تاريخية النص ونظرية خلق القرآن
في دراسات المحدثين

د/ باسم الحسناوي

المدخل

للجدل الذي دار في التاريخ بين الأشاعرة والمعتزلة حول قضية خلق القرآن، أهمية مركزية عند المعاصرين، ليتخذوا منها قاعدة أساسية للقول ببشرية الوحي، وعلى الرغم من أن الطرفين كليهما -الأشاعرة والمعتزلة- كانوا يعظمون القرآن، ولا يشكون مطلقاً بمصدريته الإلهية، بغض النظر عن التفاتهم أو عدم التفاتهم إلى ما يترتب على أدلتهم التي يسوقونها في مقام الاستدلال من نتائج ولوازم منطقية ربما لا يوافقون عليها، لأنها تتصادم مع ما يقتضيه الإيمان من وجهة نظرهم كمتكلمين إسلاميين، يعتبرون الدفاع عن المصدرية الإلهية للقرآن على رأس أولوياتهم بطبيعة الحال، بيد أن الباحثين الحداثيين في حقل الدراسات القرآنية وجدوا في ذلك الصراع الفكري بين الطرفين ثغرة يمكن النفاذ منها إلى القول بالأصل البشري للقرآن، فهم غير معنيين واقعاً باحترام المسلَّمات العقائدية لدى أي مذهب من مذاهب الإسلام، فإذا انتصروا مثلاً للموقف الاعتزالي في هذه القضية التي جعلناها محور البحث، وأدانوا موقف الأشاعرة منها، فإن ذلك لا يعني أنهم يشاطرون المعتزلة معتقدهم الإيماني بالإسلام.

كما انهم لا يرفضون الموقف الأشعري غيرةً منهم على الإسلام كذلك، هم يؤيدون أيَّ أصلٍ من الأصول التي اعتنقتها فرقة إسلامية ما، شريطة أن يكون هذا الأصل صالحاً لاستخلاص أساس نظري يتخذونه قاعدة للانطلاق نحو إثبات مدعيات أخرى تتناقض جزئياً أو كلياً مع الهندسة العقدية العامة لتلك الفرقة ذاتها، ولجميع الفرق الإسلامية في نهاية المطاف، ليس الهدف هو الوصول إلى حقيقةٍ ما يمكن أن يتمخض عنها البحث الموضوعي للأفكار والنظريات، بل يكاد يتركز الهدف في قضية واحدة لا غير، تتعلق بضرورة التأصيل لمقولات الحداثة من

خلال تلك النظريات الموجودة في التراث الإسلامي للفرق الإسلامية المتعددة، كما ليس مهمّاً أيضاً أن تكون النظرية دالَّةً واقعاً على مثل هذا التأسيس أم لا، بل المهم هو أن تأويليا في هذا الاتجاه ممكن، بغض النظر عن وجود حالة الاتساق مع الخطوط العريضة لما يقتضيه الإيمان بالإسلام أو عدم وجود مثل هذا الاتساق، ونحب أن نشير إلى أن المشاريع الحداثية التي تنجز مقارباتها في حقل علوم القرآن، لا تتبنى ولو فكرةً جديدةً واحدةً لم يتمَّ طرحها في سياق الدراسات الاستشراقية المختلفة، هي أفكار تبناها المستشرقون وطرحوها في دراساتهم سابقاً، ثم إذ قيل إن نجم الاستشراق قد أفل، شكَّلت هذه المشاريع الحداثية امتداداً له، وتعويضاً عنه، في المجال العربي والإسلامي، لكن ما تمَّ طرحه في دراسات المستشرقين بشكلٍ إجمالي، تمَّ إضفاء حالة التفصيل عليه، استناداً إلى ما يمتلك هؤلاء من اطلاعٍ واسعٍ على منظومة علم الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية، مضافاً إلى ما بذلوه من جهدٍ في متابعة مؤلفات علوم القرآن وعلم التفسير لدى المذاهب الإسلامية المتعددة، بيد أن المحاور التي يتمّ نسج الأدلة عليها على يد هؤلاء الباحثين، كلها مما تمَّ طرحه في دراسات المستشرقين، كما ان فلاسفة التنوير في العالم الغربي طبَّقوا هذه الرؤية التاريخية على التوراة والإنجيل، "فرأى هؤلاء أن قصصها مجرَّد رموز، بل رأوا أن الدين والتدين إنما يمثل مرحلة تاريخية في عمر التطور الإنساني، تُعَدّ مرحلة طفولة العقل البشري، ثمَّ تلتها -على طريق النضج- مرحلة الميتافيزيقا التي توارت هي الأخرى لحساب المرحلة الوضعية التي لا ترى علماً إلا إذا كان نابعاً من الواقع، ولا ترى سبيلاً للعلم والمعرفة إلا العقل والتجارب الحسية، وما عدا ذلك من الدين وأحكام شرائعه فهي إيمان، مثَّل مرحلة تاريخية على درب التطور العقلي، ولم يعد صالحاً لعصر العلم الوضعي"[1]

[1] ينظر في هذا السياق :الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم، د.احمد محمد الفاضل، مركز الناقد الثقافي، ص240-241. ينظر أيضاً :حقائق الإسلام في

ومن الصحيح أن يقال إن التوراة والإنجيل في جانبهما التشريعي تاريخيان ومرحليان، ولقد أشار القرآن إلى تاريخيتهما من خلال فرض بعض المحرمات على بني إسرائيل لغايات قصدها الله، ولم تعد محرمة في الإسلام، ولم يكن في علم الله منذ البدء أن تتصف شريعتا موسى وعيسى بالخلود والدوام، فالتاريخية إذن صفتهما الملازمة، بانتظار أن تأتي الديانة الخاتمة لتكون مهيمنة على جميع الشرائع التي سبقتها من جهة، ومتصفة بالبقاء والخلود إلى يوم القيامة، فحسب المنطق القرآني لا مانع من اعتبار التاريخية منطبقة على التوراة والإنجيل، ومن جهة أخرى فإن مبدأ التاريخية لا يصحّ تطبيقه على القرآن، لأنه يمثل الشريعة الخاتمة المستمرة في الوجود والفاعلية إلى نهاية الزمان، وبمجرد أن نقول بتاريخيتها، فإن هذا يعني انتفاء صفة الخلود عنها، وسيكون الحديث ثَمَّةَ عن دين لم يعد صالحاً للوجود الآن كما هو واضح.

البعد الإيديولوجي في تمسك الحداثيين بنظرية خلق القرآن:

يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: "إذا كنا هنا نتبنى القول ببشرية النصوص الدينية، فإن هذا الشيء لا يقوم على أساس إيدلوجي يواجه الفكر الديني السائد والمسيطر، بل يقوم على أساس موضوعي يستند إلى حقائق التاريخ، وإلى حقائق النصوص ذاتها، وفي مثل هذا الطرح يكون الاستناد إلى الموقف الاعتزالي التراثي وما يطرحه من حدوث النص وخلقه، ليس استناداً تأسيسياً، بمعنى أن الموقف الاعتزالي -رغم أهميته التاريخية-يظل موقفاً تراثياً لا يؤسس وحده وعينا العلمي بطبيعة النصوص، الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دالٌّ على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذي يهمنا لتأسيس

مواجهة شبهات المشككين (بحث الدكتور محمد عمارة حول تاريخية أحكام القرآن الكريم ص307.

الوعي بطبيعة النصوص الدينية"[2]. هذا الموقف الذي يعرضه الدكتور نصر حامد أبو زيد، هو ما يؤلف الجامع المشترك بين أصحاب المدارس التأويلية الحديثة تقريباً، فالغاية الرئيسية من متابعة الجدل الكلامي بين الفرق والمذاهب، إنما هو هذا الهدف الذي عرضه الدكتور نصر في كلامه الآنف، إن المتكلم الإسلامي الحريص على معرفة الواقع الذي يشير إلى حقانية أو عدم حقانية المقولات الكلامية التي تشعبت على أساسها المذاهب في الإسلام، لا يضع نصب عينيه هدفاً إلا دلالة ذلك الجدل، بحيث يتمكن في النهاية من خلال الاطلاع التفصيلي والدقيق على حجج وأدلة كل فرقة في مواجهة حجج وأدلة الفرق الأخرى، من اختيار الوجهة الكلامية الصحيحة من المسألة، أما المغزى، فليس بالضرورة أن يتقاطع مع الدلالة، بل لا معنى للحديث عن مغزى أية فكرة بمعزل عن دلالتها، كما لا قيمة لباطن أي تأويل قرآني مثلاً بمعزل عن دلالة ظاهر القرآن، بحيث يتكامل الوجهان ولا يتقاطعان، أما في الحالة التي يتحدث عنها الدكتور نصر حامد أبو زيد، فإنها تختلف جذرياً في وجهتها العامة، لأن ما يريد أن يقرره الدكتور نصر هو أن المغزى المستخلص من الدلالة، يمكن له أن يتناقض معها في نهاية الأمر، فالغاية التي دفعت المعتزلة مثلاً إلى القول بخلق القرآن هي نفي الشريك لله تعالى في أهم صفة له وهي القدم، فإذا لم يكن القرآن مخلوقاً، فهذا يعني أنه ليس بحادث، وإذا لم يكن القرآن حادثاً فإنه قديم، وإذا كان قديماً فهذا يعني أنه مقارن لله في وجوده.

