

جامعة قطر  
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون

إعداد

محمد محمود عبد الله المحمود

قُدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات  
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية  
للحصول على درجة الماجستير في

التفسير وعلموم القرآن

يونيو 2017م/1438هـ

© 2017. محمد محمود عبد الله المحمود. جميع الحقوق محفوظة.

## لجنة المناقشة

استعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب/ة محمد محمود عبد الله المحمود بتاريخ  
25/5/2017، ووُوفِقَ عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه .  
وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على  
أن تكون جزءاً من امتحان الطالب.

---

أ.د. محمد عبداللطيف

المشرف على الرسالة

---

أ.د. محمد آيدين

مناقش

---

أ.د. عبدالقادر بخوش

مناقش

---

تمّت الموافقة:

---

الدكتور يوسف الصديقي، عميد كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

## المُلخَّص

محمد محمود عبد الله المحمود، للاجتماعي فيير وع لموم القرآن :

يونيو 2017.

العنوان: دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون

المشرف على الرسالة: محمد عبد اللطيف عبد العاطي

هذا البحث يعنى بنقد دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف، من خلال الإجابة عن سؤال: ما النتائج المترتبة على مقارنة قصص سورة الكهف بما في اليهودية والنصرانية، وما مدى صمود دعوى التداخل النصي في إطار دراسة المعهود القرآني في ذكر قصص السابقين، ودراسة شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرته؟

وقد بينت فيه مدلول دعوى التداخل النصي وأهدافها، والخلفية الاستشراقية لهذه الدعوى، وعلاقة دعوى التداخل النصي بمنهجية أركون في التعامل مع التراث، ومدلول التداخل النصي عند أركون والآثار المترتبة على ذلك المدلول، ثم نقدت الدعوى من خلال مقارنة قصة أهل الكهف وقصة الخضر وقصة ذي القرنين في القرآن بما في اليهودية والنصرانية، ثم من خلال المعهود القرآني في ذكر قصص السابقين، ومن خلال شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرته.

ومن أهم ما تبين لي من خلال هذا البحث أنه لا يصح إطلاق مصطلح التداخل النصي على ما في القرآن الكريم، لأن المصطلح يحمل في مضمونه الكثير من الممارسات التي تؤدي بمستخدمها إلى القول ببشرية القرآن الكريم، وأنه لا غرابة في وجود تشابه أحياناً بين ما ورد في قصص التوراة والإنجيل وقصص القرآن، وذلك لأن المصدر واحد، ولكن أهل التوراة والإنجيل غيروا فيهما وحرفوا، وأن النص القرآني قد صحح بعض ما تضمنته الكتب السابقة كما أورد إضافات لم تتضمنها.

وذكرت من التوصيات أنني أوصي الجامعات ومراكز البحث بتكثيف الدراسة حول ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن لكشف ما فيها من حق وباطل، كما أوصي طلاب

الدراسات العليا بتوجيه كتاباتهم نحو موضوع مقارنة ما ورد في القرآن الكريم بما ورد في الكتب السماوية السابقة، دراسة نقدية مقارنة.

## شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

أجمعين،،

أما بعد:

فإن من الواجب أن أقدم جزيل شكري وفائق احترامي وتقديري إلى كل من ساعدني على إنجاز هذا العمل، وعلى الأخص أستاذي الدكتور: محمد عبد اللطيف عبد العاطي الذي قبل الإشراف على هذا البحث، والذي ساعدني كثيراً بخبرته العلمية ونصائحه الغالية الهادئة، فالله أسأل أن يجزيه عني خير الجزاء.

وكذلك أتقدم بجزيل الشكر إلى كل من ساعدني وأرشدني إلى ما نفعني كثيراً وبالأخص بعض الأساتذة الكرام الذين جملوا هذا البحث بملاحظاتهم السديدة وتوجيهاتهم العلمية الصحيحة والحديثة النافعة. ولست أنسى في هذا المقام أسرتي وأهل بيتي الذين ساندوني لإتمام هذا العمل المبارك، ودعواتهم لي بالتوفيق والسداد.

فجزاهم الله عني خير الجزاء، وجمعي وإياهم في دار مقامته، إنه ولي ذلك والقادر

عليه.

## فهرس المحتويات

د	شكر وتقدير .....
1	المقدمة .....
7	الفصل الأول: دعوى التداخل النصي: مدلولها وأهدافها وخلفيتها الاستشراقية .....
8	المبحث الأول .....
8	مدلول دعوى التداخل النصي وأهدافها .....
8	المطلب الأول .....
8	مدلول دعوى التداخل النصي .....
37	المطلب الثاني .....
37	أهداف دعوى التداخل النصي في القرآن الكريم .....
46	المبحث الثاني .....
46	الخلفية الاستشراقية لدعوى التداخل النصي .....
46	المطلب الأول .....
46	فلهاوزن ونظرية تعدد المصادر في الكتب المقدسة .....
55	المطلب الثاني .....
55	نولدكه ونظرية الترتيب الزمني لسور القرآن الكريم .....
69	الفصل الثاني: علاقة دعوى التداخل النصي بالتوجه الأركوني .....
70	المبحث الأول .....
70	شخصية محمد أركون ومنهجيته في التعامل مع التراث .....
70	المطلب الأول .....
70	التعريف محمد أركون .....
77	المطلب الثاني .....
77	منهجية محمد أركون في التعامل مع التراث الإسلامي .....
84	المبحث الثاني .....
84	القراءة التاريخية للنص وعلاقتها بالتداخل النصي في فكر أركون .....
84	المطلب الأول .....
84	مفهوم التاريخية وعلاقتها بالتداخل النصي .....
97	المطلب الثاني .....
97	مدلول التداخل النصي عند أركون والآثار المترتبة على ذلك .....
109	الفصل الثالث: نقد دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف .....
110	المبحث الأول .....
110	مقارنة قصة أهل الكهف في القرآن ما في اليهودية والنصرانية .....
110	المطلب الأول .....
110	قصة أهل الكهف في القرآن الكريم .....
115	المطلب الثاني .....
115	قصة أهل الكهف في المصادر اليهودية والنصرانية .....
121	المبحث الثاني .....
121	مقارنة قصة الخضر في القرآن ما في اليهودية والنصرانية .....
121	المطلب الأول .....

121	..... قصة الخضر في القرآن الكريم
128	..... المطلب الثاني
128	..... قصة الخضر في اليهودية والنصرانية
132	..... المبحث الثالث
132	..... مقارنة قصة ذي القرنين ويأجوج ومأجوج في القرآن ما في اليهودية والنصرانية
133	..... المطلب الأول
133	..... قصة ذي القرنين ويأجوج ومأجوج في القرآن الكريم
145	..... المطلب الثاني
145	..... قصة ذي القرنين ويأجوج ومأجوج في اليهودية والنصرانية
151	..... المبحث الرابع
151	..... نقد دعوى التداخل النصي من خلال المعهود القرآني في ذكر قصص السابقين
151	..... المطلب الأول
151	..... قصص وردت في القرآن وغيره
161	..... المطلب الثاني
161	..... قصص انفرد القرآن ذكرها
163	..... المبحث الخامس
163	..... نقد دعوى التداخل النصي من خلال شخصية الرسول
163	..... إلى الله عليه وسلم وسيرته
173	..... الخاتمة
175	..... قائمة المصادر والمراجع
190	..... الملاحق

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي أنزل الكتاب وتكفل بحفظه إلى يوم الدين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، القائل: «يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ حَلْفٍ عُدُوْلُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ تَحْرِيفَ الْعَالِيْنَ، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِيْنَ، وَانْتِحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ»<sup>(1)</sup>، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد اهتم الباحثون على مر العصور بالنص القرآني؛ تفسيراً وتأويلاً، دراسة وتحليلاً، وتعددت مناهجهم في ذلك بتعدد خلفياتهم الثقافية والمعرفية، وتعدد زوايا الرؤية عندهم. وكان من الباحثين المعاصرين من تأثر بالمنهج الحديثة في نقد النصوص؛ كالمناهجية النبوية والمنهجية التفكيكية والمنهجية التاريخية، وأراد تطبيق هذه المناهج على النص القرآني، بغرض الكشف عن البنية اللغوية لهذا النص وشبكة التوصيل المعنوية والدلالية التي يبني عليها، فنتج عن ذلك تفسيرات حديثة للنص القرآني، حاولت إفراغ النص القرآني من مضمونه، وقد تزعم هذه الحركة المعاصرة مجموعة من الباحثين منهم محمد أركون وحسن حنفي ونصر حامد أبو زيد وغيرهم.

### أسباب اختيار الموضوع:

- 1- كون هذه الدعوى موجهة إلى الوحي القرآني ذاته، حيث تطعن في ربانيته، وتزعم أنه نتاج البيئة التي عاش فيها محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه مختلط بكثير من ثقافات عصره.
- 2- إظهار مدى التوافق بين دعاوى الحداثيين من المسلمين ودعاوى المستشرقين فيما يتعلق بالطعن في القرآن الكريم.
- 3- بيان مدى خطورة مشروع محمد أركون الذي أصبح يمثل المنهجية الحداثية الجديدة في أبرز تجلياتها، بل اعتبره البعض أكبر الرواد لما يمكن تسميته بالاستشراق العربي<sup>(2)</sup>.

---

(1) أخرجه البزار، ج16/ ص247، رقم (9423)، والبيهقي، كتاب الشهادات، باب الرجل من أهل الفقه يسأل عن الرجل من أهل الحديث فيقول كفوا عن حديثه لأنه يغلط، ج10/ ص209. من حديث أبي هريرة، وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهما. قال القسطلاني: "أورده ابن عدي من طرق كثيرة كلها ضعيفة، كما صرح به الدارقطني وأبو نعيم وابن عبد البر، لكن يمكن أن يتقوى بتعدد طرقه ويكون حسناً كما جزم به ابن كيكلدي العلامي". انظر: القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري ج1/ ص4.

(2) انظر: بريش، محمد الرجراجي، ماذا يريد محمد أركون، مجلة الهدى، ع16-17، ص29.



4- لم أجد من أفرد القول بالتداخل النصي في القرآن الكريم بالتحليل والمناقشة.  
إشكالية البحث:

وقد عقدت العزم -بحول الله تعالى- على دراسة دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف من خلال ما كتبه محمد أركون في كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" بهدف الإجابة عن الأسئلة الآتية:

1. ما مدلول التداخل النصي، وما أهداف نسبه إلى القرآن الكريم؟.
2. ما مدى انسجام دعوى التداخل النصي في القرآن الكريم مع الفكر الاستشراقي؟.
3. كيف تتسق هذه الدعوى مع موقف أركون من التراث الإسلامي عموماً ومن القرآن خصوصاً؟.
4. ما النتائج المترتبة على مقارنة قصص سورة الكهف بما في اليهودية والنصرانية؟.
5. ما مدى صمود دعوى التداخل النصي في إطار دراسة المعهد القرآني في ذكر قصص السابقين، ودراسة شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام وسيرته؟.

#### الدراسات السابقة:

لم أجد من ناقش قضية القول بالتداخل النصي في سورة الكهف عند محمد أركون، وأما البحوث التي تناولت محمد أركون وأفكاره بالدراسة والتحليل والنقد فهي كثيرة جداً، وسأعرض لبعض ما اطلعت عليه منها:

- منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي دراسة تحليلية نقدية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين 1431هـ إعداد عبدالله بن محمد المالكي. وهو من البحوث الجيدة التي حاولت تتبع أفكار وآراء أركون ومناقشتها مناقشة علمية، إلا أنه كما ذكرنا سابقاً يعتبر من البحوث العامة التي حاولت تتبع كل أفكار الرجل.

- المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحدائي أصولها وحدودها، دراسة تحليلية نقدية مقارنة. بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه تخصص فلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، السنة الجامعية:

2010-2011م. وفيه أراد الباحث أن يثبت أن ما طرحه أركون من أفكار ونظريات جدير بالاهتمام ويعتبر إسهاماً مهماً في تنشيط وتجديد الفكر الإسلامي، مع اعترافه بصعوبة تطبيق ما ينظر له، إلا أن هذه الدراسة كان جل اعتمادها على الدراسات الاستشراقية والعلمانية التي تدور في نفس فلك ما يدعو له أركون، وغاب عنها الكتابات الإسلامية الرصينة التي تعري المنهج الذي اعتمده أركون في دراسته للتراث.

-الأسطورة والمعرفة في فكر محمد أركون، إعداد أحمد إبراهيم المصطفى الفارس، قدمت هذه الرسالة للحصول على درجة الماجستير في الفلسفة، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، آب 2000م. وفيها حاول الباحث أن يبين أن الأسطورة عند محمد أركون تعتبر أحد أبرز الطرق في إنتاج المعرفة عن الإنسان، وأنها ليست فقط بالمعنى السلبي السائد لها، بل إنها تحمل على متنها بعداً مجازياً ورمزياً يحيل إلى معاني صحيحة، وغاب عنها الكلام عن التداخل بين النصوص الذي يدعيه أركون.

### منهج البحث:

1- الدراسة نقدية مقارنة، بمعنى أنها تقوم على تفكيك الموضوع إلى عناصره الأساسية، بحيث يصبح الموضوع معلوماً بشكل واضح ولا يبقى فيه أي غموض، ثم بعد ذلك يتم تسليط النقد على ذلك الموضوع، من خلال اختبار عناصره تلك من حيث اتساقها وانسجامها وسلامتها من التناقض والتنافر، ثم صياغة نموذج تفسيري لتلك العناصر أو بيان ما يربط بين تلك العناصر، على أن يتم إخضاع كل ذلك إلى معيار الإسلام متمثلاً في الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة.

2- الحرص على عدم إثبات فكرة لمحمد أركون، إلا إذا كانت منصوباً عليها صراحة في كتبه، وفي الغالب أعبر عن تلك الأفكار بعبارة رغبة في الاختصار. وأنوه هنا إلى أمر مهم وهو أن محمد أركون لم يكتب بالعربية إلا نادراً، وغالب ما كتبه كان بالفرنسية، وقد تم ترجمته إلى العربية بواسطة المفكر السوري هاشم صالح، وكان أركون يراجع ترجمة كل فصلٍ وباب بعد انتهائه، وهذا النوع - كما هو معلوم - من أدق وأصح الترجمات، وقد زكى أركون تلك الترجمات في أكثر من موضع من كتبه.

### خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

أما المقدمة فبينت فيها أسباب اختياري له، والأسئلة التي يجيب عنها، والدراسات السابقة فيه، ومنهجي فيه، وخطته.

**والفصل الأول بعنوان: دعوى التداخل النصي: مدلولها وأهدافها وخلفيتها الاستشراقية**  
وفيه مبحثان:

**المبحث الأول: مدلول دعوى التداخل النصي وأهدافها**  
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مدلول دعوى التداخل النصي  
المطلب الثاني: أهداف دعوى التداخل النصي في القرآن الكريم  
**المبحث الثاني: الخلفية الاستشراقية لدعوى التداخل النصي**  
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: فلهاوزن ونظرية تعدد المصادر في الكتب المقدسة.  
المطلب الثاني: نولدكه ونظرية تعدد المصادر للقرآن الكريم.  
**الفصل الثاني: علاقة دعوى التداخل النصي بالتوجه الأركوني**  
وفيه مباحثان:

**المبحث الأول: شخصية محمد أركون ومنهجيته في التعامل مع التراث**  
وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بمحمد أركون  
المطلب الثاني: منهجية محمد أركون في التعامل مع التراث الإسلامي  
**المبحث الثاني: القراءة التاريخية للنص وعلاقتها بالتداخل النصي في فكر أركون**  
وفيه مطلبان

المطلب الأول: مفهوم التاريخية وعلاقتها بالتداخل النصي  
المطلب الثاني: مدلول التداخل النصي عند أركون والآثار المترتبة على ذلك  
**الفصل الثالث: نقد دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف**  
وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: مقارنة قصة أهل الكهف في القرآن بما في اليهودية والنصرانية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: قصة أهل الكهف في القرآن

المطلب الثاني: قصة أهل الكهف في اليهودية والنصرانية

تعقيب

المبحث الثاني: مقارنة قصة الخضر في القرآن بما في اليهودية والنصرانية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: قصة الخضر في القرآن

المطلب الثاني: قصة الخضر في اليهودية والنصرانية

تعقيب

المبحث الثالث: مقارنة قصة ذي القرنين في القرآن بما في اليهودية والنصرانية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: قصة ذي القرنين في القرآن

المطلب الثاني: قصة ذي القرنين في اليهودية والنصرانية

تعقيب

المبحث الرابع: نقد دعوى التداخل النصي من خلال المعهود القرآني في ذكر قصص

السابقين.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: قصص وردت في القرآن وغيره

المطلب الثاني: قصص انفرد القرآن بذكرها

المبحث الخامس: نقد دعوى التداخل النصي من خلال شخصية الرسول عليه السلام

وسيرته.

وأتعرض فيه لنقد ما يأتي:

- الطعن في أميته صلى الله عليه وسلم.

- ادعاء تأثره صلى الله عليه وسلم بالحنفاء.

- ادعاء تأثره صلى الله عليه وسلم بالصابئة.
- ادعاء تأثره صلى الله عليه وسلم باليهود والنصارى.
- ادعاء تأليفه صلى الله عليه وسلم للقرآن الكريم

الخاتمة:

وتشتمل على ما يأتي:

- النتائج.
- التوصيات.

الفصل الأول: دعوى التداخل النصي: مدلولها وأهدافها وخلفيتها الاستشراقية

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مدلول دعوى التداخل النصي وأهدافها

المبحث الثاني: الخلفية الاستشراقية لدعوى التداخل النصي

## المبحث الأول

### مدلول دعوى التداخل النصي وأهدافها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مدلول دعوى التداخل النصي

المطلب الثاني: أهداف دعوى التداخل النصي في القرآن الكريم

## المطلب الأول

### مدلول دعوى التداخل النصي

نتناول في هذا المطلب تحليلاً لمفردات عنوان البحث، لتحديد نطاقه وطبيعته، وبيان

المراد منه بتعريفه اللغوي:

الفرع الأول: تحليل المفردات:

أ- مصطلح (دعوى)

مدلولها في اللغة:

الدعوى مشتقة من "دعو" ولهذه المادة معان كثيرة، لكن الذي يهمنا هنا معاني مصطلح

(الدعوى)، فالدعوى مصدر له عدة دلالات، وهي تحوم حول أربعة معان<sup>(1)</sup>:

● **الفكرة والقضية:** وهي اسم ما يدعى، يقال: دعوى فلان كذا، أي قوله، ومنه قوله

صلى الله عليه وسلم: "مَا بَالَ دَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ... دَعْوَاهَا، فَإِنَّهَا مُنْتَنَةٌ"<sup>(1)</sup>، وذلك لما

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (دعا)، والفيومي، المصباح المنير، مادة (دعا)، ومصطفى، إبراهيم، والزيات،

أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، مادة (دعا)..

سمع البعض يقول: يا للأنصار، وآخر يقول: يا للمهاجرين، فسماه (دعوى الجاهلية)، لأنه من أفكارها وعاداتها عند التنازع.

● **الدعاء:** قال تعالى: ﴿وَأَخِرُّ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [يونس: 10]، أي دعاء أهل الجنة تنزيه الله وتعظيمه.

● **الصلة:** يقال: لي في هذا الأمر دعوى ودعاوي.

● **المطالبة بشيء ما:** ادعيت على فلان كذا، وادعيت الشيء زعمته لي، والدعوى في القضاء: قول يطلب به الإنسان إثبات حق على غيره؟

فلمصطلح "دعوى" عدة معان منها (الفكر والقضية، الدعاء، الصلة والعلاقة، المطالبة بشيء ما) وهي كما ترى كلها مرادة في بحثنا إلا معنى الدعاء فإنه ليس بمراد، لأننا نريد التحدث عن منهج معين في التعامل مع كتاب الله، يمثل لأصحابه قضية يطالبون بتطبيقها، ويدعون ارتباطهم بها وأنهم قادرين على تطبيقها، وهذه القضية المدعاة قد تكون قابلة للصواب والخطأ حتى يثبت أحدهما.

### مدلولها في الاصطلاح:

جاء في المعجم الفلسفي ما نصه: "الدعوى قول يلتزم الانسان إثباته مع دحض الاعتراض عليه"<sup>(2)</sup>.

قال الغزالي<sup>(3)</sup>: «نسمي العلم التصديقي الذي هو نسبة بين مفردين دعوى، اذا تحدى به المتحدي ولم يكن عليه برهان، وكان في مقابلة القائل خصم، فان لم يكن في مقابلته خصم سميناه قضية»<sup>(1)</sup>.

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب ما ينهى من دعوة الجاهلية، ج4، ص183، رقم: (3518). ومسلم في صحيحه، في كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، ج8، ص19، رقم (2584)، من حديث جابر رضي الله عنه.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص561.

(3) هو محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، فقيه شافعي، أصولي متكلم متصوف. رحل إلى بغداد، فالحجاز، فالشام، فمصر وعاد إلى طوس، توفي سنة (505هـ). من مصنفاته: "السيط"، و"الوسيط"، و"الوجيز"، و"تهافت الفلاسفة"، و"إحياء علوم الدين"، وغيرها. انظر: [السبكي، طبقات الشافعية، ج4 / ص101-180، والزركلي، الأعلام، ج7 / ص247].



وقال التهانوي<sup>(2)</sup>: وعند أهل المناظرة: قضية تشتمل على الحكم المقصود إثباته بالدليل أو إظهاره بالتنبيه، والقاصد والمتصدي لذلك أي لإثبات الحكم أو لإظهاره يسمّى مدّعياً<sup>(3)</sup>.

