الحفيد (التكفيرى) على هذه الحرية. ليس هذا فقط بل حاول د. القمنى تفريغ آية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ من معناها الحقيقى الذى 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 فى الموقف العبادى والعقيدى فالتعددية الدينية هى تعددية إيمان وكفر. إيمان برؤية «الأنا» لله. وكفر برؤية «الآخر الدينى» لله. وهكذا بالنسبة للآخر الدينى. فهو مؤمن برويته لله وكافر برويتى لله. ولهذا كان الأمر الإلهى ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ﴾ أمراً منطقياً بدأت به السورة وتلته بنفى واحدية العبادة لاختلاف الرؤية للمعبود. وختمته بإقرار «التعددية الدينية» كمبدأ إسلامى قال به القرآن المكي وأيضاً قال به القرآن المدنى.

وتفريغ د. القمنى لآية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ من أبعادها السابقة. كان بقصد إظهار أن هذه التعددية هى فى الواقع المكي 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 سيسته. وبدون 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. وببراءة نسأل الدكتور: هل قوله بقبليّة هذه السور (أرقام ٦٣ - ٧٤ -
٨٥) على سورة «الكافرون» (رقم ١٨) ينطبق عليه حكمه بأنها عملية «تزيف»
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. فاليقنى 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 الإسلامى لله. ولكن د. القمنى - للأسف - لم يرد التعامل العلمى. لأن هذا لن يبلغه غايته. فتعامل مع النص القرآنى بانتهازية ليستنطق آياته بما يريد تخيله كملحظة «درامية» خرج فيها الحفيد الهاشمى عن وعلى قبوله «التكتيكى» حرية الاعتقاد إلى موقفه «الاستراتيجى» التكفيرى. وذلك بعد تأكده من وقوف حزبه الهاشمى «معه ينصره ويتصبر به».

والمدحش فى أمر د. القمنى أنه لم يقف عند حد جهله الفاقع بالملكى والمدنى فى القرآن. لكنه اخترق سقف الجهل وتحرك بكتاباته فى فضاء عدائى أو عبثى لإثبات أنه بعد انقلاب الحفيد الهاشمى على «حرية الاعتقاد» ووصفه للمكيين بـ «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ» (بعد أن كان يقول لهم ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ﴾) 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. القمنى - 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 السُّرُورَةِ﴾ (الصف - آية ٦) ويسبب هذا التوجه «كان اليهود في تمام الرضى» (١٣١).

هذا ما ألح د. القمنى - في 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 مدنية إلى مكية. لكنه - وبجراحة 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» - العدد رقم ١٧٢ بتاريخ ٢٧ من أكتوبر ١٩٩٦ م.

(*) ناقشنا هذه الخرافات القمنية فى الفصل الرابع («التفسير الماركسى للهجرة النبوية») من كتابنا «مركسة التاريخ النبوى» الصادر عن دار نهضة مصر عام ٢٠٠٠ م.

مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ 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 (سماء - 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 تبني هذا الموقف.. ربما) لن يبادل حوارنا بحوار جاد أو غير جاد ليقيه 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 «بالشيزوفرنيا» و«غير سوى ولا رشيد». ولا يستحق من الدكتور حتى مجرد «الملاحظة» - والمعروف أن «الملاحظة: من اللَّحظ. وهو النظر بشق العين»^(١٣٢).. ربما).

ورغم أن د. القمنى فى كتابات ما بعد «الانزواء» اعتاد استخدام كلمات سوقية مثل «أولاد القحبة» و«طريقة الثلاث ورقات» و«مدد يازيد» (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^(١٣٣).. رغم هذا فأنا سأفترض الاحتمال غير المحتمل. أن د. القمنى - على عكس موقفه السابق من مراجعاتى المنشورة فى عامى ١٩٩٩م و٢٠٠٠م - لن «يكسر أعلامه» أو «يمزق أوراقه» أو «ينزوى يأساً وقنوطاً». وسأفترض 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 وجهه هذا الوطن (وأن) صالح الوطن إسلام فى إسلام»^(١٣٤).

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

(١٣٣) مجلة «أدب ونقد» - 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 «الاهالى» - فى ١٤ يناير ١٩٩٨م.

وحتى يأتينا الدكتور بما يمتلكه من أدلة غير محرفة على تحاملى عليه وتقويلى له بما لم يقله أو حتى يكشف لقارئة عن أدلة قالها هو وسكتنا نحن عن رصدها بهدف تخيل موقفه من المثلث الإسلامى على غير حقيقته الثابتة فعلاً فى كتاباته المنشورة. وأيضاً - والأهم - حتى لا يخرج حوارنا (المنتظر) 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 وسيبرى هذا المثلث فى ضوء صراع «الحزب الهاشمى» مع «الحزب الأموى» (فى العصر الجاهلى) ليكون مجرد «أيدىولوجية» أو «خطة» وضعها الجد عبد المطلب ونفذها الحفيد محمد لمواجهة الخصم «الأموى». وبالتالي فالله والرسول والقرآن - فى إسلام د. القمنى - ستكون مجرد عقائد نسبية. متغيرة. زمكانية. على عكس «عقيدة التداوى ببول الجمل» التى قال د. القمنى بوجوب «الإيمان بها عن يقين»؟

وبهذا السؤال أكتفى.

خليل عبد الكريم
باحث فذ أم شاهد زور؟

أما قبل:

بعد مراجعتي لعملية كتابات د. سيد القمنى. واكتشافي وكشفي لعشرات الجرائم العلمية التي لا يقترفها سوى كاتب يكره نفسه. بل ويكره ابنته «سلوى» التي أهداها فضيحتته المعنوية بـ «الحزب الهاشمي وتأسيس الدولة الإسلامية». وبالتالي - وهو الطبيعي والمنطقي - يكره تياره العلماني والماركسي. ويتعامل معه كتيار لابد وأن يكون ممثلاً 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 «الأهالي» 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 لى كباحث أعتقد يقيناً أن اختلاف الشيخ معى كان سيثري بحثي. وسيعمق رؤيتي لمشروعه الفكري وربما (وهذا وارد) كان سيتيح لى (بالنقد . ونقد النقد) فرصة مراجعة والتراجع عن بعض آرائى. 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 آرائى فى كتاباته.

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

(*) صدرت هذه المراجعة فى كتاب بعنوان «العلمانيون والحرام العلمى» - 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 يقصد البحث العلمى ويعمل بمنهج وأصوله لا يتعرض لكتبه إلا الغوغائيون والهمجيون وأدعياء الثقافة الذين يكتبون وهم يغوصون فى «أنجر الفتة» التى تطمس 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 يلسمه 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 شئ) 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 . بحقيقة «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 إبريل 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. وغمهيداً لتثييته في الحاضر والمستقبل على أنه «باحث فذ» و «عالم بحق عاش للحقيقة» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» . . . إلخ ولاعتقادي بأن الذي يحتاج - وبالحاح - 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 توسل 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 أتشرف بلقاء شيخهم والتعرف عليه ومحاورته . وكنت - كغيرى 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 أثارته في عقلى من تساؤلات لعلنا نوفق في إبراز ملامح في فكر شيخهم غيبها أو غابت - بفعل

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

صحاولة 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 تحدونا 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 أزهى فإن ما ورد فى مؤلفه كان غريباً على الأزهرين . وتصدت له (للكتاب) جحافل الظلمة والظالمين التى لا تطيق كلمة فيها استتارة أو عقلانية» وبعد هجوم عنيف ضد الشيخ محمد الغزالى لرده على كتاب «من هنا نبدأ» بكتاب «من هنا نعلم» قال خليل «المهم أن خالد محمد خالد استمر 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 وجتيه الشريفتين.. ومرة أخرى (كما يقول خليل) هبت عواصف هوج . وهاجت أقلام صُفر . وماجت عمائم بيض (على وصف خالد لستالين بما قاله الصديق عن رسول الله) ولكن خالد 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 بعامه والديمقراطية وضرورة سيادة سلطة الشعب » وختم خليل مقاله بقوله «وإذا كان بآخره: رجع (خالد) عن

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

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

ثانياً: أنه بعد أن كان يرى في كتابه «من هنا نبدأ» أن «الإسلام دين لا دولة. وأنه ليس في حاجة إلى أن يكون دولة» اكتشف الأستاذ خالد بل واعترف بأنه أخطأ «كان الخطأ الأول مضاهاتي الحكومة الدينية الكنسية بحكم الإسلام. وكان الخطأ الثاني تعميم نتائج ما اقترفه الجهاز السرى (لجماعة الإخوان) باسم الإسلام. وفي كلا الخطأين كان هناك خطأ في المنهج ذاته. فقد جعلت ما تأثرت به من قراءاتي عن الحكومة الدينية في المسيحية. وما تأثرت به من تحول بعض الشباب المسلم من نساك إلى قتلة. جعلت هذا وذاك (مصدر) تفكيرى. لا (موضع) تفكيرى. (...). إلى هذا السبب الجوهري أرد خطئى فيما أصدرته قديماً (في كتاب «من هنا نبدأ») من حكم ضد الحكومة فى الإسلام. هذه التى أسميتها بالحكومة الدينية» وبعد تخلصه من «الخطأ المنهجي» راجع الأستاذ خالد رأيه القديم وانتهى بحته 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 كموه 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 للسمكة إذا خرجت من الماء» و «أن الإسلام شأنه في ذلك شأن الديانتين الإبراهيميتين (المسيحية 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 ويقتنع 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 ضوئه . ولكن هذا تحديداً ما أبعده الشيخ خليل عن عقل قارئه . 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» فى ٤ من أكتوبر ١٩٨٩م . وجريدة «الأحرار» فى 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 «الغبن» الذي ران على الفضاء الفكري في الثمانينات. . لكن ولأن الحقائق المادية تقول: إن الأستاذ خالد ولد عام ١٩٢٠م . وأصدر كتابه «من هنا نبدأ» عام ١٩٥٠م . وأصدر مراجعته لهذا الكتاب في كتابه «الدولة في الإسلام» عام ١٩٨١م أى في الستين من عمره. ونفس الحقائق تقول: إن الشيخ خليل ولد عام ١٩٣٠م. وظل مجهولاً ككاتب سوى لدائرة ضيقة جداً حتى عام ١٩٩٠م (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 وتجسد الحكمة والخبرة والجدية والمبدئية في المواقف والأفكار؟.

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

خليل ضد خليل:

فى 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 التقاط بعض ما قام به فلان وما عمله علان. وما رسمه القس. وما أفتى به الشيخ. فى حين أن تلك النصوص (المقدسة) وبصراحة ودون مواربة كما تدعو للسماحة والوداعة والمسألة. تحض وبذات الحماس على النقيض» وأن «من يميل فى كلتا الديانتين (المسيحية - الإسلام) إلى المودة والمسامحة والمسألة يجد من النصوص سنداً. ومن يجنح إلى عكسها يعثر فيها على المدد والعون والحجة».

ولأن المشكلة - فى حدود ما يفهم - ليست فى التفسير الخاطئ للنصوص. وإنما فى النصوص المقدسة ذاتها تساءل خليل «ما العمل؟ وكيف يكون الموقف إزاء النصوص المقدسة (وليس إزاء التفسيرات الخاطئة)؟» وذهب إلى أن «الجواب الذى يحمل الحل ليس عسيراً. وإن كان بالمقابل ليس يسيراً (...). إعادة النصوص المقدسة إلى ميدانها الأصيل ومجالها الطبيعى داخل دور العبادة الكنائس والمساجد دون استعمال مكبرات الصوت. وإبعادها بالكلية عن مناهج التعليم فى جميع المراحل. وعن وسائل الإعلام بمختلف أنماطها المقروءة والمسموعة والمرئية. ومن أراد أن يتفقه فى دينه. أو يتعمق فى 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 وجماجم 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 الورود والدلالة؟» ويجب «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 بالחסنى 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 الخض 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 ثقة مفسرى القرآن أنها جَبَّتْ (نَسَخَتْ) آيات المسالمة والصفح والعفو (. . .) 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 التمكن والاستقواء شيء آخر. وبالمثل فإن الأفعال -
 وهي أبلغ إبانة وأشد 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 و فرق 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 مرية فيه
 أن خيار القوة المسلحة الذي تتجهجه 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 بوجوب «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 التى ارتكبتها (جماعات العنف) خاصة فى العقدين الأخيرين» (...). أحييت فرية قديمة طالما رددتها المتعصبون من (الفرنجية) وهى أن الإسلام انتشر بحد السيف . وقد قام مستشرقون مشهود لهم بالعلم والموضوعية والنزاهة والحياد معاً بتفنيد تلك الفرية . وقدموا الأدلة الدامغة على زيفها» و «الذى حدث أنه عندما طفق أمراء وأعضاء جماعات العنف والإرهاب فى اقراراف أفعالهم البشعة كان رد بعض أو كثير من الفرنجية فى الغرب هو: وما وجه العجب فى ذلك . فهؤلاء هم أحفاد من نشروا دينهم بالسيوف والرماح» ويضيف خليل هذه أحد الطعون الزائفة التى 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 . وفى 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 فى بحوث سابقة (...). إنما هناك علة جوهرية يتعذر أو يستحيل التغاضى عنها . وهى : الإحصائيات التى تضمنتها الدراسات الاجتماعية التى 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 التى تعاني القهر السياسى والحرمان الاقتصادى والتخلف الاجتماعى والتلوث البيئى» (...). بعض شباب هذه الجماعات - نظراً لمجانبة التعليم - أتيح له أن ينال تعليماً متوسطاً أو جامعياً فأدرك الفروق الشاسعة بينه وبين الطبقة المترفة المحدودة العدد التى تستأثر بكل شئ» .

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 مآثرات (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 (المآثرات) وبين الأعمال الإرهابية. لأنها (المآثرات) لم تحض على تحقيقها على أرض الواقع بالقوة . بل بالحسنى واللين والكلم الطيب . وهذا ملحظ مهم نرجوا إن يتنبه إليه القارئ».

وبعد أن نبهنا 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».

وبدأ بـ «الإرهاب الموجه ضد الحكام». واستند في نفى «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 أنه 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 تحديدًا «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد». وأن الإمام الرازى فى معارضته لمخالفه قال «إن الأمة مجتمعة على أن الأمراء والسلاطين إنما يجب طاعتهم فيما علم بالدليل أنه حق وصواب. وذلك الدليل ليس إلا الكتاب والسنة. فحيث لا يكون هذا قسمًا منفصلاً عن طاعة الكتاب والسنة. وعن طاعة الله وطاعة رسوله. بل يكون داخلًا 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 يأمرُونَ 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 يؤزره».

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

وانتقل الشيخ خليل إلى «الإرهاب ضد المواطنين المسلمين» وقال «لقد استنفع 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 مؤمنه 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 يقيدده . 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) وآمل 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 يقدس المسيح وأمه مريم . وهو من ذوى العزم من الرسل . ويقول عن كتابه (الإنجيل) إنه نور وهدى وموعظة للمستفين . 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 مضاضة. 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 السنتين 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 يسيراً. واستفظة 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 بكم أنوعه بأى صلة. وأن الذين يقترون الأعمال الإرهابية باسمه يفترون عليه ويسيثون إني» 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 ومعه خاصة أهل بيته إلى خلاء من الأرض ويدعو كل فريق أن ينزل الله لعتته من السماء على من هو كاذب فيما يدعيه (نقلاً عن الشيخ خليل عبد الكريم).

(١٧) خليل عبد الكريم - «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» - دار سينا - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - من ص ٦١ حتى ص ٨٣.

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

فى «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 أطروحته 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 وتقاريرات 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 يجىء المؤلف (د . خلف الله) ويؤكد هذه الحقيقة 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 بأننى أرهقت القارئ. وأعترف بأننى تعمدت التوسع فى النقل أولاً: حتى لا أتيح لمسوقى الشيخ خليل فرصة اتهامى بأننى بترت أقوال الشيخ من سياقاتها «التنويرية» وأدخلتها فى سياقات مغايرة لتقول بغير ما أرادته 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 متلبساً 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 والحرمان 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 مواقف لا يكتفى بالانتقاء لكنه لا يتورع عن تحريف نصوص وثائقه لتقول بضد ما كان يقف معه الشيخ فى دراسة أخرى كانت أيضاً موثقة . رابعاً: 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

سينا ودار الانتشار العربى - الطبعة الرابعة ١٩٩٩م - ص ١٢٣ / ٣٩١.

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 الوعي وهو يتقل 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 تعتمد 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 تنتهك العقائد والمقدسات أو تجرحها» وأنه - كما قال - عندما قرأ رواية سلمان رشدى «كان أول ما خطر على باله هو أن لدينا كتابات عربية من ذات القبيل تختلف عنها (عن الرواية) فى الدرجة وليس فى النوع. أعنى أنها تهتك المقدسات وتجرحها أيضاً - ولكنها لا تستخدم ألفاظه البذيئة والوقحة. تهدم فى هدوء وبغير ألم وتحدى ركائز عقيدة الأمة بمنتهى 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 فى صدد توجيه الاتهام . أو المحاكمة فليس هذا ما نستهدفه فضلاً عن أننا لا نملكه. لأن هدفنا فى نهاية الأمر - ونكرر - هو أن نتفق على ضوابط للتعامل مع العقائد والمقدسات المستقرة فى ضمائر جميع المؤمنين. وأن نتوصل إلى صيغة وأسلوب تتحقق بهما كفالة احترام حرية الرأى واحترام تلك العقائد والمقدسات» و «لكى نثبت الحالة - حتى يستيقن الجميع من أننا نتحدث عن حقيقة قائمة، ولا نطلق ادعاء بغير دليل - فإننا نستشهد بنصين من نوع الكتابات الشيطانية العربية التى نريد أن نلفت النظر إليها. النص الأول منشور فى مصر لباحث يحمل درجة الدكتوراة فى الفلسفة. أستاذ فى أن أشير إليه بالحرفين الأولين فى اسمه (س. ق). وهو تلميذ لأحد كبار أساتذة الفلسفة المقيمين خارج مصر. ممن كرسوا جهدهم فى السنوات الأخيرة لنقد الفكر الإسلامى والحركة الإسلامية. وعنوان النص أو البحث الذى نقصده هو: دور الحزب الهاشمى والعقيدة الخنفية 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 بـ «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 الشخصى من المقدسات وبين ترجمة هذا الموقف إلى عدوان على مقدسات الآخرين» وبعد توقفه عند كلمة الاجتهاد وتأكيده «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 وعلمى ومسئول. وكانت تحتاج من الشيخ خليل الذى - كما قال - «منذ نيف وثلاثين عاماً تشتكى (زوجتى) لـ (طوب الأرض) انصرافى للقراءة والاطلاع والبحث وتؤكد أن لو كان لها 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 الخنيفة فى التمهيد لقيام دولة العرب الإسلامية» هو د. سيد القمنى. أو ليكشف لنا فقط أن المجلة (التي تعتمد 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 للشرعية الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م ص

الباحثين الجادين المترهين للعلم والمفكرين له. والذين لم ينالوا ما يستحقونه من شهرة» وإن دراسته هذه «أكدت على أن مؤلفها يمتلك باقتدار نظرة موضوعية منهجية علمية في معالجته لوقائع التاريخ ودراسته لها وتحليلها التحليل الصحيح وردّها إلى الأسباب المباشرة والتي تتفق مع المنطق والتفكير السليم دون حاجة إلى اللجوء إلى الماورائيات والفوق- منطقيات والأحاجي والألغاز (مثل الأشعار التي تنسب إلى الجن وسجع الكهان وأساطير العرافين) وهذا المنهج العلمي المحض الموثق توثيقاً شديداً والاقتحام الجريء الفذ لإنارة منطقة حرص من سبقوه على أن تظل معتمدة هما اللذان أثارا عليه أحد رموز السلفية الحديثة. الصحفي فهمي 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 بسلطان رشدى مؤلف رواية [أشعار شيطانية] المشهورة إعلامياً بـ [آيات شيطانية]. وفى هذا المقال (القول لخليل) لافند هجوم الصحفي هويدى على الدراسة فمبدعها أقدر وأولى منى بذلك ولكننى أعرض أهم النقاط التى 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 التى اعتنقها الخنفاء أو المتحنفون قاما بدور بارز فى التمهيد لنشوء دولة العرب الإسلامية فى يثرب (...). وكان من الطبعى 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 بالشمال التي امتار 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 الجدد 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 تعليه ببيان الدولة العربية القومية التى وضع أساسها جده قصى» .