وهذا يعني وجود الشريك لله تعالى في المآل الأخير، هذه هي دلالة الموقف الذي اتخذه المعتزلة من المسألة، وهي لا غيرها الدافع الذي جعلهم يتمسكون بمقالتهم حول ضرورة الاعتقاد بخلق القرآن، أما المغزى الذي يجب استخلاصه من هذه الدلالة فهو تنزيه الباري سبحانه وتعالى عن الشريك المتصف مثله تعالى بالقدم.أما

---

[2] نقد الخطاب الديني، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط3، 2007م، ص139.

ما يفعله الدكتور نصر، فإنه يهمل تلك الدلالة التي قصدها متكلمو المعتزلة، ويختار المغزى المختار عنده بشكل جزافي واعتباطي، فينتهي من خلال تأييده لاعتقاد المعتزلة بخلق القرآن وترجيحه على الموقف المناوئ للأشاعرة إلى بشرية القرآن، لاعتقاده الخاطئ أن القرآن بما أنه مخلوق، فهذا يعني أنه مرتبط بما وقع من أحداث تاريخية في زمن النبوة استدعت نزوله منجَّماً، وإذا كان القرآن قد تم إنتاجه بهذه الطريقة، فهو إذن لا يختلف عن أي نص بشري آخر تستدعي مجموعة من الملابسات التي توجد في أرض الواقع إنتاجه، فيكون مرتبطاً من حيث دلالته بتلك الأحداث التي وقعت في الماضي، ولا يبقى ثمة مجال للاستفادة من هذه الدلالة التي ستكون قطعاً ذات مضمون تاريخي لا يلبي حاجة الناس في الظروف المتجددة عبر التاريخ، ولذا لا مندوحة من تجاهل دلالة النص، واستخلاص المغزى عبر عملية تأويلية هرمنيوطيقية تتجاهل عالم الدلالة في النص، وتركز على عملية استنطاق النص استنطاقاً يجعله متوافقاً مع معطيات الحداثة التي يعيشها البشر الآن، وهكذا يفعل الناس في المستقبل، فإنهم سيستنطقون القرآن استنطاقاً يجعله متوافقاً مع حداثتهم التي سوف توجد مستقبلاً، ولو كان القرآن ذا أصل إلهي، لما كان لنا أن نتجاهل عالم الدلالة في النص، ونؤوله بهذه الطريقة التي تستهدف الحصول على المغزى المتوافق بالضرورة مع حداثتنا اليوم، وستكون النتيجة أن القرآن نص بشري جاء ليلبي حاجة البشر في واقع اجتماعي معين ذي ظروف وملابسات معينة في عصر النزول، ثم فقد هذه الصلاحية بعد ذلك، ومن الطبيعي أن المعتزلة لم يقصدوا ولو بمقدار ذرة التسليم بكل هذه النتائج، بل كانوا يستهدفون فقط تلك الغاية الخاصة بتنزيه الباري سبحانه من وجود الشريك، أي أن جدلهم في هذه المسألة كلها كان مرتبطاً بنظريتهم في التوحيد.

إن الربط بين مسألة خلق القرآن وبشريته هو الملازمة التي تخيلها القائمون على المشروع الحداثي في المجال الإسلامي على أنها غير قابلة للنقض في جميع الأحوال، فأن نقول إن القرآن مخلوق يعني أن القرآن متجسد بلغة بشرية هي اللغة العربية كما

يقول أرغون، وهو ما سوف يفتح في رأيه ثغرة في الجدار المسدود للتاريخ[3]، فالمقصود أوّلاً وبالذات هو إحداث هذه الثغرة في الجدار المسدود للتاريخ الذي هو الدين الإسلامي المؤسس على النص، ولا أعلم ما هو وجه الربط بين أن يكون القرآن مخلوقاً، بمعنى أن الله أحدثه في تاريخ معيّن، وبين أن لا يكون القرآن إلهياً، فهل إذا قلنا مثلاً إن الله خلق الانسان بعد أن لم يكن موجوداً من قبل، فإن معنى ذلك هو أن عملية الخلق لا يمكن إسنادها إلى الله، لكن قد يقال إن المثال الذي سقته الآن يمكن أن يدل على أن عملية الوحي مسندة إلى الله، ولكن لا باستقلال هذا الإسناد عن الوسائط، فصحيح أن الله خلق هذا الإنسان الآن، إلا أنه من الواضح أن عملية الخلق لم تتم باستقلال عن توسط أبويه في عملية الإنجاب، فلماذا لا يكون الوحي بشرياً من جهة أن النبي أوجده، لكن عملية الإيجاد إنما كانت على نحو التوسط، وليس على نحو الاستقلال، فيمكن أن يقول النبي كلاماً ويطلق عليه اسم الوحي بهذا المعنى، كما يذهب إلى ذلك الدكتور سروش ومجموعة من فلاسفة الدين في المجال الإيراني بشكل واضح لا يحتمل اللبس. قلنا نعم يمكن ذلك، بل هو حاصل فعلاً على مستوى بعض الأحاديث المروية عن النبي، مما يطلق عليه علماء الحديث اسم الأحاديث القدسية، فمن الواضح أن النبي يتحدث في هذه الأحاديث بضمير المتكلم العائد إلى الله، ومع ذلك يعترف علماء الحديث أن اللفظ في هذه الأحاديث من النبي، والمعنى من الله، لكن ثمة خصوصية في القرآن تجعله متميزاً عن هذا النمط من الأحاديث، وذلك أن النبي أخبرنا أن القرآن لفظاً ومعنىً من الله، وأن ثمة ملاكاً اسمه جبرائيل يتوسط في عملية الوحي، وأن هذا الملاك إنما ينقل القرآن بلفظه ومعناه من الله، فمقتضى الإيمان بنبوة هذا النبي، بعدما قامت الأدلة من العقل والقرائن الخارجية، مضافاً إلى دلالة الإعجاز في هذا القرآن على صدق هذه النبوة، هو التصديق بهذا الإخبار، ونحن نعلم أن كلامنا

[3] قضايا في نقد العقل الدينيّ، محمد آركون، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان. ص279

الأخير هذا لا يلزم إلا من شاء الحديث من داخل الدين لا من خارجه، فإن شاء الباحث أن يتحدث من خارج الدين، أي ليس من واقع أنه مؤمن بالإسلام، وحريص على الالتزام الحرفي بتعاليمه، فله أن يعتقد ذلك كما هو الحال مع العديد من كتّاب الاستشراق، فهم منسجمون مع أنفسهم عندما يعتقدون بأن التجربة المعنوية للنبي هي التي مكَّنته من أن يتحدث بالقرآن معتقداً أنه وحي من الله، لكن ما نقصده هو أن ذلك غير ممكن عندما يتعلق الأمر بالكتّاب الحداثيين عندما يشاؤون تقديم هذا الطرح الفلسفي من داخل الدائرة الخاصة بالإسلام

الغاية من تطبيق المنهجيات التأويلية الحديثة على القرآن:

إن قراءة صفحة واحدة من مشروع محمد أرغون تكفي للاطلاع على تفاصيل مشروعه كله من الألف إلى الياء، فهو يكرر ويعيد ويصقل العبارات ذاتها، مع قليل من التناقضات التي تتخلل الفقرات المتباعدة، هو يريد من قارئه أن يترك أيَّ فهمٍ للقرآن بناءً على المنهجيات التفسيرية التي تعتمد على آليات التفسير والتأويل المعروفة في الوسط الإسلامي، حتى علوم اللغة العربية لا قيمة لها، يجب الاعتماد فقط على منهجيات التأويل وفهم النصوص التي أصبح لها الرواج هناك في العالم الغربي، من التحليلات اللسانية والسيميائية والانثروبولوجية...إلخ من هذه المسميات التي من شأنها أن تترك في أذهان قارئيه أثر الانبهار، وما الغاية من كل ذلك؟ الغاية واحدة، هي زعزعة المفاهيم الراسخة في أذهان متلقي النص القرآني على أساس تلك المنهجيات الموروثة، وهو يعرض مشروعه في هذه الكلمات:"نحن نريد القرآن المتوسل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل الفاعلين الاجتماعيين (المسلمين)، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية المتعلقة بمكانته اللغوية، التاريخية...، ونطمع من جراء ذلك إلى إحداث نهضة ثقافية عقلية، وحتى إلى ثورة تصاحب الخطابات النضالية العديدة من أجل أن تفسر منشأها ووظائفها ودلالاتها ومن ثم من أجل السيطرة عليها.