## ب- مصطلح (التداخل):

### مدلوله في اللغة:

التداخل وهي تفاعل من مادة "دخل"، والدخول نقيض الخروج، ودخل يدخل دخولاً، وتدخل الشيء أي: دخل قليلاً قليلاً، والمدخل: موضع الدخول، وداخلة الرجل: باطن أمره، وتداخل المفاصل ودخالها: دخول بعضها في بعض، وتداخل الأمور: تشابهاً والتباسها، ودخول بعضها في بعض<sup>(4)</sup>.

والمعنيان الأخيران هما المقصود من التداخل في الاصطلاح كما سنبينه.

## ج- مصطلح (النص):

### مدلوله في اللغة:

والنص له عدة معان، منها ما يأتي:

-الرفع: كقولهم: نصت الطيبة جيدها: أي رفعتها.

-الإظهار: كقولنا: نصّ العروس، أي وضعها على المنصة. والمنصة: ما تظهر عليه العروس لترى.

-منتهى الشيء وغايته: كقولنا: ناصّ غريمه، أي استقصى عليه وناقشه.

---

(1) الغزالي، المستصفى، ص 27.

(2) هو محمد أعلى بن علي بن حامد بن صابر الحنفي العمري التهانوي، باحث هندي، توفي بعد سنة (1158هـ).

من مصنفاته: "كشاف اصطلاحات الفنون"، و"سبق الغايات في نسق الآيات"، وغيرها. انظر [الحسني، نزهة الخواطر، ج 6/ ص 804، والزركلي، الأعلام، ج 6/ ص 295]

(3) التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 785-786.

(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (دخل)، والفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (دخل).

-الإسناد: يقال: نص الحديث ينصه نصاً: رفعه أي أسنده. وقال عمرو بن دينار: « ما رأيت رجلاً أنصَّ للحديث من الزهري »<sup>(1)</sup>، أي أرفع له وأسند<sup>(2)</sup>.

وكما ترى لا يوجد في هذه المعاني معنى يتوافق مع ما نحن في صدد البحث عنه، اللهم إلا ما ذكر في المعجم الوسيط، من أنه من المعاني المولدة، وجاء فيه: "النص: صيغة الكلام الأصلية التي وردت من المؤلف"<sup>(3)</sup>، وهو على هذا المعنى يتطابق مع ما نحن بصدد دراسته في بحثنا هذا.

ثم وجدت كلاماً لابن حزم الظاهري<sup>(4)</sup> يتوافق مع ما في المعجم، فقد ذكر في "الإحكام" بعد تعريفه للنص كما عرفه الأصوليون بأنه "اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه"، قال: "وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصاً"<sup>(5)</sup>.

وقد حاول د. خليل الموسى<sup>(6)</sup> الجمع بين الدلالة المعجمية لكلمة "نص"، فقال: "لا شك في أن معاني (نص) في القديم غيرها في الحديث، وعند العرب غيرها عند سواهم، وهذا أمر طبيعي تقتضيه التطورات والتغيرات الزمنية والمكانية، التي تطرأ على معاني الألفاظ وسواها، ولكن بعض هذه المعاني، وبخاصة الثوابت منها، تتقاطع وتتلاقى؛ فالرفع مثلاً يعيد النص إلى صاحبه، والتحريرك صفة من أهم صفات النص الأدبي، فهو حوار بالدلالة، أما الإظهار ففيه معنى الإنجاز والتمام، وإذا كانت العروس تُنصُّ على المنصة لثرى في أجمل حُلة

---

(1) أخرجه الترمذي في جامعه، في كتاب أبواب الجمعة، باب ما جاء في الصلاة قبل الجمعة، ج1، ص528، رقم (523).

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نصص)، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مادة (نصص).

(3) مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، ج2، ص926.

(4) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الاسلام. من مصنفاته: "الفصل في الملل والاهواء والنحل"، و"المحلى"، و"جمهرة الأنساب"، وغيرها. توفي في سنة (456هـ). انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج18، ص184، والزركلي، الأعلام، ج4، ص254].

(5) ابن حزم، الإحكام، ج1، ص43.

(6) هو خليل جريس الموسى، باحث وشاعر من سوريا، أستاذ الأدب العربي الحديث في جامعة دمشق، وعضو اتحاد الكتاب العرب. من مؤلفاته: "الحداثة في حركة الشعر العربي المعاصر"، "القصيد المعاصرة المتكاملة بين الغنائية والدرامية". انظر:

<http://www.albaptainprize.org/Encyclopedia/poet/0531.htm>

وصورة لها فكذلك شأن النص الذي لا يخرج صاحبه إلى الناس إلا في حالته التي يراها جميلة، ومن هنا كان معنى الحوليات في الشعر الجاهلي، ثم إنَّ من معاني النص الافتضاح والإشهار، ومنها قولهم: وُضع فلان على المنصة، أي افتضح واشتهر، ومن ذلك التحديد والوصول إلى الغاية والمنتهى في الجودة والبلاغة<sup>(1)</sup>.

### مدلوله في الاصطلاح:

قال التهانوي: النَّصّ -بالفتح والتشديد-: هو في عرف الأصوليين يطلق على معان:

- 1- كلّ ملفوظ مفهوم المعنى، من الكتاب والسنة، سواء كان ظاهراً أو مفسراً، حقيقة أو مجازاً، عاماً أو خاصاً، اعتباراً منهم للغالب.
- 2- ما ذكر عن الشافعي من أن الظاهر يسمى نصّاً، لأنّ النصّ في اللغة بمعنى الظهور. يقول العرب: نصت الظبية رأسها، إذا رفعت وأظهرته، فعلى هذا حدّه حدّ الظاهر.
- 3- وهو المعنى الأشهر: ما لا يتطرّق إليه احتمال أصلاً، لا على قرب ولا على بعد، كالخمسة مثلاً، فإنّه نصّ في معناه لا يحتل شيئاً آخر.
- 4- ما لا يتطرّق إليه احتمال مقبول يعضده دليل، أمّا الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصّاً، فكان شرط النصّ بالمعنى الثالث أن لا يتطرّق إليه احتمال أصلاً، وبالمعنى الرابع أن لا يتطرّق إليه احتمال مخصوص، وهو المعتضد بدليل فلا حرج في إطلاق النصّ على هذه المعاني<sup>(2)</sup>.

ويظهر من هذه التعريفات أن التعريف الأول هو أقرب التعريفات إلى موضوع بحثنا.

### الفرع الثاني: مدلول مصطلح (التداخل النصي) في الدراسات اللسانية:

يعتبر مصطلح (التداخل النصي) من المصطلحات الحديثة التي تم التواضع عليها في مجال الدراسات الأدبية والنقدية، وخاصة بعد انتقال الفلسفة الأدبية والنقدية من البنيوية<sup>(3)</sup> إلى ما بعد البنيوية، وما قدمه ذلك من جديد، سواء على مستوى الإبداع، أو على مستوى التفسير، حيث إن "تأمل النص على النحو الذي أرادته البنيوية يغلق أفق القراءة، ولا يفتح

(1) الموسى، "النص لغة واصطلاحاً"، جريدة الأسبوع الأدبي، ع823. انظر:

<http://www.awu.sy/archive/alesbouh%20802/823/isb823-008.htm>

(2) انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2، ص1695-1696.

(3) هي نظرية قائمة على تحديد وظائف العناصر الداخلة في تركيب اللغة، ومبينة أن هذه الوظائف المحددة بمجموعة من الموازنات والمقابلات هي مندرجة في منظومات واضحة. انظر: عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، ص52.

النص على سياقات لها أهميتها في تحليل النص وإدراكه<sup>(1)</sup>، وقد أصبح المصطلح صالحاً للتعامل مع النص القديم والجديد على حد سواء.

ومن الملاحظ أنه لم يكن هناك اتفاق بين الباحثين في الأدب والنقد على مصطلح محدد؛ فقد أطلق عليه العديد من المسميات منها "النص الغائب" و"التفاعل النصي" و"التداخل النصي" و"النصوص المتداخلة" و"التناسية" و"التناص" وغيرها.

ويعتبر مصطلح (التناص) هو أكثر هذه المصطلحات شيوعاً وانتشاراً في مجال الدراسات النقدية الحديثة، إلا أني اخترت مصطلح (التداخل النصي) وقدمته عليه، لأنه المصطلح الذي يفضلهُ الدكتور محمد أركون في كتاباته، وهذه الدراسة تتناول مفهوم التداخل عنده، ومما لا شك فيه أن دراسة النص كموضوع لغوي يؤكد وجود بنية، لكنها بنية لا مركزية ولا تعرف الانغلاق.

وبالعودة إلى الدلالة المعجمية لمصطلح (التناص) فإننا لا نجد ما يشفي الغليل في تحديده، قال في لسان العرب: "يقال: تناصَّ القوم عند اجتماعهم): ازدحموا. و(نَصَّصَ المتاع): جعل بعضه فوق بعض، و(نصَّ الحديث إلى صاحبه): رفعه وأسنده إلى من أحدثه."<sup>(2)</sup>

فهو إذاً يفيد المشاركة والمفاعلة والتعدية، إذ إنَّه "من الصيغ التي لا تحدث إلاً بين اثنين على الأقل، ومن ثم فهذا المصطلح يجمع بين أمرين هما :  
1- مادة هذه التفاعل، هي: النص.

2- طبيعة العلاقة بين النصوص، وهي: التفاعل<sup>(3)</sup>.

أما من حيث كون ( التناص ) مصطلحاً لمعنى معين فإنه لم يعرف عند العرب بهذا الاسم، ولكن من حيث المفهوم، فقد كان قائماً في أذهانهم مستقراً في صدورهم، تحت طائفة من المسميات، منها (التضمين، الاقتباس، السرقات، وما إلى ذلك) .

كذلك لم يستقر مصطلح "التداخل النصي" في الدراسات اللسانية الغربية، إلا على يد الباحثة الفرنسية ذات الأصل البلغاري جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، وذلك "منذ أن صرحت في

(1) الصكر، حاتم، ترويض النص، ص 184.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة (نصص).

(3) انظر: الفقي، صبحي إبراهيم، "التناص بين القرآن الكريم والحديث الشريف"، مجلة علوم اللغة، م7، ع2، ص

أواسط الستينات بتصورها عن النص كإيديولوجيم<sup>(1)</sup> باعتباره وظيفة تناصية تتقاطع فيه نصوص عديدة في المجتمع والتاريخ، هيمن مفهوم التناص بشكل سريع ومثير<sup>(2)</sup>.

وبهذا يكون التداخل النصي بوصفه مصطلحاً لم يعرف إلا في الدراسات اللسانية الغربية، أمّا من حيث المفهوم فقد عبّرت عنه الدراسات في الأدب العربي القديم بعدة مصطلحات - كما تقدم - وعلى هذا فسوف أتناول في هذا المبحث موضع التداخل النصي في الدراسات اللسانية الغربية، ثم نعرض على ذكر هذا المصطلح في الدراسات اللسانية العربية المعاصرة، ونختمه بذكر مفهوم التداخل النصي في الدراسات اللسانية العربية القديمة.

### 1- التداخل النصي في الدراسات اللسانية الغربية:

"في منتصف القرن العشرين انتقل الاهتمام النقدي والأكاديمي من العناية بالمؤلف إلى العناية بنتائج الأدبي (المؤلف)، فاستحوذ النص على جل البحوث والدراسات الأدبية؛ ومن هنا نشأت النظريات النصية، وصار النص نفسه علماً؛ ومن بين النظريات النصية التي انطلقت في هذا السياق نظرية (التناص) أو التداخل النصي"<sup>(3)</sup>.

ومن هذا المنطلق، فقد كثرت الدراسات اللسانية التي تعالج هذه الظاهرة (دراسة النص) في كتابات علماء اللسانيات الغربيين، منها دراسة مهمة أنجزها دوسوسير (De Saussure)<sup>(4)</sup> ابتدأها سنة: 1906م إلى 1909م كمقالات متفرقة، ثم جمعت بعد ذلك سنة: 1971م في كتاب بعنوان (الكلمات تحت الكلمات) فقد تبين له أن سطح النص مكوكب، تبنيه وتحركه نصوص أخرى، حتى ولو كانت مجرد كلمة مفردة، وهذا قاد إلى ما يمكن تسميته (بمخفريات النص)<sup>(5)</sup>.

ولكن الذي يعتبر بحق من أشهر الباحثين الغربيين الذين درسوا ظاهرة التداخل النصي وكان لهم الأثر البارز في جميع الدراسات التي أتت بعده، هم كالتالي:

---

(1) هو تقاطع نظام نص معين مع جميع الملفوظات التي سبق عبرها في فضاءه أو التي يحيل إليها في فضاء النصوص الخارجية. انظر: كريستيفا، جوليا، علم النص، ص22.

(2) يقطين، سعيد، انفتاح النص الروائي، ص93.

(3) السيد، علاء الدين رمضان، "ظاهرة التناص بين الإمام عبد القاهر الجرجاني وجوليا كريستيفا"، (بحوث المؤتمر العلمي الدولي الأول لكلية اللغة العربية بأسبوط، الإمام عبد القاهر الجرجاني وجهوده في إثراء علوم العربية)، ص1389.

(4) هو فريديناند دي سوسير (1857-1913م) عالم لغويات سويسري، مؤسس مدرسة البنيوية في اللسانيات، من أشهر آثاره: بحث في الألسنيّة العامة (كتبه باللغة الفرنسية ونُشر بعد وفاته) وقد نُقل إلى العربية بترجمات متعددة. انظر: ميشال أريفيه، البحث عن فردينال دو سوسير، ص9.

(5) انظر: بنيس، محمد، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص5.

## - ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtine) (1):

بعد دوسوسير وما قدمه من دراسات جاء باختين من مدرسة الشكلايين الروس بمفهوم الحوارية (Dialogisme) وهو أصل لمصطلح التداخل النصي، يقول: "إن الكلمة وهي تتجه نحو هدفها تدخل كل بيئة حوار مضطرب مليئة بالتوترات، بيئة من كلمات غريبة، من أحكام القيمة والتأكيدات. وتتداخل مع علاقات معقدة وتتملص من أخرى، تختلط لبعض وتنفر من البعض الآخر وتتقاطع مع مجموعة"(2).

فترى أنه جعل الكلمة تنفذ وتقيم في الكلمات والجمل وتحدث حواراً مع الكلمات الأخرى، دون أن يطلق على هذه العملية لقباً معيناً.

ثم في موضع آخر أطلق على هذه العملية التفاعلية بين الكلمات والجمل مسمى الحوارية، فيقول: إن الكلمة ليست شيئاً، ولكنها الوسط الحيوي دائماً، والمتبدل دائماً، والذي يحدث فيه التبادل الحوارية(3).

فكل خطاب عنده لا يخلو من الحوارية، إلا خطاب آدم عليه السلام "فهو يقارب بكلامه الأول عالماً بكرة لم يوضع موضع التساؤل، وحده آدم -ذاك المتوحد- كان يستطيع أن يتجنب تماماً إعادة التوجه الحوارية نحو الموضوع مع كلام الآخرين. وهذا غير ممكن بالنسبة للخطاب البشري الملموس، التاريخي، الذي لا يستطيع تجنبه إلا بطريقة اصطلاحية، وفي حدود معينة فقط"(4).

فتراه يذهب إلى أن التداخل النصي يضرب بجذوره إلى ما هو أعمق من المستوى الاجتماعي أو التاريخي، ويشير إلى وجوده منذ الحياة الأولى على الأرض، ولم يفلت منه سوى آدم عليه السلام، لأن آدم كان يعيش عالماً يتسم بكونه بكرة، ولم يكن قد تكلم فيه بخطاب بشري قبله.

وعلى هذا فإنه يمكن القول: إن باختين كان له فضل السبق في التأصيل لمفهوم التداخل النصي، وهو الذي استقر عليه أكثر الباحثين في اللسانيات.

---

(1) هو ميخائيل باختين، (1895م-1975م) فيلسوف ومنظر أدبي روسي. عمل أستاذاً في جامعة سارانسك، وأسس «حلقة باختين» النقدية، له مصنفاته منها: "الفن والمسؤولية"، و"مشكلات في شعرية دستوفسكي"، و"إبداع فرانسوا رابليه..."، وغير ذلك، وكانت وفاته قرب موسكو، وقد ناهز (80) عاماً. انظر: تودوروف، تزفيتان، المبدأ الحوارية، ص 23-39.

(2) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدبة، ص 362.

(3) انظر: البقاعي، محمد خير، دراسات في النص والتناصية، ص 62.

(4) باختين، ميخائيل، الخطاب الروائي، ص 53-54.

فالكلمة إذاً تقيم حواراً مع نصوص أخرى، تلك هي الفكرة التي تلقفتها الناقدة الفرنسية (جوليا كريستيفا) لصياغة نظرية التداخل النصي من باختين، لهذا تعتبر هي بإجماع النقاد أول من بلور هذا المفهوم.

## - جوليا كريستيفا (Julia-Kristeva)<sup>(1)</sup>

جاءت الباحثة جوليا كريستيفا والتي يعود الفضل في اشتقاق مصطلح التداخل النصي وترويجه إلى جهودها البحثية، فقد نشر لها مقالان في مجلة تيل كيل (Tel Quel)، الأولى عام 1966م، بعنوان: (الكلمة، الحوار، الرواية)، والثانية بعنوان: (النص المغلق) 1967م، وفيهما كان أول استخدام للمصطلح<sup>(2)</sup>.

فالنصّ -عند كريستيفا- هو تبادل نصوص، أو تناصّ في فضاء نصّي تلتقي فيه مجموعة من الملفوظات المأخوذة من نصوص أخرى، ويُطلّ أحدها مفعول الآخر. تقول: "فالنصّ إذن إنتاجية وهو ما يعني... أنه ترحال للنصوص وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع و تتنافى ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"<sup>(3)</sup>.

فالتداخل النصي عندها كما تقدم، هو: "تفاعل نصوبي يحدث داخل نص واحد، ويمكّن من التقاط مختلف المقاطع أو القوانين، لبنية نصية بعينها، بوصفها مقاطع أو قوانين محولة من نصوص أخرى"<sup>(4)</sup>؛ فهو تلاقي نصوص تقرأ نصّاً آخر، وكل نصّ "ينبني مثل فسيفساء من الاستشهادات، وكل نصّ إنما هو امتصاص وتحويل لنصّ آخر"<sup>(5)</sup>.

فالمفهوم النظري للتداخل النصي عند كريستيفا يقوم على الفاعلية المتبادلة بين النصوص، حيث إن كل نص هو في آن واحد امتصاص وتحويل لنصوص أخرى<sup>(6)</sup>؛ فكل نص في بنيته الإنشائية هو حصيلة جملة من عمليات التفاعل بين النصوص التي تدخل في

---

(1) هي ناقدة فرنسية بلغارية الأصل، من مواليد عام 1941م، عملت أستاذة في جامعة السوربون ، وأسهمت في مجلة ( تل كل )، ولها أبحاث عديدة منها: "علم النص"، و"النص الروائي"، و"ثورة في اللغة الشعرية" وغيرها. انظر:

[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A7\\_%D9%83%D8%B1%D9%8A%D8%B3%D8%AA%D9%8A%D9%81%D8%A7](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D9%84%D9%8A%D8%A7_%D9%83%D8%B1%D9%8A%D8%B3%D8%AA%D9%8A%D9%81%D8%A7)

(2) انظر: البقاعي محمد خير، دراسات في النص والتناصية، ص 61.

(3) كريستيفا، جوليا، علم النص، ص 21.

(4) دوبيازي، مارك، نظرية التناصية، ص 401.

(5) كريستيفا، جوليا، السيميولوجيا، ص 83.

(6) انظر: فوكوه، ميشيل، ما معنى مؤلف؟، هامش ص 203.



نسيجه<sup>(1)</sup>، وهو ما وصفته بقولها: "إن كل نص هو عبارة عن لوحة فسيفسائية من الاقتباسات وكل نص هو تشرب وتحويل لنصوص أخرى"<sup>(2)</sup>.

ثم إن كريستيفا عندما أخذت مفهوم التداخل من باختين لم تكتف بالمجالات الخطائية التي كان باختين يحصر الحوارية فيها بل وسعت مفهوم التداخل النصي ليشمل الشعر، وتقول: إن "المدلول الشعري يحيل إلى مدلولات خطائية مغايرة، بشكل يمكن معه قراءة خطابات عديدة داخل القول الشعري، وهكذا يتم خلق فضاء نصي متعدد حول المدلول الشعري تكون عناصره قابلة للتطبيق في النص الشعري الملموس وهو ما نسميه فضاء متداخلاً نصياً"<sup>(3)</sup>.

وقد ميزت كريستيفا بين ثلاثة أنماط من الترابطات بين المقاطع الشعرية والنصوص القريبة من صيغتها الأصلية لشعراء سابقين، وهذه الأنماط هي:

#### 1- النفي الكلي:

وفيه يكون المقطع الدخيل منفياً كلية، ومعنى النص المرجعي مقلوباً، مثاله قول باسكال: (وأنا أكتب خواطري، تنفلت مني أحياناً، إلا أن هذا يذكرني بضعفي الذي أسهو عنه طوال الوقت، الشيء الذي يلقني درساً بالقدر الذي يلقني إياه ضعفي المنسي، ذلك أنني لا أتوق سوى إلى معرفة عدمي)، ثم جاء لوتريامون (Lautréamont)، بنص يظهر فيه النص السابق ولكن بعكس معناه، فقال: (حين أكتب خواطري فإنها لا تنفلت مني، هذا الفعل يذكرني بقوتي التي أسهو عنها طوال الوقت، فأنا أتعلم بمقدار ما يتيح لي فكري المقيد، ولا أتوق إلا إلى معرفة تناقض روعي مع العدم)<sup>(4)</sup>.