ويمضى خليل فيقول «انجبه الباحث د. القمى إلى تبيين 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. القمنى فى هذه المعلومة. ونزعم أن الحنيفة وجدت قبل عبد المطلب بزمان ليس بالقصير (...). وأياً كان الأمر فالذى لا مشاحة فيه أن الحنيفة أخذت على يد عبد المطلب منحى (العقيدة) واعتنقها عدد من عقلاء العرب».

يقول خليل «الحنيفية حركة دينية كانت ذات حضور متميز (...). ففى يثرب اعتنقها 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 وأمие. 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 والنشور والحساب. وأن الأبرار سوف ينعمون بالجنة بينما يصلى الكفار نيران السعير. أما الشخصية الثالثة فى حركة الحنيفية فهو أمية بن أبى الصلت. وهو من سادات ثقيف (الطائف) ومن أبرز شعرائهم. وترجع أهمية أمية 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. القمنى 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. القمنى أن (مما وفر له - لمحمد - الوقت الكافى والاطمئنان النفسى للانصراف عن السعى وراء الرزق إلى التفكير فى شئون قومه السياسية والدينية) زواجه من الأرملة الثرية خديجة التى

كانت تكبره بخمسة عشر عاماً - وهذه العبارة هي التي أثارت ثائرة الصحفي فهمي 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].

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

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

١٩٨٩م - ص ٦٤ / ٦٩.

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 المتهيبين للعلم والمتفرغين له» و «يمتلك - 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 والسلفويين» «نقدها» ونعم كل هذا حق أصيل للشيخ لا يمكننا سوى الإقرار به بل والدفاع عنه..

لكن. ولأئنى - كما سبق وأشرت - راجعت علمية دراسة د. القمى فى كتابين كشفت فيهما - وبعشرات الأدلة الموثقة - أن د. القمى ليذهب بعقل قارئه 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 «دكاتور مكة» والقول بحلول «الندوة والملا محل البداوة والمشيخة» لذلك. فأننا - ولخشية الإطالة - ساكتفى هنا بكشف حقيقة «اقتحام د. القمى الجرىء 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 بحرّ 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 للألفاظ وتراكيب واردة فى كتاب الله والحديث النبوى. 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. لأن أمية لم يكن حياً. ولم يشهد بقية الوحى؟! ولن يكون هذا الفرض مقبولاً فى هذه الحال.. ثم إن أحداً من الرواة لم يذكر أن أمية كان يتحلل معانى القرآن وينسبها لنفسه. ولو كان قد فعل لما سكّ المسلمون عن ذلك. وكان الرسول أول الفاضحين له» (د).

جواد على - «المفصل في 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 في ذلك تكريماً وارتفاعاً بأمية . وما
 كان لمسلم أن يرفع من شأن رجل كان يهجو النبي بشعره» - (٢١) - .

هذا نص ما قاله د. القمنى . نفى فيه يقيين شبهة استعانة أمية بن أبى الصلت
 بالقرآن في كتابة شعره . وفي ذات الوقت . وبدون مبرر منطقي أو علمي سكت
 تماماً عن بحث شبهة استعانة النبي محمد بشعر أمية في كتابة القرآن .

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

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

(٢١) د. سيد القمنى «الحزب الهاشمي» وتأسيس الدولة الإسلامية - مجلة «مصرية» - العدد التاسع أكتوبر
 ١٩٨٦م - ص ١٧ / ١٨ - ومجلة «الكرمل» (ال فلسطينية) - العدد ٣١ سنة ١٩٨٩م ص ٤٩ - وكتاب
 «الحزب الهاشمي» - 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 نقضوا 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. القمني فهو لم يجرؤ على كشف المصدر الاستشراقي لرأيه وفي ذات الوقت لم يجرؤ على اقتحام ردود العلماء العرب بنقد أو (بتعبير الشيخ خليل) بإثارة 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. القمني في الموضوعية أراد القمني أن يوهم القارئ بأنه فيما ذهب إليه اتفق مع شاركو د. جواد علي الرأي.

ولأن د. جواد يعد واحداً من أهم العلماء الذين نقضوا هذا الرأي الاستشراقي وأفرد لمناقشته عشرات الصفحات في موسوعته. فنحن سنكتفي بنقل «بعض» ما قاله د. جواد فعلاً لتتيح للقارئ فرصة «استتاج» حقيقة «ما انتهى إليه» د. القمني. 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 ونشاهده سببه أن هذا الشعر وضع على لسان أمية في الإسلام. وأن واضعيه حاكوا في ذلك ما جاء في القرآن الكريم فحدث لهذا السبب هذا التشابه.

بعد طرح تساؤلاته بدأ في هدوء في مناقشة هذه الاحتمالات فقال عن الاحتمال الأول «وهو فرض أخذ أمية من القرآن. فهو احتمال إن قلنا بجوازه ووقوعه. وجب حصر هذا الجواز في مدة معينة وفي فترة محدودة تبتدئ بمبعث الرسول وتنتهى في 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 في هذه الحالة. إلا إذا أثبتنا بصورة جازمة أن شعر أمية الموافق لمبادئ الإسلام ولما جاء في القرآن قد نظم في 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 الممثلة 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 سكّ 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 يتزل الوحي عليه. ثم يتبعه الناس فيؤمنون بدعوته. أما هو (أمية) فلا يتبعه أحد. هل يعقل سكوت أمية لو كان قد وجد أي 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 ثائراً على قومه. ناقماً عليهم لتعبدتهم للأوثان. وقد كان على شيء من التوحيد والمعرفة باليهودية والنصرانية. ولكني 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 الذي أذكره شيء إسلامي خالص لم ترد تفاصيله عند اليهود ولا النصارى ولا عند الأحناف فوروده في شعر أمية وبالكلمات والتعابير الإسلامية هو عمل جماعة فعلته في عهد الإسلام وضعت على لسانه كما وضعوا أو وضع غيرهم على ألسنة غيره من الشعراء والخطباء» ويمضي د. جواد فيقول: «وتبين آية الوضع في شعر

أمية فى عدم اتساقه وفى اختلاف أسلوبه وروحه فبينما نجد شعره والمنسوب 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 المتزمطين - (٢٣) - .

هذا بعض - وأكرر.. بعض - ما قاله د. جواد على . نعم هو - كما نرى - يؤكد صدق فهمى هويدى فيما قاله عن د. القمنى ودراسته . إلا أنه - كما نرى - يجرد ما قاله الشيخ خليل عن د. القمنى ودراسته من الصدق . وهذا يثير تساؤلاً هو: هل عدم صدق ما قاله الشيخ يبرر الشك فى صدق الشيخ كباحث؟ أم أن عدم صدق القول لا يعنى بالضرورة عدم صدق القائل؟ وإذا قلنا بالافتراض الأخير (حتى لا نتحامل على الشيخ الميت). فهل هذا يعنى أن الشيخ - فعلاً - كان صادقاً مع نفسه فيما قاله عن د. القمنى . وأنه - فقط - كان يجهل ما قاله د. جواد على وجهه ورطة فى الدفاع - بحسن نية - عن «فضيحة» د. القمنى؟ أم أن الشيخ كان يتفق مع د. القمنى فى الموقف من القرآن وشعر أمية . واتفاقه جعله لا يشك فى 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 على - أقول بأن جهل الشيخ غير

(٢٣) د. جواد على - «المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام» - دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - ج ٦ ص ٤٩٠ / ٤٩٨ .

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» . ففى الفصل الرابع المعنون بـ «الحنيفية» من الباب الثانى المعنون بـ «المقدمات الدينية» كتب خليل عبد الكريم «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 بوحداية 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 الكريم . 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 - وبنفس 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 علي أو بفساد د. القمنى . إلا أن نفس ما نقلناه هنا .

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

أيضاً هو دليل مادي يؤكد وبنفس القوة أن الشيخ خليل بوعى وقصد اختار أن يكون مثل د. القمنى فى إفساده لرأى د. جواد على. وهذه المثلية الموثقة بهذا الدليل المادى تميل بعقولنا إلى رؤية المقال الطويل الذى كتبه الشيخ خليل عن د. القمنى 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 مسبوقة» و بـ «المباحث الرائدة» - (١) - . واعتاد الحديث عن نفسه بأن «الذي لا يمارى - فيه أحد أنا (خليل) نخوض معركة بالغة الشراسة فى سبيل التنوير» و «أنا نكتب كتابة غير تقليدية باطحة. تقتحم ميادين كانت مغلقة وموصدة وتتناول مواضيع شديدة الحساسية بالغة التفجر. 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 «الكتبة 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.

بتخيله على أنه «باحث فذ» و «كانت الحقيقة قبلته الوحيدة» - (٣) - . لكنه تهادى في «انبطاحه» إلى حد تسفيه من جرؤ أو سيجرؤ على نقد شيخهم بتخيل الناقد (غير المنبطح) كـ «همجي» و «غوغائي» و «مدعى ثقافة» - (٤) - .

ونحن إزاء هذا الموقف العصبي الذي 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) - . وكتاباته 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 نعتمد على فطنة القارئ ولودعيته وعمق فهمه ولقفانه (سرعة إدراكه) ولقافته (عقله وذكائه) فى فقه (ما بين السطور) والتعرف إلى (المسكوت عنه) الذى لم يأن الألوان للروح به. ونحن (خليل) نعد (ما بين السطور) و «المسكوت عنه» جزءاً مكتملاً لجميع ما نحرره سواء أكان كتباً (بحوثاً ودراسات) أو حتى مقالات تشر 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 منحى 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 يديج مقالة - بل تعمق فى المطالعة ومن ثم فطن إلى ما هو مخبؤ 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 حَرَفَ 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 أية 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 مخبؤ» بين السطور فى مؤلفات الشيخ وبـ «فقه» د. إبراهيم «ما رمى إليه» الشيخ فيما «ألغز فيه».

أولاً: أن «التطاولات المفضوحة على الله والرسول والصحابة» هو الـ «فخبؤ» فى كتابات الشيخ وهو «ما رمى إليه» فيما «ألغز فيه». وهو ما «فطن إليه» و «فقه» 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 نقّب وحفر

ونقّر» - (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 «الغز فيه» و «خبأه بين السطور» وبرر «سكوته» بأن «الوقت لم يحن بعد وربما لعقود عديدة قادمة للتصريح به»؟ وهل هذا التبرير (الخليلي) يجيز ربط تأخير «التصريح بالمسكوت عنه» بمجئ ما أسماه هو بـ «مرحلة نقد الدين» التي رآها «مرحلة متقدمة لم يأن أوانها بعد» والتي تنبأ بقدمها «ربما بعد نصف قرن قادم» - (٩) - . وهل «المخبؤ بين السطور» والذي «سكت» الشيخ عن «التصريح به» هو مجرد «نقد» للفكر الديني (البشرى). أم هو في حقيقته «نقد للدين» (المقدس) ولأنه كذلك فـ «تحت ضغط الظروف الحاضرة» التي لا ترحب بـ «نقد الدين» لجأ الشيخ إلى «التلميح» و «الإلغاز» و «التخبيئة»؟

(٨) نفس لمرجع - ص ٤٣.

(٩) خليل عبد الكريم - مقدمة تحليلية - لكتاب د. محمد أحمد خلف الله «الفن القصصى في 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 كتيبة [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 توجل منها القلوب وتذرف لها الدموع. والاعتماد على الغيبيات 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 ممن يؤمن بها. ومع ذلك فهى (الأمم الأخرى) فى القمة (...) مع أن المنطق يحتم أن تكون الأمة التى ترعاها القوى وتكلاها 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 بدءوا (فكر «الاعتماد» و «الربط») إذ لأولئك (السلف) عذرهم فقد كانت الثقافة المهيمنة والمسيطرة فى الفترة القروسطية (القرون الوسطى) هى الثقافة الثيولوجية المتمحورة على الغيبيات والعوالم اللامورائية والكائنات غير المنظورة وضرورة التبعية المطلقة لها

(..). للفوز 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 الشيولوجية 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 والمذلولات [الموضوع]. ولأن «المؤسسة الدينية تعمل بكل ما أوتيت من قوة على طمس الجوانب المضيفة 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 لليساى الإسلامى» - كتاب «الأمالى» رقم ٥١ - مارس ١٩٩٥م - ص ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - و «نحو فكر إسلامى جديد» ج ٢ - ص ١١٧ - ١١٨.

(١١) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية لليساى 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 والخللاوى [جمع خلوة] وحضرات الصوفية وحلقات الذكر ومجالس دلائل الخيرات». بل وحتى يضمن عدم تسرب هذه «النصوص» إلى الحياة (ربما حتى لا تـدنس مدنية وعلمانية هذه الحياة قداسة هذه النصوص. أو ربما حتى لا تـدنس 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 المبروكة (إلى الحياة) تغيرت كينونته (يموت) كما يحدث للسمكة إذا خرجت من الماء» - (١٢).

ثانياً: هذا التناقض يدخل عقولنا في «دائرة مغلقة» تحول بيننا وبين الوصول إلى رأى واحد في الإصرار الخليلي: وهل هو - فعلاً - مع تسكين وسجن «الإسلام» و «نصوصه المقدسة» داخل «تلك الأماكن المبروكة» وبالتالي 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 «الاهالى» فى ٤ من أكتوبر ١٩٨٩م - وجريدة «الأحرار» فى ١٢ من أكتوبر ١٩٩٤م - وتعليق خليل عبد الكريم - المنشور كملحق فى د. رفعت السعيد - «ماذا جرى لمصر... مسلمين وأقباط» - مطبعة الأمل - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٩١م من ص ١٥٣ حتى ١٥٧.

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

(١٣) فى دراسته المعنونة بـ «إرهاب الجماعات الأصولية المتطرفة فى ميزان الإسلام» - والمنشورة فى كتابه «الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية» (دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٥م - ص ٧١) استند خليل عبد الكريم فى نفيه لـ «شرعية الإرهاب الموجه ضد الحكام» إلى الآية ٥٩ من سورة النساء «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» وحتى لا يقول فى القرآن براهيه نسب خليل إلى الإمام فخر الدين الرازى 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 داخلياً فيه» وقال خليل «الإمام الفخر الرازى من الأئمة الأكابر والعلماء الأعلام . وتفسيره من التفسير القيمة التى تلقىها الأمة بكل تقدير واعتبار (...) وهذا الإمام من الظلم الفاسد والشطط البين مقارنة علمه بما لدى أمراء الجماعات . ولا حتى بعلم علماء الدين فى المؤسسات الرسمية الدينية أو غيرهم لا فى مصر وحدها بل فى العالمين العربى والإسلامى (...) الذين نرجح أن أحداً منهم لا يجرؤ على مناقضة هذه المقولة (إن طاعة الحكام لا تنفصل عن طاعة الله تعالى وطاعة رسوله) (...) فإذا جاءت الجماعات (المتطرفة) وقررت الخروج عليهم وحمل السلاح فى وجوههم فإن هذا القرار يكون فاقداً للسند الدينى الذى يؤازره . وبما أن حديث خليل عبد الكريم هنا هو - تحديداً - عن «الجماعات المتطرفة» الحالية التى مارست «إرهابها» ضد «الحكام» الحاليين الذين يمارسون «الإرهاب» (السياسى والأمنى) ضدنا - كشعوب - فطاعة هؤلاء «الحكام» - عند خليل - «لا تنفصل عن (بل تدخل فى) طاعة الله وطاعة الرسول» . وحتى يمسك القارئ (اليسارى - العلمانى - الماركسى) بحقيقة «ثورية» شيخه اكفى بنقل بعض ما قاله الإمام فخر الدين الرازى فى تفسيره للآية ٥٩ من سورة النساء «أولى الأمر ليسوا الأمراء والسلاطين» وإنما هم تحديداً «أهل الإجماع» أو «أهل الحل والعقد» و «أن الأمة مجمعة 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 الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة رسوله . بل يكون داخلياً فيه» ما وضعنا تحته خط أسقطه الشيخ خليل ولم يكتب الشيخ بهذا لكنه (وكأى شيخ حكومى) أسقط أخطر ما قاله الإمام الرازى «إن حمل الآية على طاعة الأمراء يقتضى إدخال الشرط فى الآية . لأن طاعة الأمراء (الحكام) 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 واجبه قطعاً وعندنا (عند الرازى) أن طاعة أهل الإجماع (أهل الحل والعقد) واجبة قطعاً . وأما طاعة الأمراء والسلاطين (الحكام) فغير واجبة قطعاً . بل الأكثر أنها تكون محرمة لأنهم لا يأمرؤن إلا بالظلم . وفى الأقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف . فكان حمل الآية على أهل الإجماع أولى» (الإمام الرازى - 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 «الاماكن المبروكة» للوقوف به وبها «فى وجه الطواغيت» - (١٤) - . وبالتالي يكون الشيخ - فى 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 فى توقيف الباحث (فى كتاباته) عند حدود رصد التناقض والتخرج من كسر «دائرته المغلقة» بالانحياز إلى رأى دون الآخر فى تناقضات الشيخ. وفى ذات الوقت الذى يعانى فيه عقل الباحث من الحرج العلمى لا يتخرج الشيخ (بعد إثباته لـ «الثورة» و «الثورية» و «التنوير» ككلمات) من الإلحاح على تسكين وسجن «نصوص الإسلام المقدسة» والانحياز 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 وفى مقدمتها العملية الإنتاجية - ظروفها ووسائلها وأدواتها .. إلخ - فإذا بدأت (الظروف المادية) فى التحول واكلبها 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

(١٤) خليل عبد الكريم - «الأسس الفكرية للسيار الإسلامى» - ص ٣٧.