إن مجموع هذه النصوص يتطلب معاملة مزدوجة: فأولاً ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس، وثانياً: ينبغي القيام بتحليل التبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور (بنفس طريقة الفكر الأسطوري الذي يشتمل على أساطير قديمة متبعثرة) شكلاً ومعنى جديداً"[4].

أما مسألة الشك بالأسس والأركان الفلسفية التي تنهض عليها تلك المناهج التي يدعو إلى تطبيقها على القرآن، فهي ليست واردةً له على بال، هو يعتبرها منهجيات معصومة لا تقبل النقض، نعم يمكن للعقل الغربي أن يعيد النظر في تفاصيل تلك المناهج، أما العقل الإسلامي فإنه عاجز عن أن يفعل ذلك، العقل الإسلامي ليس له إلا أن يقوم بهذا الدور السلبي في التلقي عن علماء الغرب هناك، ولنا أن نسأل الدكتور محمد أرغون :إن كان العقل الإسلامي عاجزاً عن الدفاع عن منظومته المعرفية، فكيف تمكن من خلق وإبداع تلك المنظومة من الأساس، العقل الإسلامي أبدع فلسفةً وفنوناً وآداباً كتب عنها المستشرقون الكثير، وعبَّروا عن إعجابهم بها في مناسبات كثيرة رغم كل ما يُوجَّه إليهم من نقد في الفضاء الإسلامي العام، فكيف يمكن لهذا العقل الذي أبدع كل تلك المعارف في مجالات علم اللغة والأدب والفلسفة وعلم الكلام وعلوم القرآن..إلخ أن يقف عاجزاً عن الدفاع، كيف يمكن أن لا تكون له كلمة يقولها في هذه المحكمة التي لا تستند إلى مادة دستورية يقرها المنطق أو العقل، وهو يستمع إلى كل هذه التحليلات الارتجالية التي تفضي في النهاية إلى أن يقدم رأسه قرباناً في مقصلة الإعدام؟

من يقرأ مشروع الدكتور محمد أرغون يلاحظ بوضوح الاهتمام الكبير بتوضيح مسألة يعتبرها في غاية الأهمية لنجاح مشروعه، وهي أن المناهج اللسانية والتأويلية بشكلٍ عامّ، لم توجد في المجال الغربي لتكون ذات طابعٍ محليٍّ هناك، وإنما هي

---

[4] الفكر الإسلامي –قراءة علمية، محمد أرغون، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1987م. ص246-250

منهجيات صالحة للتطبيق على جميع التراثات البشرية، بما في ذلك النصوص المقدسة، فهو يعلم أن ثمة مؤاخذة يمكن أن ترد على نقل هذه المنهجيات التأويلية بطريقة استنساخية من فضائها الطبيعي الذي ولدت فيه إلى فضاء الثقافة الإسلامية الذي يجب أن تكون له مخرجاته الخاصة، انطلاقاً من الحقيقة التي تشير إلى اختلاف المدخلات، وبناءً على هذا فإن أرغون لا يعتبر القول بتاريخية النص، خاصاً بالنصوص البشرية أو بالكتب المقدسة غير القرآن، بل هي عامَّة تصلح للتطبيق على جميع النصوص من جهة، ومن جهةٍ ثانية، فإنها تصلح للتطبيق على القرآن الذي عدَّه المسلمون نصاً متعالياً على التاريخ منذ النكبة التاريخية التي تعرض لها المعتزلة القائلون بنظرية خلق القرآن، والتي يُعدّ القول بتاريخية القرآن نتيجة طبيعية تترتب عليها، حتى كأنَّ القارئ غير المطلع على علم الكلام المعتزلي، يتخيل فعلاً أن المعتزلة كانوا يتبنون اعتقاد أرغون بتاريخية النص القرآني، يقول أركون" :إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخصّ الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض. ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي، أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، وتطوُّره أو نموُّه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ... ينبغي أن أكرر هنا مرة أخرى ما يلي: إنَّ التاريخية أصبحت ((اللامفكر فيه)) الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي، لسبب تاريخي واضح جداً يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل عام 848م، أي قبل حوالي ألف ومائتي سنة. ثمَّ تلاه ورسَّخه ردّ الفعل القادري، وهو ردُّ الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي، وبخاصةٍ ما يتعلق منه بالأطروحة القائلة بخلق القرآن .وقد سارت على نهج المتوكل جميع الأنظمة السياسية التي تعاقبت على أرض الإسلام منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا"[5]وصحيحٌ أن المعتزلة مثَّلوا تياراً عقلياً متميزاً في المجتمع الإسلامي آنذاك، إلا أن

[5] القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، د. محمد أركون، ترجمة:

كتبهم موجودة الآن، وهي خالية تماماً من أي قول بتاريخية القرآن، وإنما أتى هذا الوهم من الربط غير الواقعي بين اعتقادهم الشهير بخلق القرآن وتاريخيته في ذهن الدكتور محمد أرغون وسائر كتّاب الحداثة لا أكثر ولا أقلّ.

النظرة التشكيكية في الأصل الإلهي للقرآن

الواقع أن النظرة الحداثية للقرآن هي نظرة تشكيكية بامتياز، فبدلاً من أن يصرح أصحاب هذه النظرة بأنهم لا ينطلقون من واقع الإيمان بإلهية النص هكذا بكل صراحة، فتكون خطاباتهم وكتبهم مرفوضة في الواقع الإسلامي، فإنهم يلجأون إلى هذه الاستراتيجية، وهي أنهم يبدون احتراماً ظاهرياً للنص القرآني، ثم يقولون إننا نبتغي أن نجري عليه مقاربات حداثية مستمدة من حقل اللسانيات والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا وما إلى ذلك، فتكون نتيجة دراساتهم وبحوثهم هي التشكيك بإلهية النص، وفتح المجال أمام علمنة أفكار المجتمع، بطريقة لا تترك ثمة مجالاً لأن يكون للدين أي دور في الحياة السياسية والاجتماعية، وحتى على مستوى الحياة الشخصية للفرد، فإن الدين يفقد قداسته في نظره، لأنه مؤسس على نص لا يختلف عن أي نص أدبي أنتجته عبقرية قائله المحكوم بظروف وملابسات عصره، يقول نصر حامد أبو زيد:"إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية"[6]، وماذا يعني المسلم أن يكون قرآنه نصاً في غاية البراعة من الناحية الأدبية، ما دام فاقداً للمصدرية الإلهية، ما يجعل المسلم متديناً هو هذا الإيمان بإلهية النص، وليست أدبية النص هي التي تدفعه إلى هذا الإيمان، ثمة عشرات النصوص التي تتسم بعبقرية أدبية هي من وجهة نظر المعجبين بها أكثر براعة من القرآن، لكنهم لا يتعاملون مع هذه التجارب من واقع أنها تفرض عليهم أيَّ

هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2001م. ص41

[6] مفهوم النصّ-دراسة في علوم القرآن، د.نصر حامد ابو زيد، الهيئة المصرية العامَّة للكتاب، 1990م.ص24

التزام. بل إن الدكتور محمد عابد الجابري يعلن بصراحة أنه يختلف مع من يدعون إلى إعلان المبادئ العلمانية المتطرفة المناهضة للدين إعلاناً صريحاً في المجتمع، ليس من باب الحرص على حقانية الدين، ولكن من باب اتباع الاستراتيجية الأكثر توافقاً مع الهدف، وهو الوصول إلى ذلك الهدف الذي يريدونه لكن عن طريق المقاربات التشكيكية للعقيدة، يقول الجابري:"لا الوضعية الثقافية والبنية الفكرية العامة المهنية، ولا درجة النضوج لدى المثقفين أنفسهم يسمح بهذا النوع من الممارسة الفولتيرية للنقد اللاهوتي، ولا السياسة تسمح، وبطبيعة الحال فالإنسان يجب أن يعيش داخل واقعه لا خارجه حتى يستطيع تغييره...

هناك من يرى أن من الواجب مهاجمة اللاعقلانية، في عقر دارها وهذا خطأ في رأيي،لأن مهاجمة الفكر اللاعقلاني في مسلماته، في فروضه، في عقر داره، يسفر في غالب الأحيان عن إيقاظ، تنبيه، رد فعل، وبالتالي تعميم الحوار بين العقل واللاعقل، والسيادة في النهاية ستكون خاضعة حتماً للاعقل، لأن الأرضية أرضيته والميدان ميدانه، والمسألة مسألة تخطيط"[7]. طبعاً يقصد محمد عابد الجابري بكلمة اللاعقلانية الإشارة إلى الوقائع التي يسردها النص الديني قرآناً وسنَّةً، فهي بالطبع في نظر الجابري فرضيات لا يمكن البرهنة عليها، لأنها ليست وقائع يمكن اختبارها بالمنهج التجريبي، وبما أنها لا يمكن التحقق منها بشكلٍ تجريبي، فإنها تتسم بالطابع اللاعقلاني، وليس هذا بالشيء المهمّ في هذا الاقتباس، فالمهمّ هو الإشارة إلى ما ورد في آخره، إذ اعتبر الجابري أن مصدر الخلاف مع هؤلاء ذوي النزعة الفولتيرية في الإصلاح، إنما تتعلق بالتخطيط، ولا علاقة لها بالخلاف حول الأهداف والغايات التي تعتبر موضع اتفاق بين جميع الأطراف .