#### 2- النفي المتوازي:

هو أن يظل المعنى المنطقي للمقطعين هو نفسه، إلا أن هذا لا يمنع أن يمنح الاقتباس للنص المرجعي معنى جديداً معادياً للعاطفية والرومانسية التي تطبع الأول، مثاله قول لأروشفوكو: (إنه لدليل على وهن الصداقة عدم الانتباه لانطفاء صداقة أصدقائنا)، ثم جاء

(1) انظر: حماد، حسن، تداخل النصوص في الرواية العربية، ص 23.

(2) كريستيفا، جوليا، علم النص، ص 13.

(3) المصدر السابق، ص 78.

(4) انظر: المصدر السابق، ص 78.

لوتريامون بنص قلب فيه المعنى الأول وزاده جمالاً ورومنسية: (إنه لدليل على الصداقة عدم الانتباه لتنامي صداقة أصدقائنا). قالت كريستيفا تعليقاً على ذلك: هكذا تفترض القراءة الاقتباسية من جديد تجميعاً غير تركيبى للمعنيين معاً<sup>(1)</sup>.

### 3- النفي الجزئي:

وهو أن يكون جزء واحد فقط من النص المرجعي منفياً، مثاله قول باسكال: (نحن نضيع حياتنا، فقط لو نتحدث عن ذلك)، ثم جاء لوتريامون فأخذ النص السابق إلا أنه نفي جزء منه: (نحن نضيع حياتنا ببهجة، المهم ألا نتحدث عن ذلك قط)، قالت كريستيفا تعليقاً على ذلك: هكذا يفترض المعنى الاقتباسي القراءة المتزامنة للجملتين معاً<sup>(2)</sup>. وكذلك تميّز كريستيفا بين نوعين من التناص:

1- التناص المضموني.

2- التناص الشكلي<sup>(3)</sup>.

وهكذا نلاحظ أنّ التناص يتصل بعمليات الامتصاص والتحويل الجذري أو الجزئي للعديد من النصوص الممتدة بالرفض أو القبول في نسيج النص الأدبي المحدد<sup>(4)</sup>. ثم إن جوليا كريستيفا لما لاحظت بعض الاستعمالات الخاطئة لمصطلح "التداخل النصي" من جهة التأثير والتأثير والبحث عن المصدرية والمرجعية ومدى حضوره الفعلي داخل النص، تخلت عنه وأحلت محله مصطلح "التحويل/التنقلية/Transposition"<sup>(5)</sup>.

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص 79.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 79.

(3) انظر: كاصد، سليمان، عالم النص، ص 246.

(4) انظر: السيد، علاء الدين، ظواهر فنية في لغة الشعر، ص 122.

(5) عزام، محمد، النص الغائب، ص 48.

## - رولان بارت (R. Barthes) (1)

ثم جاء رولان بات وكان يتمتع بحبه للتمييز والتخلص من الآراء الجامدة، وقد ظهر ذلك جلياً في بحوثه المعمقة حول النص، فهو لا يكتفي بتوضيح البنى الخفية لنص ما، ولكنه يعاود بناءه بعد أن يكون قد فك رسالته حسب بنية جديدة<sup>(2)</sup>، لهذا كان له أثر بارز في تطوير نظرية التداخل النصي. فالنص في رؤية بارت يعتبر "السطح الظاهري للنتاج الأدبي، وهو نسيج الكلمات المنظومة في التأليف، والمنسقة بحيث تفرض شكلاً ثابتاً ووحيداً ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً"<sup>(3)</sup>.

ثم إنه توسع في نظريته للنص فعده جسماً مدركاً، ولكن أي جسم؟ "إن العلماء العرب، حين يتحدثون عن النص، يستخدمون هذا التعبير الرائع: "الجسد اليقيني"<sup>(4)</sup>. ولكن أي جسد؟ إن لدينا أجساداً عديدة، فلدينا جسد لعلماء التشريح، وجسد لعلماء وظائف الأعضاء، ثم إن هذا الجسد الذي يراه العلم ويتكلم عنه، هو النص بالنسبة للنحاة، والنقاد، والمفسرين، وفقهاء اللغة. كذلك لدينا أيضاً نص المتعة، وهو مصنوع - حسب بارت - من العلاقات الجنسية. وهو جسد لا تربطه بالأول أية صلة: إنه مكون من أجزاء أخرى، وله تسمية أخرى، إنه ليس سوى القائمة المفتوحة لنيران اللغة<sup>(5)</sup>، "هذه النيران الحية، والأنوار المتناوبة، والسماوات المتنقلة، المنظمة في النص كأنها البذور"<sup>(6)</sup>.

تراه في الصورة الأولى تكلم عن النص الذي يهتم به النحاة وفقهاء اللغة باعتباره خلقه وضعية قابلة للشرح وجعله في مقابل الجسد الفسيولوجي الغير قابل للتوالد، أما في الصورة الثانية فتكلم عن النص الحي القابل للاتصال الذي يحمل بذور التكاثر مما يجعله نصاً مفتوحاً قابلاً للكشف تتقاطع فيه ومضات اللغة التي هي قابلة للانعكاس.

---

(1) هو ناقد فرنسي معاصر (1915-1980)، يعد أباً للنقد البنوي، ثم انتقل منه إلى النقد السيميائي، فالنقد الحر، وله أبحاث عديدة، منها: "أساطير"، و"عناصر السيميولوجيا"، و"لذة النص" وغيرها. انظر: [https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%86\\_%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%AA](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B1%D9%88%D9%84%D8%A7%D9%86_%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D8%AA)

(2) انظر: فايول، روجيه، نحو علم الأدب، ص 164.

(3) بارت رولان، نظرية النص، ص 16.

(4) يشير إلى وصف محمد بن الحسن بن المظفر البغدادي الحاتمي القائل: "من حكم النسيب الذي يفتتح به الشاعر كلامه أن يكون ممزوجاً بما بعده من مدح أو ذم، متصلًا به، غير منفصل عنه، فإن القصيدة مثلها مثل خلق الإنسان في اتصال بعض أعضائه ببعض، فمتى انفصل واحد عن الآخر و يته في صحة التركيب غادر بالجسم عاهة تتحوَّن محاسنه (تنقصها)، وتعتَي معالم جسمه". انظر: ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ج 2، ص 117.

(5) انظر: بارت، رولان، لذة النص، ص 42.

(6) المصدر السابق، ص 42.

هذا المفهوم للنص يجعل بارت ينحو إلى القول باستقلالية النص عن كل ما يحيط به ويؤثر عليه، وهذه الاستقلالية تعود إلى فكرة موت المؤلف، حيث يذوب المؤلف داخل النص فيكون النص هو السيد الذي يصنع المؤلف: "النص يختارني، أدواته في ذلك ترتيب كامل لشاشات خفية، وتدبير منظم لمحاكات انتقائية: فثمة المفردات والمراجع وقابلية المقروء للقراءة... إلخ، ويوجد الآخر دائماً، إنه المؤلف، وإنه ليوجد ضائعاً في وسط النص (وليس خلفه كما تكون آلهة الآليات) (1).

فالملاحظ أنّ بارت-بنظرية موت المؤلف- يعطي السلطة للقارئ، الذي له ملكة التذوق، ويجمع في بوتقة الذات كل الآثار التي تتكون الكتابة منها، وما يدعوه بارت (بالنص الكتابي)، هو النص الديناميكي الحي الذي يمثل الحضور الأدبي، والقارئ لهذا النص ليس مستهلكاً، وإنما هو منتج له، والقراءة فيه إعادة كتابة له، لأنّ هذا النص ليس بنية من الدلالات ولكنه مجموعة من الإشارات أو "من استشهادات سابقة، تعرض موزعة، قطع، مدونات، صيغ، نماذج إيقاعية، ونبد من الكلام الاجتماعي... إلخ، لأنّ الكلام موجود قبل النص وحوله" (2).

وهو يتفق مع كريستيفا في تعريفها للنص والتداخل النصي، بل ويزيده وضوحاً "حين يربط ربطاً واعياً بين نظرية النص بوصفه سيداً يستدعي هو -دون مؤلفه- إلى فضائه صيغاً مجهولة من نصوص آخر، أو من سياقات آخر يشير إليها، وبين التناص بوصفه متصوراً بمنح نظرية النص جانبها الاجتماعي وفق ما يجعل النص نفسه في تداخله مع نصوص آخر في وضع المنتج" (3).

#### - جيرار جينيت (Gérard Genette) (4)

لقد كان لجيرار جينيت مساهمات مهمة في تطوير الدراسات السابقة (لنظرية النص) التي غطت مرحلة السبعينات، وذلك باستحدثه لموضوع جديد أسماه (التعالّي النصّي). وهذا التعالّي النصّي يتضمن التداخل النصّي بكل مستوياته، كما يتضمن المحاكاة والمعارضة، فالتعالّي النصّي عنده: "كل ما يجعل نصّاً يتعلّق مع نصوص أخرى، بشكل ضمني أو مباشر" (5). وقد حاول جيرار أن يحصر أشكال (التداخل النصّي)، فجعلها في نمطين:

(1) انظر: المصدر السابق، ص 55.

(2) بارت، رولان، نظرية النص، ضمن كتاب دراسات في النص والتناصية، ترجمة محمد خير البقاعي، ص 38.

(3) المغربي، حافظ، التناص.. المصطلح والقيمة، مجلة علامات، ج 51، م 13، ص 274-275.

(4) جيرارد جينيت، ولد في 1930م في باريس، وهو ناقد أدبي والمنظر الفرنسية من الأدب الذي بنيت نهج خاص به داخل الشعرية من البنيوية. انظر:

[https://en.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9rard\\_Genette](https://en.wikipedia.org/wiki/G%C3%A9rard_Genette)

(5) عزام، محمد، النص الغائب، ص 31.

**الأول:** يقوم على العفوية وعدم القصد، إذ يتم التسرب من الخطاب الغائب إلى الخطاب الحاضر في غيبة الوعي.

**والثاني:** يعتمد على القصد والوعي، فتشير صياغة الخطاب الحاضر إلى نصّ آخر، وتحدده تحديداً كاملاً يصل إلى درجة التنصيص<sup>(1)</sup>.

لقد كان طرح جيرار لمفهوم التداخل النصي أكثر حصراً وتحديداً من سابقه، فقد فرق بين أشكال الاقتراض الشرعي وما هو غير ذلك، فجاء في أنماط ثلاثة وهي:

**أ- الاستشهاد:** وهو اقتراض مقطع لمؤلف حرفياً وبدقة، ويصرح فيه بالحضور، وهو الأكثر صراحة في نوعية العلاقات التي يمكن أن تنشأ بين نص ونصوص أخرى.

**ب- الانتحال:** هو عدم التصريح باستعارة نص على الرغم من اقتباسه حرفياً، وهو شكل غير شرعي من أشكال الاقتراض الأدبي، ويحط من مستوى المبدع وقيمه.

**ج- التعريض "التلميح":** وهو أخذ نص لا بحرفيته ولا يصرح بعملية الاستعارة التي يفترض أن تكون حدثت بين نص وآخر، فشكلت حضوراً قد يكون صريحاً أو مضمراً<sup>(2)</sup>.

هذا المفهوم للتعالّي النصي الذي تبناه "جيرار" كان له أثر ظاهر على التداخل النصي فحولته إلى نوع من أنواعه، وهي محددة عنده بخمسة أنواع<sup>(3)</sup>:

- 1- التناص: وهو حضور نص في نص آخر، كالاستشهاد، والسرقة وغيرهما.
- 2- المناص: ويوجد في العناوين، والمقدمات، وكلمات الناشر والخواتيم والصور... الخ.
- 3- الميئناص (أي ما وراء النص): هو علاقة التعليق الذي يربط نصاً بآخر، يتحدث عنه دون أن يذكره.

4- النصّ اللاحق: هو علاقة المحاكاة أو التحويل التي تجمع النص اللاحق بالنص السابق.

5- معمارية النص: وهي علاقة صماء أكثر تجريداً أو تضميناً، وتأخذ بعداً مناصياً.

إن جينيت يحاول من خلال الأنماط السابقة أن يرصد كل ما يتعلق فيه نص بنص آخر، دون الجزم بتحكم نمط على آخر في بنية النص، وذلك لانفتاح النص وتعديه إلى نصوص أخرى، فالنص في نظره لا يعتمد على ذاته في نسج فضائه الذي يحويه، وإنما يستعين في ذلك بعدد من اللبّات التي يستمدّها من عوالم فنية أخرى، وهذا البناء معماريته.

(1) انظر: المصدر السابق، ص39. بتصرف.

(2) انظر: لوكام، سليمة، "شعرية النص عند جيرار جينيت من الأطراس إلى العتبات"، مجلة تواصل، ع23، ص34.

(3) انظر: عزام، محمد، شعرية الخطاب السردي، ص117.

ولقد لخص محمد مفتاح ما نزعته إليه الدراسات الغربية في نظرتها للتداخل النصي، وذلك من

خلال منحيين:

**أولهما أدبي:** "ويتجلى في آثار باختين ومن تأثر به مثل كريستسفا وبارت في بداية أمره، فهؤلاء يذهبون، مع بعض الاختلاف بينهم، إلى أن النص الأدبي هو إعادة إنتاج وليس إبداعاً محضاً، وأن كل نص إنما هو معضد أو قالب لنص آخر سابق عليه أو معاصر له، وإن غلبوا القالبية<sup>(1)</sup> على سواها، لأن نظرية التناص نمت وترعرعت في خضم نزعة احتجاجية واعتراضية ساخرة من المتوارث في السياسة والثقافة"<sup>(2)</sup>.

**ثانيهما فلسفي:** "يتجلى في التفكيكية<sup>(3)</sup> التي يمثلها دريدا وبارت في آخر أيامه وبول دومان وهارتمن وغير هؤلاء، فقد وظفت نظرية التداخل النصي لنسف بعض مقولات المركزية الأوروبية، مثل مقولة الحضور، ومقولة الانسجام، ومقولة الحقيقة المطلقة، التي يحتويها النص ويحيل عليها، وأثبتت أن أي نص هو نسيج من أصوات آتية من هنا وهناك، من الشعر ومن الكتب المقدسة ومن لغات الحياة اليومية، وأن أي نص يمكن أن يقرأ قراءات متعددة... ونتيجة لهذا شاع شعار موت المؤلف، وانتشرت الدعوة إلى نسف كل مؤسسة، ومنها المؤسسات الأدبية... فإن هذه النزعة تقوم على منطوق المفارقة، أو منطوق الإحراج، فهي ترفض تراث المركزية الأوروبية"<sup>(4)</sup>.

## 2- التداخل النصي في الدراسات اللسانية العربية المعاصرة:

يعتبر مصطلح (التداخل النصي) جديداً على الساحة الأدبية العربية، ولم يُعرف إلا مؤخراً في بعض الدراسات الأدبية، وخاصة المغاربية منها، وذلك لاحتكاك أصحابها بالمفاهيم والمناهج الجديدة التي نشأت في الغرب، ثم انتشر بعد ذلك واحتفى به النقاد العرب المعاصرون، وتمثلوه رؤية وتطبيقاً، وهذا من خلال مؤلفات نظرائهم في الغرب، من أمثال: جوليا كريستيفا، ورولان بارت، وجيرار جينيت، وغيرهم. غير أن هذا لم يمنعهم من التأصيل لهذه الظاهرة، وذلك من خلال العودة إلى التراث العربي القديم، والنهل من معينه المعرفي والاصطلاحي ك (التضمين، والاقْتباس، والسرقات، والمعارضات، والنقائض، وغيرها) بالشكل الذي يحصل معه التواصل الفكري بين القديم والحديث، إذ إنَّ التداخل

---

(1) أي كونه قالب لنص آخر.

(2) مفتاح، محمد، "دور المعرفة الخلقية في الابداع والتحليل"، مجلة فصول، م10، ع3 و4، ص84.

(3) هي تعرية وسائل الفكر الذي ولد النظريات والتشكيلات الإيديولوجية والأنظمة الإيمانية المعرفية، لنزع البداهة عنها وتبيان نشأتها وتاريخها. انظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص10، مقدمة هاشم صالح.

(4) المصدر السابق، ص84.

النصي "واحد من المفاهيم الحديثة التي تجدها لها البذور الجينية في نقدنا العربي القديم، والتي تطرحها المحاولات النقدية المعاصرة في سعيها الدائب لتأسيس نظرية أدبية حديثة"<sup>(1)</sup>.

وعندما وصل مصطلح التداخل النصي إلى الثقافة العربية المعاصرة، خصصت له مجلة "ألف" المصرية محوراً تحت عنوان (التناص، تفاعلية النصوص)، وساهم فيها عدد من الكتاب<sup>(2)</sup>. وهكذا تتابعت الدراسات حتى يومنا هذا.

ومن بين أشهر الباحثين العرب الذين درسوا ظاهرة التداخل النصي نذكر على سبيل التمثيل لا

الحصر:

- محمد بنيس<sup>(3)</sup>:

يعتبر الشاعر والناقد المغربي محمد بنيس أول من نقل المصطلح إلى اللغة العربية في كتابه (ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب دراسة بنيوية تكوينية) عام 1979م، وقد ترجمه وقتها بالنص الغائب<sup>(4)</sup>. ثم استبدله بمصطلح (هجرة النص)، وقد اعتبره شرطاً رئيساً لإعادة إنتاجه من جديد، بحيث يبقى هذا النص المهاجر ممتداً في الزمان والمكان مع خضوعه لمتغيرات دائمة، هذه الفاعلية تتم للنص وتزداد وهجاً من خلال القراءة، إذ إنَّ النص الذي يفقد قارئه يتعرض للإلغاء<sup>(5)</sup>.

ثم إنه أخيراً استقر على ترجمته (بالتداخل النصي)، بقوله "كان تناولنا لمفهوم [التداخل النصي] في ظاهرة الشعر العربي المعاصر في المغرب جديداً على المتداول في الخطاب النقدي العربي، وهو ترجمة لمصطلح Intertextualite"<sup>(6)</sup>، مع اعترافه بأن هذا المسمى لم يلق رواجاً كبيراً، وأن الرواج لمصطلح التناص الذي أصبح شائع الاستعمال في الخطاب اللساني العربي، ولكنه رغم ذلك يبدي تشبهاً بترجمته

---

(1) بوحوش، رابح، اللسانيات وتحليل النصوص، ص 137.

(2) انظر: يقطين، سعيد، انفتاح النص الروائي، ص 98.

(3) هو محمد بنيس، شاعر مغربي، ولد سنة 1948م في مدينة فاس، وأحد أهم شعراء الحداثة في العالم العربي، من كتبه: الشعر العربي الحديث: بنياته وإبدالاتها. انظر:

<http://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2014/11/29/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D9%86%D9%8A%D8%B3>

(4) رمضان، إبراهيم عبد الفتاح، "التناص في الثقافة العربية المعاصرة دراسة تأصيلية بليوجرافيا المصطلح"، مجلة الحجاز العالمية للدراسات الإسلامية والعربية، ع5، ص16.

(5) انظر: بنيس، محمد، حداثة السؤال، ص96.

(6) بنيس، محمد، الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها، ج3، ص183.

الأخيرة، معللاً ذلك بأن ما عداه من الترجمات "لا يسهم في إنتاج شبكة العلاقات التي نستطيع بها الانتقال من وحدة إلى أخرى أو من جهاز مفاهيمي إلى غيره"<sup>(1)</sup>.

كما حاول محمد بنيس، وضع ثلاثة مستويات للعلاقة التي تحكم النص اللاحق بالنص السابق (التداخل النصي)، وهذه المستويات هي<sup>(2)</sup>:

1- المستوى الاجتراري: ويتم فيه إعادة كتابة النص السابق بشكل نمطي جامد، لا جديد فيه، حيث يكون التعامل مع النص خالٍ من التوهج وروح الإبداع.

2- المستوى الامتصاصي: ويتم فيه إعادة كتابة النص وفق متطلبات تجربته ووعيه الفني بحقيقة النص الغائب شكلاً ومضموناً، فيتعامل معه كحركة وتحويل لا ينفيان الأصل.

3- المستوى الحوارية: يعد أرقى مستويات التعامل مع النص الغائب، حيث يفجر الشاعر أو الكاتب مكبوته، ويقوم بتحطيم كل شيء، فلا تقديس لنص، ثم يعيد كتابته على نحو جديد ووفق كفاءة فنية عالية.

ذكر المختار حسني أن محمد بنيس صعد من لهجته في هذا المستوى خاصة حين وصفه بالصلافة والقدرة على تحطيم ونسف كل ما هو مقدس، وهي لغة إيديولوجية عنيفة ما انفك يؤاخذه عليها النقاد، والظاهر أنه استعارها من الغرب دون أن يجري عليها أي تغيير يخضعها للمجال التداولي الجديد فاكتفى بـ"اجترار" تلك المصطلحات بمفاهيمها الأصلية، وكأنه أراد بذلك أن "يكرر" تجربة (تيل كيل) في دعوتها إلى التمرد والنسف والهدم لكل القيم<sup>(3)</sup>.

- محمد مفتاح<sup>(4)</sup>:

يعتبر محمد مفتاح من أشهر من وقف على ما كُتِب في الدراسات الغربية - كما تقدم - وخاصة ما دونته الباحثة كريستيفا، ورأى بأنها لم تصنع تعريفاً جامعاً مانعاً للتداخل النصي، لذلك قام

---

(1) المصدر السابق، ص 183.

(2) انظر: بنيس، محمد، ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص 253.

(3) انظر: حسني، المختار، "التناص في الإنجاز النقدي أنموذج محمد بنيس"، مجلة علامات، م 13، ع 49، ص 561.

(4) هو محمد مفتاح، ولد بالدار البيضاء عام 1942، أستاذ للدراسات الأدبية والنقدية، كلية الآداب، الرباط من كتبه: تحليل الخطاب الشعري، النص من القراءة إلى التنظير.