بالعلم» - (١٥) -. وهذا - عند الشيخ خليل - نفس ما حدث في القرن السادس الميلادي لمجتمع قريش الذي بتحول «ظروفه المادية» (الاقتصادية) «تطور وعيه الجمعي» و «أفرز» محمد بن عبد الله الهاشمي الذي «كان يتمتع بعبقريته 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. وب نفس عبقريته توصل إلى . . . أو أدرك أن الحاجة ماسة إلى فكر آخر. وعقيدة مبابنة 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 تثيت 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 فيعتقدوا 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 تقديرى - يضىء «المخبؤ بين سطور» رؤيته السابق نقلها. ولأن الشيخ أكيد يعرف أن «المبدأ العام» الذي «تتمحور عليه النظرية الماركسية» هو المبدأ «المادى» الذى يقول بأولية «المادة» على «الله» فى الوجود. وأن الدين (الإيمان بالله والنبوة والوحى) 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 (وهى) للعالم» هو - بطبيعته هذه - «غير نهائى». غير مطلق غير مقدس» - (٢٢) - . أى عابر . نسبى تاريخى بقاؤه «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 بریت - القاهرة - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م - ص ٩٦.

(٢٠) نفس المرجع - ص ١٨٥.

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

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

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

فمعرفة الشيخ الأكيدة تكشف مدى اتساع مساحة الاتفاق بين موقفه والموقف الماركسى. وأنه فى دراسته لـ «الإسلام» - كما قال - «اهتدى» بـ «المبدأ العام» (المادي) الذى «تتمحور عليه النظرية الماركسية» والذى يربط نشأة وجود وانتهاء وجود الدين بـ «تبدل الأحوال (أو تأثير الظروف) الاجتماعية والاقتصادية والثقافية» وهذا الاتفاق الظاهر - يجعلنا لا نستغرب «اعتراض» الشيخ خليل على فكرة «الاعتماد على الغيبيات» 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 والغيبيات واللامحسوسات» وهو موقف - لمركزيته فى المشروع الخليلي - كان يحتاج من الشيخ إلى تحديد : هل «الله» (الماورائي - الغيبى

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

(٢٤) ماركس - إنجلز «حول الدين» - ترجمة زهير الحكيم دار الطليعة - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٧٤م - ص ٣٤/٣٣ - وراجع نفس النص فى دراسة د. مراد وهبة «الاغتراب والوعي 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) إنجلز - «ضد دوهرنج» ترجمة محمد يوسف الجندي - دار التقدم - موسكو ١٩٨٤م - ص ٣٦٨.

- (اللامحسوس) يدخل في هذه «القوى»؟ وهل «مع تغير الفضاء المعرفي تماماً وتبدل الأفق الثقافي بالكلية وتقهقر المعرفة الشيولوجية» سيكون مصير «الله» هو نفس مصير باقى «القوى غير المنظورة» أى أن يختفى أو يُعزل «ليحل محله سيادة العقل الذى (وعلى عكس الله وكل القوى الماورائية) لا يعترف بأى سلطة سواه»؟ ولكن - للأسف - سكت الشيخ وأثر الاعتماد - فى تحديد موقفه من المصير المستقبلى لله (الغيبى - الماورائى) - «على فطنة القارئ ولودعيته وعمق فهمه ولقنانه (سرعة إدراكه) ولقنانه (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 وتيقنه من اقتراب الموت الذى - ربما - سيحرمه من معاصرة «مرحلة نقد الدين») لم يكتف بأن يكون هو «المتنبئ» بقدوم هذه المرحلة «ربما بعد نصف قرن قادم» لكنه - أيضاً - أراد أن يكون نبيها أو على الأقل أحد روادها الذين يمهّدون ويؤسسون بكتاباتهم لـ «نقد الدين»؟. وهل كل ما سبق يبيّن 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 «المخبؤ 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 حوالى عام ٦٢٢م. هي دولة قريش التي ظلت تعمل على إنشائها منذ ما يقرب من مائتى عام عندما وضع لبناتها الأولى قصى 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. أى بنسخة المصحف التي لديها. فساعة رجعوا من جنازة حفصة. أرسل بها عبد الله بن عمر ففشاها وحرقها. مخافة أن يكون فى شيء من ذلك اختلاف لما نسخ عثمان - رحمة الله عليه - وكان عثمان - رضى الله عنه - قد انتهى إلى كتابة (المصحف الإمام) ووزع عدداً من النسخ على الأقاليم واستبقى إحداها فى المدينة. فى هذه

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

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 فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم».

وقال الشيخ خليل إن ما قاله عثمان قاله «على الرغم من أن زيد بن ثابت- رضوان الله تعالى عليه - تربى 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 الشعبى 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 مترسلاً 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 للدولة قریش التى قامت فى يثرب؟» ويجب بـ «لابد 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. والأبعد 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 يظن 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 تحقيقه وتعينه 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 فى خلافة عثمان ويأمره أيضاً والذي انتهى إلى نسخ المصحف الذى بين أيدي جميع المسلمين اليوم. فلو كان هناك مصحف تم جمعه وتدوينه فى 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 إبانة أو كشف ولدينا (القول لخليل) واقعة ثابتة أطبقت عليها أمهات المصنفات التراثية التى تلقته 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 قوموا» - (٣١) - . وأيضاً أمسك الشيخ خليل عن نقل بعض ما قاله العلماء «إنما جاز

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

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

للمصاحبة الاختلاف في هذا الكتاب مع صريح أمر النبي لهم بذلك. لأن الأوامر قد يقارنها ما ينقلها من الوجوب. فكأنه ظهرت لهم منه قرينة دلت على أن الأمر ليس على التحتم بل على الاختيار. فاختلف اجتهدهم (المصاحبة) (...) وقال النووي: 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، وفي 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 الذي أراد كتابته ليس مما لا يستغنون عنه. إذ لو كان من هذا القبيل لم يتركه ﷺ لأجل اختلافهم» - (٣٢). وإذا رأينا هذا الحديث (الواقعة) في ضوء ما رواه الإمام مسلم في صحيحه عن السيدة عائشة «قالت: قال لي رسول الله في مرضه (الآخر) ادعى لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب كتاباً فإنني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر» - (٣٣). نستطيع الاطمئنان إلى أن ما أراد النبي كتابته لم يكن خاصاً بشأن ديني (عقيدى - عبادى - شعائرى) لأن الدين قد اكتمل. وإنما كان خاصاً بشأن دنيوى (خلافته في رئاسة الدولة) وهذا يمكن تأجيل كتابته أو حتى يمكن الاستغناء عن النص عليه وتركه لاجتهاد الصحابة. ولهذا استصوب النبي رأى عمر وبعض الصحابة. أو لم ينكره أو - على الأقل - لم يصر على رأيه وعلى كتابة ما أراده.

(٣٢) ابن حجر العسقلاني - «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 وتحديد أبي بكر وعمر وعثمان يحتاج إلى دراسة منفردة نرصد فيها تناقضاته الفجة. ونبحث فيها مدى صواب آرائه الشاذة في هذه الخلافة والآن - وكما يقول خليل - «نؤوب إلى سياقة الحديث» ونقول بأن خليل خرج عن عادته في التوثيق. ولم ينقل الواقعة بنصها وأثر إثباتها هكذا «إن محمداً في 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 وهي أن المدونات التي كتبت في عهد محمد أو حتى تلك التي كان يرغب في كتابتها كان بعض كبار الصحابة يمنح نفسه الحق لاعتبارات أو حسابات خاصة في النظر فيها ووزنها من بعده» - (٣٤). - وليؤكد أن «المصالح» و «الحسابات الخاصة» للخلفاء الثلاثة «تغلبت على القشرة الإسلامية الهشة» التي اكتسبها. وكما دفعتهم (المصالح - الحسابات الخاصة) إلى «التواطؤ» و «التخطيط» لـ «خطف» - الخلافة من علي بن أبي طالب الذي - كما يقول خليل - «كان النبي يسعى لتأهيله ليغدو خليفته» (٣٥) - - (*) - دفعتهم (المصالح - الحسابات

(٣٤) خليل - «دولة يثرب» - ص ١٠٩.

(٣٥) نفس المرجع - ص ٤٨ وص ٣٣٨ وص ٣٦٥.

(*) ما قاله الشيخ خليل - ونقلناه في المتن - عن «تواطؤ» و «تخطيط» أبي بكر وعمر لـ «خطف» الخلافة من علي بن أبي طالب. يتناقض تماماً مع ما قاله نفس الشيخ في 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 أبي 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. علي شلق لاستخلاف أبي بكر لعمر بـ «التعيين» وقال الشيخ بأن الدكتور «ياخذ الأمور بشيء من الخفة وعدم التعمق (...)» ولم يعنى في قراءة التاريخ ولم يقرأ الوقائع وإلا لاستبان له (للدكتور) أن أبا بكر استشار مجلس شورى المسلمين في 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) - «الجلود التاريخية للشريعة الإسلامية» - دار سينا - الطبعة الأولى ١٩٩٠م - فصل الخلافة.

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

وبدون وعي - وتحت ضغط رغبته في إقناعنا (كقراء له) بتاريخية وحقيقية تناقضاته - لم يجد الشيخ خليل ما يمنعه من تناسي كل ما قاله (ونقلناه) عن «الصحابي العالم» زيد بن ثابت. وبجراحة 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 التي اختارها لنسخ نصوص القرآن من المجموع (في عهد أبي بكر) (...) ولماذا حصر أعضائها بقريش وهم: سعيد بن العاص وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن الحارث. ولما قال لهم: عند الاختلاف مع زيد اكتبوه بلغة (لهجة) قريش؟ ولم اقتصر عليهم مع وجود عشرات من كبار الصحابة أكفاً وأحفظ وأعلم منهم؟» وبعد تحفظه على أعضاء اللجنة وتساؤله «أليس أمراً مثيراً للانتباه تفضيل عثمان لهم في شأن يستوجب اختيار من هم أعلم وأفقه وأحفظ منهم؟» قال «ونختم برئيس اللجنة وهو زيد بن ثابت الخزرجي الأنصاري فقد كان عمره لما قدم محمد المدينة إحدى عشرة سنة أي عندما كلفه أبو بكر بجمع القرآن (حدث ذلك في سنة ١٢ هـ) كان في الثانية والعشرين من عمره. فكيف أقدم أبو بكر (بموافقة عمر) على تكليف ذاك الشاب الغض بتلك المهمة الخطيرة وتركوا شيوخ الصحابة من العلماء والأثبات هل يمكننا أن نعبر هذه الحقيقة التاريخية دون أن نندهش ونتساءل: لماذا؟ وما هو السر الذي يكمن وراءها؟ (...) ونواصل مسيرتنا مع رئيس اللجنة زيد بن ثابت. لماذا عندما فرغ من أداء عمله الخطير (جمع وتدوين المصحف العثماني) على الوجه المرضي (أكيد لإيبي بكر

وعمر وعثمان) جعله عثمان على بيت المال - أى وزيراً للخزانة بالتعبير الحديث - ثم ما لبث (عثمان) يسيراً حتى نفقه (أى منحه) من بيت مال المسلمين مائة ألف دينار أو درهم» وأحالتنا الشيخ خليل فى توثيقه لخبر 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 ينقصون من القرآن أو يرتبون آياته وسوره بخلاف ما وقفهم عليه محمد؟» ويضيف خليل أن عبد الله بن مسعود «عصلب (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 (مرتبه) فغاضبه ابن مسعود حتى وفاته» ويتساءل خليل «لماذا عامل عثمان (رغم ما عُرف عنه من رقة طبع ودماثة 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 - وبنفس 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 - وفقط - 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 كُتاب رسول الله - أى الذين كتبوا للرسول الوحي أو الرسائل والمواثيق والمعاهدات - فمن العلماء من قال إنهم «ثلاثة وعشرون أو خمسة وعشرون» كابن عساكر . أو «ستة وعشرون» كالقرطبى . وهناك من تجاوز هذا العدد وقال إنهم «أربعون» أو «اثنان وأربعون» أو «ثلاثة وأربعون» كاتباً كابى الوفاء الهورينى وبرهان الحلبى . وفى كتابه «الكتابة

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

القاهرة - بدون تاريخ - ص ٤٠٧ و ص ٤١٤ .

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«وكاتب المعاهدات» و«كتاب أموال الصدقات»، و«كتاب المغانم» و«كتاب البوادي».. إلخ - (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 - حويطب 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 نمير 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 الكتانى - «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 قيلة» ونقل «عن أنس بن مالك أنه قال: جمع القرآن على عهد النبي أربعة كلهم من الأنصار: أبى 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 فى 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 القرطبى 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 عهده أبى بكر وعثمان - تعمد تغييب هذا الخبر «المتفق عليه» كما غيَّب 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 أبى ابن مسعود فى موقعه حتى أواخر ٣٠ هـ. وأن عثمان أمر بنسخ المصحف الإمام وحرق مصاحف على بن أبى طالب وأبى بن كعب وابن مسعود سنة ٢٥ هـ. 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 ٢٥ هـ 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 ملا من 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 الراجحي - «عبد الله بن مسعود» - دار الشعب - ١٩٧٠م - من ص ٤٣ حتى ص ٦٥ .
 (٤١) القاضي ابن العربي - «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 - «الفتن الكبرى» - الجزء الأول «عثمان» - دار المعارف - القاهرة ١٩٤٧م - ص ١٨٣ .

سادساً: أن خليل عبد الكريم فى كتابات أخرى تالية قطع يقيـن لا يحتمل الشك بأن أول جمع للقرآن «بدأ فى خلافة الصديق (أبو بكر)» - (٤٣) - . وأن الحبيب المصطفى (محمد بن عبد الله) لم ير فى حياته مصحفاً و «لم يأمر بتدوينه» - (٤٤) - ويوثق الشيخ خليل ما قاله يقول «الزركشى» أنه «فى زمن النبى ﷺ ترك جمعه (القرآن) فى مصحف واحد» ويقول «السيوطى» «إن القرآن كتب كله فى عهد رسول الله . ولكنه لم يجمع فى (مصحف) واحد ولم ترتب سورة» - (٤٥) - .

بعيداً عن هذه الحقائق . . فقد أراد الشيخ خليل أن «يخلص إلى أن هذا الاعتراض (بما فى كتب السير وتاريخ القرآن عن جمع أبى بكر وعمر وتدوين عثمان للقرآن فى مصحفه) (. . .) لا يقوى (هذا الاعتراض) على الوقوف أمام الحقيقة التى نقول (يقول) بها . وهى كتابة مصحف فى عهد محمد ويتوجيهه ويشرفه» - (٤٦) - . وذلك ليتيح الشيخ لنفسه فرصة السؤال «إذا كان هناك مصحف تم جمعه فى العهد المحمدى فما الذى دفع هؤلاء (ابن أبى قحافة وابن الخطاب وابن عفان) إلى الإقدام على ما فعلوه (إعادة الجمع والتدوين فى مصحف آخر)؟» .

هنا - ولرغبتنا الشديدة فى 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 الفقرى» وبهذه الرؤية كان يختلف مع

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

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

(٤٥) نفس المرجع - ج ٢ - ص ٣٧١ .

(٤٦) خليل - «دولة يثرب» - ص ١١٨ .

موقف خلفائه الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) الذي يرونه (القرآن) «السند والركيزة والعماد لدولة قريش التي قامت في ثيرب»؟ أم كان يتفق مع خلفائه الثلاثة ويرى القرآن في جوهره «السند والركيزة والعماد لدولة قريش» وفي ظاهره «دستور الإسلام»؟ وإذا «كان الدافع الذي حفز كلاً من عمر وعثمان» إلى اشتراط كتابة المصحف في عهدى أبى بكر وعثمان بـ «لهجة (لسان) قريش» هو - كما قال خليل - «دافع سياسى بحث» 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 ألزامه بالتزام «لهجة (لسان) قريش» فى جمعه وتدوينه للقرآن فى مصحفه ليكون (المصحف المحمدى) هو «سند وركيزة وعماد» دولته «القرشية» وبالتالي يكون «الدافع الذى حفز» محمداً (المؤسس) إلى جمع وتدوين القرآن فى مصحفه بـ «لهجة» دولة قبيلته هو - أيضاً وبالضرورة - «دافع سياسى بحث»؟. أم أن المؤسس - وعلى عكس خلفائه الثلاثة - كان يعتقد بـ «إسلامية» وليس بـ «قرشية» دولته التى أسسها فى المدينة (يثرب) وتفرد به هذا 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 «القرشية». وكانوا أكثر حزمًا من المؤسس فى فرض هذه «القرشية» 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 يمنعنا (أخلاقيا وعلميا)

من التكهن بما كان سيقوله. ويحيلنا (موته) إلى الاكتفاء بما قاله فعلاً ونقلنا بعضه في الصفحات السابقة. فما قاله يمكننا - بدون تحامل - من القول: ربما كان الافتراض الأخير (وعى وحزم الخلفاء الثلاثة في 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» الذي (المخبؤ) يصرح بانقلاب الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) على رسولهم ومؤسس دولتهم بـ «تواطئهم» و «تخطيطهم» لـ «خطف» الخلافة من ابن عم و زوج بنت محمد الذي «كان النبي يسعى لتأهيله ليغدو خليفته». وفي 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 هي مرتبطة بالمصالح» و «الحسابات الخاصة» ف «المخبؤ بين السطور» يذهب بعقولنا إلى أن تناقض «مصالح» و «حسابات» أبي بكر (التيمى) وعمر (العدوى) وعثمان (الأموى) مع «مصالح» و «حسابات» محمد (الهاشمى) دفعتهم إلى التحرك المضاد لخطه محمد - الهاشمى (رغم علاقتهم الإنسانية به كزوج لعائشة بنت الأولى. وحفصة بنت الثانى. وكوالم لرقية وأم كلثوم زوجتى الثالث) و «فلج (أى ظفر وفاز) ثلاثهم فى حرمان على بن أبى طالب (الهاشمى) من حقه فى (وراثه) الخلافة وخطفها أبو بكر (التيمى)» - (٤٧). وفى «المخبؤ بين سطور» الشيخ خليل لم يكتف «الثلاثة» بـ «خطف الخلافة» لكنهم و لـ «قرشية» و

«مهاشة» إسلامهم - (٤٨) - ولأن «الديانة الإسلامية ودولة قريش التي تمركزت في أثرب (يثرب) توأم وقرينان وفرعان لجذر واحد» - (٤٩) - فقد خططوا لخطف القرآن والتحريك 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 كعلي 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) - . ونقل لي 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 (أي عام ١٩٩٤م) كان يريد إثبات «اختلاف مصاحف أعلام الصحابة» كحقيقة تمكنه (كيساري - 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 للسياس 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». وبقصد 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 «المخبوء» فى منطق السياق الخليلي تقول: لا بد أن «المدون فى مصحف ابن مسعود» كان يخالف ويغايير «المدون» فى مصحف عثمان. ليس هذا فقط. لكن وبما أن «المصحف العثماني» (الذى جمعه أبو بكر - بمشورة عمر - ودونه عثمان) يخالف ويغايير مصحف ابن مسعود (المطابق «للمصحف المحمدى») فـ «المخبوء» الذى يفرضه منطق السياق الخليلي يقول بحتمية مخالفة ومغايرة «المصحف العثماني» لـ «المصحف المحمدى» والمعنى «المسكوت عنه» فى هذا «المخبوء» والذى «لم يصرح به» خليل وتعمد تركه لـ «فقه» و «ذكاء» قارئه : أن «المصحف العثماني» الذى ظللنا نؤمن به على أنه كتاب الله ليس هو بالضبط «المصحف المحمدى» الذى جمعه ودونه فى حياته والذى - حسب منطق السياق الخليلي - ضاع أصله أو تخلص منه الخلفاء الثلاثة (أبو بكر - عمر - عثمان) بحرقه بعد موت الموحى إليه بالقرآن.