هل قصد المعتزلة القول بتاريخية النص القرآني؟

---

[7] التراث والحداثة، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، ص259

في تقديري انَّ المعتزلة القائلين بخلق القرآن، ليسوا مسؤولين عن التحليلات الفلسفية التي ربما أصابت وربما أخطأت في مقارباتها لفكرة ما، من أجل أن تبيّن النتائج المنطقية التي يقال إنها تترتب عليها، لو كان المعتزلة اليوم موجودين في تشكيلاتهم القديمة ذاتها، وقالوا بلسان واضح ومبين إنهم يسلّمون بهذه النتيجة، في هذه الحالة فقط يمكن أن يقال إنهم كانوا يعتقدون ذلك كما قرَّر الدكتور محمد أرغون في كلامه الآنف، أما ما هو موجود أمامنا من سجالات المعتزلة حول هذه المسألة، فإنه يشير فقط إلى أنهم كانوا يقصدون تنزيه ذات الباري من أن يكون له شريك في الأزل، والحق ان أصحاب القراءات الحداثية للنص القرآني، يعتمدون كثيراً على فروضٍ مثل هذه، ويعدونها أمراً مسلَّماً من الناحية المنطقية والفلسفية، ولا يمكن أن يختلف في ذلك اثنان، فالمتتبع لكتاباتهم حول هذه المسألة يدرك تماماً انهم يكادون يعتبرونها من البديهيات والمسلَّمات، أما نصر حامد أبو زيد، فيعتقد أن القول بتاريخية النص القرآني مما يترتب من الناحية الفلسفية على القول بخلق القرآن، لكنه يشير إلى أن المعتزلة لم يلتفتوا إلى هذه الفكرة، وكانوا غافلين عنها في الواقع، إلا أنها تلزمهم على كل حال، يقول: "إن مسألة خلق القرآن كما طرحها المعتزلة تعني بالتحليل الفلسفي أن الوحي واقعة تاريخية ترتبط أساساً بالبعد الإنساني، من ثنائية الله والإنسان أو المطلق والمحدود، الوحي في هذا الفهم تحقيق لمصالح الإنسان على الأرض، لأنه خطاب للإنسان بلغته، وإذا مضينا في التحليل الفلسفي إلى غايته التي ربما غابت عن المعتزلة، نصل إلى أن الخطاب الإلهي خطاب تاريخي، وبما هو تاريخي، فإن معناه لا يتحقق إلا من خلال التأويل الإنساني، أنه لا يتضمن معنىً مفارقاً جوهرياً ثابتاً له إطلاقية المطلق، وقداسة الإله"[8]

[8] النص، السلطة، الحقيقة، د.نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995م.ص33

إن لم يكن القرآن مخلوقاً فهذا يعني أنه مشارك لله في صفة الألوهية، والحال أنه ليس كذلك، هذه هي القصة، ولا علاقة لها بالاستنتاجات التي يذهب إليها أبو زيد أو غيره من الباحثين الحداثيين، هذه هي بغيتهم من ذلك الجدل النظري في هذه المسألة، فإن كان استدلالهم خاطئاً فليكن النقاش معهم في الاستدلال وأنه لا علاقة له بالغاية التي أرادوها، فيقال لهم إن القرآن حتى لو لم يكن مخلوقاً، فإن غايتكم في تنزيه الله من الشريك لا تتأثر، أما أن نترك غايتهم الأساسية التي دفعتهم إلى تقرير هذه القضية، ونأخذ بالاستدلال وحده مستقلاً، فلن ينفعنا في شيء، لأنهم ما قالوا إن القرآن مخلوق إلا بذلك الدافع، بل إن استدلال المعتزلة نفسه يتعرض للنسف بمجرد عزله عن غايتهم في تنزيه الباري من الشريك، فلو سألت المعتزلي ما هو دليلك على أن القرآن مخلوق، لأجابك بأن الدليل هو أن الله لا شريك له في الأزل، فلا أقول إن القرآن غير مخلوق لكي لا يكون لله شريك، والحال أننا نجد من الباحثين من يتمسك بمقولة المعتزلة في خلق القرآن فيؤسس عليها نتائج تنفي إلهية القرآن، وهم لا تعنيهم مسألة الألوهية من قريب أو بعيد، وهذا خطأ منهجي في رأيي يجب الانتباه إليه.

توجيه خاص للمسألة طبقاً للنظرية الإلهية في خلق الإنسان، فإن الماهية تسبق الوجود لا العكس، بمعنى أن الإنسان كان له وجودٌ سابقٌ في عوالم أخرى تحدث عنها القرآن قبل وجوده التاريخي على الأرض، ولنقل انه وجود في علم الله، ولقد كان الله عالماً طبعاً بكل التفاصيل التي تتعلق بحياة هذا المخلوق، بما فيها علمه سبحانه أنه سوف يمنحه منزلة الخلافة، ((وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون))، ثم أوجد الله الله الإنسان وجوداً عينياً، هذا الوجود العيني هو الوجود التاريخي، وهو تطبيق للأطوار التي مرَّ فيها الإنسان في العلم الإلهي بما لا ينقض مبدأ الاختيار، ضمن توجيه فلسفي ليس ها هنا محل تفصيله، أي إن النظرية القرآنية في عملية الخلق أقرب إلى نظرية الخلق الفجائي

والمتكامل للإنسان، بمعنى أن الإنسان وجد منذ بداية خلقه إنساناً متكامل الصورة وجاهزاً للتكليف بما ركب فيه الله سبحانه من أجهزة الإدراك[9]، نعود إلى علاج مسألة التاريخية طبقاً للنظريات التأويلية الهرمنيوطيقية التي اعتمد عليها الحداثيون في تبرير القول بتاريخية القرآن، فنقول إنه لا ما مانع من أن يكون القرآن مخلوقاً، بمعنى أنه تم خلقه في اللحظة التاريخية لعملية النزول، وفي نفس الوقت يكون له طور للخلق كان موجوداً في علم الله قبل أن يصبح واقعاً لفظياً متجسداً في هذا القرآن المسطور بين الدفتين، وأعتقد أن هذا التوجيه للمسألة كان هو الدافع وراء عدم انخراط الإمامية في النقاش حول مسألة حدوث وقدم القرآن، فلا يكون القرآن بصيغته اللفظية المنزلة على حوادث وقعت في التاريخ قديماً كما ذهب إلى ذلك الحنابلة، كما ان القرآن بصيغته العلمية ليس حديثاً أيضاً كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، للقرآن طوران من الوجود، الطور الأول هو الطور العلمي، وهو قديم لأن علم الله قديم، ولا يصح أن يقال إن القول بقدم علم الله منافٍ للتنزيه الواجب لله تعالى، والطور الثاني هو الطور اللفظي، القرآن في هذا الطور حادث، وهو بمثابة التفصيل للقرآن في الطور الوجودي الأول، لكن مع ذلك مال الإمامية إلى القول بأن القرآن مخلوق كما قالت المعتزلة، لأن الاعتقاد بأن القرآن غير مخلوق يلزم منه

---

[9] ينظر: خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، بحثٌ في جدلية النصّ والواقع والعقل، د.عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي ببيروت،الطبعة الأولى، 1407هـ-1987م.ص 52وما بعدها. عندما نقول إن الوجود الماهوي للإنسان أو للقرآن سابق على وجود الإنسان أو على وجود القرآن، فإننا لا نقصد ذلك الجدل الذي خاض فيه الملا صدرا فيما بعد، نحن نقصد فقط أن الصورة العلمية للإنسان سابقة لوجوده المتحقق في الإطار الزمكاني، أي إن الله سبحانه عالم بجميع التفاصيل التي سوف تكتنف وجود هذا الإنسان في التاريخ الذي يوجد فيه، وكذلك ماهية القرآن كانت موجودة بهذه الصورة في تلك العوالم قبل تنزله اللفظي في إطار الوجود الزمكاني، لذا وجب التنبيه

أنه خلق نفسه، وهو ما ينتهي إلى استلزام وجود الشريك لله تعالى، وهو منافٍ للتنزيه الواجب لله تعالى، كما ان القول بقدم القرآن في الطور الوجودي الأول لا يلزم منه القول بوجود شريك لله تعالى، فليس كل متصف بالقدم غير مخلوق، فقد يكون المخلوق قديماً أيضاً، وهو قدم في الزمان لا في الرتبة، ولذلك يمكن أن يجتمع القول بقدم القرآن وكونه مخلوقاً في نفس الآن .