انظر:

<http://www.alowais.com/ar/winners/winner.details.aspx?generic=140>



باستخلاص مقومات التداخل النصي من مختلف التعاريف المذكورة عند من سبقه ليخلص إلى أنّ التداخل النصي "هو تعالق نصوص مع نص حدث بكيفيات مختلفة"<sup>(1)</sup>.

فالتعالق -الدخول في علاقة- تفاعل أي لا بد من وجود تفاعل بمختلف أشكاله بين نص ونص أو نصوص كثيرة، عن طريق رد النصوص إلى أحدها، وهذا الرد يعتمد على حصافة القارئ ومعرفته وحدّة انتباهه، كما أنّ الدارسين يتفقدون على أنّ التداخل النصي شيء لا مناص منه، لأنه لا فكاك للإنسان من شروطه الزمانية والمكانية ومحتوياتهما، ومن تاريخه الشخصي، أي من ذاكرته، فأساس إنتاج أي نص هو معرفة صاحبه للعالم، وهذه المعرفة هي ركيزة تأويل النص من قبل المتلقي أيضاً<sup>(2)</sup>.

وبعد ذلك يطرح محمد مفتاح تساؤلاً: عن طبيعة التداخل النصي وهل هو في الشكل أو المضمون، أو هما معاً؟

وقد بين أن المتبادر أنّ التداخل النصي يكون في المضمون، وذلك لأننا نرى الشاعر يعيد إنتاج ما تقدمه وما عاصره، من نصوص مكتوبة وغير مكتوبة، أو ينتقي منها موقفاً درامياً أو تعبيراً ذا قوة رمزية، ولكن في الحقيقة لا مضمون خارج الشكل، بل إن الشكل هو المتحكم في المتناسق والموجه إليه، وهو الذي يهدي المتلقي لتحديد النوع الأدبي ولإدراك التداخل النصي، وفهم العمل الأدبي تبعاً لذلك<sup>(3)</sup>.

وعليه فإن الإجابة -في الحقيقة- على التساؤل المتقدم، هي: أنّ الشكل والمضمون معاً هما اللذان يتحكمان في التداخل النصي المبدع، مما يجعل المتلقي في تحدٍّ وهو يستدعي النص الغائب إلى النص الشاهد.

والذي خالص له محمد مفتاح أنّ التداخل النصي "ظاهرة لغوية معقدة تستعصي على الضبط والتقنين، إذ يعتمد في تمييزها على ثقافة المتلقي وسعة معرفته وقدرته على الترجيح"<sup>(4)</sup>.

كما أنه يقسم التداخل النصي إلى ست درجات، وهي كالتالي<sup>(5)</sup>:

أ-التطابق: هو تساوي النصوص في الخصائص البنيوية، وفي النتائج الوظيفية، ومعنى آخر هو التطابق في الشكل والمضمون.

(1) مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري، ص 120-121.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 123.

(3) انظر: مفتاح، محمد، تحليل الخطاب الشعري، ص 129-130.

(4) المصدر السابق، ص 131.

(5) انظر: مفتاح، محمد، المفاهيم معالم، ص 47.

ب-التفاعل: هو التفاعلات التي تحدث بين النصوص، التي تنتمي إلى آفاق ثقافية مختلفة فينتج عنها نص آخر.

ج-التداخل: هو مداخلة نص لنص آخر، أو قصيدة لقصيدة أخرى واحتلالها حيزاً منها، ولكن من غير تفاعل وامتزاج.

د-التحاذي: هو مجاورة وموازة بين النصوص، يبقى فيها كل نص مستقلاً بهويته وبنيته ووظيفته.

هـ-التباعد: هو نوع من التحاذي، كما أن التحاذي قد يصير تباعداً أحياناً، كمحاذاة نكتة سخيفة لآية كريمة.

و-التقاصي: هو نوع من التباعد الأولي، فإذا زاد مداه صار تقاصياً، كقنص القرآن الكريم لبعض ما ورد في الكتب السماوية، وكأشعار النقائض.

كما أن محمد مفتاح درس التداخل النصي بتوسع في كتابه (دينامية النص)، وآلت به هذه الدراسة -التي أجاد فيها عن إشكالية الاجترار وإعادة الإنتاج في الثقافة- لإعطاء التداخل النصي تسمية جديدة هي (الحوارية)، حيث قال: "إن كل خطاب مهما كان نوعه تتحكم فيه الحوارية"<sup>(1)</sup>.

#### - صبري حافظ<sup>(2)</sup>:

يرى صبري حافظ أن النص عادة لا ينشأ من فراغ، ولا يظهر من فراغ، بل يظهر في عالم مليء بالنصوص الأخرى، ومن هنا فهو يحاول الحلول محل هذه النصوص أو إزاحتها من مكانها، وخلال عملية الإحلال والإزاحة هذه قد يقع النص في ظل نص أو نصوص أخرى، وقد يتصارع مع بعضها، وقد يتمكن من الإجهاز على بعضها الآخر ولكن لا يتمكن أبداً من إزالته كلية أو من إزالة بصماته عليه<sup>(3)</sup>.

ثم إن هذا التفاعل النصي عند صبري حافظ يتم عبر المظاهر التالية<sup>(4)</sup>:

أ- النص الغائب: وعرفه بضرب مثال شخصي يقول فيه: أنه "لم يطلع على كتاب (فن الشعر) لأرسطو إلا بعد تجربة ثقافية معينة، ولكنه عندما قرأ كتاب (فن الشعر)، لم يجد فيه شيئاً جديداً، لأن معظم الأفكار الواردة فيه سبق له أن تعرف عليها في مطالعته المختلفة"<sup>(1)</sup>.

(1) مفتاح: محمد، دينامية النص، ص96.

(2) هو أستاذ اللغة العربية المعاصرة والأدب المقارن في جامعة لندن، ولد في (1939)، ورأس تحرير مجلة الكلمة الإلكترونية. انظر:

[http://www.marefa.org/%D8%B5%D8%A8%D8%B1%D9%8A\\_%D8%AD%D8%A7](http://www.marefa.org/%D8%B5%D8%A8%D8%B1%D9%8A_%D8%AD%D8%A7)  
%

(3) انظر: حافظ، صبري، "التناص وإشارات العمل الأدبي"، مجلة عيون المقالات، ع2، ص81.

(4) انظر: قحام، حسين، "التناص"، مجلة اللغة والأدب، ع12، ص128-133.

لقد كان كتاب أرسطو بمثابة النص الغائب للكثير من الأعمال النقدية التي قرأها صبري حافظ في تجربته هذه، فهو قد عاش أبعاد الظاهرة التناسلية دون أن يدري.

**ب- الإحلال والإزاحة:** وهي محاولة من نص ما الحلول محلّ عدة نصوص، أو إزاحتها من مكانها، وهذه العملية تبدأ منذ اللحظات الأولى لتخلّق النص، وتستمر بعد تبلوره واكتماله، وتترك بصماتها على النص، ولمعرفتها لا بد أن يكون المتلقّي له القدرة على معرفة النص الذي أزاحه أو حلّ مكانه<sup>(2)</sup>.

**ج- الترسيب:** إن النص "عادة ما ينطوي على مستويات أركيولوجية<sup>(3)</sup> مختلفة، على عصور ترسبت فيه تناسلياً، الواحد عقب الآخر دون وعي منه أو من مؤلفه، وتحول الكثير من هذه الترسيبات إلى مصادر وبديهيّات ومواصفات أدبية، يصبح من الصعب إرجاعها إلى مصادرها أو حتى تصور أن ثمة مصادر محددة لها، فقد ذابت هذه المصادر كلية في الأنا التي تتعامل مع النص"<sup>(4)</sup>.

ونجد هذه الفكرة واضحة عند النقاد القدامى في الأدب العربي - كما سيأتي - إذ "يشترطون على المبدع نسيان ما امتلأ به من نصوص غيره، فليس لذلك من معنى غير تخزين وطمس معالم النص السابق، حتى لا تبرز بشكل كبير في النص اللاحق"<sup>(5)</sup>.

**د- السياق:** إن "بدون وضع النص في سياقه يصبح من المستحيل علينا أن نفهمه فهماً صحيحاً، وبدون فكرة السياق نفسها، يتعذر علينا الحديث عن الترسيب، أو النص الغائب، أو الإحلال والإزاحة، أو غير ذلك من الأفكار، لأن هذه المفاهيم تكتسب معناها المحدد - كالنص تماماً - من السياق الذي تظهر فيه وتتعامل معه"<sup>(6)</sup>.

**هـ - المتلقي:** إن القارئ لم يعد تلك الذات السلبية والثابتة المدعوة (المرسل إليه)، أي (مفعولاً به)، بحيث يقع عليه فعل الكتابة فيعانيه، بل أضحي (فاعلاً)، يؤثر في النص فيصنع دلالته، فالقراءة أصبحت تدرك كتفاعل مادي محسوس، بين نص القارئ، ونص الكاتب. أي أن القارئ وهو يمارس فعل القراءة، يتناص مع نصوص أخرى، تحدد بدورها طبيعة العلاقة التي يقيمها مع النص المقروء<sup>(7)</sup>.

---

(1) حافظ، صبري، "التناص وإشارات العمل الأدبي"، مجلة عيون المقالات، ع2، ص81.

(2) انظر: المصدر السابق، ص92.

(3) هو المنهج الحفري، أي الدراسة الأثرية في أي مجال من المجالات، وعند أركون هو البحث العميق الذي ينبش عن جذور العقائد والنصوص والنظريات والأفكار لمعرفة كيفية تشكلها ونشأتها. انظر: عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، ص5، أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الاسلامي، ص51.

(4) المصدر السابق، ص92.

(5) المصدر السابق، ص130-131.

(6) حافظ، صبري، التناص وإشارات العمل الأدبي، ص131.

(7) انظر: المصدر السابق، ص131.

وفي الختام نشير إلى أنه: "لم تثر كلمة جدلاً نقدياً، شغل الحداثيين جميعاً، قدر الجدل الذي أثارته كلمة (Intertextuality)، ربما يكون أحد أسباب الجدل في العربية هو غرابة المصطلح النقدي الذي نقلت إليه، فأحياناً تترجم إلى تناص، وأحياناً أخرى تترجم إلى بينصية، التزاماً بأمانة نقل المصطلح من اللغة الإنجليزية"<sup>(1)</sup>.

### 3- التداخل النصي في الدراسات اللسانية العربية القديمة :

إنّ نظرة متأنية في الإنتاج الأدبي الذي تركه لنا علماؤنا المتقدمون، سواء كان نقداً أو شعراً أو بلاغةً، تجد أنهم قد فطنوا للعلاقة بين النصوص بعضها ببعض، وأنه لا غنى للاحق عن سابق. قال ابن خلدون<sup>(2)</sup> وهو يتحدث عن شروط عمل الشعر وإحكامه: "أولها الحفظ من جنس شعر العرب، حتى تنشأ في النفس ملكة يُنسخ على منوالها، ويُتخير المحفوظ من الحرّ النقيّ. فمن قلّ حفظه أو غُديم لم يكن له شعراً... ثم بعد الامتلاء من الحفظ وشحن القريحة للنسخ على المنوال يُقبل على النظم"<sup>(3)</sup>، ثم اشترط ابن خلدون لهذا المحفوظ النسيان حتى يتسنى للنصوص الغائبة الذوبان في النص الحاضر، قال: "لتمّحي رسومه الحرفيّة الظاهرة، إذ هي صادرة عن استعمالها بعينها، فإذا نسيها وقد تكيفت النفس بما انتقش الأسلوب فيها كأنّه منوال يؤخذ بالنسخ عليه بأمثالها من كلمات أخرى ضرورة"<sup>(4)</sup>.

ويلاحظ هنا أنّ ابن خلدون يشترط (نسيان المحفوظ)، لأن نسيان نص يفضي إلى كتابة نصٍ آخر جديد، وهذا النص الجيد تكون قوته وضعفه بحسب المحفوظ المنسي، وهذا هو معنى التداخل النصي.

وبناء عليه يمكن أن يقال بأن الدراسات اللسانية العربية المتقدمة، قد اهتمت في مقاربتها لظاهرة التداخل النصي إلى اعتماد جملة من المصطلحات، وكان من أبرزها:

(1) حمودة، عبد العزيز، المرابا المجدبة، ص 316.

(2) هو عبد الرحمن بن محمد، أبو زيد، الحضرمي، الأشبيلي التونسي ثم القاهري، المالكي، المعروف بابن خلدون، عالم، أديب، مؤرخ، اجتماعي، حكيم. وولي في مصر قضاء المالكية. وتوفي سنة (808هـ). من تصانيفه: تاريخه المسمى "العبر وديوان المتبدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر"، و"شرح البردة". انظر: [ابن العماد، شذرات الذهب، ج7/ص76، والسخاوي، الضوء اللامع، ج2/ص145، والزركلي، الأعلام، ج4/ص106].

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص626.

(4) المصدر السابق، ص626.

## أ - السرقات الأدبية :

وهي أن يعمد شاعرٌ لاحقٌ فيأخذ من شعر شاعر سابق بيتاً شعرياً، أو شطراً، أو صورة فنية أو حتى معنى ما، فهي (نقل) أو (محاكاة) أو (افتراض)<sup>(1)</sup>.

ثم إنه ليس كل معنى أو لفظ مأخوذ من الغير يعد سرقة، فإن هناك - كما يقول ابن رشيق<sup>(2)</sup> - معانٍ متداولة وتشبيهات كثر تناقل الشعراء لها بعضهم من بعض، والتقوا عليها بقصد وبغير قصد، فهي ليست من السرقة في شيء، "لأنَّ المعنى يكون قليلاً فيحصر، ويدعى صاحبه سارقاً مبتدعاً، فإذا شاع وتداولته الألسن بعضها من بعض، تساوى فيه الشعراء إلاَّ المجيد، فإنَّ له فضله، أمَّا المقصّر فإنَّ عليك درك تقصيره"<sup>(3)</sup>.

ثم إن العرب - كما يقول ابن رشيق - لا يعدون السرقة إلاَّ في البديع المخترع الذي يختص به القائل، لاتصاف البديع بالندرة والخروج عن العادة بما جادت به قريحة الشاعر والكاتب، وأن الاتكال "على السرقة بلاذة وعجز، وتركه كل معنى سبق إليه جهل"، ثم اختار له - ابن رشيق - أوسط الحالات وهي "ما قاله بعض الحذاق: من أخذ معنى بلفظه كما هو كان سارقاً، فإن غير بعض اللفظ كان سالخاً، فإن غير بعض المعنى ليخفيه أو قلبه عن وجهه كان ذلك دليل حذقه"<sup>(4)</sup>.

وقد رد المتنبي<sup>(5)</sup> على من اتهمه بتعمد السرقة بقوله: "فما يدريك أيَّ اعتمدته، وكلام العرب أخذ بعضه برقاب بعض، وأخذ بعضه من بعض، والمعاني تعتلج في الصدور وتخطر للمتقدم تارة، وللمتأخر أخرى، والألفاظ المشتركة مباحة"<sup>(6)</sup>.

قال أبو علي الحاتمي<sup>(1)</sup>: "فمن الذي تعرّى من الاشتباه، وتفرد بالاختراع والابتداع، لا أعلم شاعراً جاهلياً ولا إسلامياً إلاَّ وقد احتذى واقتدى، واجتذب واجتلب"<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: عزام، محمد، النص الغائب، ص 105.

(2) هو أبو علي الحسن بن رشيق - بفتح الراء وكسر الشين المعجمة - الأزدي، المتوفى سنة 456 هـ. ومن مصنفاته: "العمدة"، و"الأمودج"، و"قراضة الذهب في نقد أشعار العرب" وغيرها.

انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 18، ص 324].

(3) ابن رشيق، قراضة الذهب في نقد أشعار العرب، ص 20-21.

(4) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ج 2، ص 281.

(5) هو أحمد بن الحسين، الجعفي الكوفي الكندي، أبو الطيب المتنبي: الشاعر الحكيم، وأحد مفاخر الأدب العربي. له الامثال السائرة والحكم البالغة والمعاني المبتكرة. وفي علماء الأدب من يعده أشعر الاسلاميين. وتوفي سنة 354 هـ. انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 16 / ص 199، والزركلي، الأعلام، ج 1 / ص 115].

(6) الحاتمي، أبو علي بن الحسن، الرسالة الموضحة، ص 163.

وهذا يفيدك أمراً مهماً وهو أنّ التداخل بين الألفاظ والمعاني وتقليد اللاحق للسابق أمرٌ لا مفرّ منه، لأنّ هذه الظاهرة تفرض نفسها على أي إبداع أدبي.

لقد حاول أبو علي الحاتمي استحداث أنواع للسرقة الأدبية، وإن كانت معانيها قريبة من بعض، إلا أنه كان مولعاً بالاستكثار من التنويع والتقسيم، فعد لها تسعة عشر نوعاً: الانتحال، والأنحال، الإغارة، المعاني العقم، الموارد، المرافدة، الاجتلاب والاستلحاق، الاضطراب، الاهتدام، الاشتراك في اللفظ، إحسان الأخذ، تكافؤ المتبع والمتبع في إحسانهما، تقصير المتبع عن إحسان المتبع، نقل المعنى إلى غيره، تكافؤ السابق والسارق في الإساءة والتقصير، من لطيف النظر في إخفاء السرقة، كشف المعنى وإبرازه بزيادة، الالتقاط، التلفيق، منظوم المنشور<sup>(3)</sup>.

وكذلك ابن الأثير<sup>(4)</sup> في المثل السائر عد السرقات ثلاثة أنواع، هي: النسخ: وهو أخذ اللفظ والمعنى برمته من غير زيادة عليه. والثاني: السلخ، وهو أخذ بعض المعنى. والثالث: المسخ، وهو إحالة المعنى إلى ما دونه، وعد تحت كل نوع أفراداً كثيرة<sup>(5)</sup>.

#### ب- التضمين:

وهو أن يضمّن الشاعر شيئاً من شعر الغير، مع التنبيه عليه إن لم يكن مشهوراً عند البلغاء<sup>(6)</sup>.

مثاله قول ابن المعتز:

وَيَا رَبِّ لَأُتْنِبْتُ وَلَا تُسْقِطِ الْحَيَا بِسِقْطِ الْيَوْمَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمل<sup>(7)</sup>

يشير الشاعر في الشطر الثاني إلى معلقة امرئ القيس:

---

(1) هو محمد بن الحسن بن المظفر الحاتمي، أبو علي: أديب نقاد، من أهل بغداد. له "الرسالة الحاتمية" مقتطفات منها، واسمها "الموضحة" في نقد شعر المتنبي، و"حلية المحاضرة" في الأدب والخبار، وغير ذلك، توفي (388هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج16، ص499. والزركلي، الأعلام، ج6، ص82.

(2) المصدر السابق، ص163.

(3) انظر: عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص258، فراجعته للاستزادة من الأمثلة والأقسام.

(4) هو محمد بن نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الموصل، شرف الدين ابن الأثير: العلامة، الوزير، فنشأ بالموصل، وحفظ القرآن، وأقبل على النحو واللغة والشعر والخبار. وتوفي سنة (637هـ).

من مصنفاته: "المثل السائر"، و"نزهة الأبصار في نعت الفواكه والثمار". انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23/ص72، والزركلي، الأعلام، ج7/ص125]

(5) انظر: ابن الأثير، المثل السائر، ج2، ص345-إلى آخر الكتاب، فراجعته للاستزادة من الأمثلة والأقسام.

(6) انظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص370.

(7) الصولي، أشعار أولاد الخلفاء وأخبارهم، ص197.

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ بِسْفَطِ اللَّيْوَى بَيْنَ الدُّخُولِ فَحَوْمَلِ (1)

### ج- الاقتباس:

"هو أن يُضمن المتكلم كلامه كلمة من آية أو آية من آيات كتاب الله" (2) "أو الحديث لا على أنه منه" (3). أو أن يأخذ شعراً من بيت شعري بلفظه ومحتواه، وهو -حسب محمد عزام- يمثل شكلاً من التداخل النصي، يرتبط فيه المدلول اللغوي بالمفهوم الاصطلاحي، مما يتيح للمبدع أن يحدث انزياحاً محددًا في خطابه، بهدف إضفاء لون من القداسة على صياغته بتضمينه شيئاً من القرآن أو الحديث (4). ثم إن الاقتباس من القرآن الكريم، يأتي على ثلاثة أقسام: (مقبول، ومباح، ومردود)، فالأول ما كان في الخطب والمواعظ والعهود ومدح النبي صلى الله عليه وسلم، ونحو ذلك، والمباح ما كان في الغزل والرسائل والقصص. أما المردود فهو على ضربين: أحدهما ما نسبته الله تعالى إلى نفسه، والآخر تضمين آية كريمة في معنى هزل (5).

كما أن الاقتباس يأتي على نوعين:

1- "نوع يخرج به المقتبس عن معناه الأصلي إلى معنى آخر" (6)، كقول ابن الرومي:

لَمَّا أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِي كَمَا أَخْطَأْتُ فِي مَنْعِي  
لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ (7)

فقد استحضر الشاعر قوله تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿رَأَىٰ إِنِّي اسْكَنْتُ مِنْ دُرِّيَّتِي﴾ وَاِدٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ... ﴿[إبراهيم: 37] الآية. فإنَّ الشاعر كنى به عن الرجل الذي لا يرجى نفعه، والمراد به في الآية أرض مكة. 2- نوع لا يخرج به عن معناه الأصلي، كقول الحريري في المقامة الحلوانية: "فلم يكن إلا كلمح البصر أو هو أقرب حتى أنشد فأغرب" (8). فإن الحريري كنى به عن شدة القرب (1). ومثاله قول الشاعر:

(1) امرؤ القيس، ديوانه، ص 110.