هذا بعض ما تكشف لى من «المخبوء» بين سطور «كتاب دولة يثرب» لخليل عبد الكريم الذى بثقة - لا تخلوا من غرور - ختمه بترجيح أنه «سيثير 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 ولأسباب (وللدوافع) التى كشفنا عنها» وبنفس الثقة أضاف «وكالعادة لم نُلَقْ أو نقدم هذا الرأى مرسلاً 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 الوثائق (المغرور) عن رأيه الذي وصفه بـ «الجديد» [«أن القرآن جُمع بين دفتي مصحف في حياة محمد... وأن ما حدث للقرآن بعد ذلك من تدوين في عهدي التيمي ابن أبي قحافة والأموي ابن عفان جاء لاحقاً وللأسباب (والدوافع) التي كشفنا (كشف) عنها. وبعد تأكيد أنه «لم يلقَ أو يقدم هذا الرأي مرسلاً عاطلاً عن الدليل» وأنه «طرح بين يديه أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق من النقل (النصوص) والعقل (المنطق)». بل وبعد تحويله لرأيه من مجرد «رأي» إلى «حقيقة» لن يملك العقل «الإسلامي» إزاءها سوى «الصريح والولولة».

بعد ثلاث سنوات من تاريخ نشره لهذا «الرأي» أو لهذه «الحقيقة» (في كتابه «دولة يثرب» الصادر عام ١٩٩٩م). وتحديدًا في كتابه «النص المؤسس ومجتمعه» الصادر عام ٢٠٠٢م قطع الشيخ خليل عبد الكريم - بنفس ثقته (أو غروره) - أن محمد بن عبد الله «لم يأمر بتدوين القرآن (في مصحف)» ليس هذا فقط بل و«لم ير في حياته مصحفاً»- (٥٣). ولأنه - كما قال - لا يلقى أو يقدم آراءه مرسلة عاطلة عن الدليل فقد قال «يؤكد الزركشي في برهانه (أي في كتابه «البرهان في علوم القرآن») أنه في زمن النبي ﷺ ترك جمع القرآن في مصحف واحد» ولزيد من التوثيق نقل تفريق السيوطي «بين الكتابة والجمع» ونقل تأكيده «أن القرآن كتب كله في عهد رسول الله ولكنه لم يجمع في موضع (مصحف) واحد ولم ترتب سورة» ويخرج

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

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

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

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

وللأسف سكت الشيخ خليل عن تحديد طبيعة «الضغوط» التي مارسها «العدوى عمر» على «التيمى أبى بكر» وطبيعة «الضغوط» التي مارسها «العدوى» و«التيمى» 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 مئآت 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 - علي - زيد بن ثابت - ابن مسعود - أبى بن كعب - ابن عباس - أبو موسى الأشعري - عائشة - .. إلخ) وإنما أيضاً - والأهم - لإقناعنا بخطيئة عثمان بن عفان (الأموي) فى حق القرآن الذى وصفه الشيخ خليل بأنه «ليس مجرداً أو مفارقاً

أو مغايراً أو مبيناً أو ما شئت من هذه الكلمات التى تدل على القطعية وتجزم بالتباعد وترمز إلى اليقونة» وتحديدأ «ليس مفصلاً 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 بالطراجة والعطاء والبكورة والفتح حتى زمل (أسرع) عثمان بن عفان وسيّجه وأغلق عليه بين دفتين. وتحول (بسبب هذا الفعل العثماني - الأموى) 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) وتدوينه بين دفتين. وهو ما يقال له المصحف. وهل لديهم (شُغلة) - 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 الكتاب (...) خاصة وأنه كان ينعى 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... إلخ...) كان لديهم مصاحف خاصة (...) فكيف يفتن هؤلاء الأصحاب وغيرهم إلى ضرورة كتابة السور والآيات القرآنية فى مصحف ولا يتبته محمد إلى هذه الضرورة؟» ويقطع خليل بأن «هذا محال» و«أن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققه وتعينه وتشيته على أرض الواقع» ووثق الشيخ خليل هذه «الحقيقة» بمقطع جاء فى ثنايا خبر وفد ثقيف إلى الرسول أن عثمان بن أبى العاص (الشففى) «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 «المتنطعين 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 فُعل.. ثم بالفاظ أكثر وضوحاً: المصحف هو ما جُعِلت فيه الصحف. ومفهوم ذلك أنه من الجائر 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 كل. ونحن (خليل) نرجح أنه لو نطق بذلك لبادر محمد بسؤاله: أي صحف تعني إن كتابنا يسمى (القرآن) وجمعناه في (مصحف)».

ثالثاً: «رغم ذلك (القول لخليل) ومع التسليم الجدلى البحث أن ما جاء فى الخبر: (وسأل الرسول صحفا...) فبمعنى ذلك أن سوراً وأجزاء 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 وبتوجيه 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 تفصييلة من تفاصيل ما قاله... وأنه فى حالة حاجته إلى

تبنى رأى. يأتى به «أدلة الثبوت وبراهين اليقين وحجج التوثيق» التى تمكنه من تخيل
الرأى كحقيقة وتخيل النقيض كخرافة. وفى حالة حاجته إلى تبني 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» (ب «ألف - لام») التى
تستحق التبنى. وأن الرأى (الذى كان حقيقة) هو «الخرافة» (ب «ألف - لام») التى
تستحق الرفض والنفى خارج العقل.. وقد يلاحظ القارئ (العلمانى .. إلخ) خلو
كتابات شيخه من أى قول أو حتى إشارة قد توحي (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 المبحوثة. 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» (ب «ألف - لام»)
المؤكد بـ **أولاً**: «هذا العدد الوفير من الكتاب» (من عشرين إلى أربعين) الذين -
كما قال - لم يكن لديهم «شغلة» 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 سمى جمعه للقرآن بـ «المصحف». وإلى جانب هذه «الحقيقة» أراد
شيخهم منا - كقراء له - بأن نقول معه (أيضاً) بأن محمداً «لم يأمر بتدوين القرآن
فى مصحف» بل و«لم ير مصحفاً فى حياته» وأن هذا أيضاً هو «الحقيقة» (ب «ألف
- لام») المؤكدة بـ **أولاً**: أن محمداً «دأب على سماعه (القرآن) من عدد من
الصحابة مشافهة (...). ولا يوجد خبر فرد أنه كلف واحداً منهم بأن يتلوه عليه

من تلك الأدوات المعجبة التي كتب عليها» - (٥٩) - . **وب ثانياً:** «المصاحف الخاصة» هي مجرد «حالات استثنائية لا يقاس عليها». **وب 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 تُكتب (بضم التاء) له - كما ذهب د. إبراهيم عوض - (فهذا ما لا أجرؤ على قوله لشذوذه) لكنه (خليل) - في تقديرى - اضطر إلى التناقض الظاهري كحل «تكتيكي» أولاً: ليتهرب من النقد الذاتي بمراجعة والتراجع عن صواب رأى من رأيه (فهذه المراجعة لو أرادها لأعلنها). **ثانياً:** - والأهم - ليتقى خطأ (!!) التوضيحية 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 قاعدة «الاعتماد الكلى على حفظ القرآن في الذاكرة وجمعه في الصدور دون غيرهما». فهل هذه «الحقيقة» تعنى أنه لا معنى لـ «شُغلة» 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 وبتوجيهه وإشرافه» وإذا علمنا أن الشيخ وصف هذا الرأي بـ «الحقيقة» للإيحاء بمغايرة «المصحف المحدثى» و «مصحف 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) وسيج القرآن وأغلق عليه بين دفتين» وحوله «من القرآن إلى المصحف» لإنهاء «شفاهيته» (الطازجة والعتاء 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 وبتوجيهه وإشرافه وكشفنا بعض «المخبؤ» فى هذا رأى «الخليلى». ولأن هذا الشيخ (وعلى عكس هذا رأى - 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 وبتوجيهه 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 «جشية» 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 فى أن يزبر (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 زيداً (بن ثابت) قد تفرد بالعمل. وقد كان هو أولى من يقوم به. فلما علم بعد ذلك أن موقفه قائم على شبهه لا أكثر. وأن المصحف الذى أرسله عثمان (إلى الأمصار) هو نسخة من جمع أبى بكر الذى أخذ عن صدور الرجال وعن العُصب واللفظ التى كتبت على عهد رسول الله. وأن زيداً لم ينفرد بالعمل بل شاركه فيه جمع كبير من الصحابة. وأجمع عليه المسلمون جميعاً وافق (ابن مسعود) اقتناعاً أولاً (السجستانى - كتاب «المصاحف» ج ١ ص ١٨) 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) فاعجبهم 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 ملأ 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 «نمتنع 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) تكرست فى عهد الأسرة المالكة الأموية بدءاً بمعاوية بن أبى سفيان. وذلك لأهداف سياسية ألقها تبيت مكانتها 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 البحث» 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) - مَيِّز «بين القرآن المقروء والمتلو الذى حفظته صدور الرجال وبين القرآن المكتوب الذى دُونَ إبان عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان الأموى» ف «القرآن المقروء أو المتلو أو المحفوظ فى الصدور غرض طرى يتفجر نضارة وبكارة أبوابه مفتوحه ومداخله 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 أسيجة منيعة وأسوار عالية يقف عليها حُجَّاب وسدنة ومرازية يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه إلا إذا حاز صفات حدودها بدقة وعينوها بصراحة وذكروها بتفصيل وهم وحدهم أصحاب الكلم الفصل فى إحاطته بها واستيعابه إياها وتمكنه منها كيما يتعين عليه أن يحصل على تصريح من أولئك الحلاس مذيّل بتوقيعهم المهيّب وممهّور 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 بفصها 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 بمتهى الدقة القرآن النص الخالص المحض الذى كتّه 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 ذياك التمييز الذى نسخناه فى بدء هذه الفقرة وليس ضربة لازب أن يسطره القسطلانى بحروفه» ولمزيد 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 سأل 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 المحاوراة 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 غرض 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 فى تمييزه بين «القرآن المتلو» والقرآن المكتوب» تعمدت نقله بنصه وبأدلته أولاً: حتى لا أمنح دراويش الشيخ فرصة القول بتعاملى 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 أمتلكه 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 بكتايب 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 بِضَنِينَ﴾ (سورة - التكويد - ٢٤) فتلقاه أصحابه من فيه غضاً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً» و «كان القرآن كله كُتب 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» - فى السياق - تعنى الحفظ بالكتابة. ولتأكيد هذا المعنى استدلل القسطلاني بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ آلِهِمْ وَنُسُلِهِمْ لَدُورُونَ﴾ (سورة البقرة ٢) وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ وَلَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (سورة البقرة ٢٨٥) وقال: «ذلك إرشاد إلى أن كلامه الموحى إلى رسله طريق تخليده تدوينه فى الصحف. وأكد ذلك ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: قيدوا العلم بالكتاب. أى بالكتابة (...). فذل هذا الأمر على مشروعية كتابة القرآن العظيم» وفى 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. وحرز مودع لا يضيع المستودع فيه. وكثر لا يعتره نقص مما تصطفيه. وعمدة يرجع إليها عند النسيان. إذ لا يطرأ عليها ما يطرأ على الأذهان. إلخ» - (٦٨) -.

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

(٦٨) القسطلاني - «لطائف الإشارات لفنون القراءات» - تحقيق وتعليق د. عبد الصبور شاهين والشيخ عامر السيد عثمان - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث 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 يكتف 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 «المصحف» و «المصحف» وذهابه إلى أن أبا بكر جمع السور في «مصحف». وأن عثمان جمع «المصحف» (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 واحدة 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 «مصحف» و لـ «المصحف» 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 «كتابته».

ثالثاً: أن هذا «الجمع» كان - كما قال الباقلانى ووافقه القسطلانى - «فرض كفاية» والمعروف أن الفرض العينى «هو ما يُطلب فعله من كل فرد من الأفراد المكلفين. ولا يجزئ قيام مكلف به عن آخر.. 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 والحرَج عن الباقين. 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 «كتابته») 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. وبحدث 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 غصاً وأدوه إلى من تلقاه عنهم خالصاً محضاً». ونقول بأن «الغص»: 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

٨٢.

(٧٤) نفس المصدر - ص ٨٣.

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

وهي كلمات - في حدود معانيها - دقيقة في وصفها لأمانة الرسول في تبليغه للنص القرآني (بلغه كما أنزل عليه. وألقاه إلى الأمه 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 - جدلاً - أن الشيخ خليل لم يتزع هذه الكلمات (الإحدى عشر) من سياقها. ولم يدخلها في سياق مغاير لتقويلها بما لا تقوله صراحة. فأصول البحث العلمي كانت تحتم على هذا الشيخ مقارنة هذه الكلمات بنصوص أخرى في نفس كتاب القسطلاني أولاً: ليضمن قارئه إلى أن ما قالته الكلمات الإحدى عشر تقوله نصوص «قسطلانية» أخرى. ثانياً: - وبالتالي - لتأكيد أن القسطلاني (ورغم انصرام تسعة قرون وقراه 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 القرآن» 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 المنتظر 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 يكف بنقل الكلمات الإحدى عشر لكنه - وبجراحة - خيّلها لقارئه على أنها «عبارات (!!!) صريحة النص والدلالة معاً على ذلك التمييز» وذلك - فى تقديرى - بقصد تضبيب أو تغييب حقيقة أن كلمات القسطلانى (سواء فى حدود معانيها أو فى حدود سياقها) تصف «بصریح النص» دقة وأمانة عملية «نقل» القرآن/ الوحى (من جبريل إلى الرسول إلى الصحابة إلى التابعين إلينا). وذلك - فى تقديرى - بقصد إبعاد عقل قارئه 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 يكف 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» وتثبيتة فى عقول قرائه «كأمر مقرر التفت إليه البحاث القدامى وسطروه فى مؤلفاتهم» نقل ما نقله السيوطى «أن محمد بن سيرين سأل عبدة 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 ما قاله السيوطى وسكت الشيخ عن نقله.

فى كتابه «التحير فى علم التفسير» قال السيوطى «القرآن (..) هو فى اللغة : الجمع (..) تقول: قرأت الشئ قرأناً 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 بكتابته. لكنه كان مفرقاً في الرقاع والأكتاف 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 للقرآن 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 توقيفى (اجتهادى) أم توقيفى (بأمر رسول الله)؟ وانتهى إلى أن «الذى ينشر له الصدر ما ذهب إليه البيهقى وهو أن جميع السور ترتيبها توقيفى (أى بأمر الرسول) إلا براءة والأنفال» - (٧٩). ولم يكتف 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 للبيان والإعجاز والقراءات اختلاف ألفاظ الوحي المذكور فى الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتشديد وغيرهما (. . .) والتحقيق 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 (القرائى) 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 رأى 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 ب «التواتر» عند السيوطى. أو ب «الآحاد» عند الزركشى) لنفس آيات وسور المصحف بالمشافهة عن رسول الله. فالذى كنا - كقراء - ننتظره من الشيخ خليل (كباحث - كما قيل - علمى وموضوعى) أن ينقل رأى السيوطى الثابت - فعلاً - فى كتابه وأن يحدد لنا - كقراء له - موقفه هو (كباحث) من قضية «القرآن» و «القراءات» فى ضوء قوله ب «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 ويغير «القراءات» - عند السيوطي والزركشى -؟.

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

نعم بالرجوع إلى هذا الكتاب (المرجع) وجدنا أن الشيخ خليل - بقصد وتعمد - تجاهل ما كتبه د. مرزوق (قبل النص المستشهد به) «لقد حرص النبي منذ اللحظة الأولى (لنزول الوحي) على حفظ هذا الوحي واستظهاره . كما حرص في الوقت نفسه على تدوينه فور نزوله . وكان هذا التدوين يتم تحت إشرافه ورقابته . كما حرص أيضاً - صلوات الله عليه - على أن يحفظه لأتباعه . وهكذا منذ اللحظات الأولى لنزول الوحي على النبي أصبح للقرآن صورتان واضحتان صورة صوتية وصورة مكتوبة (خطية). أما الصورة الصوتية فتتجلى في ... إلخ» إلى أن يقول د. مرزوق «ولم تكن اللغة العريية الفصحى التي 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 تلاته باللغات 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. والكاتبون فيهم قلة ملحوظة. ولكن (رغم هذا) حرص النبى على حفظ كلمات الله قد دفعه إلى العمل على تدوينها فور نزولها. فاتخذ كتبة يكتبون آيات القرآن أولاً بأول. ويلازمون النبى حيثما ذهب وأنى أقام. لكى يؤدوا هذا العمل الذى تفرغوا له. لا يشغلهم عنه شاغل. وقد تمت هذه الكتابة بيد كتاب من قريش فى مكة. وكتاب 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» -

الهيئة العامة للكتاب - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٨٥م - ص ١٢/١٣.

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») وتعتمد عدم ذكر الموصوف (القراءات).؟ هل لأن مصطلح «القراءات» عتيق وسلفى 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: بأي «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 رأى ويختلف معه كما فعل السيوطى نفسه مع الزركشى؟

أنا لا أعرف. والذي أعرفه - يقيناً - أن الشيخ خليل لم يكتف بحجب رأى السيوطى الرافض لـ «التمييز». لكنه - وبجراحة (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 - جراحة 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 بيدهية 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

صدرور الصحابة ووعته قلوبهم» ولم يكتف 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 غرض 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 غرض طرى يتفجر نضارة وبكارة. أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتية سهلة ومفاتيحه 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 ومرازية يحولون بين أى إنسان والاقتراب منه ..