جدلية النص والواقع

إن جدلية النص والواقع، لا اعتراض عليها من الناحية المبدئية، إذ من الطبيعي أن يلبي النص حاجة الواقع، وإلا انتفت ضرورة وجوده من الأساس، لكن الاختلاف مع القائلين بتاريخية القرآن يدور حول هذه النقطة، وهي كيف يكون الواقع حاكماً على النص، إلى حد أنه لا مانع من أن يقلب دلالة النص -إن صح أن الرؤية الحداثية تعترف بوجود دلالة مسبقة فيه رأساً على عقب[10]، فيكون الأمر نهياً والنهي أمراً، ومع ذلك يبقى النص يؤدي دوراً إيجابياً في علاقته الجدلية مع هذا الواقع، إن منهجاً يعترف بأن دلالة النص يمكن، بل يجب أحياناً، أن تنقلب إلى النقيض، لا يمنح النصّ أيَّ اعتبار، بل هو يمنح الأهمية والاعتبار وبشكل حصري لإملاءات الواقع في مقابل النص، الأمر الذي يفضي إلى انتفاء أيِّ وجودٍ للنصّ من الناحية العملية، وبالتالي يمكن الاستغناء عنه وفكّ ارتباطه بالمعادلة التي تتألف منها تلك الجدلية المزعومة، فإذا صحَّ هذا، فإنه لا معنى لاقتراح كل تلك المناهج التأويلية الحداثية كي تُطبَّق على القرآن، فيمكن إعلان موت الشريعة، والاكتفاء بما يمليه عقل الإنسان بمعزلٍ عن أيِّ نصّ، طبقاً للاستجابات التي يبديها أمام إملاءات الواقع، وهي استجابات لا بدَّ من حصولها أوَّلاً وأخيراً، وبشكلٍ حرفي، حتى مع الاعتراف بحياة الشريعة طبقاً لتلك المنهجية التاريخية في التعامل مع القرآن.

---

[10] ينظر:الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النص ونسبية المعرفة، معتصم السيد أحمد، دار الهادي، ط1، 2009م.

ومن الجدير بالذكر أن نظرية التفريق بين المغزى والدلالة عند نصر حامد أبو زيد[11] يمكن تقبلها بحيث لا تتقاطع مع قدسية القرآن بشرط واحد، وهو أن تكون العلاقة بين المغزى والدلالة قصدية على الدوام وليست اعتباطية متروكة للمزاج الهرمنيوطيقي في ذهن المفسر، صحيح أن مقاصد الشريعة هي الغاية التي يجب أن يتوخاها المفسر، لكن سبل تحقيق هذه الغاية لا تقترح بطريقة ارتجالية بحيث لا تكون متوافقة مع ما قرره الوحي من تلك السبل، إن غاية الوحي على سبيل المثال هو الحكم بالعدل في جميع الأمور، لكن لا أحد يستطيع أن يرسم خطته لتحقيق العدل بمعزل عن الوحي.

أن مسألة العدل لا ترتبط بالعلاقات المختلفة بين البشر طبقاً لنظام الحق والواجب فقط، إن هناك نظراً أبعد لا يرقى إليه عقل المشرع بصفته كائناً ذا عقل محدود واطلاع غير تفصيلي في مختلف الشؤون التي تتعلق بالنظام الكوني ككل، إن الشبكة العلائقية التي يجب أن تؤخذ في نظر الاعتبار وأنت تخطط لتحكيم شريعة العدل في الناس في غاية التعقيد، وليس إلا الوحي-إن كنا مؤمنين بالدين أساساً- بقادر على أن يحسب حساب كل جزء صغير أو كبير له مدخلية في عمل تلك الشبكة العلائقية المعقدة، فلكل جزء في هذا الكون تأثير على كل شيء، ويجب أن يكون لكل ذلك حساب في عالم التشريع، لكن إذا كانت هناك في دلالة التشريع ما هو مرحلي ومرتبط بالأعراف والوسائل المادية التي تتغير بتغير الزمان والمكان وما إلى ذلك مما هو ليس جوهرياً في روح الحكم، فإنه يمكن النظر إلى مغزى

---

[11] يذكر الدكتور نصر حامد أبو زيد أن هناك ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الأول مستوى الدلالات التي ليست إلا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل المجازي أو غيره، والمستوى الثاني مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، والمستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس ((المغزى)) الذي يمكن اكتشافه من السياق الثقافي/الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالتها. نقد الخطاب الديني، ص214-215

التشريع على هذا الأساس، ضمن إجراءات تحليلية منضبطة وصارمة للنص الديني، وإلا فإن اجتهاداً في مقابل النص مما يمكن أن يفضي إلى إلغاء الشريعة، وكدليل على ذلك ما فعله بعض الصوفية الذين اعتقدوا أن الشريعة الظاهرية إنما هي معبر إلى روحها وجوهرها المتمثل بتنقية النفس وتطهير القلوب وتحقيق السمو الروحي، فإذا ما تحقق هذا المغزى لم تعد ثمة من ضرورة للالتزام بظاهر الشريعة والتمسك بأداء الطقوس والشعائر العبادية، مثل هذا الإجراء يفضي إلى القضاء على الشريعة قضاءً مبرماً، بحيث يمكن أن ينتفي عنها حتى الاسم في نهاية المطاف.

لكن -في تصوري- لا ينطلق التأويليون الحداثيون من هذه الفكرة، بل هم يفترضون اختصاص دلالة النص القرآني بالظروف والأسباب التاريخية التي أنتجته، بحيث لا تكون دلالة النص صالحة للامتداد إلى أزمنة وأمكنة أخرى غير زمان النزول وغير تلك البيئة التي نزل فيها وهي الجزيرة العربية بطبيعة الحال، فتكون دلالة النص محكومة ومؤطرة بتلك الظروف والأسباب الخاصة بزمان نزول النص، ثمَّ انهم لا يفصِّلون في المسألة، فيجعلون هذا الأمر عامّاً بالنسبة إلى جميع آيات الأحكام، وحتى لو فصَّلوا كما حاول أن يتخذ هذه الوجهة الدكتور عبد الكريم سروش ومن تابعه في التمييز بين الذاتي والعرضي في الشريعة، فإنه لم يستطع أن يضع المعايير الصارمة التي يمكن بها معرفة ما هو ذاتي وتمييزه عما هو عرضي، حتى انه في بعض ما صرَّح به في كتاب ((بسط التجربة النبوية ((والدراسات الأخرى المنشورة في بعض الدوريات، انتهى إلى أن الشريعة كلها يمكن أن تنتمي إلى هذا العرضي، ويمكن بالنسبة إلى من يتمتع بمواهب معنوية ذاتية الاقتصار على ما توحي به إليه هذه التجربة والاستغناء عن التجربة النبوية الإسلامية بشكلٍ تامّ.[12]

القول بالصرفة وعلاقة ذلك ببشرية القرآن:

[12] ينظر:بسط التجربة النبوية، د.عبد الكريم سروش، ترجمة: أحمد القبانجي، الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، 2009م.ص215وما بعدها

من المعلوم أن النظّام المعتزلي، قال بالصرفة في تفسير الإعجاز، ولم ينفرد النظّام بهذا الاعتقاد، بل شاركه فيه جماعة من الأشاعرة ومن الشيعة، ويشار إلى علم الهدى السيد المرتضى على أنه أحد العلماء البارزين الذين رفعوا لواء الصرفة في تفسير الإعجاز، وهو قطب من أقطاب علماء الإمامية الاثني عشرية، إلا أن علماء الإمامية لم يتابعوه على هذا الاعتقاد، بل رفضوا القول بالصرفة رفضاً قاطعاً، واعتبروا أن له مآلاتٍ فاسدةً أوَّلها نفي حقيقة الإعجاز من النص القرآني، وقد ألَّف السيد المرتضى كتاباً مستقلاً يحمل عنوان ((الصرفة))[13] لبيان مذهبه فيها، وما ينبغي أن نقوله ونحن نتحدث عن علاقة القول بالصرفة بنظرية خلق القرآن، وصلتها بعد ذلك بما يقرره التأويليون الحداثيون بشأن تاريخية القرآن وبشريته، أن القول بها لا يمثل اعتقاداً عامّاً لفرقةٍ من الفرق الإسلامية، فلا المعتزلة جميعاً قالوا بالصرفة، ولا الشيعة ولا الأشاعرة، لكن وجد في هذه الفرق من يقول بها، وربما لم يتعدَّ القائل بها في كل فرقةٍ الشخص أو الشخصين، على أن صرفة السيد المرتضى تختلف عن صرفة النظام، وهناك صرفة أخرى قال بها الكرماني فيما بعد، وهي مختلفة عن الصرفة عند الإثنين، إلا أنها أقرب ما تكون إلى صرفة السيد المرتضى في رأيي الخاص، والكلام في بيان التفاصيل التي يتألف منها قول كل أحد من هؤلاء بالصرفة يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ، وما يهمنا ها هنا هو أن نوضح أن صرفة النظام المعتزلي لا تنفي الإعجاز عن الكلام الإلهي في القرآن، بل كل ما تعنيه هو أن جهة الإعجاز في القرآن ليست واضحة للناس، فيستطيع فصحاء العرب أن يأتوا بما هو في مستوى فصاحة القرآن -ظاهراً -فيلتبس الأمر على الناس، ويتخيلون أن الكلام الإلهي وهذا الكلام البشري في مستوىً واحدٍ من الفصاحة، وبالتالي تنتفي عن القرآن في نظر الناس صفة الإعجاز، ولذا فمن أجل رفع

---

[13] ينظر:الموضح عن جهة إعجاز القرآن (الصرفة)، مجمع البحوث الإسلامية - مشهد - إيران، الطبعة الأولى، 1424هـ.