(2) ابن حجة، خزانة الأدب وغاية الأرب، ج 2، ص 455.

(3) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، ص 381.

(4) انظر: عزام، محمد، النص الغائب، ص 42.

(5) انظر: ابن حجة، خزانة الأدب وغاية الأرب، ج 2، ص 455.

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 456.

(7) ابن الرومي، ديوانه، ج 2، ص 394.

(8) الحريري، مقامات الحريري، ص 32.

أَنْلَنِي بِالذِّي اسْتَقْرَضَتْ خَطًّا      وَأَشْهَدُ مَعْشَرًا قَدْ شَاهَدُوهُ  
فَإِنَّ اللَّهَ خَالَقَ الْبِرَايَا      عَنَّتْ لَجَلَالِ هَيْبَتِهِ الْوَجُوهُ  
يَقُولُ إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِبَدِينِ      إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ (2)

#### د- التلميح:

وهو أن يشار إلى قصّة معلومة أو شعر مشهور، أو مثّل سائر من غير ذكره (3)، نحو قول ابن

المعتر:

أَتَرَى الْجَبْرَةَ الذِّينَ تَدَاعَوْا      عِنْدَ سَيْرِ الْحَبِيبِ وَقَتَ الزَّوَالِ  
عَلِمُوا أَنَّنِي مُقِيمٌ وَقَلْبِي      رَاحِلٌ فِيهِمْ أَمَامَ الْجَمَالِ  
مِثْلَ صَاعِ الْعَزِيزِ فِي أَرْحَلِ الْقَوِ      مَ وَلَا يَعْلَمُونَ مَا فِي الرَّحَالِ (4)

هذا فيه إشارة إلى قصة يوسف عليه السلام حين جعل الصاع في رحل أخيه وإخوته لم يشعروا

بذلك.

#### هـ - النقائض الشعرية:

وهي أن يتجه شاعر إلى آخر بقصيدة، هاجياً أو مفتخراً، فيعمد الآخر إلى الرد عليه هاجياً أو  
مفاخراً، ملتزماً بالبحر والقافية والروي الذي اختاره الأول، همه أن يفسد على الأول معانيه، ويردها عليه  
إن كانت هجاء، ويزيد عليها مما يعرفه أو يخترعه (5).

ففي النقائض لا بد للشاعر المناقض أن يرد على خصمه بحيث يبني نصه (النص اللاحق) على  
نسق (النص السابق) وبهذا تكون مظهراً من مظاهر التداخل النصي، "لأن إسهام الشاعر الأول في  
قصيدة الشاعر الثاني هو أكبر من إسهام الشاعر الثاني فيها" (6).

وقد تجلّى التداخل النصي في (النقائض) في عدّة أساليب، منها (7):

- 
- (1) انظر: طبانة، بدوي، السرقات الأدبية، ص 164.  
(2) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، ص 386، والحموي، ياقوت، معجم الأدباء، ج 3، ص 114،  
ونسب الأبيات للحسين بن الحسن بن واسان، أبو القاسم الواساني الدمشقي، المتوفي سنة (394).  
(3) انظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ج 1، ص 388،  
(4) انظر: الثعالبي، يتيمة الدهر، ج 2، ص 245.  
(5) انظر: الشايب: أحمد، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ص 3-4.  
(6) عزام، محمد، النص الغائب، ص 87.  
(7) الشايب، أحمد، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ص 27-32.



**موازاة المعنى:** حيث يضع الشاعر الثاني من معاني الفخر أو الهجاء ما يناظر معاني الشاعر

الأول، كما في قول الأخطل يهجو جريراً، ويفضل قوم الفرزدق على رهط جرير:

أخسأ إِلَيْكَ كُلَيْبُ إِنَّ مَجَاشِعًا      وَأَبَا الْفَوَارِسِ نَهَشًا لَأَخْوَانِ  
وَإِذَا قَدَفْتَ أَبَاكَ فِي مِيَرَانِهِمْ      رَجَحُوا، وَشَالَ أَبُوكَ فِي الْمِيَرَانِ (1)

فناقضه جرير بأن فضل بني شيبان على رهط الأخطل، وغمزه بالرشوة التي رشي بها:

يَا ذَا الْعِبَاءَةِ إِنَّ بِشُرًّا قَدْ قَضَى      أَلَا تَجُورُ حُكُومَةَ النَّشْوَانِ  
فَدَعُوا الْحُكُومَةَ لَسْتُمْ مِنْ أَهْلِهَا      إِنَّ الْحُكُومَةَ فِي بَنِي شَيْبَانَ (2)

**وتوجيه المعنى:** وذلك بأن يفسر الشاعر الثاني المعاني، ويوجهها الوجهة التي يراه صالحة.

ومنه تفسير "الفرزدق" لموقف "جرير" مع "عيلان" بأنه يبيع للأهل وارتزاق ورشوة، قال:

وَمَا أَنْتَ مِنْ قَيْسٍ فَتَنْبَحِ دُونَهَا      وَلَا مِنْ تَمِيمٍ فِي الرُّؤُوسِ الْأَعَاظِمِ (3)

فناقضه جرير بقوله:

وَأَيُّ وَقَيْسًا يَا بَنَ قَيْنٍ مَجَاشِعِ      كَرِيمٍ أَصَفِّي مَدْحِي لِلْأَكَاكِمِ  
وَقَيْسٍ هُمُ الْكَهْفُ الَّذِي نَسْتَعِدُّهُ      لِدَفْعِ الْأَعَادِي أَوْ لِحِمْلِ الْأَعَاظِمِ (4)

**تكذيب المعنى:** وذلك بأن يكذب الشاعر الثاني دعاوي الشاعر الأول في معانيه فيردها، من

ذلك أن جريراً قال في هجاء الراعي:

إِذَا غَضَبْتُ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ      حَسِبْتَ النَّاسَ كُلَّهُمُ غَضَابًا (5)

فناقضه العباس بن يزيد الكندي مكذباً معناه، بقوله:

لَقَدْ غَضَبْتُ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ      فَمَا نَكَاتَ بَعْضُ بَيْتِهَا دُبَابًا

(1) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج2، ص473.

(2) ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ج2، ص474.

(3) المبرد، محمد بن يزيد، الكامل، ج2، ص59.

(4) التادلي، أحمد بن عبد السلام، الحماسة المغربية، ج1، ص642.

(5) الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، ج8، ص25.

لَو أَطْلَعَ الْعُرَابُ عَلَيَّ تَمِيمٍ وَمَا فِيهَا مِنَ السَّوْءِ آتٍ شَابًا<sup>(1)</sup>

**قلب المعنى:** وذلك بأن يأخذ الشاعر الثاني معنى الشاعر الأول فيقلبه لصالحه، منه ما قال

جرير لما بلغه هلاك الأخطل:

وَرَارَ الْقُبُورَ أَبُو مَالِكٍ فَأَصْبَحَ أَهْوُونَ زُوَارِهِا<sup>(2)</sup>

أخذ الفرزدق المعنى فقلبه لصالحه ضد جرير، وقال:

رَارَ الْقُبُورَ أَبُو مَالِكٍ بِرَغْمِ الْعِدَاةِ وَأُوْتَارِهِا<sup>(3)</sup>

### و - المعارضات الشعرية:

وهي أن يقول الشاعر قصيدة في موضوع ما، من أي بحر وقافية، فيأتي شاعر آخر فيعجب بهذه القصيدة لجانبها الفني وصياغتها الممتازة، فينسخ على منوالها أو مع انحراف عنه يسير أو كثير، دون أن يتعرض لهجائه أو سبه، فالمعارض يقف من صاحبه موقف المقلد المعجب، ومناطق المعارضة هو الجانب الفني وحسن الأداء<sup>(4)</sup>.

ومن أمثلة (المعارضات)، قول المتنبي في قصيدته التي يمدح فيها سيف الدولة:

عَلَى قَدْرِ أَهْلِ الْعَزْمِ تَأْتِي الْعَزَائِمُ وَتَأْتِي عَلَيَّ قَدْرِ الْكِرَامِ الْمَكَارِمِ<sup>(5)</sup>

عارضها أسامة بن منقذ<sup>(6)</sup> بقصيدة مطلعها:

لَكَ الْفَضْلُ مِنْ دُونِ الْوَرَى وَالْأَكْرَامِ فَمَنْ حَاتِمٌ مَا نَالَ ذَا الْفُخْرِ حَاتِمِ<sup>(1)</sup>

(1) المصدر السابق، ج 8، ص 25.

(2) جرير، ديوانه، ص 371.

(3) الفرزدق، ديوانه، ص 331.

(4) انظر: الشايب، أحمد، تاريخ النقائض في الشعر العربي، ص 7.

(5) ابن حجة، خزنة الأدب وغاية الأرب، ج 1، ص 201.

(6) هو أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ الكنايني الكلبي الشيزري، أبو المظفر، مؤيد الدولة: أمير، ومن العلماء الشجعان، وقاد عدة حملات على الصليبيين في فلسطين، ومات في دمشق سنة 584 هـ، وقد تجاوز الثمانين.

من تصانيفه: "لباب الآداب"، و"البديع في نقد الشعر"، و"المنازل والديار"، و"القلاع والحصون".

انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 21/ ص 165، والزركلي، الأعلام، ج 1/ ص 291].

إن المعارضات الشعرية تستدعي من الشاعر أن يهَيِّئ ثقافته للدخول في علاقات يتمازج فيها نصه ونصوص ماضية، ويكون هذا على أساس النسج على منوال الشاعر المعارض، أي بناء نصٍ لاحق على غرار نصٍ سابق، وهذا أحد مظاهر التداخل النصي أي التفاعل بين النصوص. ويمكن أن نخلص - في الأخير - إلى أن النقاد والبلاغيين القدامى، أرادوا من خلال هذا الكم المتنوع من المصطلحات الدال على تداخل النصوص وتراكمها فوق بعضها البعض، الوقوف على مدى أصالة الأعمال الأدبية المنسوبة إلى أصحابها، ومقدار ما حوت من الجودة والابتكار أو مبلغ ما يدين به أصحابها لسابقيهم من المبرزين من الأدباء من التقليد والاتباع<sup>(2)</sup>.

---

(1) ابن منقذ، أسامة بن مرشد، ديوان أسامة بن منقذ، ص 274.

(2) انظر: طبانة، بدوي، السرقات الأدبية، ص 3.

## المطلب الثاني

### أهداف دعوى التداخل النصي في القرآن الكريم

إن أهداف القائلين بدعوى وجود تداخل نصي بين القرآن الكريم وغيره من الكتب السماوية والثقافات الأرضية متنوعة، فبعضها راجع إلى أسباب تتعلق بالموقف من القرآن الكريم ذاته، وبعضها راجع إلى أسباب تتعلق بالنزعة التغريبية السائدة في العالم الإسلامي أو بعبارة أخرى تأثير ثقافة الغالب، لأن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب كما يقول ابن خلدون<sup>(1)</sup>، هذا بشكل عام، وتفصيله على النحو الآتي:

#### 1- التحرر من الطابع الديني في فهم القرآن الكريم:

يسعى جمع من الباحثين المعاصرين إلى إعادة قراءة القرآن الكريم بعيداً عن المفاهيم الدينية، لا اعتقادهم أن التفسير التراثي يتعامل مع معاني القرآن في الإطار المعرفي الدغمائي<sup>(2)</sup>، لهذا - حسب اعتقادهم- فإن التفسيرات التراثية لم تكن علمية ولا تنطلق من فكر حر وعقلية تتقبل الآخر، إنما تصدر من فكر محدود بأطر منغلقة على ذاتها، فلهذا تجدهم يدعون لهجرها والبحث عن جديد.

ومع هذا يدعي أركون أنه في تحليله للنص القرآني لا يريد إبطال التفاسير الموروثة، إنما يريد لفت الأنظار إلى قضايا أسلوبية تتعلق بالصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والإقناع والتبليغ يمكن من خلالها التوصل للمعنى المستفاد من النص، من حيث إنه مفهوم يشير للبنية اللغوية والسميائية<sup>(3)</sup> للنصوص لا للتأويلات اللاهوتية العقائدية<sup>(4)</sup>.

وكذلك يسعى من خلال هذه القراءة الجديدة لتحرير الفكر الإسلامي من الإطار اللاهوتي التاريخي الذي تبلور وانتشر في الفترة الكلاسيكية من عمر الاسلام، والذي تعرض بعد ذلك لفترات من التقهقر والتراجع في فترة الجمود والتعصب المذهبي بعد القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري)، وحتى المحاولات التي جاءت بعد ذلك ما هي إلا تكرار لما كان في الفترة الكلاسيكية المتقدمة<sup>(5)</sup>.

(1) انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص 147.

(2) الدغمائية: "هي صفة من يثق بعقله وبنظرياته ويعترف لها بسلطان عظيم دون التفكير في إمكان اشتغالها على الخطأ والضلال" انظر: سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، ص 191.

(3) هي دراسة لكل مظاهر الثقافة، كما لو كانت أنظمة للعلامة، اعتماداً على افتراض مظاهر الثقافة، كأنظمة

علامات في الواقع. انظر: علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص 118.

(4) انظر: أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

(5) انظر: المصدر السابق، ص 43.

وتلاحظ من هذا أن أركون يريد التحرر من هذا الإطار -الذي في الحقيقة مثل الإسلام في جميع مراحل- لتشكيل فكر ديني منفتح على جميع التجارب البشرية دون أي قيود دينية، لأن الأنظمة الدينية الأصولية -في زعمه- مستمرة في احتكار فهم النصوص وتأويلها.

فمن الأمثلة على هذا التحرر قول أركون في فصل عقده تحت عنوان: كيف نقرأ القرآن اليوم؟، وهو يريد أن يعرف لنا القرآن الكريم تعريفاً حديثاً متحرراً: "لنتقل الآن إلى ما يدعو الناس عموماً بالقرآن"<sup>(1)</sup>، تجد أنه يعترف بأن الكلام المنزل من الله تعالى يسمى عند عامة الأمة قرآناً، ولكن بسبب أن هذه الكلمة أصبحت شعاراً لمعاني دينية وللدلالة على الممارسة الشعائرية، كالتلاوة التعبدية بألفاظه والتي عليها المسلمون منذ مئات السنين، جعلت من الصعوبة بمكان "أن نرى القرآن في مادته اللغوية وتراكيبه النحوية والمعنوية ومرجعياته التاريخية المرتبطة ببيئة شبه الجزيرة العربية"<sup>(2)</sup>، فلهذا كانت هذه الكلمة بحاجة إلى تفكيك مسبق يبين عن معانيها ودلالاتها لأنها يصعب استخدامها وهي بهذه الصورة. وهذا التفكيك المسبق -حسب أركون- للكشف عن حالة القرآن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم التي كان فيها عبارة عن نص شفهي، ثم اختفت هذه الحالة منذ أن تم الانتقال منها إلى المرحلة الكتابية -التي ليست مضمونة- وانتشار المصاحف بنسخ اليد أولاً ثم بالطباعة الحديثة ثانية، مما جعل أصحاب المنهجية الفيلولوجية<sup>(3)</sup> النصانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص تنسى أو تتناسى الحالة الأولى، وتساعد على صعود سلطة رجال الدين وهيمنتها على تفسير النصوص.

وبعد هذا التفكيك يتوصل أركون إلى أن هذا القرآن ينبغي أن يسمى: "بالخطاب النبوي: أي ذلك الخطاب الذي يقيم فضاء من التواصل بين ثلاثة أشخاص": أي ضمير المتكلم أي الذي ألف الخطاب المحفوظ في الكتاب السماوي. ثم ضمير المخاطب الأول أي الناقل بكل إخلاص وأمانة لهذا الخطاب والذي يتلفظ به لأول مرة (هو النبي)، ثم ضمير المخاطب الثاني أي الذي يتوجه إليه الخطاب (هو الناس)<sup>(4)</sup>.

ويعني آخر هو: ما "يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسميائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية"<sup>(5)</sup>.

---

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأويل، ص 29.

(2) صالح: هاشم، هامش الفكر الأصولي، ص 29.

(3) هي طرق تستهدف إنجاز نص، وتسهيل قراءته ونقده، بضمان شرعيته اللغوية. انظر: علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، ص 171.

(4) انظر: أركون: محمد، الفكر الأصولي، ص 29.

(5) أركون: محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

فالاعتصار على ما هو لغوي في القرآن الكريم، وتجريده عن رسالته العقائدية والدينية التي اختص بها، من شأنه أن يعطل كثيراً من عناصر القوة والفعالية التي يتميز بها القرآن الكريم عن غيره من الكتب، فهو رسالة لسانية وعقائدية في آن واحد<sup>(1)</sup>.

وعليه فإن استعمال مصطلح (الخطاب النبوي) بديلاً عن القرآن الكريم، لا يخلو من دلالات قدحية، واحتمالات تفسيرية يقصد بها أمور:

- زحزحة تفرد النص القرآني، وقطع صلته بالمصدر الرباني.
- إدخال النص القرآني في دائرة النصوص المحرفة، وعده نسخة منقحة من التوراة والإنجيل.
- تغيير وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم من مسار التبليغ إلى مسار الإنشاء، وهذا عين الافتراء<sup>(2)</sup>.

## 2- تطوير مناهج النقد النصي:

يسعى دعاة القراءة المعاصرة لإحداث طفرة معرفية في مجال المناهج المعتمدة في البحث، وذلك بأخذهم في الاعتبار ما أضافته المدارس النقدية الحديثة من نظريات واكتشافات ووسائل لإثبات الحقائق، كعلوم اللسانيات والسيمياثيات والانتروبولوجيا<sup>(3)</sup> والسوسيولوجيا<sup>(4)</sup> الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي<sup>(5)</sup>، ومناهج علوم الأديان كعلم مقارنة الأديان وعلم تاريخ الأديان، فإنها قد أثبتت فاعلية عالية في نتائجها عند تطبيقها على كتب العهدين القديم والجديد، من قبل الباحثين الغربيين، فما المانع - حسب أركون- من الاستفادة منها في دراسة النص القرآني بعد إجراء تعديلات تفرضها خصوصيات الفكر والمجتمع الاسلامي<sup>(6)</sup>.

(1) انظر: زنكي، صالح قادر، "البعد المصدري لفقه النصوص"، كتاب الأمة، ع113، ص131-148.

(2) انظر: الريسوني، قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، ص231.

(3) (الأنثروبولوجيا): يقصد به أصالة الدراسة المقارنة للجنس البشري، ثم إنه تطور بعد ذلك وارتبط بعلم الآثار واللغويات وغيرها من الدراسات المتعلقة بالإنسان، وفي العصر الحاضر تفرعت إلى عدة مجالات لمقابلة التطور الحاصل في دراسة الإنسان، والمجتمع. وهي عند أركون دراسة جميع التراثات الدينية بنفس الطريقة وتطبيق نفس المنهجية عليها. انظر: غيث، محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، ص22. وهامش المترجم، محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص141.

(4) علم يهتم بدراسة المجتمعات والمجموعات الإنسانية والظواهر الاجتماعية. انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص124.

(5) أركون: محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص7.

(6) انظر: المصدر السابق، ص43.

ولقد اعتبر أركون نفسه أول من نقد الاستشراق وبين أنه كان تقليدياً وأنه لم يستفد من التطور الكبير الذي حدث في مناهج العلوم الإنسانية، كما المدارس الإسلامية التقليدية لم تستفد من تلك المناهج في تعاملها مع النصوص كذلك.

ثم إن أركون ولكي يتجاوز الاشكالات في تلك المناهج، أتى بمفهوم جديد، وهو (الإسلاميات التطبيقية) أي المنهجية التي من خلالها يمكن تطبيق جميع مفاهيم العلوم الإنسانية المتقدمة، في مقابل ما أسماه بالإسلاميات الكلاسيكية، أي الذي يستخدم مناهج تقليدية وخصوصاً الفيلولوجيا<sup>(1)</sup>، أو المنهج الوصفي المحض فقط<sup>(2)</sup>.

وإذا أردنا معرفة منهجية أركون في ما أسماه الإسلاميات التطبيقية بصورة دقيقة، لا بد أن نبين الملاحظات التي يأخذها هو على الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراقية)، فإنه تجنب هذه السلبيات في منهجيته، وهذه الملاحظات هي كالآتي<sup>(3)</sup>:

1- إهمال جميع أنواع الممارسات أو التعبيرات الشفهية للإسلام، وخصوصاً تلك المنتشرة عند الشعوب التي ليس للغتها كتابة مثل البربر وغيرهم.

2- إهمالها العادات الإسلامية المعاشة الغير مكتوبة ولكن محكية، في كل اللقاءات اليومية والاجتماعات والدروس الملقاة في المساجد والمدارس والجامعات... الخ، مع ما لها من أهمية كبيرة في عملية البحث العلمي.

3- إهمالها العادات الإسلامية المعاشة الغير مكتوبة والغير محكية في الوقت نفسه، وذلك بسبب السيطرة الإيديولوجية<sup>(4)</sup> على المواطنين وهيمنة الحزب الواحد... الخ.

4- إهمال المؤلفات أو الكتابات التي كتبت عن الإسلام الذي ينظر إليه على أنه غير نموذجي، مما أدى إلى الاهتمام فقط بإسلام الأغلبية أي السنة، وإهمال الأقلية الشيعية، ويرى أركون أن الغنى العقائدي للاتجاه الشيعي لم يوضع تحت دائرة الاهتمام إلا بواسطة جهود حديثة.