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

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

أولاً: لأننا لو ذهبنا مع هذا الشيخ إلى ما وصفه بـ «الحقيقة» التى تقول بـ «كتابة القرآن فى مصحف فى عهد محمد وتوجيهه وإشرافه». وإذا جاز لنا الذهاب مع نفس الشيخ إلى ما وصفه أيضاً بـ «الحقيقة» التى تقول بأن محمداً «لم يأمر بتدوين القرآن فى مصحف» بل «ولم ير فى حياته مصحفاً» وأن «القرآن» (كما نقل الشيخ عن السيوطي) كتب كله فى عهد رسول الله ولكنه لم يجمع فى موضع (مصحف) واحد». فلا بد من مد الخط إلى منتهاه بتحميل محمد بن عبد الله مسئولية هذا «الضرر» سواء بـ «تسييج» للقرآن فى 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 يعنى سوى أنه كان يقصد إلحاق «الضرر» بالقرآن. أو أنه كان يجهل «هذه الحقيقة البالغة الخطر» التى تقول بـ «أن القرآن العظيم نص مفتوح (شفاهي) ومحاولة تسييجه (تدوينه - كتابته) ضررها أضعاف نفعها». وفى المقابل لا يعنى 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) ألحقه محمد بن عبد الله بالقرآن «النص المفتوح (الشفاهى)» الذى «سيّجه» أو مهد لـ «تسيّجه» 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 تفصل النظرة للآخر - (٨٣) - ورغم مباينة هذه الأقوال «الخليلية» لما قاله الشيخ نفسه فى كتابه «دولة يثرب» - وتناولناه فى الفصل السابق - عن «المصحف المحدثى» و«مصحف 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 ومجمعه»). 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) كنارئ عاقل - أن يراجع تناقضاته فى مسألة «جمع القرآن فى مصحف» ويحدد بدقة هل هذا «الجمع» (التدوين - الكتابة) تم فى عهد محمد «وبتوجيهه 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 تفصل 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 ويكارة» ولتكون «أبوابه مفتوحة ومداخله ميسرة ومنافذه واسعة ومآتية 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 «إستاتيكي» و«ضار» لأنه لا «يتسم» (مثل التلقى الشفاهي) 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 المرازبة 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 بتحديثها- (٨٦). حتى لا يبعدنا هذا الترحيب الخليلى 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 ومجتمعه» - ج ٢ - ص ٣٦٧.

هل «الشفاهية» شرط لـ «تفجير نضارة وبكارة وطزاجة» القرآن ولـ «انفتاح أبواب ويسر مداخل وتوسع منافذ وسهولة مآتى» النص القرآنى؟ وهل تحقق «تفجير» 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 متبدية. وأنه من المستحيل عليهم أن يتخلصوا من أثارها 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 «تفجير نضارة وبكارة وطزاجة وديناميكية» فى قلوبهم وعقولهم؟ هل المانع من الفعل يكمن فى كيفية «التلقى». أم فى «المُتَلَقَّى» (القرآن). أم فى «المُتَلَقَّى» (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 والتنقيب 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 أداؤها الصوتي) وتعاملوا مع «المعنى» فى كلمات وآيات وسور «القرآن» [أى كنص يحمل رسالة؟] والإجابة عن هذا التساؤل - فى تقديرى - كانت ستوجب على الشيخ تحديد طبيعة العلاقة بين «القشرة الإسلامية الهشة» التى اكتسبها «الصحابة» وبين «تلقّيهم 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] يعنى 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 والبكارة 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) لابد وأن يتسم - أيضاً - بـ «الحركة والديناميكية والطزاجة.. إلخ» فقط لمجرد «شفاهيته»؟

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

والتاريخية النظر إلى الصحابة باعتبار أنهم عصابة موحدة يتطابق ويتماثل أفرادها» - (٩١) - . . نعم أقر الشيخ في كتابه هذا بهذه الحقيقة كمقدمة وجدها ضرورة 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 المخمل والخفة البعيدة عن الموضوعية والعلمية بل والتاريخية» وتعتمد عدم طرح هذه الأسئلة.

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

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

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

(٩١) خليل - «شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة» - السفر الأول «محمد والصحابة» - دار سينا - القاهرة

ومؤسسة الانتشار العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٩٩٨م - ص ١٦.

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

هنا: ولأن المشكلة - كما قلنا ونقول - ليست فى المسألة المبسوثة. وإنما هى تحديدأ فى الباحث (خليل عبد الكريم) الذى - بوعى أو بدون وعى أو ربما تحت ضغط موقفه الأيديولوجى - وقف بيقينية لا تحتمل الشك مع «الكتابية» ضد «الشفاهية» بقوله القاطع «إن كتابة القرآن فى مصحف حال حياة محمد أمر تتضافر كل القرائن والأدلة على تحققة وتعينه وتشيئه على أرض الواقع» وأنه كان «بتوجيه محمد وإشرافه». وهذا للإيحاء بعدم تطابق القرآن المجموع والمدون فى «المصحف العثمانى» مع القرآن المجموع والمدون فى «المصحف المحمدى». وفى ذات الوقت - وبدون أن يراجع ويتراجع عن هذا «الرأى» الذى وصفه بـ «الحقيقة» - وقف وبذات اليقينية التى أيضاً لا تحتمل الشك مع «الشفاهية» ضد «الكتابية» 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 المحمدى».

* * * *

(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» ويمضى خليل «أليس لهذا القول (الخلفاوى) دلالة الصريحة أن معلومات

أو معارف أهل الكتاب وحصرأً وتحديدأً اليهود حاكم على القرآن. وبعبارة أوضح أن القرآن رضح 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 نقيصة. 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 شئ منها. ومع ذلك عدّها المؤلف قصصاً تاريخياً» وبعد هذا يتساءل خليل «هل يمكن للقصص التى أوردنا أمثلة منها أن تنضوى تحت صفة التاريخية؟» ويجيب «بقدر ما أخفق المؤلف (د. خلف الله) فى إضفاء صفة التاريخية على هذه القصص بقدر

ما حاله 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 اتباعاً 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 تصورات (الجاهليين) وأفكارهم وآرائهم؟ وفيما كان كل هذا العناء؟ ولم 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 لحكايّا (الجاهليين) حتى بما يعدّه البعض أو الكل من الشائنين تجاوزات أو هفوات أو أخطاء.

ولا يكتفى خليل بهذا لكنه يضيف «وسؤال آخر يتصب بقوة: أيهما أشد أثراً فى 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 جذرياً وخاض فى ذلك حرباً ضرورياً ومعارك ضواري. فلماذا لم يغير القصص والحكايات ونقلها كما هى وكما كان يتداولها (الجاهليون)؟ وأيها الأيسر والأسهل: تبديل العقائد والعبادات والمعاملات. أم تبديل الحكايات والقصص؟ (...) وهل من الحتم اللازم حتى يحقق القرآن هذا الهدف السامى والقصد الشريف والغرض المنيف أن يورد القصص على حسب اعتقادات الجاهليين؟» ويتسهى 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 الذى يتبناه المؤلف أو الباحث (خلف الله): وهو أن القرآن أورد قصصه حسب اعتقادات معاصرى محمد من المشركين أو اليهود (...). والقول بأن القرآن تبنى أو أتبع القصص حسب تصورات أو اعتقادات الجاهليين فيه إعلاء لشأن هؤلاء الجاهليين وتعظيم لأمرهم يخالف نظرة القرآن إليهم سواء أكانوا من المشركين من قريش أو من يهود عصر محمد» - (٩٦).

وما نقلناه الآن ليس هو رأى الأخير للشيخ خليل فى هذه المسألة. لأن الثابت أنه لم يصبر طويلاً على تبنى ما أسماه بـ «نظرة القرآن» فى مشركى 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 وإنما 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 . . . وينتهى 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 تجديدأ فى الحياة الأدبية فى مكة أتى به القرآن الكريم . ومن ثم فهو يعد من جوانب إعجازه . وأنه جعل الأدب العربى يسبق 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 وضممتها 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 والعفاريت ووادي عبقر... إلخ (...). وذلك وصف شديد الإيجاز لحالة ذلك المجتمع الذي كان معجوناً بالأساطير فكان من المحتم وقد ظهر القرآن فيه بأن تكون فيه أساطير حسبما ذهب إليه خلف الله. (..) ومن ثم. 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 بماء البيئة التي انبثق فيها حاملاً لبصماتها منطبعة على وجهه قسماتها»؟ أم أن شيخهم «مع» «الافتراض» الخلفاوى و«مع» الذين «يدعون أن القرآن جاء معجوناً بماء 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 معجبوناً بالأساطير»؟ وكل هذا لتحديد: هل شيخهم «مع» أم «ضد» من وصفهم بـ «الشائنين» وتحديدًا: 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 قالاً 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 منزّه (كما ذهب مشركو مكة) أم غير منزّه (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 البيئـة». أم - فى عمقه المسكوت عنه - يعنى أيضاً (وبالضرورة) أن هذا «الإله» مثل «قرآنه» (كلامه) «جاء معجوناً بماء البيئـة 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 الأفاذا عاش فى قرن معين وبيئـة 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 المعبرفى (الابستمولوجى) للمفسر ونضحت ثقافته على ما خطه قلمه وتبدت معطيات بيئـته 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 للبيئـة 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» الذى نقل «الإسرائيليات» من «يهود يثرب» ونقل «المعجبات» (الأساطير) من «مشركى مكة». فهل صاحب «النص الأصلي» يماثل أصحاب «التفاسير»؟ 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 - بشقة - إن الشيخ خليل حاول فى كتابات أخرى تحريض عقولنا - كقراء له - على الاقتراب من إجابات معينة لخطورتها أو - بتعبيره - لأنه «لم يأن الأوان للبوح بها» فقد تركها - كما قال - «مخبوءة بين السطور». ولأن الشيخ - كما قال أيضاً - «عدّ المخبؤ بين السطور والمسكوت عنه جزءاً مكملًا للمكتوب» ونفى يقينية إمكانية استيعابنا - كقراء لما كتبه - «الاستيعاب السليم» بدون «ادراك» «وفقه» هذا «المخبؤ» فهذا الإلحاح الخليلي 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 القداصة (مكة) فئة - مع قدر معلوم من التجاوز - يمكن أن نطلق عليها الإنتلجنتسيا (الطبقة المثقفة) هى أكثر أهلها تشبعا بفكرة القادم الجديد أو النبى المتظر» 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 العرى عن الضروب (الذى لا مثيل 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 ودقت النظر فى قوادمه وخوافيه وحدقت فى حناياه ولم تتعجل أو تسرع وصبرت سنوات طويلة قاربت الربع قرن حتى اهتدت إليه: إلى القادم الجديد ومعنى أدق إلى من يصلح لذلك» - (٩٩).

نعم قد يلاحظ القارئ معنى 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 (الخليفة 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

و«التدقيق» و«التحديق» و«الصبر» حتى «اهتدت إليه» بعد جهل به وبحث عنه «قارب الربع 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 «رشت (قائد الخير محمد) ليصبح هو المرتقب أو المأمول أو الآتي (النبي المنتظر)»- (١٠١)

- لكن الشيخ في مواضع أخرى سيلح 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 لكي تبدأ معه تجربة التأهيل والإعداد والتصنيع والتحضير والصقل والتهيئة الضرورية كيما ينتقل من فتي قرشي هاشمي إلى القادم المنتظر وبعد هذا التأكيد «الخليلي» على علم خديجة «المحدد والمعين» باسم محمد وبأمر نبوته من «المرجعية الدينية» وأن خديجة كاتبة رضخت لـ «الأمر الذي صدر لها (...). بحتمية نكاح (المسدد = محمد) وصيرورتها زوجاً له»- (١٠٢). بعد هذا أو ضد هذا سيذهب الشيخ إلى حصر علم «المرجعية الدينية» و«الإنتلجتسيا» المكينة في أنهم كانوا «يتحدثون عن القادم المنتظر والمأمول وأن ذلك كله مسطور في كتبهم المقدسة حتى أوصافه الخلقية المذكورة فيها. وأنهم لمسوا آيات وعلامات وإشارات تقطع بأن زمانه قد أظل أو أطل» فقط. وأن خديجة كاتبة أو حتى كواحدة من «الإنتلجتسيا» بحثت مع هذه المرجعية الدينية «مسألة القادم المأمول وإرهاصات ظهوره والعلامات التي 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 الذي 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 وتمعنت 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 «تحديد» اسم أو «تعيين» شخص «القادم المنتظر». ويدل أيضاً على جهل «الإنتلجنتسيا» المكية الذى وصل إلى حد «أن هناك من توسم فى نفسه أن يغدو هو القادم المنتظر مثل أمية (بن أبى 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 فى التجربة الفذة وهى صناعة القادم (أى «صناعة النبى المنتظر» - (١٠٤) -.

وعند الشيخ خليل أن «الصفات الجوهرية اللازمة» فىمن يصلح لدور «النبى المنتظر» بجانب «الشخصية الأسرة وموهبة الخطابة» و«فصاحته» التى «تحتم على سيدة نساء قريش (خديجة) الالتفات إليها بل والتثبت منها فيه (فى الفتى محمد) والتى فى نظرنا (القول لخليل) شكلت باعثاً حثيثاً لاختياره» لـ «أن المرشح (محمد) كيما يغدو (القادم المنتظر) لابد أن يمسك بيده كتاباً يعلنه على أهل مكة [هاؤم أقرأوا كتابه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى» - (١٠٥) -.

وعند الشيخ خليل أن «النبى المنتظر» - 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 وملايته ومسأله» وأنه ليس «لديه ولو ذرة واحدة من المعارضة والمناوأة والمشاكسة» - (١٠٨) - وعندما «تأكد لها أن صفحته الثقافية الدينية بيضاء (...)» 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 و«بعد أن تكاملت كل الخيوط فى يد أم هند (خديجة) رفعت شعار: [هذا الشاب محمد الذى (هو النبى المتظر) لابد أن أباعه] ومن ألزم اللازم 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 الحبيب المصطفى أرق خديجة وطير النوم من عينيها ودفعها إلى ملاحقته «حتى رفع الراية البيضاء وسلم لها بطلبها ورضى أخيراً نكاحها إياه» - (١١٠) - .

المهم: أنه بنجاح خديجة فى «الظفر» بمحمد و«نشله» من عذراوات وأيامى قريش وبما أنه - كما يقول خليل - «يستحيل عقلاً أن يظهر (محمد كنبى) 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 كنبى) إلى الاتجاه الذى تبتغيه (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 يعاني «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 إيثار العزلة والبعد عن الناس والنفور 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 يخالطهم 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 البينات تعنو له جبهة كل مسلم ولا يجرؤ على أن ينبس ببنت 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 فى الأسواق].. وما يلفت النظر أن القرآن الحكيم ذكر المشى فى 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 فى هذا المعنى وتسبح داخله. منهم ابن كثير (الذى قال): ويمشى فى 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 والنبى 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 وكناته 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.. ومداومته 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 (...). ويعد أن اطمأن نفساً وارتاح بالاً وقر عيناً ما له بعده يمشى فى الأسواق.

فهم (المكاون) ذكروا الحالتين اللتين هو عليهما (ياكل الطعام) الذى أمتته له روجه خديجة البالغة الشراء ثم (يمشى فى الأسواق) إذ لم يعرفوا له نلّه 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 يؤدى بمهارة أحد الأدوار المهمة فى التجربة العظمى التى بموجبها يتأهل كيما يصبح (النبي المنتظر) الذى طالما تحدثت حامتهم (نخبتهم) عنه وعن قدومه وتقطعت أعناقهم تطلعا لمجيئه الميمون» - (١١٢) -.

هذا ما قاله الشيخ خليل عن «المرحلة الأولى» من «تجربة صناعة النبي» تعمدت الإطالة فى نقله أولاً: حتى أتيح للقارئ فرصة التعرف - بشكل مباشر وبدون تدخل منى - على رؤية الشيخ لهذه «المرحلة» كما صاغها الشيخ نفسه. ثانياً: حتى أتيح 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 البيضاوى 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 زیوف، وإذا نَسَبَ واحد من المتشنجين لأى منهم ضعفاً فى النقل أو وهناً فى الاستقراء أو هزالاً فى الاستنباط أو تخليطاً فى التخریج أو ربكاً فى الاستتاج. فهذا ليس طعنأ فیهم فحسب ولكنه بمثابة هدم للتراث الفكرى الإسلامى برمته- (١١٣)- . ورغم أن هذا الشيخ أباح لنفسه حق تجريد هذه الآیه من سياقها. ومنح نفسه حق «الطعن» و«هدم التراث الفكرى الإسلامى» باختلافه مع وتخطئة هؤلاء العلماء وغيرهم فى تفسير هذه الآیه. فانا 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 الثقیف» بحزب التجمع وأعيد نشره ضمن «الأعمال الكاملة» المعنونة بـ «نحو فكر إسلامى جدید».

ففى الفصل الأول من هذا الكتاب الذى وصفه بـ «المحاولة الرائدة». وبعد حديث الشيخ عن دعوة الإسلام الصريحة وحثه «على أهمية العمل ذكر الله تبارك وتعالى أن رسله وأنبياءه كانوا يعملون ولم يكونوا من المتعطلين القاعدين وكفى بمقامهم مقاماً: ﴿وَقَالُوا مَا لَهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ سورة الفرقان.. آیه ٧ - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَيَمْشُونَ فِي الْأَسْوَاقِ﴾ سورة الفرقان.. آیه 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 الدءوب»- (١١٤)-.

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

الخطر: أن خديجة حسب «الخطة المرسومة» أشارت على محمد بـ «وجوب ملازمة الأسواق (فى الصباح) وحتمية اللزوق بها مع استحضر الوعي الكامل لما يقال (فيها) جميعه واليقظة التامة لكل خطبة والانتباه البالغ لأى محاورة أو منافرة أو مجادلة حتى لا تفوته شاردة ولا واردة ثم برمجته جميعه فى الذاكرة المدهشة» وفى «الخصه التالية» بـ «المساء وفى ليل مكة الطويل فمع الطاهرة (خديجة) بمفردها أحياناً وبحضور القس ورقة أحياناً أخرى تتم فى تلك القعدات مذاكرة الإصحاحات (التوراتية والإنجيلية) التى نقلها ورقة من اللسان العبرانى (اليهودى) 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 يجري 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 وآدم وحواء والشیطان والشجرة والحية ومروراً بقصص أنبياء بني إسرائيل وفي مقدمتهم قصة موسى ثم حكاية فرعون وبني 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 العقائدي ويتعمق فهمه لسائر الأديان وفروعها والنحل ومذاهبها والملل وانشقاقاتها» 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 وبجانب هذا - والأهم في تقدير الشيخ - «ليخرج (كل ما تم جمعه وتخزينه وبرمجته) وقت الحاجة إليه. ويصير مدداً إبان الاقتضاء إليه وعوناً ساعة العوزة له (...). ويصبح كنزاً ثميناً وبحراً راحراً ومحصولاً وفيراً أغلى من الجواهر والذهب عندما نحين - بعد سنوات معدودة - ساعة الإملاء ووقت الكتابة وزمن التدوين» وبعبارة «خليلية» أخرى «لتخرجه (ذاكرة محمد) بياناً رائعاً وقت اللزوم»-(١١٥).