الالتباس، وإظهار صفة الإعجاز بوضوح للناس، فإن الله سبحانه يتدخل بقدرته، فكلما شاء أحد من البشر أن يعارض القرآن حتى لو كان فصيحاً سلب الله عنه صفة الفصاحة، وظهرت معارضته للكلام الإلهي في القرآن هزيلةً وركيكة، بحيث يبدو الفرق واضحاً وجلياً بينه وبين الفصاحة التي يتسم بها كلام الله في القرآن. فقد اوضحنا الان الدافع الذي جعل النظام يقول بالصرفة في الاعجاز، ولا علاقة للمسالة بنظرية المعتزلة في خلق القران، فحتى لو لم يكن القران مخلوقا فان المحذور الذي يشير اليه النظام باق على حاله من وجهة نظره الخاصة، اذ يمكن ان يحصل الالتباس أيضا، فيظن الناس، بعد ان نفترض انهم لا يمتلكون معيارا لتفضيل كلام على كلام الا الفصاحة، ان كلام الله غير المخلوق -افتراضا- والكلام البشري الذي الذي يتحدى به المعارضون القران في مستوى واحد من الفصاحة فتنتفي على الأساس عن القران صفة الاعجاز، بيد ان نصر حامد أبو زيد يربط بين قول النظام هذا وبين قضية خلق القران، فيقول:"إذا توقفنا قليلا عند مفهوم ((الصرفة))، وهو المصطلح الذي شاع بعد ذلك وصفا لتفسير النظام، قلنا إن النظام يجعل المعجزة أمراً واقعاً خارج النص، ويرتبط بصفة من صفات قائل النص وهو الله.

وانطلاقاً من مبدأ التوحيد الذي حرص المعتزلة على تأكيده حرصاً شديداً يمكن أن نقول أن تصور النظام والمعتزلة للنص بأنه كلام، وبأنه فعل من أفعال الله التي ترتبط بوجود العالم، وما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثه، كان من شأنه أن يؤدي إلى الفصل والتمييز بين الكلام الإلهي والكلام البشري، لكن تصورهم للكلام ذاته جعل التمييز بين الكلامين من جهة المتكلمين لا من جهة الكلام ذاته، ولذلك كان من الضروري أن تنتقل قضية الإعجاز من مجال العدل – مجال الأفعال- إلى مجال التوحيد، ومفارقة الصفات الإلهية لصفات البشر من كل جانب.

وإذا كانت قدرة الله تعالى لا تغالبها قدرة البشر ولا تستطيع الوقوف إزاءها، فإن ((العجز)) الذي يشير إليه النص في تحديه للعرب أن يأتوا بمثله كان عجزاً ناتجاً عن تدخل القدرة الإلهية لمنع العرب من قبول التحدي ومن محاولته. وليس في هذا الرأي إنكار للإعجاز، بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى. إنه ((العجز)) البشري الذي سببته قدرة الله وليس ((الإعجاز)) أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى"[14].

فما يقال في سياق التعليق على تصوير نصر حامد أبو زيد للمسألة هو الآتي:

لا توجد رابطة ضرورية بين القول بالصرفة وبين الاعتقاد المعروف عن المعتزلة بخلق القرآن، فيمكن تصور القول بالصرفة حتى مع عدم وجود هذا الاعتقاد، والدليل على ذلك أن بعض القائلين بالصرفة هم من الأشاعرة الذين يخالفون المعتزلة بموقفهم من مسألة خلق القرآن.

يقول أبو زيد إن تصور المعتزلة للكلام الإلهي هو الذي جعل مسألة التمييز بين الكلام الإلهي وغيره مرتبطة بالمتكلمين وليس بالكلام ذاته، فكأنه يلمّح إلى أن القول بخلق القرآن يجعل النص القرآني فاقداً لصفة الإعجاز بالضرورة، ويكون مساوياً لغيره من جهة أنه كلام، وهو لا يختلف عن الكلام البشري من هذه الجهة، لأنهما معاً مخلوقان لله عزَّ وجلّ، وبما أنهما يتصفان معاً بصفة المخلوقية، فإنهما لا يختلفان في أنهما فاقدان لصفة الإعجاز، فتكون النتيجة أن البشر قادرون على أن يتحدَّوا بمثل القرآن، فلم يبق – لكي تكون للقرآن ميزة تختلف عن غيره- إلا أن توكل صفة الإعجاز إلى المتكلم نفسه، فيكون تدخله سبحانه لمنع الناس من معارضة القرآن هو الدليل على الإعجاز، وليس الدليل على الإعجاز هو الكلام القرآني نفسه، ومن هنا يجد أبو زيد سبيلاً لترتيب القول بالصرفة النظامية على القول بخلق القرآن، بيد أن المعتزلة عندما قالوا بخلق القرآن لم يكونوا يقصدون أن هذا الكلام المخلوق فاقد لصفة الإعجاز، ولا ملازمة بين القول بمخلوقيته وفقدانه

---

[14] مفهوم النص، ص146.

لصفة الإعجاز، فلقد خلق الله ناقة صالح مثلاً، وكانت تمثل المعجزة في نظر قومه مع أنها مخلوقة، وينبغي أن يكون مثل هذا الأمر بديهياً في الواقع، هذا من جهة.
ومن جهةٍ ثانية، فإن النظّام القائل بالصرفة، لم يكن هو أيضاً يقصد ذلك المعنى الذي يشير إلى عدم وجود صفة الإعجاز في الكلام الإلهي المخلوق كما أوضحنا، بل كان يقصد فقط أن حالة الالتباس يمكن أن تحصل، فيظن الناس غير المطلعين على حقيقة إعجاز القرآن أن هذا الكلام الإلهي مساوٍ لذلك الكلام غير الإلهي في الفصاحة، لا سيما وأن الناس لا يمتلكون معياراً آخر لمعرفة الإعجاز إلا معيار الفصاحة، فمن أجل رفع حالة الالتباس عن الناس، يتدخل الله بقدرته فيصرف من يريد معارضة القرآن عن معارضته، أو أنه يفشل محاولته الرامية إلى النجاح في هذه المعارضة، وهو أمر بعيد كل البعد عما يتحدث عنه الدكتور نصر في هذا الاقتباس
لنفترض أن القول بالصرفة ينقل الإعجاز من النص إلى الفعل الإلهي، فيكون النص معجزاً عن طريق هذا الفعل الإلهي، فهل يعتقد نصر بكل التفاصيل التي تتكون منها نظرية الصرفة، أم انه يقوم بقسمتها على اثنين، فيقبل منها نصفاً ويرفض منها النصف الآخر، يقبل منها ما استنتجه هو من أن الكلام بنفسه ليس معجزاً، ويرفض القول بتدخل الفعل الإلهي لمنع المعارضة، فيكون النص القرآني في نظره غير معجز من جميع الجهات؟
أعتقد أنه يختار الحل الثاني بناءً على ما قرره من أن المعتزلة حاولوا جاهدين "ربط النص بالفهم الإنساني وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل. ويبدو أن فكرة ((الإعجاز)) بما تتضمنه من معنى المعجزة الذي أشرنا إليه فيما سبق كان يمكن لو سلموا بوجودها في بناء النص اللغوي أن تؤدي إلى مفارقة الوحي-من حيث هو نص لغوي - لقدرة الإنسان، وتؤدي من ثم إلى تحويل الوحي إلى نص ((مغلق)) مستعصٍ على الفهم والتحليل. لقد كان التسليم بقدرة الإنسان على الفعل وعلى فهم الوحي معاً هو الدافع وراء محاولة تفسير))الإعجاز))

من خلال مفهوم ((التوحيد)) ومن خلال صفتي ((القدرة ((و((العلم)) بصفة خاصة. إن ((عجز)) البشر عن الإتيان بمثل الوحي نابع من تدخل إلهي سلبهم القدرة، ونابع من ((علم)) بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان"[1[15]]. ونحن نرى أن نصر يقترب في هذا الكلام من فهم الفحوى الحقيقي لنظرية الصرفة بشكل عام، إن القائلين بها ليسوا سذَّجاً إلى هذه الدرجة، بحيث ينفون عن الكلام الإلهي نفسه صفة الإعجاز، في حين ان أدنى تأمل في النظرية -لو كانوا فعلاً يقصدون المعنى السطحي الساذج الذي فهمه بعض العلماء والباحثين منها- يتيح لهم أن يتبصَّروا بالنتائج السلبية التي أدناها نفي الإعجاز عن القرآن، الأمر الذي يفضي إلى تكذيب النبوة، لأن الدليل عليها هو هذا الإعجاز، وهذا يعني نفي حقانية الدين في الشوط الأخير، فها هو نصر -مع انه ينسب خطأ القول بالصرفة إلى جميع المعتزلة- يذكر أن عماد مسألة الإعجاز طبقاً لنظرية الصرفة النظامية شيئان، أحدهما عائد إلى ما هو خارج النص، إلى صفة المتكلم نفسه ((القدرة))، والأخرى وإن كانت صفة المتكلم أيضاً، إلا أنها كائنة في الكلام نفسه ((العلم))، وهذه هي النقطة الأساسية التي يجب أن يكون منها الانطلاق إلى تكوين فهم واقعي وصحيح لنظرية الصرفة.