5- إهمال الأنظمة السيميائية<sup>(1)</sup> غير اللغوية، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به، مثل: الميثولوجيات -أي الأساطير- والموسيقى وتنظيم المدن وفن العمارة والديكور وفن الرسم... إلى غير ذلك من

---

(1) هو علم يبحث عن أصول الكلمات واشتقاقها، ويطبق عادة على نصوص الحضارة القديمة للتحقق من صحتها ونسبتها. انظر: عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3/ ص1761. وأركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص251، تعليقات هاشم صالح.

(2) انظر: أركون: محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص51.

(3) انظر: المصدر السابق، ص48-49.

(4) هي مجموعة من الأفكار والمعتقدات والمذاهب الخاصة بعصر أو مجتمع أو طبقة اجتماعية. انظر: عناني، محمد،

المصطلحات الأدبية الحديثة، ص42.

الأنظمة، بسبب أن علماء الإسلاميات الكلاسيكية قد قصرُوا دراساتهم على الفكر المنطقي (ثيولوجيا، فلسفة، قانون) الذي تمت دراسته كجزء من تاريخ الأفكار.

أما عن منهج الإسلاميات التطبيقية - حسب أركون-: فهو يدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

أولاً: منظور علم الأديان المقارن، الذي يهدف إلى إبراز خصائص الإسلام الذاتية وعلاقته بالأديان الأخرى في ضوء رؤية جديدة تؤدي به إلى استبدال موقفه الافتخاري والهجومى تجاه الأديان الأخرى، بموقف متفهم ومقترن بدرجة معقولة من الموضوعية.

وثانياً: منظور علوم الإنسانيات الحديثة، والتي تهدف إلى إخضاع النص القرآني لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته وزواله، وذلك من أجل تجاوز المرتكزات المعرفية للعصور الوسطى، التي ما زالت تؤثر في تفكير البعض منا حتى اليوم<sup>(2)</sup>. يقول نصر حامد أبو زيد: "لا خشية من أن نطرح القرآن للمناهج الحديثة في الدراسة... فهى تمكننا من اكتشاف مستويات عميقة في القرآن لم يستطع العلماء اكتشافها"<sup>(3)</sup>.

---

(1) تقدم تعريفها، ص 41.

(2) انظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 56.

(3) سالم، خالد، حوار مع د. نصر أبو زيد، مجلة العربي، ع 450، 1996م، ص 69.



### 3- التفكير في اللامفكر فيه:

يسعى أصحاب القراءة المعاصرة إلى إثارة الإشكالات العويصة المتعلقة بالتراث، وهي ما يسميه أركون بالأشكلة<sup>(1)</sup>، أي جعل الشيء ذا إشكال بعد أن كان يبدو أمراً بديهياً، لأن هنالك أشياء كثيرة لا مفكر فيها بسبب محدودية النظام المعرفي أو خوفاً من الإيديولوجيا المسيطرة، أو لأن الفكر وصل إلى منطقة لا يمكن سبرها وتحديدها، وتتم عملية الإثارة للتفكير: بزحزة<sup>(2)</sup> المسائل القديمة من إطارها المقيد لها بسبب الدراسة الحرفية لجوهرها، أو بتغيير الإشكاليات عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة واستخدام منهجية جديدة<sup>(3)</sup>.

فمن أخطر الأمثلة والتي تمت إثارها عن اللامفكر فيه، هي: المكانة اللاهوتية للوحي<sup>(4)</sup>: أي قداسة الوحي، وهي مسألة لا يجزؤ أي مسلم على مناقشتها - حسب محمد أركون - لأن الوحي كان على مدى قرون هو المصدر الأعلى لحياة المسلمين، وقد أغلق النقاش فيه واختزل إلى ما يدعى بـ(المستحيل التفكير فيه)، إلا ما جاء به المعتزلة من دعواهم حول خلق القرآن، مما سبب اندلاع صراع مرير بينهم وبين أهل السنة حول هذه المسألة، ووصل ذروته في زمن الإمام أحمد بن حنبل وهو ما يعرف بمحنة خلق القرآن، فلما استخلف المتوكل رفع المحنة التي فرضها من قبله (المأمون والوائق) بقرار سياسي، ولم يستطع أي مفكر إسلامي إعادة فتح الموضوع بعد ذلك وإلى الآن مع مرور هذه الفترة الطويلة عليها، مع أن منهجية المعتزلة - كما يقول أركون - كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة، إلا أن الموقف السني - المسيطر قديماً وحديثاً - أغلق المناقشة حول الموضوع، مع أنها "مسألة مفتاحية وأساسية بالنسبة للحياة الدينية والفكر الديني في مجتمعات عديدة جداً من مجتمعات العالم"<sup>(5)</sup>.  
وكما أنه - أي الموقف السني - وقف موقفاً سلبياً ورافضاً لمناهج التحليل الألسني والنقد الأدبي الحديثة المطبقة على الخطاب القرآني، بسبب أنها تنال من "المكانة الأرثوذكسية"<sup>(6)</sup> الراسخة لكيفية فهم أو تصور ظاهرة الوحي<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: صالح: هاشم، هامش الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 9-10.

(2) الزحزة: هي كل تغيير للإشكاليات التقليدية، أو كل مقارنة جديدة للمشكلات المطروحة تزيح المقاربات السابقة لتحل محلها، وتعني كذلك إحداث الخلخلة أو الرجة المحدثه لحركة ثقافية وفكرية وتاريخية. انظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 14، من تعليقات هاشم صالح.

(3) انظر: أركون: محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 22.

(4) انظر: أركون: محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 11.

(5) المصدر السابق، ص 12.

(6) معناها الرأي المستقيم أو الصحيح، ويقصد به في الاصطلاح التصلب العقائدي الشديد. انظر: هامش المترجم، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 50.

والطريقة المثلى -عند أركون- لرحزحة هذه القداسة عن القرآن هي بطرح تساؤلات نقاشية تدور في مجملها: حول المؤلف، وحول النص، وكيف تجلّى على غيره؟، وكيف ضغط على الفكر واستلبه؟، وعن المكانة الإلهية لمضمون النص، وعن تناسب الاستشهاد للموضوع، وعن الظرف الذي استشهد به من أجله، كل ذلك -حسب أركون- يتم السكوت عنه تماماً لصالح سيادة وعي قد تأسس وأنتج الحقيقة النهائية.

ويقول في هذا السياق: "نحن نريد للقرآن المتوسل إليه من كل جهة، والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعيين المسلمين، مهما يكن مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعاً للتساؤلات النقدية، والتحريات الجديدة المتعلقة بمكانته اللغوية والتاريخية والأنتروبولوجية والتيلوجية<sup>(2)</sup> والفلسفية، نطمح 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"<sup>(3)</sup>.

---

(1) المصدر السابق، ص12.

(2) هي دراسة الأسئلة المتعلقة بالدين. انظر: بوعود، أحمد، الظاهرة القرآنية، ص217.

(3) أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص246.

هذه التساؤلات دفعت -محمد أركون ومن سار على منواله- إلى التجاسر على الوحي ليكون منسجماً مع نظريته في الفهم الجديد للنص القرآني، وخاصة عندما وضع القرآن الكريم في حيز (المفكر فيه)، بعد أن كان في حيز (اللامفكر فيه)، فقادته هذه التساؤلات مثلاً إلى توهم أن نص القرآن الكريم تعرض للتلاعب من قبل العلماء المسلمين، يقول: "نحن نعلم كيف أنهم راحوا يشذبون "قراءات القرآن" تدريجياً، لكي تصبح متشابهة أو منسجمة مع بعضها بعضاً، لكي يتم التوصل إلى إجماع أرثوذكسي"<sup>(1)</sup>.

وكذلك إلى القول بأن أسلوب القرآن في بلورة أفكار أتباعه يشبه طريقة استعمال الأساطير، فيقول: "ينبغي القيام بتحليل بنيوي، لتبيين كيف أن القرآن ينجز أو يبلور بنفس طريقة الفكر الأسطوري، الذي يشتغل على أساطير قديمة متبعثرة"<sup>(2)</sup>.

وأن أسلوب القرآن اكتشف فيه قصور، فيقول في معرض قبوله لهذا الكلام: "لقد ذهب النقد الفيلولوجي إلى حد التقاط وكشف النواقص الأسلوبية في القرآن"<sup>(3)</sup>.

ويرى كذلك أن القرآن فيه مغالطات تاريخية وأخطاء علمية يمكن اكتشافها بأدنى نقد تاريخي، فيقول: "ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط، والحذف، والإضافة، والمغالطات التاريخية، التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التاريخ الواقعي المحسوس"<sup>(4)</sup>.

في نهاية الأمر يسعى أصحاب القراءة المعاصرة للنص القرآني إلى أن يزرخوا المفهوم السائد للوحي عند المسلمين اليوم ويتجاوزوه، ويفسروه على أنه ظاهرة طبيعية كسقوط المطر، أو هبوب الريح<sup>(5)</sup>، كما سعى هذا التيار إلى أن يكون النص القرآني تابعاً للواقع<sup>(6)</sup>، لا مؤثراً فيه.

#### 4- إصلاح الواقع المتخلف للأمة العربية والإسلامية:

خضعت أغلب الدول الإسلامية للاستعمار في الفترة بين عامي (1945م- 1970م) تقريباً، وعانت في سنوات النضال هذه الكثير للحصول على الاستقلال السياسي، ولكن لا أحد ينكر أن في هذه الفترة حصل لشعوب هذه المنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا انفتاح كبير على الحضارة الغربية، إلا أن الانفتاح -حسب أركون- على النقد التاريخي الحديث الذي تجلى أثناء عصر النهضة

(1) أركون: محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص111.

(2) المصدر السابق، ص203.

(3) المصدر السابق، ص201.

(4) المصدر السابق، ص203.

(5) انظر: المصدر السابق، ص98، وتعليق المترجم في الهامش.

(6) انظر أركون: محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص98.

(1830م-1940م) والذي كان سبباً في انفتاح وتطور المجتمعات الغربية لم يحصل كما هو مؤمل له<sup>(1)</sup>، مما يعكس التفاوت الحضاري الحاصل بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الغربية. ويرى أركون أن التخلف الحاصل في الأمة الإسلامية بسبب "أن الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والإنجيلية التي ينبغي أن نقارنها بها"<sup>(2)</sup>، لهذا لا بد من تطبيق منهجية النقد التاريخي الحديث، لتشمل المجالات التي خلع عليها التقديس كالقرآن - فإنه يرى - أنه لا يزال يلعب دور المرجعية العليا في المجتمعات، ولم تحل محله أي مرجعية أخرى حتى الآن، وكل ما خلع عليه التقديس لاحقاً كالقانون المستلحق من قبل الشريعة، وكتب الحديث التي رفعت لمرتبة الأصول<sup>(3)</sup>. وهذا غريب من أركون كيف يقلب الأمور، فإن العكس هو الصحيح والتاريخ شاهد على ذلك، وهو أن المسلمين لما كانوا مستمسكين بالقرآن كانوا أقوى الأمم، وأعظمها حضارةً وعمراً؛ ولما ضعف تمسكهم بالقرآن، تقهقروا وتخلفوا.

ويرى محمد شحرور<sup>(4)</sup> أن سبب تخلف المسلمين هو إضفاء القداسة على التفسير البشري للنص القرآني، وحسب رأيه يجب تجاوز هذا الأمر ليصبح الشخص قادراً على فهم النص بما يلائم مجتمعه ومرحلته الزمنية، فيرى أن الأمة بحاجة لإصلاح ثقافي ديني أكثر من حاجتها لإصلاح سياسي، لأن الآراء الفقهية الموروثة وُضعت في زمن كان الإسلام فيه قوياً، فالإصلاح الذي نحتاجه - حسب رأيه - يجب أن يكون دينياً جذرياً، لذا كان من الضرورة بمكان إعادة النظر في الأساسيات التي تشكل ثوابت الدين، حيث إننا لا زلنا نعيش في الماضي وعلى آراء أناس مات أكثرهم قبل أكثر من ألف عام كالشافعي وغيره<sup>(5)</sup>.

---

(1) انظر: أركون: محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 22-23.

(2) المصدر السابق، ص 23.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 23.

(4) هو محمد ديب شحرور، ولد في دمشق 1938م، تلقى تعليمه الجامعي في الاتحاد السوفياتي في الهندسة المدنية عام 1964م، ثم حصل على الماجستير والدكتوراه من جامعة دبلن بإيرلندا. له عدة كتب في مجال اختصاصه. وبدأ في دراسة القرآن بعد حرب 1967م، وأصدر عدة كتب ضمن سلسلة (دراسات إسلامية معاصرة)، منها: (الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة) عام 1990م. و(الإسلام والإيمان - منظومة القيم) عام

1996م. انظر الموقع الرسمي لمحمد شحرور: [http://www.shahrour.org/?page\\_id=2](http://www.shahrour.org/?page_id=2)

(5) انظر: حسو، "حوار أجراه مع محمد شحرور"، 14/09/2004م.

<https://ar.qantara.de/content/mhmd-shhrwr-l-ml-fy-slh-sysy-dwn-slh-dyny>

## المبحث الثاني

### الخلفية الاستشراقية لدعوى التداخل النصي

إن القول بالتداخل النصي وغيره من النظريات المعاصرة لم تنبع من فراغ بل سبقها كثير من الدراسات التي مرت بمراحل متعددة حتى تبلورت هذه الأقوال وأصبحت نظريات قابلة للتطبيق وتحاكم إليها النصوص المختلفة.

وأهم هذه الدراسات هي الدراسات التي قام بها المستشرقون، فقد كان للمدرسة الاستشراقية أثر كبير على العديد من النظريات والأبحاث، وسنستعرض في هذا المبحث شخصيتين كان لهما أثر على من بعدهما في نقد الكتب المقدسة كلها، وذلك من خلال مطلبين هما:

### المطلب الأول

#### فلهاوزن ونظرية تعدد المصادر في الكتب المقدسة

إن الحركة العلمية لنقد الكتب المقدسة كانت بدايتها مبكرة جداً، مما نتج عنه الكثير من البحوث النقدية في شتى اتجاهات النقد "ما بين المناهج التاريخية، مثل: النقد المصدري والنقد الشكلي والنقد التاريخي، والمناهج الأدبية، مثل: النقد الأدبي والنقد التحريري ونقد التراكيب والنقد القصصي ونقد ما بعد التركيب"<sup>(1)</sup>.

إلا أن الباحث الألماني فلهاوزن يعد من أبرز من تكلم في نقد العهد القديم، وقبل الكلام على مفهوم نظريته في التعامل مع الكتب المقدسة سنلقي الضوء على بعض ملامح من سيرته<sup>(2)</sup> قبل ذلك.

---

(1) سالم، شريف حامد، نقد العهد القديم: دراسة تطبيقية على سفري صموئيل الأول والثاني، ص 8-9.

(2) انظر ترجمته: بدوي: عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص 408-410. والمنجد: صلاح الدين، المستشرقون الألمان-تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ص 107-113. والعقيقي: نجيب، المستشرقون، ج 2، ص 724-725. والزركلي، الأعلام، ج 8، ص 260. وشيخو، الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين، ص 83.

هو يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen): مؤرخ لليهودية ولصدر الإسلام، وناقد للكتاب المقدس (العهد القديم)، ألماني مسيحي<sup>(1)</sup>، وقد قيل: "لقد قدر لتيودور نولدكه ويوليوس فلهاوزن أن يرفعا لواء زعامة الاستشراق في ألمانيا دون منازع"<sup>(2)</sup>.

ولد في عام 1844م في مدينة هاملن (Hameln) في سكسونيا السفلى على نهر الفيزر، وكان أبوه قسيساً لتلك البلدة، كانت بدايته التعليمية ضعيفة وعليها تحفظ من قبل معلميه، فقد كتب أحدهم على شهادته المدرسية: إنه يفتقر إلى أكبر قدر من الخيال، وظل هكذا حتى وقع بين يديه وهو في جامعة جوتنجن كتاب لإيفالد حول تاريخ بني إسرائيل، فلاقى في نفسه هوى شديداً، يقول في ذلك: إنني لم أكن أفهم المشاكل اللاهوتية، ولكن ما همني كان إيفالد، وكذلك الكتاب المقدس الذي كنت ملماً بدقائقه، ويقول كذلك: لقد أنقذني إيفالد، أنا الذي كنت أقابل بالسخرية غالباً آنذاك<sup>(3)</sup>.

ثم درس على يد إيفالد (1803 - 1875م) الذي كان من أبرز العلماء المشتغلين باللغات السامية وبنقد التوراة في جامعة جوتنجن (Göttingen)، ومنه تعلم هذا الفن<sup>(4)</sup>.

وفي سنة 1872م صار أستاذاً للعهد القديم في جامعة جريفسفلد، لكنه سرعان ما اضطر إلى التخلي عن منصبه هذا بسبب ما أثارته كتاباته في نقد الكتاب المقدس والتاريخ المقدس من مجادلات<sup>(5)</sup>.

وفي عام 1874م نال فلهاوزن درجة الدكتوراة في اللاهوت من جامعة جوتنجن بدراسة حول الفريسيين والسدوسيين<sup>(6)</sup>.

وفي عام 1876م بدأت سلسلة الأعمال الكبيرة التي أكسبت فلهاوزن مكان القيادة في أبحاث العهد القديم والديانة الإسرائيلية، وكانت باكورتها دراسته حول تأليف

---

(1) انظر: الزركلي، الأعلام، ج8، ص260.

(2) بدوي: عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص408.

(3) انظر: المنجد: صلاح الدين، المستشرقون الألمان، ص107-109.

(4) انظر: بدوي: عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص409.

(5) انظر: المصدر السابق، ص410.

(6) انظر: المصدر السابق، ص410.

التوراة مع كتاب القضاء. وهكذا توالى أبحاثه النقدية الباحثة عن الحقائق والوقائع التاريخية الحقة<sup>(1)</sup>.

وفي عام 1885م عُين أستاذاً في كلية اللاهوت في جامعة ماربورغ، وفيها كذلك انتقلت اهتماماته من نقد العهد القديم إلى نقد الإسلام والشعر العربي، ونتج عن ذلك العديد من الأبحاث<sup>(2)</sup>.

ثم في سنة 1892م صار أستاذاً لأبحاث العهد القديم في كلية الفلسفة في جامعة جيتنجن، وفي هذه الفترة بعد أن انتهى من المؤلفات العربية، اتخذ لنفسه مهمة تفسير الأناجيل الثلاثة الأولى، وانتهى منها في فترة وجيزة، وكان لها أثر بليغ في فهم الإنجيل، وأظهر من خلال اكتشافه لثغرات عديدة في الإنجيل أن أقدم رواية متوارثة، كانت آرامية الأصل<sup>(3)</sup>.

ثم في سنة 1913م تقاعد عن العمل الأكاديمي وعاش في جيتنجن حتى وفاته في 7 يناير سنة 1918م<sup>(4)</sup>.

#### مؤلفاته:

أ. في تاريخ اليهود ونقد الكتاب المقدس (العهد القديم):

وعبر عن آرائه حول هذا الموضوع في كتابين:

- 1- "تاريخ إسرائيل" طبعة أول مرة في برلين سنة 1878م، ثم نقحه وعدل فيه وأصدر طبعة ثانية في سنة 1883م وبعنوان جديد هو: "المدخل إلى تاريخ بني إسرائيل".
- 2- "تأليف الأسفار الستة والأسفار التاريخية في الكتاب المقدس"، طبع سنة: 1885م.

ب. نقد الأناجيل:

وقد كتب في هذا الباب مؤلفات عديدة، منها:

-«الفريسيون والصدوقيون» (طبع سنة: 1874م).

ج. في تاريخ الإسلام والعرب:

(1) انظر: المنجد: صلاح الدين، المستشرقون الألمان، ص109.

(2) انظر: بدوي: عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص410.

(3) انظر: المنجد: صلاح الدين، المستشرقون الألمان، ص113.

(4) انظر: بدوي: عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص410.

وَأَلَّفَ فِي هَذَا الْبَابِ كُتُبَ عَدِيدَةٍ مِنْ أَشْهَرِهَا:

- "أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام" (طبع سنة: 1903م). وقد ترجمه إلى العربية د عبد الرحمن بدوي بعنوان: «أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة».

- "الدولة العربية وسقوطها". ويقصد بها: الدولة الأموية<sup>(1)</sup>.

### نظرية تعدد المصادر في الكتب المقدسة

يفترض فلهاوزن وجود مصادر للتوراة<sup>(2)</sup> استقت منها مادتها، وهذا الافتراض وإن كان مسبقاً إليه من قبل العديد من الباحثين في هذا المجال، إلا أنه أضاف إلى تلك الدراسات العديد من الإضافات، منها اهتمامه بتحديد الفترة الزمنية لكل مصدر من تلك المصادر، وكذلك البحث في تطور الديانة اليهودية من خلال مصادرها، "وقدرته على الربط بين التحليل الأدبي للمصادر والتاريخ الديني لبني إسرائيل"<sup>(3)</sup>.

اعتبر فلهاوزن أن المصادر تعكس "مراحل في تطور الديانة الإسرائيلية: بدأت بالديانة الطبيعية العائلية في مادة المصدر اليهودي الإلهيمي، وصولاً إلى حركة الإصلاح الديني ومركزية الديانة في المصدر الثنوي والكهنوتي"<sup>(4)</sup>، وقبل الحديث عن هذه المراحل لابد أن نلقي الضوء على مدلول المصادر عند فلهاوزن.

---

(1) انظر: شيخو، الآداب العربية في الربع الأول من القرن العشرين، ص 83. بدوي: عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص 408-410. والمنجد: صلاح الدين، المستشرقون الألمان-تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ص 107-113.