ولم يكتف الشيخ خليل بهذا. لكنه - ويقصد إمدادنا بما يمكن عقولنا من «ففة المخبؤ بين سطوره» - قال «إن المرشح (= محمد) كيما يغدو (القادم المنتظر = النبي المنتظر) لابد 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 اللبالي الطويلة التى ستخترنها الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأمل العبقري (=محمد) (.. .) يتعين بطريق الحتم واللزوم أن تتلى على أهل مكة والحجار

(*) فى كتابه «الجدور التاريخية للشرعة 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 المحاربة وفيما كان الخصام والخلاف؟ فى: هذه المسائل المعضلة التى يتفق 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 جداً يصفه القرآن بالقوة ويشهد لأصحابه بالمهارة. أفتظن هؤلاء القوم من الجهل والغباء والغلظة والخشونة؟» وتبنى 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 أخطروا ألا وهو: أن العرب هم مصدر الكثير من الأحكام والقواعد والأنظمة والأعراف والتقاليد التى جاء بها الإسلام أو شرعها حتى يمكننا أن نوكد ونحن على ثقة شديدة. بأن الإسلام ورث من العرب الشيء الوفير بل البالغ الوفرة فى كافة المناحي» (ص ١١ / ١٢).

وغيرهما (...). بلسان عربى بلغ القمة فى الفصاحة والذروة فى اللسان والذوابة فى البلاغة كما يأتى الكتاب بمفعوله الأكيد 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 فى نتيجة معينة - تحدث عن «المرحلة الأخيرة من مراحل تجربة صناعة محمد كنبى» وهى «مرحلة الخلوة التى حدثت فى 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 يبينوا: إن هذا الحادث - حادث غار حراء - لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق القدر بل كان نتيجة لتمهيد طويل خلال سنوات... على هذا الجبل حراء كان خاتمة التمهيد والتهذيب والإعداد. (راجع محمد حسين هيكى - «فى منزل الوحي» - ص ٢٤٣). والنكتة هنا (القول لخليل) أن هيكلاً نبه إلى التجربة التى هى العمود الفقرى لهذا الكتاب (فترة التكوين) فقال إنها ليست حادثاً عارضاً من خوارق القدر أى أنها ليست من الماورائيات. فحادثة حراء استغرقت من التهذيب والتمهيد والإعداد سنوات وسنوات أى منذ أن نكحت سيدة نساء الدنيا خديجة (المخبت = محمد) إلى لحظة ما حكاه عن لقاءه (المنامى) لملك الرب فى غار حراء وهو ذات الملك الذى بشر الصديقة مريم بولادتها ليعسى. ويستطرد هيكى أن ما وقع فى الغار كان خاتمة لكل ذلك من التمهيد والتهذيب

والإعداد. أما من الذى قام بها فهم بشر من البشر وناس من الناس أما من هم؟ فقد ترك الباحث (هيكلم) معرفتهم لكاء القارئ وفطانتة - (١١٧) - وبـ «إعلان نجاح التجربة العظيمة وبقوعها (الرؤيا المنامية فى غار 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 قريش ونشأ فى بادية بنى سعد ففدا أفصحكم وأعربكم وأبلغكم. ومن ثم فإن كتابه كأنه هو سيأتى مثلاً فى الإبانة وقمة فى الطلاقة وذروة 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 آموص. المشهور عند عامة من يقرءون (الكتاب المقدس) بأشعيا 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. فيعة المستوى وفى عموميه 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 وعدماً فإن وجدت العلة وجد الحكم وإذا لم تظهر (العلة) اختفى أو انتفى (الحكم) - وباختصار إذا امتار القادم بطلاقة القول وحلاوة المنطق جاء كتابه مثله. أما إذا لم يحظ القادم بتلك الموهبة: طرح كتاباً فاتراً ضاوباً ذاوباً» - (١١٨) -.

(١١٧) نفسه - ص ١٨٧.

(١١٨) نفسه - ص ٣٦٩.

هنا. وبعيداً عن دقة خليل في «له عن «دائرة المعارف الكتابية». وسكوته عن الإشارة (ولو في الهامش) إلى ما رصده محررو «دائرة المعارف» عن «الموقف الخالي 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 في قوله الفج «النبى يشوع ياهو بن آموص 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 آموص 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 آموص 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 ٢٠٠٣ م - المجلد الأول - ص ٣٢٣/

ورغم أننى لست ضد حق الشيخ خليل فى رؤية علاقة محمد بكتابه (القرآن)
 كمماثلة لعلاقة أشعيا بفسره. فهذا حق أصيل للشيخ لا أملك سوى احترامه بل
 والدفاع عنه وعن حق دراويشه فى تبني رؤيته. لكن ولرغبتنا الملحة - كقراء - فى
 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 -
 فى تقديرى - لن يكونوا أجراً من شيخهم وبالتالي لن يرحبوا بتحديد «المسكوت
 عنه» الذى سيضطرهم إلى الخروج من تقية «المسكوت عنه» و«المخبؤ بين السطور»
 إلى شفافية «البوح» و«التصريح» وهم - ربما مثل شيخهم - غير مؤهلين نفسياً (ولن
 أقول أخلاقياً) لهذه الشفافية. ولأننى أنفهم موقفهم. فأنا سأكتفى - الآن - بدعوة
 القارئ إلى إعادة قراءة ما قاله الشيخ ونقلناه فى صفحات السابقة - (*) - وبإثبات
 بعض (أكرر بعض) ما لاحظته واستوقف عقلى وأبدأ بـ:

أولاً: وجود ثلاث نقط أفقية (. . .) وضعها الشيخ خليل وسط ما نسبه إلى
 محمد حسين هيكل. وهذه النقط الثلاث - كما هو معروف فى قواعد الكتابة
 العلمية - «تستعمل للدلالة على أن شيئاً محذوفاً من العبارة التى 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» التى تستخدم كرموز اصطلاحية توضع بين الكلمات والجمل
 داخل السطور أو فى آخرها مثل النقط الأفقية (. . .) وعلامة التنصيص « » التى
 «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 «الأمانة» و«الدقة» في نقله لـ «فكرة» هيكَل عن حدث الوحي في غار حراء . أم أن الشيخ «أول» أو «قَوْل» هيكَل «أشياء لم يقلها»؟ والسؤال مهم . ومحاولة الإجابة عنه - في تقديري - لا تحتاج منا (سواء كقراء أو كدراوِيش) سوى فتح كتاب هيكَل «في منزل الوحي» وتحديد الفصول المعنون بـ «في غار حراء» وقراءة ما قاله هيكَل بالنص «أن هذا الحادث (نزول الملك على محمد بأول الوحي وهو يتحنث بالغار) لم يكن حادثاً عارضاً من خوارق أعمال القدر لم يمهّد 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 والتهذيب والإعداد قبل الرسالة . إذأ لقد شهد حراء هذه الرياضة الروحية العظيمة منذ هدى الله محمداً إلى الحق حتى أضاء أمامه سبيل الحق بتور الرؤيا الصادقة . وإلى أن أوحى إليه النبوة ليكون من بعد بشيراً للناس ونذيراً» - (١٢٢)- .

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

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

الثالثة ١٩٩٩م - ص ١٠٣ / ١٠٢ / ٩٩ .

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

ولم يفصح وجمعهم ولم يصرّح 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 نسبته 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» وإعداده لتلقى رسالته و«هداية» الله لمحمد «إلى الحق».. إلخ.

وما رصدناه ولاحظناه من اختلافات جوهرية بين النصين يشير 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 يؤكداه المحذوف)؟

وبعيداً عن الالتزام «الشكلى» لخليل بقواعد الكتابة. ففى ضوء حقيقة عدم «أمانته» و«دقته» لا يمكننا فى «ألف - باء» عقل سوى نفى علمية وترجيح أيديولوجية سبب حذف خليل لـ «الله». وفى «ألف - باء» منطق 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 تضيق مساحة فعل الله في «تجربة صناعة محمد كنى» للوصول بهذه المساحة إلى حد نقطة الصفر. والساعى إلى توسيع مساحة فعل الـ «بشر» والـ «الناس» للوصول بها إلى حد «أنسة» كل مراحل هذه «التجربة» بل وكل تفاصيلها. فعند هذا الشيخ أن «تجربة صناعة محمد كنى» 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 - «خطت لها خديجة ثم نفذتها بمهارة يعز نظيرها (...). وأشرف عليها الشيخ الجليل والقس العالم ورقة بن نوفل»-(١٢٤)- فحسب «الخطة» لم تكتف خديجة بـ «تمويل التجربة» أو بـ «اختيار» و«ترشيح» من وصفه خليل بـ «الولد المبروك (محمد)»-(١٢٥)- ليكون هو «موضوع التجربة (النبي 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 (النبي) المنتظر لابد أن يمسك بيده كتاباً يعلنه على أهل مكة: [هاؤم اقرأوا كتابيه] مثلما قالها موسى لليهود وابن مريم للنصارى» وبما أن «الكتاب (القرآن) - حسب «الخطة المرسومة» - جزء أصيل فى «التجربة الخديجية» لـ «صناعة محمد كنى» 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 أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَأُوا كِتَابِيهِ﴾.

ب - أن هذه الآية جاءت بعد الآيات من رقم ١٣ / ١٤ / ١٥ التى تقول ﴿فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً (١٣) وَحُمِلَتِ 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 مُلاقٍ حِسَابِيَّ (٢٠) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (٢١) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ﴾ إلى الآيات رقم ٢٥ / ٢٦ / ٢٧ التى تقول ﴿وَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَّ (٢٥) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَّ (٢٦) يَا لَيْتَهَا كَانَتِ الْقَاضِيَةَ﴾ إلى آخر الآيات.

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

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

فى الصور» و«دك الأرض والجبال» و«انشقاق السماء».. إلخ. وهل هى - كما فى سورة «الحاقة» - مقدمات كونية لوقوع «القيامة». أم هى مقدمات كونية لـ «تجربة صناعة النبى»؟ لكن. ولأن هذا الشيخ هاجم وهجم على من «يحرصون على بقاء النصوص المقدسة فى حالة تجريد ومطلقية بحيث تصلح لكل تفسير وتتسع لآى تأويل. وفى مقدمته التفسير أو التأويل الذى يتفق مع أيديولوجية المفسر أو مذهبه السياسى أو مكاسبه»- (١٢٨) - فالسؤال الطبيعى الذى يطرح نفسه هو: لماذا اقترف الشيخ نفس خطيئة «التجريد». فى استشهاده بعبارة [هاؤم اقرءوا كتابيه]؟ هل لجهله بمعنى «الكتاب» فى هذه العبارة. وبمعنى هذه العبارة فى سياق سورة «الحاقة». أم لأنه - ونحت ضغط مثلث «إيديولوجيته» و«مذهبه» و«مكاسبه» - تعتمد اقتراف هذه الخطيئة؟

هنا. وإذا علمنا أن المبشر النصرانى المشهور بـ «إبى موسى الحريرى» صاحب كتاب «قس ونبى» الذى جاء فى مقدمته أن «لكل من القس (ورقة بن نوفل) والنبى (محمد بن عبد الله) - فى الدين الجديد (الإسلام) دور: الأول أوحى وعلم ودرب وأرسى الدعائم. والثانى سمع وتعلم ودرس وشيد البنيان (...). القس أستاذ علم فتى ذكى الفؤاد عرف اختياره ونجح. والنبى تلميذ نجيب حفظ ما تعلم وأبدع. الأول (ورقة) نقل كلمة الله الأعجمية (الإنجيل العبرانى) إلى لسان عربى ممين. والثانى (محمد) بلغ الكلمة العربية وتلاها على المؤمنين»- (١٢٩)- هذا المبشر النصرانى استشهد بالآية رقم ١٤ من سورة «الإسراء» التى تقول «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى

(١٢٨) خليل - «الأسس الفكرية للسياس الإسلامى» - مرجع سابق - ص ٦٦ - و «نحو فكر إسلامى جديد»

- ج ٢ - ص ١٤٢.

(١٢٩) أبو موسى الحريرى - «قس ونبى: بحث فى 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 الذى بين يديه (المترجم من العبرية) فكانت قراءته له قرآناً». ومرة في صفحة ٧٥ «للدلالة على أن القرآن فى ترجمته العربية هو منزل أيضاً كما فى أصله (العبرانى)» وأن الإنجيل العبرانى (= القرآن) «أعطيني (أو ترجم إلى) اللغة العربية ليتمكن محمد من قراءته وحده دون الاتكال على سواه (...). وليتمكن أيضاً من أن ييسر 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 مَنشُورًا» وهو ما يعنى أن «اليوم» فى الآية رقم ١٤ هو «يوم القيامة» وأن «الكتاب» هو تحديداً «كتاب الأعمال». فقد تجاهل «الحريرى» هذه الحقيقة ليذهب إلى «أن القرآن العربى هو قراءة عربية للكتاب الأعجمى (العبرانى) نُقلت (تُرجمت) أخباره وفصلت بلسان عربى مبين ليدركها العرب» و«التفصيل - بحسب مفهوم القرآن - (كما يقول المبشر النصرانى) (...). يعنى: تعريباً ونقلًا من لغة (أعجمية - عبرانية) إلى لغة (عربية) ليدرك السامعون (العرب) مضمونه»-(١٣٠)-.

إذا علمنا هذا التطابق بين ما فعله الشيخ اليسارى - العلمانى (خليل عبد الكريم) فى الآية رقم ١٩ من سورة «الحاقة» وبين ما فعله المبشر النصرانى (أبو موسى الحريرى) فى 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 العبرانى» - كما يذهب الحريرى - 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 مبين» وأن محمداً (كتلميذ) «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 لابد منه «ليخرج وقت الحاجة إليه (...). عندما تحين 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 عائلية لعلاقة أشعيا بسفره. بل وفى ضوء حقيقة إحلال خليل لـ «البشر من البشر» والـ «ناس من الناس» محل «الله» فى قول هيكلى ليتمكن من إحلاله لـ «خديجة» و«القس ورقة» محل «الله» فى «تجربة صناعة محمد كنبى» أعتقد أن «المسكوت عنه» فيما قاله الشيخ - ونقلناه فى الصفحات من ٢٢٧ حتى ٢٣١ - يذهب إلى «أنسنة 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 «البوح به» فى كتابه «فترة التكوين» عن القرآن.

وحتى يأتينا دراويش الشيخ خليل بما نتمناه. وأعدهم بالتراجع عن قراءتى التى - حتى يجّد جديد - لا أمتلك الآن سوى الاعتقاد بصوابها والذهاب إلى أن ما قاله خليل فى كتابه «فترة التكوين» عما كان يدور فى «القعدات 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 العربية فى «ذاكرته المدهشة» و«أن دروس أو معارف أو معلومات الليالى الطويلة (والمشى فى الأسواق) والتى ستخزنها الذاكرة الحديدية ذاكرة الشاب الأمى العبقري (محمد) يتعين بطريق الحتم 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). وانكشف 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 الآذان 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 التخبط فى 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 يغريه بالتحدث بيقينية «الطرف الرابع» عن تفاصيل كل مراحل «التجربة» بشقيها صناعة النبى وصناعة القرآن أو «المصحف المحمدى» (*).

* * * *

(*) تناولنا فى دراسة بعنوان «خليل عبد الكريم: باحث فذ أم شاهد زور؟» مشاركة الشيخ خليل للدكتور القمنى فى تحريف أقوال 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 فى معرفة المزيد عن علمية 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 لميكانيكية السياسى فى التاريخ. وبالأخص فى تأريخه 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 والتنكر له، أن هذه الجماعات ليست (فى يقين الدكتور) سوى امتداد للخط الذى رسمه البنا. وليسوا سوى امتداداً طبيعياً ونتاجاً منطقياً لأفكاره ومقولاته»^(١) - التى رشحته عند الدكتور ليكون «المتأسلم الأكبر»^(٢) - و«سيد عصر الارتداد»^(٣) - فى تاريخ مصر الحديث.

ولا اعتقادى 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 «الاهالى» 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 تبني هذا الاجتهاد ولاعتقادي بأن الاختلاف مع البناء في كل الأحيان «حق». وفي بعض الأحيان «واجب» أي 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 والآخر 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 ييقين بأنه «يرى ما هو حق» و«يقول ما هو حق». ولم يقف (كمؤرخ) عند هذا الحد. لكنه (وبدون تواضع) استبعد احتمال أو إمكانية انتقاد إكثاره من الكتابة» عن وضد البناء وجماعته. وقال بتعجب «لست أدري إن كان القليل (من الكتابة) صائباً فلم يكون الكثير خاطئاً»-(٤). وهو قول (في حدود فهمي) يكاد يعنى انعدام الخطأ في «القليل» و«الكثير» أي في «كل» كتاباته. أو على الأقل يعنى أن المعلومات التي استشهد بها. والتائج التي انتهى إليها كلها صحيحة وصائبة. ولصوابها فقد وقف «غلاة الإخوان» أمام كتاباته الموثقة عن البناء «ساخطين وغاضبين بل ومكفرين دون أن يمتلكوا جرأة المحاجة أو النقاش»-(٥). 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 ونسي كل ما فات. وأجبت بكتاب كامل عنوانه: والصمت... لا»-(٦).

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

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

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

وسواء صح أو لم يصح ما حكاه الدكتور عن «سخط وغضب بل وتكفير» الاخوان له (كما قال) لمجرد «تمسكه بموضوعية البحث الأكاديمي»^(٧). - فالثابت أن الدكتور (ولأسباب نجهلها) 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 الأكاديمي» 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 بتيجة 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 والتحويل 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 الأكاديمي» فى دراسته لعلاقة فكر حسن البناء بفكر الإمام محمد عبده. والتى انتهت 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 (سماء 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 شاعراً «فلسفة النشوء والارتقاء» في وجه الدين بقوله «نعم إن القول بمذهب النشوء ستلزم بالضرورة القول بمادية الكون» - (٨) - . و«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 البناء 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 البناء لم يكتف 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» البناء عن «تعاليم» محمد عبده فعلاً حقيقة تاريخية تقولها «الوثائق»؟ أم مجرد رأى للدكتور (الماركسى) رآه

(٨) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ٥٤ - ص.