إن الكلام الإلهي يتضمن علماً ليس متاحاً للبشر الإحاطة به، لأنه خارج وسائلهم الكسبية في تحصيل المعارف، هو علم الله المحيط بكل شيء، والعالم بكل شيء، فهذا هو المرتكز الأساسي للإعجاز في النص، بيد أن الناس لا يلتفتون إلى صفة الإعجاز في هذا العلم، لأنهم يجهلونه أساساً، ولا يدركون -غالباً- إلا ظاهر القرآن، وليس الظاهر إلا فصاحة الكلام، والفصاحة صفة مشتركة بينه وبين كلام الفصحاء الذين بلغوا ذروة الفصاحة من العرب، فإنه يمكن أن يقع اللبس عليهم من هذه الناحية، وعندها يأتي دور القدرة الإلهية لتتدخل فتسلب قدرة الفصيح عن المعارضة، لكي لا يقع هذا اللبس والإيهام على الناس. فإذا صحَّ فهمنا هذا

---

[15] المصدر السابق، ص147

لمعنى الصرفة -علماً أن صرفة السيد المرتضى تتضمن معنىً أعمق من صرفة النظام، وتتفوق على صرفة السيد المرتضى صرفة الكرماني- وهو فهم يتضمَّنه كلام الدكتور نصر نفسه، فإنه لا يعود لكلامه حول بشرية النص القرآني معنى، ومع ذلك، لسنا مجبرين لأن نوافق على النتيجة التي رتَّبها الدكتور نصر على إلهية النص القرآني من أنه سوف يستعصي في هذه الحالة على الفهم والتحليل، إذ لا ملازمة بين الأمرين، فيمكن أن يكون الكلام إلهياً وقابلاً للفهم والتحليل في ذات الوقت، وخير دليل على الإمكان الوقوع، فإن الفرق الكلامية التي لم تتفق مع المعتزلة في مسألة خلق القرآن، ولا مع النظّام في مسألة الصرفة، مارست عملياً هذا الفهم والتحليل، لكن وجه الاحتجاج على تلك الممارسات، هو أنها استندت إلى نظرية لغوية يوجد فيها ما هو متصف بالعلمية والصرامة، ويوجد فيها ما هو فوضوي واعتباطي، وكان المستند لوجود الفوضوية والاعتباطية في هذه النظرية اللغوية هو الاعتقاد بأن النظام الحاكم على لغة القرآن هو نفسه الحاكم على لغة الخطابات البشرية العادية، ومنها الشعر، فقيل بأن المجاز ركيزة من الركائز التي يعتمد عليها التعبير القرآني، ومن هنا فقدت علوم القرآن حالة الصرامة المنهجية المطلوبة في تقرير القواعد الصحيحة التي يجب أن تستند إليها عملية تفسير القرآن.

ليست التجربة النبوية تجربة إلهية في نهاية الأمر، هذا ما يريد أن يقوله الدكتور نصر حامد أبو زيد، هو يقدم رؤيته الخاصة عن النبوة طبقاً لتفسير وضعي يحدد المراحل التطورية للعقل البشري بثلاث مراحل، هي المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية والمرحلة العلمية، حيث يمثل العلم الوضعي التجريبي المرحلة التطورية الأخيرة لهذا العقل، بعد انتهاء المرحلتين التطوريتين السابقتين، وهما المرحلة اللاهوتية والمرحلة الميتافيزيقية، إذ كان العقل البشري في المرحلة الأولى يفسر الظواهر الطبيعية بعلل ما ورائية مفارقة للمعطى الطبيعي، ثم انتقل إلى المرحلة التالية بعدها، وهي المرحلة الميتافيزويقية، إذ أصبح العقل البشري يمنح ظواهر الطبيعة تفسيرات ماهوية فلسفية، فلم يعد يرجع تلك الظواهر إلى علل مفارقة، بل

إلى علل محايثة، إلا أن العقل بلغ المرحلة التطورية الأخيرة، وهي المرحلة العلمية الوضعية، فلم يعد العقل يقتنع بتلك التفسيرات التي تستند إلى العلل المفارقة كما في الحالة اللاهوتية، كما لم يعد يقتنع أيضاً بالتفسيرات الميتافيزيقية التي تفسر الظواهر بالاستاد إلى علل محايثة مجردة، بل صار يفسر الظواهر استناداً إلى مفهوم علائقي يدرس العلاقات السببية الرابطة بين الظواهر دراسة علمية، ينتهي معها إلى بناء قوانين مصاغة في لغة علمية، نابذاً خلفه تلك اللغة الأفلاطونية الميتافيزيقية المشغولة بالماهيات والجواهر، فلم يكن الإنسان العربي ليؤمن بإلهية الوحي النبوي لولا أن المرحلة التطورية للعقل البشري آنذاك كان يتعقل الاتصال بين البشر والكائنات المفارقة كالجن والملائكة، ولدى العربي كأنموذج على هذا الاتصال تلك الحالات التي لم تكن نادرة، والتي كانت تحصل للشعراء، إذ يكون لكل شاعر قرين من الجن يلهمه الشعر، فلم يتفاجأ العربي على هذا الأساس من ادعاء النبي أنه يتلقى الوحي بوساطة ملك اسمه جبرائيل، يبدو الأمر معقولاً في نظر الإنسان العربي، لأنه اعتاد تعقل مثل هذه المزاعم من الشعراء والكهنة، وهو ما يعلنه الدكتور نصر صراحةً بقوله: "لقد كان ارتباط ظاهرتي))الشعر والكهانة((بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات، لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري.

وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي القرآني لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة، ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها"[16]، فإذا قمنا بربط هذا المقطع بالمقطع الآتي، اتضحت المنطلقات النظرية التي يستند إليها المشروع التأويلي للدكتور نصر، وهي منطلقات تهدف إلى

---

[16] المصدر السابق، ص34

نفي المصدرية الإلهية للنص القرآني بصورةٍ غير موارية، يقول نصر: "إن القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها مالم تتدخل العناية الإلهية، بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان -العادي - مقصد الوحي وغايته، وتصبح شفرة إلهية لا تحلها إلا قوة إلهية خاصة وهكذا يبدو الله وكأنه يكلم نفسه، ويناجي ذاته، وتنفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة، البلاغ، الهداية"[17]، ولنناقش الدكتور نصر بعد اتضاح الصورة من خلال الجمع بين هاتين الفقرتين بعض المناقشات:

المناقشة الأولى: من خلال النظرة الشاملة للفقرتين السابقتين، يتضح موقف الدكتور نصر حامد أبو زيد من الهية القرآن، فهو يصرّح في الفقرة الأولى أن قضية النبوة لا تختلف في جوهرها عما كان قد ألفه العرب من علاقة الكهانة أو الشعر بالجنّ، فبدلاً من أن يقول النبي إنه يستلهم قرآنه من الجنّ الذين هم مصدر الخيال الشعري والكهانة، قال إنه يستلم هذا الإلهام الذي أطلق عليه اسم الوحي من الملائكة، والظاهر أن هذا الاختيار لم يكن اعتباطياً، ذلك أن النبي لم يرد أن يكون شاعراً ولا كاهناً، باعتبار أن الشعر والكهانة كليهما يتضمنان الكثير من الكذب، أما هو فيريد لقرآنه أن يعتقد به الناس على أنه في ذروة الصدق من حيث نقل الحقائق، فالجنّ يكذبون، أما الملائكة فإنهم رمز للطهارة، ولذا فإنهم لا يكذبون. فإذا كان هذا الكلام هو ما يعتقد به نصر حامد على وجه الحقيقة، فلم يعد هناك من مجال للقول إن مشروعه تأويلي بالنسبة إلى الدين أو بالنسبة إلى الفكر الديني، على أساس أن تأويله هذا لا يمكن أن يتمتع بشرعية تمثيل الدين في أي معنى، لأن الأس الاعتقادي بالدين قد انتفى عنده كما هو واضح.