(2) تتكون التوراة من الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، أولها (سفر التكوين **Genesis**)، الذي يتحدث عن أصل العالم والبشر، ويتتبع تاريخ تكون نواة الشعب العبري ويحكي هجرات أجدادهم إلى فلسطين وأخيراً إلى مصر. وثانيها (سفر الخروج **Exodus**)، الذي يسود أحداثه شخص موسى -عليه السلام-، ويروي قصة الفرار من مصر وإعلان الشريعة من جبل سيناء. وثالثها ورابعها (اللاويين **Leviticus**) و(العدد **Numbers**)، ويشتملان على مزيد من أحكام الشريعة، وأغلبها مما يمت إلى الطقوس. وآخرها (سفر التثنية **Deuteronomy**)، الذي يورد أحكاماً أخرى للشريعة على أنها آخر ما فرضه موسى قبل وفاته بينما أرض الميعاد -على حسب زعمهم- على مرأى عينيه. انظر: وافي، علي عبد الواحد، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، ص 14-15.

(3) سالم، شريف حامد، نقد العهد القديم، ص 162.

(4) المصدر السابق، ص 170.



**المصدر الأول: مصدر يهوي (Jahwist)<sup>(1)</sup>:** تفترض هذه النظرية أن الجماعة اليهودية في القرن التاسع قبل الميلاد اعتمدت على مصدر قديم، "يصف قصة بني إسرائيل منذ بداية العالم وحتى غزو كنعان"<sup>(2)</sup>، ويطلق عليه المصدر اليهودي لأنه يستخدم لفظة "يهوه" للدلالة على إله بني إسرائيل، وقد أشار له فلهاوزن في نظريته بالرمز (J)، و"تبدأ مادة هذا المصدر في سفر التكوين (الإصحاح 4: فقرة 2ب)، وتنتشر مادته في أسفار: التكوين والخروج والعدد، بالإضافة إلى بعض الفقرات القليلة في سفر التثنية"<sup>(3)</sup>.

**ومن أهم ما يتميز به هذا المصدر:** هو الربط بين الدين والقومية، وذلك بالاهتمام الواضح بمفاهيم الأرض والملك والتفاخر بالملكية والمملكة، وتفضيل الحياة الزراعية على الحياة البدوية، والثناء على انتصارات بعض ملوك بني إسرائيل، لهذا يعتبر المؤرخ اليهودي عصر داوود عليه السلام هو العصر المثالي الذي تحققت في كل الأفكار السابقة.

"فعصر داوود عليه السلام نهاية لنظام قديم، وبداية لنظام جديد، تم فيه تطويع التراث الإسرائيلي القديم"<sup>(4)</sup> ليركز على العنصر القومي، ويصور أن الرب في صحبة شعبه ليتمكن من الاستقرار في الأرض، ومن هنا نشأة فكرة (أرض الميعاد) كمصطلح يطلق على أرض كنعان.

**المصدر الثاني: مصدر ألوهيمي (Elohist)<sup>(5)</sup>:** ويعود إلى القرن الثامن قبل الميلاد، وألوهيم لفظة يقصد بها الإله وهي مقابل لفظة اليهودي المتقدمة، إلا أن هذا المصدر يتخذ موقفاً معارضاً لمصدر يهوه السابق، بحيث إنه يرجع الديانة اليهودية وتاريخها إلى الصورة الأصلية، وقد أشار له فلهاوزن في نظريته بالرمز (E)، فأقوال بلعام مثلاً في (العدد: 23) تنتمي إلى هذا المصدر.

**ومن أهم ما يتميز به هذا المصدر، ما يأتي<sup>(6)</sup>:**

- الشعور الديني بطاعة الله والولاء له، والتأكيد على التوحيد ورفض الوثنية.

- ضعف الصلة بين العناصر الدينية والعناصر القومية، بحيث إن المؤرخ الإلهيمي يركز على الاختيار الإلهي الديني وهو عبادة الإله الواحد، وأن الوعد الإلهي لبني إسرائيل مشروط بالتوحيد، فالمصدر

(1) انظر: حسن، محمد خليفة، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، ص 25-26. حسن، محمد خليفة،

وهويدي، أحمد محمود، اتجاهات نقد العهد القديم، ص 179-180.

(2) سالم، شريف حامد، نقد العهد القديم، ص 170.

(3) المصدر السابق، ص 170.

(4) حسن، محمد خليفة، وهويدي، أحمد محمود، اتجاهات نقد العهد القديم، ص 179.

(5) انظر: حسن، محمد خليفة، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، ص 21-24. حسن، محمد خليفة،

وهويدي، أحمد محمود، اتجاهات نقد العهد القديم، ص 175-178.

(6) انظر: المصدر السابق، ص 21-24. مع تقديم وتأخير.

الإلوهيمي لا يربط بين الأرض والدين كما في المصدر اليهودي، ويظهر ذلك واضحاً في عدم اهتمامه الواضح بفكرة (أرض الميعاد).

- الاهتمام بالبعد الأخلاقي في حياة بني إسرائيل، وذلك عن طريق توضيح الواجبات تجاه الرب، والجار، وغير ذلك، وكذلك في القضايا التاريخية فمثلاً عندهم أن اختيار يعقوب عليه السلام كان على أساس أخلاقي، وأن خيانة بني إسرائيل هي السبب في وقوع الهزيمة على يد العمالقة والكنعانيين، وكذلك الاهتمام بتبرئة إبراهيم ويعقوب عليهما السلام من الأخطاء المنسوبة إليهما، الهدف منه إبراز البعد الأخلاقي المسيطر على النظرة الإلوهيمية.

- الاهتمام الشديد بإبراز رؤية الأنبياء - عليهم السلام - وأحكامهم على الأمور، والمصدر الإلوهيمي هو الوحيد الذي نسب النبوة إلى إبراهيم ويوسف وموسى - عليهم السلام -، ووصل به الحال بسبب شدة الاهتمام - إلى إعلان الرغبة في أن تتحول جماعة من بني إسرائيل إلى جماعة من الأنبياء، وعلى كل فإن المصدر الإلوهيمي يميل إلى التركيز على التراث الموسوي.

- فتح الباب واسعاً أمام بني إسرائيل لإعلان توبتهم على ما اقترفوه من أخطاء، فالخلاص عند الإلوهيمي يتم عن طريق التوبة والندم لا عن طريق المسيح المخلص، وهذا فيه تأكيد على العلاقة المباشرة بين العبد وربّه، لهذا تجد المصدر الإلوهيمي يتخذ موقفاً ضد الكهنوت بسبب توسطه بين الإنسان وربّه ورفضه للمباشرة في العلاقة بينهما.

- نظرتّه للمصريين أكثر تسامحاً من نظرة بقية المصادر، فهو يعتبر الجوّاري المصريين مسؤولات عن إنقاذ حياة أطفال بني إسرائيل ومن بينهم موسى عليه السلام، ويصور خروج بني إسرائيل من مصر وهم على علاقة طيبة بالشعب المصري، بقوله: "وَأَعْطِي نِعْمَةً لِهَذَا الشَّعْبِ فِي عَيْنِ الْمِصْرِيِّينَ"<sup>(1)</sup>، وكذلك قوله: "وَأَيْضاً الرَّجُلُ مُوسَى كَانَ عَظِيماً جَدّاً فِي أَرْضِ مِصْرَ فِي عَيْنِ عِبِيدِ فِرْعَوْنَ وَعَيْنِ الشَّعْبِ"<sup>(2)</sup>.

**المصدر الثالث: المصدر التثنوي (Deuteronomy)<sup>(3)</sup>: يفترض أن الجماعة اليهودية**

في القرن السابع قبل الميلاد اعتمدت على كتاب قديم عثر عليه في الهيكل سنة 622 ق م، هو أساس سفر التثنية -الكتاب الأخير من التوراة-، والمقصود بالتثنية: أي تثنية القانون الذي تلقاه موسى عليه السلام في سيناء، أي تكملتها بالتشريعات الإلهية، وقد أشار له فلهاوزن في نظريته بالرمز (D).

(1) العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح 3، فقرة 21. انظر:

[http://st-takla.org/pub\\_oldtest/Arabic-Old-Testament-Books/02-Exodus/Sefr-Al-Khoroug](http://st-takla.org/pub_oldtest/Arabic-Old-Testament-Books/02-Exodus/Sefr-Al-Khoroug)

(2) المصدر السابق، الإصحاح 11، فقرة 3.

(3) انظر: حسن، محمد خليفة، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، ص 28-29. حسن، محمد خليفة،

وهويدي، أحمد محمود، اتجاهات نقد العهد القديم، ص 182-183.

ومن أهم ما يتميز به هذا المصدر، ما يأتي<sup>(1)</sup>:

- محاولته التوفيق بين المصدرين الإلهيمي واليهوي، فهو يحتفظ بالاتجاه القومي العنصري لليهوه وبالمثالية الأخلاقية للإلهيمي.
- يعتقد بعض النقاد: أن تأثير الإلهيمي على التنوي أكبر بكثير من تأثير اليهوه، ومن مظاهر هذا التأثير استخدامه لألفاظ الإلهيمي، ووصف الإله بالعدالة والرحمة، وأخذ البركات واللعنات الإلهيمية حسب الوضع الديني لبني إسرائيل.
- عدم الاهتمام بأباء بني إسرائيل، ك(إبراهيم، إسحاق، يعقوب، يوسف -عليهم السلام-)، والتركيز على موسى عليه السلام وجعله الشخصية المحورية الوحيدة التي تدور حولها جميع المفاهيم.
- من مظاهر تأثيره بالمصدر اليهوي: ربطه بين الإله والشعب واعتبار بني إسرائيل (شعب الله المختار)، وأنهم امتلكوا الأرض بحفظهم لوصايا الرب.

**المصدر الرابع: المصدر الكهنوتي (Priestly)<sup>(2)</sup>:** ويعود إلى القرن الخامس قبل الميلاد، وسمي بالكهنوتي لأنه من عمل كهنة الهيكل -وعلى رأسهم عزرا- الذين عكفوا على تحرير المصدرين الإلهيمي واليهوي، فزادوا عليهما إضافات كثيرة زعموا أنها موجودة في الهيكل المدمر، وهو بهذا يعتبر آخر المصادر زمنياً، والمسئول "عن تثبيت نصوص الكتب الأربعة الأولى من التوراة الحالية، وهي كتب التكوين والخروج واللاويين والعدد"<sup>(3)</sup>، وقد أشار له فلهاوزن في نظريته بالرمز (P).

ومن أهم ما يتميز به هذا المصدر ما يأتي<sup>(4)</sup>:

- هو التركيز بشكل بارز على الشعائر والفروض الدينية والأحكام التشريعية، كقوانين السبت والختان والوصايا والمواسم الدينية، وغيرها.
- استغلال الأحداث التاريخية للتدليل على التشريعات وتبريرها، بعكس المصادر السابقة التي قدمت الأحداث التاريخية - كما هو المنطقي - على القوانين والتشريعات المستمدة منها.
- ثم جمعت هذه المصادر في نسخة التوراة النهائية، والمحرر الذي قام بهذا العمل يشار له بالرمز (R) من كلمة (redactor) بمعنى جامع التوراة، ويقال إن المحرر كان عزرا.

(1) انظر: حسن، محمد خليفة، وهويدي، أحمد محمود، اتجاهات نقد العهد القديم، ص 182-183.

(2) انظر: حسن، محمد خليفة، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، ص 26-28. حسن، محمد خليفة،

وهويدي، أحمد محمود، اتجاهات نقد العهد القديم، ص 180-182.

(3) المصدر السابق، ص 28.

(4) انظر: حسن، محمد خليفة، وهويدي، أحمد محمود، اتجاهات نقد العهد القديم، ص 181-182.

## الخلاصة:

يمكن تلخيص ما توصلت له نظرية المصادر التي ابتدعها فلهاوزن، فيما يأتي:

- 1- أن الكتاب المقدس مصدر إنساني، وليس عملاً إلهياً مقدساً لديانة العهد القديم.
  - 2- الأسفار الخمسة الأولى للعهد القديم (التوراة) تم تأليفها بعد وفاة نبي الله موسى عليه السلام بقرون عديدة، واستدلوا على ذلك كما تقدم باختلافها في تسمية الإله ففي بعضها سمي بـ(اليهوه) وفي بعضها الآخر بـ(الألوهيم)، وبتكرار بعض القصص، وبالفروق الواضحة في اللغة والأسلوب بين أجزاء مختلفة منها.
  - 3- الكتابة الكهنوتية بتشريعاتها المتعددة ما هي إلا مرحلة أخيرة من مراحل تطور العهد القديم كعمل إنساني.
  - 4- يهدف فلهاوزن من تحليله النقدي للأسفار الخمسة الأولى تاريخياً، إلى إثبات التطور التاريخي لديانة بني إسرائيل القديمة، لذلك حاول أن يحدد بصورة أولية التطور الزمني لكل مرحلة، بدءاً من عبادة إله واحد دون نفي وجود آلهة أخرى، إلى تفهم توحيد الله وحده لا شريك له وفق ما جاء به الأنبياء، وانتهاءً بما فهمه فلهاوزن من الحرفية الكهنوتية الضيقة ذات الطابع المذهبي<sup>(1)</sup>.
  - 5- توصل فلهاوزن إلى أنه تمّ تجميع المصادر الأربعة في كتاب واحد، هو العهد القديم حوالي عام 200 ق.م.، أما الأسفار المتأخرة مثل سفر المكابيين الأول والثاني، فقد تمّ تحريرها خلال القرن الأول قبل الميلاد.
  - 6- تم اقتراح ترتيب جديد لأسفار العهد القديم خلاف الترتيب اللاهوتي التقليدي القديم، وذلك بناءً على ما توفر لدى فلهاوزن من نتائج، وهو على النحو التالي: "أسفار الأنبياء، فالأسفار التاريخية، ثمّ أسفار موسى الخمسة مضافاً إليها سفر يشوع، لتشكّل التوراة من ستة أسفار بدلاً من خمسة، ثمّ أُضيفت إليها الأسفار بترتيبٍ منهجي حسب مادتها، وليس حسب الترتيب الزمني لتأليفها"<sup>(2)</sup>.
- ثم إن فلهاوزن حاول بعد ذلك تطبيق نظرية المصادر على القرآن الكريم والتاريخ الإسلامي، اعتقاداً منه أن ما طبق على التوراة والإنجيل من نظريات نقدية يصلح تطبيقه على القرآن الكريم، فاهتم في دراساته بالبحث "في نشأة العقيدة الإسلامية وتطورها، والعوامل الفاعلة في كل ذلك"<sup>(3)</sup>، والسبب في ذلك

(1) انظر: طومسون، توماس، التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي، ص 9.

(2) القمني، سيد، إسرائيل: التوراة.. التاريخ.. التضليل، ص 46.

(3) حسن، محمد خليفة، دراسة القرآن الكريم عند المستشرقين، ص 21.

اعتقاده أنه "من المستحيل للحياة الاجتماعية والدينية للأمم أن تكون متجمدة وثابتة بدون تغيير"<sup>(1)</sup>، فهو يريد أن يطبق المنهج التاريخي<sup>(2)</sup>.  
إلا أنه لم تشتت دراسته حول نقد القرآن الكريم والتاريخ الاسلامي، والذي اشتهر عنه هو نقده للتوراة والإنجيل، لهذا لن أطيل معه في هذه النقطة، وسأنتقل للكلام عن ألماني آخر اشتهر بنقده للقرآن الكريم في كتابه "تاريخ القرآن" ألا وهو المستشرق الألماني تيودور نولدكه.

---

(1) شازار، زلمان، تاريخ نقد العهد القديم، ص141.

(2) سيأتي الكلام عليه في الفصل الثاني، ص97.

## المطلب الثاني

### نولدكه ونظرية الترتيب الزمني لسور القرآن الكريم

#### التعريف به<sup>(1)</sup>:

يعدّ نولدكه شيخاً للمستشرقين الألمان، والمؤسس الحقيقي للدراسات النقدية عن القرآن الكريم، والمرجع لمن جاء بعده من الألمان وغيرهم، فالمستشرقون عيال على دراساته وخاصة كتابه الخطير "تاريخ القرآن الكريم"<sup>(2)</sup>.

ولد تيودور نولدكه في مارس من عام 1836م بمدينة هاربورج (Harburg) -وهي من ضمن مدينة هامبورج حالياً-، حيث كان أبوه يعمل مديراً للمدرسة الثانوية في مدينة لنجن (Linegen)، وأسرته نولدكه أسرة عريقة ولها انتشار واسع في شمال غرب ألمانيا ومنها العديد من الوجهاء<sup>(3)</sup>.

وفي لنجن هذه درس نولدكه المرحلة الثانوية بين عامي (1849-1853م) وقد استعد فيها جيداً لدخول الجامعة، خصوصاً أنه كان تحت إشراف أبيه، حيث تهيأ له إبانها دراسة الآداب وخصوصاً الآداب الكلاسيكية (اليونانية واللاتينية)، ثم لما أراد الالتحاق بجامعة جيتينجن (Göttingen) في 1853م، زوده أبوه بخطاب توصية إلى صديقه هينرش إيفالد (H.Ewald) عالم اللغات السامية الشهير -وخصوصاً العبرية-، وكان نولدكه قد بدأ قبل ذلك بالإلمام بمبادئ اللغة العبرية، فوجهه إيفالد إلى دراسة اللغتين العبرية والعربية وآدابهما، فحضر عليه نولدكه دروس اللغة السريانية لمدة فصل دراسي واحد، كما حضر دروس برتو (Bertheau) عن الآرامية الخاصة بالكتاب المقدس، وهي الآرامية الوحيدة التي درسها نولدكه إبان الجامعة، أما سائر اللهجات الآرامية فقد درسها فيما بعد من تلقاء نفسه. وإلى جانب ذلك درس اللغة السنسكريتية على يد بنفاي (Benfay) وقد واصل دراسة السنسكريتية فيما بعد وهو في جامعة كيل (Kiel) حينما كان أستاذاً فيها بين عامي (1864 - 1872م)<sup>(4)</sup>.

(1) انظر ترجمته: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص595-598. والمنجد، صلاح الدين،

المستشرقون الألمان-تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، ص115-121.

(2) انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص595.

(3) انظر: المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان، ص115.

(4) انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص595.

كذلك بدأ -وهو طالب في الجامعة- دراسة اللغتين الفارسية والتركية، وكان يرجع الفضل فيه لأستاذه إيفالد الذي كان له تأثير كبير عليه في بداية دراسته الجامعية، وقد ظل تيودور مديناً لأستاذه طيلة حياته، رغم أنه اضطر فيما بعد إلى الانفصال عنه شخصياً، بسبب الضغط الشديد الذي كان يمارسه عليه في العمل<sup>(1)</sup>.

وفي عام 1856م: حصل على الدكتوراه الأولى عن رسالته "نشوء وتركيب السور القرآنية" وهو الموضوع الذي سيخصه بدراسة عميقة فيما بعد ذلك بعامين، أي في عام 1858، حين أعلنت أكاديمية المخطوطات في باريس عن جائزة لبحث يكتب في هذا الموضوع، فتقدم هو ببحثه ذلك، وظفر بالجائزة مقاسمة مع غيره، ونال على ذلك مبلغ 1333 فرنك فرنسي، وبعد ذلك بعامين آخرين، أي 1860م، نشر تيودور ترجمة ألمانية (وكانت رسالته باللاتينية) منقحة لهذه الدراسة تحت عنوان: «تاريخ القرآن»، وهذه الطبعة توسع فيها جداً فيما بعد بالتعاون مع تلميذه اشفالي (schwally)<sup>(2)</sup>.

وبعد أن حصل على الدكتوراه الأولى وهو في سن العشرين، بدأ حياة التنقل خارج ألمانيا. فارتحل أولاً إلى فيينا حيث قضى قرابة عام (1856-1857م) يدرس مخطوطات مكتبة فيينا، وفي الوقت نفسه اهتم بإتقان اللغتين الفارسية والتركية، وبالقراءة لشعراء الصوفية الفرس، خصوصاً سعدي<sup>(3)</sup> وعطار<sup>(4)</sup>، ثم منها انتقل إلى ليدن فأقام فيها من خريف 1857م حتى ربيع 1858م، عكف خلالها على ما فيها من المخطوطات العربية الوفيرة، ولقي خلالها كذلك مجموعة من أساتذة الاستشراق المتميزين ك: دوزي (Dozy) وبونول (Junyboll) ودي فريس (Mathys de Vries) وكونن (Kuenen)، مما أتاح له عقد أواصر صداقة قوية مع هؤلاء المستشرقين على حدائة

(1) انظر: المصدر السابق، ص 596.

(2) انظر: المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان، ص 116.

(3) هو أبو محمد، مشرف الدين بن مصلح الدين عبدالله. هو ثالث الشعراء الكبار في إيران. وتوفي سنة 690هـ. واشتهر بالسعدي لمحبته للصحابي سعد بن عباد. من تصانيفه: "بوستان" منظوم فارسي في الاخلاق، "كلستان" فارسي نثرا ونظما في الادب، "كلييات" فيه ديوان شعره ورسائله نظما ونثرا فارسي. انظر: البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج 6/ ص 462، وكحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ج 6/ ص 151.

(4) هو محمد بن ابراهيم بن مصطفى بن شعبان فريد الدين العطار الهمداني الصوفي، صوفي، شاعر، طبيب، صيدلي. وتوفي سنة 627 هـ. من تصانيفه: أسرار نام، جواهر اللذات، مفتاح الفتوح، منطق الطير. انظر: البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين، ج 6/ ص 112، وكحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ج 8/ ص 209.