(٩) د. رفعت - «المؤلفات الكاملة» - دار الثقافة الجديدة - القاهرة ١٩٧٨م - المجلد الأول - ص ٢٥٢.

(١٠) د. رفعت - «حسن البناء. متى. كيف. ولماذا؟» ص ٤٣ / ٤٤.

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

(١٢) مجلة - «التعارف» - العدد (٦) - ٢٣ مارس ١٩٤٠م - ومجلة - «القاهرة» - العدد (٣٣) - ديسمبر ١٩٩٣م. دراسة د. إبراهيم البيومي غانم - «المصادر الفكرية للإمام حسن البناء» - ود. محمد عمارة - «الثابت والمتغيرات 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^(١٣). وبالتالي ليكون البنا بـ «ارتداده» ليس فقط «مقاوماً للمدنية الحديثة وللدعوى العلمية والعلمانية»^(١٤). وإنما أيضاً (وبجانب هذا) ليكون «متأسلماً ضد الإسلام»^(١٥)؟

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

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 قارنه ليبدأ بتوضيح «موقف الماركسية (كفلسفة) من الدين». وسواء كانت هذه البداية (كما قال) «تكمّل 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)»^(١٨). 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»^(١٩). و«فى عالم تشكل المادة سببه الأول وأساسه الأول ليس ثمة مكان للخلق الخارق»^(٢٠). وفى الترجمة المصرية لهذا

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

(١٩) ماركس - أنجلس - «مختارات» - ترجمة إلياس شاهين - دار التقدم - ج 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) - .

فى ضوء هذه النصوص القليلة جداً والتي تؤكد أن نفى الدكتور لعدائية الماركسية للدين يكاد يخرج منه من مادية ماركس وأنجلس التي «تطمح جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة» والتي تؤكد أنه «ليس هناك بالنسبة للفلسفة (المادية) الديالكتيكية شىء 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 فى فلسفة هيغل «المثالية») وكان ماركس وأنجلس لم يخالفا هيغل فى الموقف من الـ «ديميورغ» (الله - الخالق - المبدع) ليوقفا «الديالكتيك» على قدميه بنفيهما لأولية الله وإثباتهما لأولية المادة فى الوجود قبل الله - (٢٤) - .

فى 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) - . واستفزع 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 / ٢٨ .

(٢٥) قضايا فكرية - الكتاب الثامن - ص ١٥ .

«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 برؤيته «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 نسبته الدكتور إلى ماركس) في كتابات ماركس . وكانت المفاجأة . أن د .
 رفعت لم يكن أميناً في 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 ينتهى 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

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

باكتشافى 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» ينفيان 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. مراد وهبة «الاغتراب والوعى الكونى» - عالم الفكر - الكويت - المجلد العاشر - العدد الأول لسنة ١٩٧٩م ص ١٠٢ - وراجع جان إيف كالفير - «تفكير كارل ماركس» - الجزء الأول - «نقد الدين والفلسفة» ترجمة سامى الدروبي وجمال الاتاسى - دار اليقظة 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 (وفقاً) بين الإسلام و«التأسلم» الإخواني الذي (حسب أقوال مؤسس جماعة الإخوان) يرى أن الذين يقولون بـ «إقصاء الدين عن كل مرافق الحياة. وحصره بين الضمير والمعد (. . .) لم يفقهوا الإسلام بعد على طبيعته الصحيحة»-(٢٨). وأن «التفريق بين الدين والسياسة (بجانب كونه) ليس من تعاليم الإسلام الخفيف» فهو «إسلام استعماري»-(٢٩). كما قال البنا الذي وصل «تأسلمه» (أى تضاده مع «صحيح الإسلام») إلى حد الدعوة وبالحاح 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» الذي لا تتسع حدوده لقبول «أفكار ومقولات» حسن البنا «التأسلمة» تتسع حدوده لقبول ماركسية د. رفعت النى (وعلى عكس «التأسلم» الإخواني) تذهب إلى أن المباح والمتاح للدين - أى دين - (بما فى ذلك الإسلام) أن «يتناقض (بالصاد) بل ويتلاشى» دوره «مع نمو الوعى الطبقي». وأن يقبل بتقلص حدوده «كمعتقد سماوى» إلى الحد الأدنى ليكون - 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 - «للختارات» - 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. 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 يغرينى 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 عيتاني - مكتبة المعارف - بيروت ١٩٥٦م.

(٣٧) ماركس - «نقد برنامج غوتا» - دار التقدم - ص ٢٧ - وماركس - «المتخبات» 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 بتكرهه لـ «فصل الدين عن الدولة» وإقراره «التكتيكي» بوجود «حكومة في الإسلام». وبين «مناورة» د. رفعت بتكرهه لشمولية الإسلام. وتخيله على أنه مجرد «علاقة داخلية (روحية) للإنسان بربه». أو - كما نقل عن الشيخ «المجدد» (!) على عبد الرازق - «دين - في جوهره - روحى خالص. ليست له أية علاقة بالسلطة السياسية» - (٤٠). لأن المقارنة ستوصلنا 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 يغرينى 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 الأناجيل واضحة عندما تحمس الشعب ليدخل المسيح فى تجرية السلطان الزمنى (ليكون ملكاً. أو مؤسساً لدولة. أو معارضاً للقيصر) تركهم ومضى وحده (...) وهو بسلوكه (هذا) يخط 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 تمألى 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») «يتمنع 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 أننى 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 بـ «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 - بركة شبيبت - 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 - نقلاً عن المستشار طارق البشرى - «المسلمون والاقباط 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 تتشكل 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 - وببنفس القوة - تدل على حقيقة اتساع مساحة اتفاق إسلام الدكتور مع مسيحية الأب في الموقف من «السلطة الزمنية».

أعرف أن الدكتور (وهذا حقه) أكيد سيرفض رؤية إسلامه في ضوء مسيحية الأب متى. ليس خطأ هذه الرؤية. إنما - وفقط والأهم - لأنه يريد تغليف «مسحته» للإسلام بسياج «تجديدي» يمكنه من إيجاد مساحة اتفاق (لابد وأن تكون واسعة) بين رؤيته ورؤية الإمام محمد عبده لدور الإسلام. لذلك فقد حرص على

(٤٧) خالد محمد خالد - «الدولة في الإسلام» - دار ثابت القاهرة الطبعة الأولى ١٩٨٠م ص ٢٤ - في تعليق لم أستغربه. رد خليل عبد الكريم رجوع خالد محمد خالد «عن رأيه في الحكومة الإسلامية. وفي صلة الدين (الإسلام) بأمور الحكم (...) إلى تقدم عمر الأستاذ خالد» بل واعتبر مراجعته لكتابه «من هنا نبدا» ورجوعه عنه «رده» (جريدة - «الأهالي» في ٦ مارس ١٩٩٦م.

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

ترجمة قول د. مجيد خدوري 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. خدوري 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) بـ «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» بـ «نفى دور الإسلام كعقيدة تجاه المجتمع ككل». والترجمة التى اعتمدها د. خدوري بـ «الحد من دور الإسلام فى المجتمع» - (٥٢). - لأن السؤال الذى يفرض نفسه على

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

(٥٠) د. مجيد خدوري - «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) «كرّس» 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 الإجابة 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 كهنوتهم الذي يحاولون أن يفرضوه على البشر». والتي ثالثاً: تقول بعدم تعارض الإسلام مع العلم. والتي رابعاً: ترفض «مبدأ التقليد الذي دعى إليه السلفيون». وفي نفس الدراسات كرر د. رفعت أن رشيد رضا وحسن البنا «ارتدا» عن هذه «التعاليم» إلى «السلفية». 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 دراسته «حسن البناء متى. كيف. ولماذا؟» و«حسن البناء سيد عصر الارتداد») على طرح «السلفية» كـ «ارتداد» عن «التجديد». وكـ «نقيصة تستحق الانتقاد» - (٥٥) - وإصراره 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 (وبعد ما يقرب من ثلاثين صفحة) ووصف البناء ليس فقط بأنه «سلفي» بل وأيضاً 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 ونقد» - العدد ٥٤ - ص ٢٤ - وقضايا 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 «الاهالى» فى ٧ / ١٤ نوفمبر ٢٠٠١ م. ود. رفعت «التيارات السياسية فى مصر» ص ١٣٢ / ١٦٦ - «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) وبتفضيله نقل «تعاليم» الإمام عن مراجع أجنبية (!!) لكنه - وبقصد - 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 جديرة بالرصد. وإنما أيضاً كانت ستساعدنا في معرفة: هل حسن البنا مع أم ضد «تعاليم» محمد عبده؟ وهل محمد عبده مع أم ضد المثلث السلفي؟ بل وبسكوته غير البريء لا يكون الدكتور قد خالف قوله «إن 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 سيستجيب لنفسه فرصة اكتشاف:

(٦١) مجلة - «أدب ونقد» - العدد ١١٨ - يونيو ١٩٩٥م - ص ١٢٥.

أولاً: إن حسن البنا كان يرى أن «الإسلام يحرر العقل» - (٦٢) - . و«شرف العقل بالخطاب وجعله مناط التكليف. وندبه إلى البحث والنظر والتفكير (...)» و«الذين لا يتفكرون ولا ينظرون (...)» وطالب الخصوم بالدليل والبرهان حتى فيما هو ظاهر البطلان. تقديرأ للأدلة. وإظهارأ لشرف الحجة» - (٦٣) - . وانطلاقأ 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 الذى ذهب إلى حقيقة «أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل. كالعلم بوجود الله» - (٦٦) - . ورأى «الصواب (فى 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 فى 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 العربى - القاهرة ١٩٥١م - ص ٩ / ١٠ / ١١.

(٦٤) نفس المرجع - ص ٨.

(٦٥) نفس 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 البناء كان يرى أن القرآن الذى «لم يتزل ليكون كتاب هيئة أو طب أو فلك أو زراعة» والذى «لم يقصد بهذا التعرض (لكثير من مظاهر الوجود الكونية) تقرير أصول هذه العلوم أو تناول فروعها. ولكنه إنما (نزل) وقصد إلى 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 البناء 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 والأترك» 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. وتتفع بما فى الوجود من خيرات وميزات» وقال «إلى هذا اللون من التفكير الذى يجمع بين العقليتين الغيبية والعلمية ندعو الناس» - (٧١) -.

ثالثاً: أن حسن البناء 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) البناء - «مقدمة فى التفسير» - ص ٣٩ - و«مقاصد القرآن الكريم» - ص ١٩.

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

(٧١) البناء - 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 الذى «نظم كل شؤون الحياة فى كل الشعوب والأمم لكل العصور والأزمان. جاء أكمل وأسمى من أن يعرض لجزئيات هذه الحياة وخصوصاً فى الأمور الدنيوية البحتة. فهو إنما يضع القواعد الكلية فى كل شأن من هذه الشؤون. ويرشد الناس إلى الطريق العملية للتطبيق عليها والسير فى 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 فى كتابات وأحاديث البنا الذى كانت عقيدته التى يعتقدونها أن الإسلام «جاء بكل ما يحتاج إليه الناس فى أى وقت وزمن. فطبيعة الإسلام البقاء والخلود. فأمسك الإسلام بأطراف الأصول والقواعد التى لا تتغير. وترك للناس التفاصيل وبيان الفروع. يكيفونونها 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 يتظر المتخلفين» ولأنه «قد تجددت فى المجتمع الإسلامى - بحكم التطور الدائم والتغير الدائب - أوضاع وصنوف 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: «لأن الكثير منهم يرى أنه لا فائدة في الاهتمام بمسائل نظرية تجري العمليات فيها على نمط غير إسلامي فلا فائدة من إظهار رأى الإسلام فيها. وهو (التوقف عن الاجتهاد) خطأ ولا شك. فمهمة العالم اليان ومحاولة حمل أهل التنفيذ عليه. فإن عجز فقد أدى واجبه». وأرجعها ثانياً إلى: «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 يتابعها الأولى (القرآن - السنة)» - (٧٦) -.

وابعاً: 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 ٩ / ٩.

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

التعاليم الإسلامية غير طيعة تعاليم أى دين آخر. وسلطة رجال الدين محصورة ومحدودة». وتحت عنوان «رجال الدين غير الدين نفسه» أضاف البنا «أن هذه التغيرات التى سرت إلينا تقليداً منها (رجال الدين) لا تنطبق ولا تتفق مع عرفنا. فإنها إن كانت فى الغرب خاصة (بالأكليروس) فإنها فى العرف الإسلامى 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 فى أدلة الأحكام الفرعية أن يتبع إماماً من أئمة الدين. ويحسن به (بالمسلم) مع هذا الاتباع أن يجتهد ما استطاع فى تعرف أدلته. وأن يتقبل كل إرشاد مصحوب بالدليل (...). وأن يستكمل نقصه العلمى 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 فى 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 توسط 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 العربى - 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 لثيئته) 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 والمنشورة.

(٧٩) محمد عبده - «الإسلام دين العلم والمدنية» - كتاب سينا السياسى رقم ١ - دار سينا - القاهرة - ١٩٨٧م - ص ١٢٠.

الإمام و«المصادر الأولى»:

ساق د. رفعت تبنى رشيد رضا وحسن البنا لـ «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» كدليل قوى على «تخلي» رضا والبنا عن «تعاليم» الإمام محمد عبده. وعلى «ابتعاد» رضا والبنا عن «دعوة التجديد وعن معسكر الإمام». وعلى «اقتراب» رضا والبنا «من معسكر خصوم الإمام من دعاة التقليد» - (٨٠).

- وهو دليل - كما نرى - ييوح في المقابل بأن الإمام محمد عبده و«معسكره» و«دعاة التجديد» - في رأى الدكتور - لهم موقف آخر مضاد لموقف رضا والبنا و«دعاة التقليد» سواء من «المصادر الأولى». أو من «الدعوة إلى العودة» لها. وهذا الموقف المضاد (والكامن فى دليل د. رفعت) يفجر فى عقولنا تساؤلاً مؤداه: إذا كان الإمام و«معسكره» و«دعاة التجديد» (وعلى عكس رضا والبنا و«دعاة التقليد») لم يكونوا مع «الدعوة إلى العودة للمصادر الأولى (القرآن - السنة)» فهل كانوا مع «إطلاق الرصاص» على «سلطة النص القرآنى - النبوى»؟ أو - على الأقل - هل كانوا مع «إطلاق الرصاص» على «سلطة النص القرآنى - النبوى» لصالح «سلطة العقل» الذى (فى الموقف العلمانى) 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 البنا عن «تعاليم» الإمام. ولأن هذا الدليل «السعيدى» - فى عمقه الدلالى - لا يشكك فى تجديدية رضا والبنا. وإنما - للأسف - يفتح باباً للشك فى

(٨٠) د. رفعت - «حسن البنا. 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 وخطئه» - (٨٣) - . لذلك فـ «بعد تحصيل الإيمان» بـ «النظر العقلى» و«بعد تقرير الأصول الأولى» (الإيمان بوجود الله. ونبوة النبى. وبإلهية رسالته) يقول الإمام بوجود أن «يرجع (المؤمن) إلى النقل» - (٨٤) - . ويتعبّر آخر للإمام «على العقل بعد التصديق برسالة نبى أن يصدق جميع ما جاء به» وأن «يقف عند شريعته» - (٨٥) - .

والثابت ثانياً: أنه الله «الصمد (الذى يتهى 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«حكاكم» و«كمعارف») 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 - وبقوة - 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 والاجتهاد 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 فضل 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. تعتمد أيضاً السكوت عن الإشارة إلى ما قاله رضا عن «المقاصد» التي يرجى تحقيقها من «إحياء منصب الخلافة الصحيحة». والتي تلخص في: أولاً: «إقامة حكومة الشورى الإسلامية» وثانياً: «إعادة مدينة الإسلام بالعلوم والفنون والصناعات التي عليها مدار القوة والعمران». وثالثاً: «الإصلاح الديني». وهذه «المقاصد» عند رشيد رضا لن تكون إلا بـ «إحياء الدين والشريعة» وبـ «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) - «والحكومة 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) - فـ «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) - لأن الإسلام (كما يقول البنا) «قرر 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 بوجوب الخضوع لكل سلطان يحكم المتدين بها». وعلى العكس تماماً فـ «الديانة الإسلامية وضع أساسها

(٩٨) نفسه - ص ٢٤٠.

(٩٩) البنا - مجموعة الرسائل - رسالة «إلى الطلاب» - ص ٣١٣.

على (٠٠٠) رفض كل قانون يخالف شريعته. وبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها» - (١٠٠) - . وفي مقال «الجنسية والديانة الإسلامية» كتب «أن الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط» 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 هي (أصول الإسلام) كما كانت كافلة لهذا (الجانب الروحي) جاءت وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد وبيان الحقوق عليها وجزئها» ليس هذا فقط بل - والأهم - «وتحديد السلطة الوازعة التي تقوم بتنفيذ المشروعات وإقامة الحدود وتعيين شروطها حتى لا يكون القابض على زمامها إلا من أشد الناس خضوعاً لها. ولن ينالها بوراثة ولا امتياز في جنس أو قبيلة أو قوة بدنية أو ثروة مالية. وإنما ينالها بالوقوف عند أحكام الشريعة والقدرة على تنفيذها ورضاء الأمة» - (١٠١) - . بل وليقين الإمام محمد عبده بأن «معظم الأحكام الدينية موقوف لإجرائه على قوة الولاية (الخلافة) الشرعية» - (١٠٢) - . فقد ذهب في 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 في مجلة «العروة الوثقى» عام ١٨٨٤م - ونقلنا بعضه هنا - لم يتراجع عنه مع مرور الأعوام وتغير الظروف. بل ورغم تراجع عن المنهج الثوري والعمل السري إلى المنهج الإصلاحى.. وثبات موقف الإمام حقيقة تؤكد كتاباته الأخيرة التي 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. آخذاً 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 «كاملاً 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 يكتف الإمام بهذا لكنه قطع بـ «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 «ال خليفة 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. وهي «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» في الموقفين. إلا أنها - بجانب هذا - تثير في عقولنا تساؤلاً: إذا كان الإمام محمد عبده لم يكف 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 في 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. لأننى - 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 «يتعد 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 أمتلك 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 المحمدى» وتحديدأ إلى ص ٢٣٩ وبحث فيها بل وفى كل صفحات الفصل المعنون بـ «المقصد السادس من مقاصد القرآن». وللأسف لم أجد ما نسبته - أو حتى ما يوحى بما نسبته - د. رفعت لرشيد رضا. والذي وجدته أن رضا قال «الحكم فى الإسلام للأمة. وشكله شورى. ورئيسه الإمام أو الخليفة منفذ لشرعه. والأمة هى التى تملك نصبه وعزله». ويعد 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 فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا». قال (رضا) «وأولو الأمر 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 الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم)) فأولو الأمر الذين كانوا مع الرسول وكان الأمر يرد إليه وإليه فى الشئون العامة (...). هم الذين كان الرسول يستشيرهم فى الأمور 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 الأصول بأن السلطة فى الإسلام للأمة يتولاها أهل الحل والعقد الذين ينصبون عليها الخلفاء والأئمة ويعزلونهم إذا اقتضت المصلحة عزلهم» - (١١٣) -.