المناقشة الثانية: إن قراءته للتجربة النبوية لا تكتسب شرعيتها إلا من خلال نظرية

---

[17] نقد الخطاب الديني، ص206، وانظر نفس المعنى في:مفهوم النص،ص200،109

أوجست كونت في تقسيم المراحل التطورية التي مرَّ بها الوعي البشري إلى مراحل ثلاث، وهي رؤية لا تنبثق من واقع إيماني بالدين، بل هي موجهة في الأساس ضدَّ الدين، فتنسبه إلى المرحلة التطورية اللاهوتية الأولى، وهي مرحلة متخلفة جداً تمثل طفولة الوعي البشري، فأن يقوم الدكتور نصر بتطبيق هذه النظرية على الوحي النبوي، يعني أنه يعتقد بصحة هذا التقسيم، ومعه لا يعود للإيمان بالأصل الإلهي لهذا القرآن معنى.

المناقشة الثالثة:

نحن نريد أن نفهم، -وإن كنا قد فهمنا في الحقيقة- هل إن الدكتور نصر يريد أن يتعامل مع القرآن بوصفه نصاً ذا بنية لغوية لا تختلف في شيء عن البنية اللغوية لأي نصٍّ بشري آخر، فيريد أن ينزله منزلة الكلام البشري لأغراض الدراسة ليس إلا، أم أنه يريد منا أن نعتقد فعلاً بالأصل البشري للقرآن، الظاهر أن الدكتور نصر يقصد المعنى الثاني، كل القرائن تدل على هذا المعنى، فلماذا لا يعلن ذلك صراحةً، وإذا كان القرآن نصّاً ذا أصلٍ بشري، فمعنى ذلك أنه نصٌّ غير معصوم، وأنه يتضمن الكثير من الأخطاء بناءً على تاريخيته التي تشير إلى أنه كان نتاج شخص تاريخي محدد هو محمد، وهو بدوره نتاج زمانٍ ومكانٍ محددين، وبالتالي على ماذا يرهق نصر حامد أبو زيد نفسه، وهو يريد أن يطبق كل تلك المنهجيات اللسانية والأنثربولوجية وما لا أعرف من هذه المنهجيات الرنانة على نصٍّ لا يعني الناس من الناحية الدينية في شيء، فإن كانت له قيمة فهي لا تزيد على ما لملحمة هوميروس أو الكوميديا الإلهية أو الفردوس المفقود من قيمة في أحسن الأحوال، وبناءً على هذه الرؤية، فإن القرآن يجب أن لا يعني المتدينين في شيءٍ، ويجب أن ينتمي المشروع التأويلي للدكتور نصر حامد أبو زيد إلى حقل الدراسات النقدية الأدبية، لأن القرآن كتاب أدبي فقط بناءً على رؤية الدكتور نصر حامد أبو زيد في هذا السياق .

نعم يمكن أن يقال مع الأستاذ يحيى محمد "إن القول بالصرفة يتسق مع نظرية خلق القرآن، من حيث انه شيء محدَث قابل بذاته للصياغة المماثلة والتقليد، كما يقبل المحو والإزالة كأي مخلوق آخر في عالم التكوين. في حين أن الرأي الذي يعد الإعجاز والتحدي بمجرد اللفظ والكلام يتسق تماماً مع مقولة القدم وصفة الذات للكلام، حيث انه لا يقبل أي إمكانية من إمكانيات الصياغة المماثلة والتقليد، كما ان من إعجازه أن يفترض أنه لا يقبل أي شكل من أشكال التغيير والتجديد، سواء من حيث الواقع وضغوطه، أو من حيث اعتبارات أخرى غيره. أما القول بالصرفة فهو وإن كان لا ينفي الإعجاز في الكلام، إلا انه يعتبر خاصية هذا الإعجاز لا تعود إلى الكلام ذاته، وإنما إلى اعتبارات المشيئة الإلهية، أي إنه من حيث ذاته ليس معجزاً، كما انه من حيث الذات يكون قابلاً للتغيير كأي مخلوق آخر في عالم التكوين"[18] . فنحن لا نختلف مع هذا الكلام، فعلاً ثمة حالة اتساق بين القول بالصرفة والنظرية القائلة بخلق القرآن، إلا أن نظرية الصرفة على الرغم من أنها نظرية مرفوضة في جميع الأوساط الدينية، ليس الآن، بل في اللحظة التي ظهرت فيها إلى النور، لم يوافق عليها لا المعتزلة ولا الشيعة ولا الأشاعرة، أي لم يوافق عليها لا القائلون بنظرية خلق القرآن ولا الرافضون لهذه النظرية، لكن حتى مع التسليم بحالة الاتساق المفترضة هذه، فإنه يمكن تخريج النظرية تخريجات لا تؤدي بالضرورة إلى الاعتقاد بعدم وجود الإعجاز في النص القرآني نفسه كما شاء الدكتور نصر حامد أبو زيد أن يقول:

التخريج الأول:

إن النظام لم يقل عن النص القرآني إنه خالٍ من الإعجاز في المعنى وإن نفى عنه الإعجاز في الفصاحة، على أساس أن العرب قد بلغوا الذروة في هذا الجانب، فقد كان النظام يعتقد أن القرآن معجز في نقله للمغيبات، وهي قطعاً نظرة ضيقة لا

---

[18] من نظرية خلق القرآن إلى جدلية النص والواقع موقع ((فهم الدين)) للاستاذ يحيى محمد على النت.

تفي بالغرض، لأننا حتى لو قلنا إن الإعجاز ماثل في المعنى وليس في اللفظ، فإن المعنى القرآني واسع جداً ومعقدٌ بحيث انه لا يمكن اختزاله في الإخبار بقصص الأنبياء والأمم الغابرة، لكنها مجرد إشارة يمكن على أساسها فهم نظرية الصرفة عند النظام من جهة أنها لم تتخلَّ عن القول بوجود الإعجاز في النص القرآني حتى بعيداً عن التدخل المباشر للذات الإلهية في صرف العرب عن المعارضة، لأنه أشار إلى جانب آخر غير الصياغة اللفظية كان الإعجاز فيها متمثلاً بالنص نفسه، وهو الجانب الخاص بالإخبار عن المغيبات، وهو جانب له علاقة متينة بمسألة الإعجاز في المعنى كما هو واضح.[19]

التخريج الثاني:

لدينا معنى آخر للصرفة غير صرفة النظام، تمثل في معناها عند السيد المرتضى، وهي أيضاً تتحدث عن وجود الإعجاز في القرآن من جهة المعنى، وإن كان ظاهر القرآن المتمثل في الفصاحة ليس معجزاً للعرب الفصحاء الذين بلغوا شأواً بعيداً في الفصاحة، بحيث انهم لا يعجزهم محاكاة ظاهر القرآن، فيكون معنى الصرفة ان الله صرف الناس عن الاطلاع على علوم القرآن، بحيث عجزوا عن محاكاته، لانهم حتى لو كانوا قادرين على الفصاحة، فانهم عاجزون عن تحصيل العلوم التي تضمنها القرآن، فالصرف من جهة المعنى في القرآن وليس من جهة الفصاحة، فينتج من ذلك أن القرآن معجزٌ في نفسه بهذا الاعتبار.

[20] التخريج الثالث:

---

[19] ينظر: مداخل إعجاز القرآن، محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، ص92 وما بعدها .ينظر أيضا: دراسة في تاريخ الفاطميين وعقائدهم وموقفهم من الفرق والأديان بقلم محمد كامل حسين، وهي مقدمة كتبها لديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة، دار بيبليون-باريس، ص101

[20] ينظر: مداخل اعجاز القرآن، ص90 وما بعدها

لدينا معنى ثالث للصرفة، وهو المعنى الذي عرضه الكرماني، وهو ان القرآن معجز في ظاهره اللغوي المتمثل بالفصاحة كما انه معجزٌ في معناه، إلا أن الله يتدخل فيصرف الفصحاء عن محاكاته في موطن التحدي رأفةً بالناس، لأنهم لا يستطيعون معرفة جهات الإعجاز في القرآن بالتحليل البنيوي العميق للنص القرآني، فيمكن أن يخدعوا ببعض النصوص الفصيحة التي تبدو في ظاهرها شبيهةً بالقرآن، أي إن القرآن معجز في الواقع ونفس الأمر، لكن الناس يمكن أن يخدعوا، فتتدخل الإرادة الإلهية فتصرف الفصحاء غير القادرين على اكتناه المعنى العميق للقرآن عن المعارضة، حتى إذا شاؤوا المعارضة فعلاً بدا كلامهم هزيلاً ركيكاً ضعيفاً، بحيث يبدو حتى بالمقارنة مع نصوصهم الفصيحة السابقة قبل المعارضة في ذروة الهزال، كما حدث مع مسيلمة الكذاب والمتنبي وابن المقفع ومع علي محمد الباب والبهاء.. إلخ[21]

[21] ينظر: الإتقان في إعجاز القرآن، محمد كريم الكرماني، طبعة حجرية.