وما وجدناه فى كتاب «الوحى المحمدى» (مرجع د. رفعت) يؤكد أن الدكتور تقول على رشيد رضا بما لم يقله. بل - ويقصد وتعمد - تقول عليه بما يتناقض تماماً مع آرائه التى سطرها سواء فى كتابه «الوحى المحمدى» أو فى كتابه «الخلافة أو الإمامة العظمى». أو فى تفسير «المنار». هذا إذا أحسنا الظن بالدكتور وقلنا إنه رجع فعلاً إلى كتاب رشيد رضا. أما إذا كان حاله مع رضا هو نفس حاله مع محمد عبده. أى لم يرجع مباشرة إلى كتاب رضا. واكتفى - فقط - بالنقل عن مرجع (وسيط) أجنبى أو عربى. 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 الذى رجع إليه ونقل عنه. نعم هذا الاحتمال يقويه د. رفعت نفسه بامتناعه - فى هوامش كتابه ودراسته - عن إضافة أية معلومات عن ناشر وتاريخ نشر كتاب «الوحى المحمدى». وبإصراره - فى هوامش كتابه ودراسته - على أن مرجعه يسمى «كتاب الوحى» - هكذا - وكأن «كتاب» هنا جزء من العنوان. وهو ما يعنى أن الدكتور - للأسف - يجهل حتى عنوان مرجعه. نعم كل هذا يقوى هذا الاحتمال (النقل عن مراجع وسيطة) إلا أنه - فى تقديرنا وحتى يجّد جديد يؤكد أنه - سيفضل مجرد احتمال. لا نملك الآن سوى استبعاده. وتصديق د. رفعت. أى تصديق أنه - كما أشار فى هوامش كتابه ودراسته - هو الذى رجع إلى كتاب «الوحى المحمدى». وبالتالي لا نملك الآن سوى القول بتقول د. رفعت على رشيد رضا. وسوى القول بأن ما فعله الدكتور مع رضا كرر فعله مع حسن البنا فى نفس جزئية الموقف من «أولى الأمر».

ففى 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 نسبته للبنا بين علامتى تنصيب للفصل بين أقواله كباحث ونصوص وثائقة 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 استئانة 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 لإياهم 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 المعاني الشخصية البحتة التي لا دخل لها في أهلية المرشح. وإنما تدور حول المناهج والخطط الإصلاحية» - (١١٦) -.

هذا نص ما قاله حسن البنا الذي أعاد د. رفعت «توضيحه» - بالحذف والزيادة - ليكون كما يريد الدكتور لا كما هو كائن بالفعل في رسالة البنا. وما فعله الدكتور - سواء بتقوله على رشيد رضا أو بـ «توضيحه» لقول حسن البنا (بقصد أخفاء موقفهما المنحاز إلى أن تكون «السلطة» - في 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 - أي كمنحاز إلى أن يكون «الولاء المطلق والسيادة المطلقة» في الدولة لأولى الأمر - (١١٧) -.. وهو قصد يتجاهل - بتعمد - أوضح ما في 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 طريقي 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». ونكتفي 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 وهى العمل بكتابه العزيز ويطاعة 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 واشتروطوا فيهم ألا يأمرُوا 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 فى 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 فى 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 التى عرفت بالتواتر. وأن يكونوا مختارين فى بحثهم فى 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 الدينى فلا يتعلق به أمر أهل الحل والعقد من المؤمنين إذا أجمعوا على أمر من مصالح الأمة ليس فيه نص عن الشارع (الله) - مختارين فى ذلك غير مكرهين عليه بقوة أحد ولا نفوذه - فطاعتهم واجبة. ويصح أن يقال: هم معصومون فى هذا الإجماع (...). فأمر الله فى كتابه وسنة رسوله الثابتة القطعية التى جرى عليها الرسول بالعمل. هما الأصل الذى 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 فى تقرير ما ينبغى العمل به. فإذا اتفقوا وأجمعوا وجب العمل بما أجمعوا عليه. وإن اختلفوا وتنازعوا فقد بين الواجب فيما تنازعوا بقوله تعالى (فإن تنازعتم فى 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 ذهبا إلى نفى 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.

«ارادة الارتداد».

لم يكتف د. رفعت بطرح رأيه فى «ارتداد» البنا كراى استنتجه هو (كمؤرخ) من مقارناته العلمية والموضوعية لفكر حسن البنا بفكر محمد عبده. لكنه يصر على أن «الارتداد» «أراد» 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. فلإن حسن البناء من موقع متعال على الجميع يقول: الأفغانى كان يرى المشكلات ويحذر منها. وكان محمد عبده يعلم ويفكر. ورشيد رضا يكتب أبحاثاً. وهم جميعاً مجرد مصلحين دينيين وأخلاقيين يفتقدون الرؤية الإسلامية الشاملة». وبثقة المؤرخ الذى - كما قال - لا يسمح لنفسه بـ «التخمين. أو استكمال ما هو ناقص من معلومات بالاستنتاج أو الاستنباط». 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. وتحديدًا فى صفحة ٥٨.

وبإصرار ملحوظ كرر 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. فشبوته يقينا سيكون بمثابة اعتراف من البناء بجهله بآفاق المشروع الفكرى للأفغانى ومحمد عبده ورشيد 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. وكعادته - 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
وتنقيب 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 - ذكر 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 - ذكر 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» ص ٦١ / ٦٤ / ٦٩ / ٢٩٨ / ٢٩٩ فقط. وفى طبعة «دار الشهاب» ص 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 «ارتداده» عن خطهما الفكرى كحقيقة. ورغم أن حقيقة عدم وجود هذا تكفي لتنتهى 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 - (*) - . فأننا - الآن - ساكتفى 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) بورازة للمعارف الأهلية. ووضع (عبد العزيز) جوايش مشروع المدارس التهذيبية للعمال وطبقات الشعب. واستقل عبد الرحمن الرفاعى 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 وجوايش والرفاعى. 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 و«تقديره المحدود» للأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا.

تحت عنوان «فى سبيل النهوض» كتب البنا «ببب أن تكون دعماء النهضة (التربية) فتربى الأمة أولاً وتفهم حقوقها تماماً وتتعلم الوسائل التى تنال بها هذه الحقوق. وتربى على الإيمان بها. وببب فى نفسها هذا الإيمان بقوة. أو بببارة 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 ببببتها. وعلى الأقل لتقدمت ولم تتقهر 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. ووس وتقرب من العدو (الاحتلال) وانتظار لما يلقى إليهم من فضلات مائدته على حساب مصر وأهل مصر». بعد هذا الحديث قال البنا «إذا فحصى الأمة هذه الحقائق ناصعة. واكتفت بالتجارب الماضية. وعادت إلى النهضة الصحيحة. وعنيت بالجديات والحقائق. واحتقرت الأوهام وأعدت صبراً طويلاً للكفاح والنضال. فإنها كاسبة إن شاء الله. أما إذا ظلت معلقة بالأمانى غارقة فى بحار الشهوات والأهواء مستنئمة فى الكسل والخمول فستخسر ما ببقى لها (...). فأى الطريق تسلك أمتنا المحبوبة؟ نرجو أن تسلك طريق الوصول (الذى سلكه مصطفى كامل ومحمد فريد والأفغانى ومحمد عبده). ولإفهام الناس هذه الحقيقة قامت جمعية (جماعة) الإخوان المسلمين» - (١٢١) - .

وهو قول - كما نرى - ينحاز بقوة إلى «النهضة الصحيحة» التي قعد مصطفى كامل ومحمد فريد والأفغانى ومحمد عبده قواعدها. بل ولا أتجاوز الموضوعية إن قلت - فى حدود ما يُفهم من هذا النص - أن حسن البنا (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 البنا - 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 البنا. 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 البنا وبين «تعاليم» الأفغانى ومحمد عبده. لرصد حدود «التباعد» أو «التقارب» بينهم. ولإستبيان 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 البنا فعلاً فى مذكراته. وفضل الكذب بالتقول على البنا 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 - فقط - تخييل حسن البنا «كسيد لعصر الارتداد» عن «تعاليم» الإمام محمد عبده التى أراد الدكتور - فقط - تخيلها (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 «كمعتقد سماوى» (وعلى عكس حقيقته) 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 رقابية 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 - اقترف كل أنواع «الحرام العلمى» (كذب - تحوير - تحريف - تقوّل.. 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». ذكرنى ما قاله المستشار بما كتبه د. رفعت عن «تواطؤ» حسن البنا مع إسماعيل صدقى 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 صدقى عندما توصل إلى اتفاقية صدقى - بيفن. توهم أن الإخوان المسلمين قاعدة شعبية ذات وزن فاستدعى المرشد العام بعد وصوله من لندن بساعتين. وأطلععه على مشروع الاتفاقية قبل أن يطلع عليه النقراشى وهيكى المشاركين له فى الحكم. وحصل على موافقته على المشروع. ولما اشتدت المظاهرات الشعبية ضد هذه المعاهدة طلب صدقى باشا من المرشد العام (حسن البنا) أن يركب سيارة سليم زكى باشا مساعد الحكمدار المكشوفة ليعمل على تهدئة الجماهير. واستجاب المرشد لطلب صدقى باشا» (نقلاً عن صلاح الشاهد - «ذكرياتى فى عهدى» - دار المعارف - الطبعة الثانية ١٩٧٦م - ص ٤٨). ويعلق د. رفعت على ما نقله بقوله «١ - أية علاقة هذه التى تربط بين الطاغية الخائن صدقى وبين المرشد العام والتى تجعل المرشد أقرب إليه من شركائه فى الحكم. النقراشى وهيكى ٢ - أن البنا قد وافق على المعاهدة التى رفضتها مصر كلها والتى لم تزل وحتى الآن رمزاً للخيانة الوطنية والتفريط فى 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 زكى فهى مؤكدة وصورة تملأ صحف تلك الأيام. أما الواقعتان الأوليان فقد أوردناهما على مسؤولية الشاهد».

هذا ما نقله وقاله وكرره د. رفعت فى 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 يولية 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 التى 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 صدقى بمعاهدة عبد الناصر المشهورة بمعاهدة الجلاء.
 ورصد ما بينهما من اختلافات. وليس لمقارنة الموقف الإخوانى من المعاهدتين.
 وهل كان مع المعاهدة الأولى (إلى حد ركوب مؤسس ومرشد الجماعة مع
 حكمدار القاهرة سيارة 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 فى ميدان المنشية)؟ أم أن
 الموقف الإخوانى انحاز إلى ثوابت القضية ووقف ضد معاهدة صدقى ومعاهدة
 عبد الناصر؟

نعم كل هذه الجوانب مهمة وتحتاج فعلاً إلى بحث جاد للوصول فيها إلى رأى
 موضوعى. وهذه الجوانب قد نعود إلى بحثها فى ضوء ما توفر لنا من وثائق إن
 أراد المستشار والدكتور. ولكن الذى سنحاوله فى الصفحات القادمة. ونتمنى من
 المستشار والدكتور أن يشاركنا فى إضاءته (سواء بالاتفاق أو حتى بالاختلاف) هو

محاولة الاجابة عن: هل علمياً يكفى ما قاله صلاح الشاهد فى مذكراته لنعتمده كدليل - لا يقبل الشك - على حقيقة وتاريخية تأييد وتعضيد حسن البنا لمعاهدة صدقى - بيفن. بل وتحريضه على ضرب معارضيه؟

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. فانت 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 الخاطئ» - (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 يكفى - 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.

الحكمدار 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 البنا «بعد
وصوله من لندن بساعتين» وذهاب البنا 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 البنا؟
- ٣ - أم أن «الشاهد» كان في مبنى رئاسة مجلس الوزراء - إذا افترضنا أن اللقاء
تم هناك؟
- ٤ - أم أن «الشاهد» كان مع البنا ورافقه للقاء صدقي؟

٥ - أم أن «الشاهد» هو الشخص الذي أرسله صدقي ليستدعى البنا؟

وهي تساؤلات بجانب كونها مهمة. وكانت تحتاج من المستشار والدكتور أن
ي طرحاها 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 تمكنتنا من تحديد وظيفة صلاح الشاهد وقت لقاء «الخيانة الوطنية».

وأنا أعتزف 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 يكتف «الشاهد» بإغفال هذه الكيفية. لكنه أيضاً - أغفل الإشارة إلى طبيعة وظيفته فى 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 تشريفياً 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 لبيب الشاهد باشا فربما اكتفى برعاية أملاك الوالد. وهذا يولد فى عقولنا الشك فى معايته لما رواه عن لقاء البنا وصدقى. والذى يقوى شكنا فى هذه المعايته.

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 - «ذكرياتى فى عهدي» - 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». وفي «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 الحكمदार فى كتابه «فى أعقاب الثورة المصرية». والأغرب أن محمد حسين هيكل فى كتابه «مذكرات فى السياسة المصرية» لم يشر إلى اللقاء وواقعة الركوب رغم ما فيها من

(٥) نفسه ص ٤٣ / ٤٤.

(٦) نفسه ص ٣٣.

(٧) د. رفعت - «الأساس الاجتماعى للثورة العربية» - دار الكاتب العربى.

امتهان لشخصه كشريك لصدقي في الحكم. واكفى هيكل بقوله «لما عاد صدقي إلى مصر. دُعيت هيئة المفاوضة للاجتماع كى تبدى رأيها فى مشروع المعاهدة. فتبين أن الخلاف القديم جعل التعاون بين أعضائها، والتعاون بينها وبين الوزارة مستحيلاً. عند ذلك حل صدقي باشا هذه الهيئة اكتفاء بعرض مشروع المعاهدة على البرلمان» - (٨) -.

وكل ما تقدم. نعم يشكك بقوة فى «معينة» 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 يقم أو يلتزم به المستشار والدكتور اللذين اكتفيا «بنقش» قول «الشاهد». والدوران حوله وتحمله مسؤولية ما أورده. دون أن يستمعا - بحاسة الباحث والمؤرخ - إلى ما تشير معلومات الشهادة من تساؤلات عن مدى تطابقها مع «المتيقن» من وقائع نفس المرحلة (أكتوبر ١٩٤٦م). وأيضاً دون أن يدخلوا فى عمقها. ويبحثوا فى منطقها الداخلى ومدى انسجامه - العقلى والوثائقى - مع السياق التاريخى.

(٨) محمد حسين هيكل - «مذكرات فى السياسة المصرية» - مطبعة مصر - القاهرة - الطبعة الأولى ١٩٥٣ - ص ٣٢١.

(٩) د. رفعت - «هكذا تكلم الشيوعيون» - ص ١٠.

وتفالعس المستشار والدكتور عن القيام بدورهما البحثى (سواء لهدف سياسى . أو بسبب قصور فى المعلومات) يضطرننا 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 المبيت عند صهره لأنه قريب للمطار . وكان الباشا متعباً» - (١٠) - . وتحدد مجلة «روزاليوسف» وجريدة «أخبار اليوم» طبيعة «تعب» (مرض) صدقى باشا «احتقان فى البروستاتا وعنق المثانة . نتج عنه احتباس جزئى فى البول . واقترن ذلك كله بالتهاب رئوى» - (١١) - وتضيف «أخبار اليوم» . «لم يستطع الأطباء فى إنجلترا أن يخطرأوا بوضع (قسطرة) فإن ذلك كان يؤدى إلى ضرر مؤكد كلما زاد الاحتقان . وكان الأطباء يعملون كل جهدهم لتمكين صدقى باشا من العودة إلى مصر سالماً . وعندما وصل صدقى إلى القاهرة وكشف عليه الدكتور نجيب مقار بك وجد عنده احتباساً كاملاً واحتقاناً 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 (. . .) اضطرتت 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 صدقي يوم الأحد الموافق ٨ ديسمبر ١٩٤٦م.

وهي معلومات - كما نرى - تمكنا من تأكيد أن حسن البنا سافر للحج بعد عودة إسماعيل صدقي من لندن بيوم واحد هو (٢٧ من أكتوبر). وبعد غياب ٣٨ يوم وقبل أربعة أيام من استقالة وزارة صدقي عاد البنا إلى مصر.

لكن ولأن المستشار والدكتور - وعلى عكس المعقول والمنطقي - ذهباً إلى أن صدقي - رغم حالته «الخطرة جداً» - استدعى مرشد الإخوان «وأطلععه على مشروع الاتفاقية (...)» وحصل على موافقته على المشروع. وذهباً 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 الجوهري بين المستشار الذي يقطع بأن جماعة الإخوان (المرشد - الأعضاء) وافقت على هذه الاتفاقية وضربت من يعارضها. وبين الدكتور الذي 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 رأى 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 فعلنوا 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 التاسعة - ص ١٦ .

شيء في سبيل حريتها الكاملة واستقلالها التام ووحدةها الصحيحة ولن تسمح للمستمر 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 وادي النيل إلى أن يهيئ 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. نكتطف 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 بأهداف أمل خائب باعترامكم السفر إلى لندن لاستئناف المفاوضات. وأخذت تكبت شعور الهيئات والجماعات والأفراد وتصادر الحريات. وتمنع الاجتماعات. وتتهيا 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 في 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» في أول سبتمبر ١٩٤٦م.

(١٨) «الإخوان المسلمون» في 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 البريطانيون» - (١٩) -.

* - وفى ١٦ من أكتوبر كتب البنا مقاله «بين قوانين الحرية. وقبود 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 - يفرن. 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.

والمشهورة. فنحن نعتقد أن للمستشار (الباحث) والدكتور (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 البنا مع إسماعيل صدقي على «خيانة القضية الوطنية» بـ «موافقة» الأول على «مشروع معاهدة» الأخير وحتى يخبرنا المستشار والدكتور بما يعلماه ونجهله عن الموقف الإخواني من معاهدة صدقي - بيفن. فنحن لا نملك - الآن - سوى القول بأن اكتفاءهم بنقش ما قاله «الشاهد» (الذي لم يشاهد شيئاً) - للأسف - يخرج عن البحث العلمي والتأريخ الموضوعي ويدخل بقوة في التهريج أو في الغباء 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 الكريم باحث فذ أم شاهد زور؟
١٠٣	 أما قبل .
١٠٧	 محاولة للسؤال .
١١١	 خليل ضد خليل .
١٢٢	 خليل مع القمنى ضد الحقيقة .
١٣٩	خليل عبد الكريم و«أنسنة» القرآن
١٤١	 (١) أما قبل .
١٤٦	 (٢) محاولة للدخول .

- ١٥٦ (٣) عن المصحف «العثماني» .
- ١٧٤ (٤) عن «القرآن التلوي» 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 .