سنه، وفي نفس الوقت تعرف على لداته من الجيل الصاعد من المستشرقين الهولنديين، ك: دي خويه<sup>(1)</sup> (de Goeje)، ودي يونج (de Jong) وأنجلمن (Engelmann)، فكانت بينه وبينهم علاقة متميزة، خاصة الأول منهما الذي بقيت الصداقة الحميمة معه حتى وفاته في 1909م، ثم من ليدن ذهب إلى جوتا في ألمانيا حيث عكف على مجموعة المخطوطات العربية التي مكثت فيها طوال شهر كامل، مضى بعده -في إبريل 1858م- إلى برلين حيث عكف على مخطوطاتها وسهّل له ذلك المستشرق الألماني جوشه (R. Gosche) الذي كان أول من وضع فهرساً لمؤلفات الغزالي، وبقي فيها حتى سبتمبر 1860م، عمل خلالها مساعداً في مكتبة برلين لمدة عام ونصف، كلّف إبانها بعمل فهرس للمخطوطات التركية هناك، مما دفعه إلى مواصلة دراسة اللغة التركية التي بدأها -كما قلنا- في فيينا، وبسبب خلاف مع مدير المكتبة قدم استقالته وغادر عمله<sup>(2)</sup>.

ثم إنه وانتجاعاً للصحة -وقد كانت صحته منذ طفولته ضعيفة- قام في سبتمبر 1860م برحلة من برلين حتى روما، وطاف بالبلاد الرئيسية طوال الطريق. واستمرت الرحلة ثلاثة أشهر، وقد ساعده على هذه الرحلة عم له غني، وقد كتب عن تجاربه وانطباعاته أثناء ترحاله في رسائله التي كان يرسلها إلى أستاذه إيفالد، وهي غنية بالمسائل العلمية في المقام الأول وإن كانت لا تخلو من آرائه في الأحداث العالمية، ثم إنه وبعد أن عاد من إيطاليا عين مساعد أمين مكتبة جامعة جوتنجن في ديسمبر 1860م، واستمر في هذه الوظيفة لمدة عام ونصف كذلك<sup>(3)</sup>.

والعجب أنه لم يرحل مطلقاً إلى البلاد العربية والإسلامية، رغم أن تخصصه وعمله كله يتعلق بتلك البلاد وآدابها وتاريخها وجغرافيتها.

وفي يناير 1861م: قدم أطروحة الكفاءة التدريسية الجامعية فعين بعدها معيداً للغات السامية في جامعة جوتنجن الشهيرة. فكلّفه إيفالد بإلقاء دروس في التفسير عن «سفر إشعيا»، ودروس في نحو اللغة العربية، ودعاه ذلك إلى دراسة «المشنا» والتفاسير القديمة على العهد القديم من الكتاب المقدس<sup>(4)</sup>.

وفي عام 1869م: بعث نولده برسالة يودع فيها أستاذه إيفالد، والتي ظهر بعد ذلك أنها كانت وداعاً نهائياً حيث بدأ بعدها الانفصال الشخصي بينهما، كما سبق أن ذكرنا، وفي نفس الوقت

---

(1) هو ميشائيل يان دي خويه ولد في دورنرب عام 1836م، من أشهر المستشرقين وعلماء العربية في هولندا، وتوفي سنة 1909م، من أعماله سلسلة المؤلفات الجغرافية العربية تحت عنوان: المكتبة الجغرافية العربية، في سبع مجلدات.

(2) انظر: المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان، ص 117.

(3) انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص 596.

(4) انظر: المصدر السابق، ص 596.



أقبل على دراسة الشعر العربي القديم، مستعيناً بما نسخه من بين مخطوطات فيينا وليدن وجوتا وبرلين إبان رحلاته إليها. وكانت ثمرة ذلك عدة مقالات وأبحاث جُمعت في كتابه «أبحاث لمعرفة شعر العرب القدماء»<sup>(1)</sup>.

وفي ربيع 1872م عين أستاذاً في جامعة ستراسبورج (عاصمة إقليم الألزاس في ألمانيا) وبقي فيها حتى 1920م على الرغم من الدعوات المتكررة التي جاءته من عدة جامعات للالتحاق بها، وفي خلال هذه الفترة أكمل عمله في قواعد السريانية فخرج له: قواعد السريانية والمندائية<sup>(2)</sup>.

وفي عام 1906م أُحيل إلى التقاعد إلا استمر مع ذلك يلقي بعض المحاضرات في الجامعة، وعندما دخل الفرنسيون إلى أراضي الألزاس -بعد انكسار ألمانيا- وأبعدوا جميع الألمان من ستراسبورج، إلا نولدكه فلم يتعرضوا له بسبب مكانته والشهرة التي اكتسبها في العالم، وتعتبر هذه الفترة الطويلة التي قضاها في ستراسبورج هي فترة استقرار مكانته ودراساته وبؤرة إشعاعه في عالم الاستشراق<sup>(3)</sup>.

وفي ربيع 1920م ارتحل نولدكه بمحض إرادته إلى مدينة كارلسروهه (Karlsruhe) ليقوم في منزل ابنه الذي كان آنذاك مديراً للسكة الحديدية، وفي منزل ابنه قضى العشر السنوات الأخيرة من حياته في يقظة فكرية تامة، حتى وفاته في 25 ديسمبر 1930م، وله من الأبناء عشرة بين بنين وبنات<sup>(4)</sup>.

#### تلاميذه:

تلمذ عليه عدد من كبار المستشرقين، من أشهرهم: سي فرانكيل (S.Fraenkel)، وفرديك شفالي (Fr.Schwally)، وكارل بروكلمان (C.Brockelman)، وجي برجشتراسر (G.Bergstrasser).

#### مؤلفاته:

ألف العديد من المؤلفات، ومنها:

- في مجال الدراسات في العهد القديم: «المؤلفات المختصة بالعهد القديم». و«دراسات في نقد العهد القديم».

- وفي مجال الدراسات العربية والإسلامية: «تاريخ القرآن»، و«حياة محمد».

(1) انظر: الزركلي، الأعلام، ج2/ص96. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ج3/ص97.

(2) انظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة المستشرقين، ص596.

(3) انظر: المصدر السابق، 597.

(4) انظر: المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان، ص121.

-وفي مجال اللغات السامية: «أبحاث عن علم اللغات السامية». و«قواعد السريانية الحديثة»<sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> انظر: الزركلي، الأعلام، ج2/ص97. وكحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ج3/ص97.

## نظرية التسلسل الزمني لسور القرآن الكريم:

لقد تأثر نولدكه في دراسته النقدية عن القرآن الكريم بعلم نقد العهد القديم، وهو العلم الذي سبق تفصيله عند حديثنا عن فلهاوزن ونظريته، حيث إنه يعتمد على منهجية تقوم على دراسة المصادر والأبنية الأدبية.

ويظهر هذا التأثير في رسالته التي أعدها للحصول على درجة الدكتوراه وكان عنوانها: «أصل وتركيب سور القرآن»، ثم إنه زاد عليه إضافات كثيرة وغير عنوانه إلى: «تاريخ القرآن» ليظهر تأثره بمنهجية نقد العهد القديم بكل وضوح.

إن منهجية دراسات نقد العهد القديم تهتم بمسألة إثبات تاريخ للنصوص المقدسة، فنجدها أولاً بدأت بتحديد تاريخ بداية نص التوراة وهي الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم، ثم انتقلت بعدها للأسفار الأخرى من العهد القديم والجديد.

وبناء على هذا سعى نولدكه لوضع تاريخ للقرآن الكريم، كما سبق للباحثين أن وضعوا تاريخاً للعهد القديم والجديد، وهذا الذي يسعى إليه يدعو بالضرورة إلى القول بأن الإسلام دين له تاريخ، وهنا لا بد من بيان أن المقصود بالتاريخية -وسياقي الكلام عليها- هي مرور القرآن أو الدين الإسلامي بمراحل نشأة وتطور كما في الديانات الوضعية، وهذا معنى باطل كما سنبينه في موضعه.

وترتكز نظرية نولدكه على "معالجة عنصر الزمن من خلال التسلسل الزمني للسور القرآنية"<sup>(1)</sup> والتي يمكن أن نسميها (نظرية التسلسل الزمني في القرآن)، وهي تشبه معرفة أوقات النزول التي يتكلم عليها العلماء المسلمون في كتب علوم القرآن، إلا أنهم يختلفون معه في المنطلقات والغايات والأهداف، وسندع الكلام عن المقارنة بين الفريقين ونعود للكلام عن نظرية نولدكه.

لقد أوضح نولدكه منهجه الذي يعتمد عليه في الوصول إلى التسلسل الزمني لسور القرآن، وذلك من خلال مضمون السورة والذي يتم التعرف عليه عن الطريق التأمل في الأسلوب والأفكار المبتوثة فيها، ومن خلال ما نقلته كتب السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي<sup>(2)</sup> وخاصة المسندة منها، كتفسير الطبري -رحمه الله- وتاريخه، حيث جعل الحروب والغزوات الحادثة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كغزوة (بدر) و(الخندق) وأشباههما من الغزوات معياراً لفهم تاريخ ما نزل من القرآن فيها<sup>(3)</sup>، إلا أنه صرح بعدم اعتماده على هذا الطريق بسبب عدم الوثوق بما جاء في الروايات المسندة، وخاصة

(1) الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص 65.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 65.

(3) انظر: الطريحي: سحر جاسم، الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، ص 88.

ما يتعلق منها بالسنوات الأولى من حياة النبي صلى الله عليه وسلم، لاعتقاده بوجود تعارض واختلاف بين الروايات المرئية عن تلك الفترة.

وهنا تلاحظ أمراً خطيراً في صنيع نولدكه وهو تشكيكه في الروايات المذكورة بكتب السيرة وغيرها لكي ليسقط منهجية الاستدلال بالمنقول في إثبات الزمنية، ولعل الذي دفعه إلى هذا الأمر اعتقاده أنه لن يجد رواية صحيحة تخدم توجهاته، ومن ثم جعل الأولوية للجانب الأول وهو النظر في المضامين وغيرها لمعرفة التسلسل الزمني، وهو مجال خصب للتحليل المنطقي وغير المنطقي<sup>(1)</sup>، وبناء عليه فقد قسم نولدكه سور القرآن الكريم حسب التسلسل الزمني الذي توصل إليه إلى قسمين: السور المكية، والسور المدنية، وهو في هذا يتفق مع العلماء المسلمين، ثم قسم السور المكية إلى ثلاث مراحل، فيكون مجموعها أربع مراحل، وهي كالتالي<sup>(2)</sup>:

**سور المرحلة الأولى (المكية الأولى):** وهي السور التي تبدأ بنزول القرآن الكريم، أي من السنة الأولى للبعثة، حتى السنة الخامسة، وعددها (48) سورة، وترتيبها حسب نولدكه كالتالي: العلق، المدثر، المسد، قريش، الكوثر، الهمزة، الماعون، التكاثر، الفيل، الليل، البلد، الشرح، الضحى، القدر، الطارق، الشمس، عبس، القلم، الأعلى، التين، العصر، البروج، المزمل، القارعة، الزلزلة، الانفطار، التكويد، النجم، الانشقاق، العاديات، النازعات، المرسلات، النبأ، الغاشية، الفجر، القيامة، المطففين، الحاقة، الذاريات، الطور، الواقعة، المعارج، الرحمن، الإخلاص، الكافرون، الفلق، الناس، الفاتحة<sup>(3)</sup>.

#### وجه المناسبة لهذا الترتيب:

قال نولدكه عن سبب خلو ترتيبه لسور المرحلة المكية الأولى من أي تسلسل زمني، هو: "انعدام المعلومات التاريخية التي تقود خطانا في ذلك، ولهذا نود أن نوزعها بحسب مضمونها إلى مجموعات مختلفة، معتمدين في ترتيبها بقدر المستطاع على التطور التدريجي للأسلوب وللأفكار"<sup>(4)</sup>. يشير نولدكه - كما تقدم - إلى أنه سيعتمد في ترتيب سور القرآن وآياته في كل مرحلة على اجتهاده وفهمه لمضمون السورة والتطور التدريجي لأسلوب السورة وما تتضمنه من أفكار يمكن أن يستشف منها الفترة الزمنية التي نزلت فيها، وقد حاول أن يعلل لهذا الترتيب مع كل سورة، ومنعاً للإطالة سأكتفي بذكر أمثله لتعليقاته تغني عن الباقي.

(1) الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص 66.

(2) انظر: الدقيقي: رضا محمد، كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه ترجمة وقراءة نقدية، ص 221. والغزالي: مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص 66-82. والطريحي: سحر

جاسم، الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، رسالة دكتوراة، ص 88-110.

(3) انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص 71-81.

(4) المصدر السابق، ص 82.

فمثلاً اعتبر أن سورة العلق (وترتيبها في القرآن: 96) أقدم سورة في القرآن الكريم، لأن فيها أول دعوة تلقاها النبي صلى الله عليه وسلم للنبوّة. ثم بعدها تأتي سورة المدثر (ترتيبها: 74)، لأن كلمات السورة نفسها تدل أنها نزلت في أوائل البعثة، ولأن قوله: ﴿يا أيها المدثر﴾ مرتبط بمناسبة نزول سورة العلق. وهكذا يستمر في ذكر التعليقات للترتيب الزمني لكل سورة، ويختم هذه المرحلة بسورة الفاتحة (ترتيبها: 1) لأنها نشأت - كما يعبر نولدكه - في فترة كانت قد التفت حول النبي صلى الله عليه وسلم جماعة صغيرة، ويدل على ذلك استخدام صيغة المتكلم ﴿نَعْبُدُ﴾ ﴿نَسْتَعِينُ﴾ ﴿اهْدِنَا﴾ بالجمع. ولكنها ليست الأقدم على الإطلاق، لأن فيها عبارات ترد كثيراً في المرحلة الثانية<sup>(1)</sup>، لهذا حسن ختم المرحلة الأولى بها<sup>(2)</sup>.

### ويتميز أسلوب السور في هذه المرحلة بعدة مزايا<sup>(3)</sup>:

- 1- غلبت عليه الحماسة التي حركت النبي صلى الله عليه وسلم في السنوات الأولى من البعثة، وجعلته يرى الملائكة الذين أرسلهم الله إليه.
- 2- غلبت عليه العظمة والجلال، وكان مليئاً بالشجاعة.
- 3- مفعم بالتصوير البلاغي والتنويع الشعري.
- 4- آياته قصيرة وتظهر الحركة الشغوفة التي تتقطع مراراً بسبب تعاليم بسيطة وهادئة، لكنها زاخرة بالقوة.
- 5- أفكار النبي صلى الله عليه وسلم ومشاعره تنطق عن نفسها أحياناً بشكل غامض في المعنى، الذي يلمح إليه بالإجمال، أكثر مما يستفاض في شرحه.
- 6- تكرار عبارات القسم في بدايات السور، حيث ذكرت فيه (30 مرة)<sup>(4)</sup> في مقابل مرة واحدة في السور المدنية.

**سور المرحلة الثانية (المكية الثانية):** وهي السور التي نزلت في السنتين الخامسة والسادسة، وهي تمثل حلقة وصل بين سور الأولى والثالثة، وعددها (21) سورة، وهي: القمر، الصافات، نوح، الإنسان، الدخان، ق، طه، الشعراء، الحجر، مريم، ص، يس، الزخرف، الجن، الملك، المؤمنون، الأنبياء، الفرقان، الإسراء، التمل، الكهف<sup>(5)</sup>.

(1) انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص 99.

(2) انظر: الغزالي: مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص 66-70.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 68-71.

(4) انظر: المصدر السابق، ص 75.

(5) انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص 108-109.

## وجه المناسبة لهذا الترتيب:

قال نولدكه: "تسمح سور هذه الفترة بقدر أكبر من السهولة بإخضاعها لشيء من الترتيب الزمني، ولا يصح هذا بالطبع إلا بصورة عمومية، أما الحيز الدقيق... فلا يمكننا تحديده هنا بالتأكيد"<sup>(1)</sup>.

فمثلاً تبدأ هذه المرحلة بسورة القمر (ترتيبها: 54)، وقد شكك نولدكه بقصة انشقاق القمر واعتبرها خرافة، وأولها بأن المقصود بها اليوم الآخر، ورد على من اعتبرها مدنية، بسبب ما قيل من وجود إشارة لوقعة بدر في الآيتين (53 و 54). ثم سورة الصافات (ترتيبها: 37)، لأن الآيات (1-72) تشدد على كفر المكيين باليوم الآخر والحساب، وكذلك الأسلوب والفاصلة والإيقاع، ثم سورة نوح (ترتيبها: 71)، لأن فيها أن نوحاً عليه السلام ثار على أصنام العرب، وتظهر السورة حسب رأي نولدكه وكأنها قطعة مأخوذة من نص أطول<sup>(2)</sup>. وهكذا يستمر نولدكه في ذكر تعليلاته لهذا الترتيب الذي يراه، وأخيراً اعتبر أن سورة الكهف (ترتيبها: 18) هي التي ختمت بها سور المرحلة المكية الثانية، فهي وسورة الإسراء (ترتيبها: 17) قبلها تجيبان على الأسئلة الثلاثة التي أعطتها اليهود لقريش من أجل اختبار النبي صلى الله عليه وسلم. وأن القصص المذكورة فيها ما هي إلا أساطير مأخوذة من الأدب العالمي<sup>(3)</sup>، وسيأتي تفصيل الرد على هذه الدعوى في الفصل الثالث من هذا البحث.

## ويتميز أسلوب السور في هذه المرحلة بعدة مزايا<sup>(4)</sup>:

- 1- الانتقال من الحماس العظيم إلى قدر أكبر من السكينة في السور المتأخرة التي يغلب عليها الطابع النثري.
- 2- حلول التأمل الهادئ بشكل تدريجي محل الخيال العنيف والإثارة والحماس الذي كان في الفترة الأولى.
- 3- محاولة للنبي صلى الله عليه وسلم أن يوضح أفكاره بوساطة ذكر أمثلة كثيرة مأخوذة من الطبيعة والتاريخ.
- 4- الجنوح إلى الإطناب الممل والمرتبك أحياناً.
- 5- التكرار الدائم للقضايا العقائدية.
- 6- ضعف الروح الشعرية التي كانت بارزة بكثافة في السور الأقدم.

(1) المصدر السابق، ص 108.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 110.

(3) انظر: الغزالي: مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص 71-72.

(4) انظر: الطريحي: سحر جاسم، الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، رسالة دكتوراة، ص 95-96.

- 7- تملية السمة الوصفية مما أضعف السمة العاطفية.
- 8- يغلب عليها هدوء الآيات، مما ساعد على تزايد طول الآيات والسور.
- 9- الإطالة في القصص عن حياة الأنبياء، لإثبات التعاليم وإنذار الأعداء ومواساة الأتباع.
- 11- اختفاء بعض الأساليب التي كانت في المرحلة السابقة مثل الأقسام المتكررة، وبروز أساليب خطابية جديدة.

**سور المرحلة الثالثة (المكية الثالثة):** وهي السور التي تبدأ من السنة السابعة للبعثة حتى هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وهي سور يقرب أسلوبها من السور المدنية، وعددها (21) سورة، وترتيبها حسب نولده كالتالي: السجدة، فصلت، الجاثية، النحل، الرّوم، هود، إبراهيم، يوسف، غافر، القصص، الزمر، العنكبوت، لقمان، الشورى، يونس، سبأ، فاطر، الأعراف، الأحقاف، الأنعام، الرعد<sup>(1)</sup>.

#### وجه المناسبة لهذا الترتيب عند نولده

قال نولده عن تعليقاته للتسلسل الزمني لترتيب سور هذه الفترة: "ونظراً إلى اختفاء التطور تقريباً في سور الفترة الثالثة تضعف لدينا إمكانية القيام بترتيب تاريخي لها عما كانت تسمح به الفترتان السابقتان"<sup>(2)</sup>.

فمثلاً أول هذه المرحلة هي سورة السجدة (ترتيبها:32)، ويرى نولده أن الآية (23) قد أدخلت على النص لأنها لا علاقة لها به، وأن الآيات (18-20) أخطأ من اعتبرها مدنية. ثم بعد تعداد السور كما سبق، ذكر سورة الأعراف (ترتيبها:7)، وقد قسم نولده آياتها إلى خمسة مقاطع: الأول (1-58) يمثل إغواء آدم وتحذير أبنائه، والثاني (59-102) يشير إلى إرسال الأنبياء القدماء (نوح وصالح و شعيب)، والثالث (103-174) يشير إلى نبي الله موسى وما حل باليهود فيما بعد، والرابع (175-186) يشير إلى عدو مجهول لله، والخامس والأخير (187-206) فهو حول المصير الأخير، ويؤكد نولده أنه على الرغم من عدم وجود صلات وثيقة بين هذه المقاطع، فقد يكون محمد صلى الله عليه وسلم -وحاشاه- جمعها بنفسه<sup>(3)</sup>.

#### ويتميز أسلوب السور في هذه المرحلة بعدة مزايا<sup>(4)</sup>:

- 1- الجنوح إلى الإطناب الممل في كثير من الأحيان، وتتضمن - كما يدعي - معاني واهية.

(1) انظر: نولده، تاريخ القرآن، ص 129-146.

(2) المصدر السابق، ص 129.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 143.

(4) انظر: الطريحي، سحر جاسم، الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، رسالة دكتوراة، ص 95-96.

- 2- التكرار الذي لا نهاية له، وترديد الكلمات نفسها تقريباً.
- 3- افتقار البراهين المذكورة إلى الوضوح والقوة، حيث إنها لا تقنع إلا من يؤمن بها سلفاً.
- 4- خلو القصص من التنوع في الغالب.
- 5- الطول اللافتي في الآيات، بسبب الأسلوب الذي يصبح أكثر نثرية.
- 6- لم يبق من القالب الشعري في هذه المرحلة إلا الفاصلة.
- 7- مخاطبة الجمهور بقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾.

**سور المرحلة الرابعة (المدينة):** وهي كل ما نزل بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، وهي كالتالي: البقرة، البينة، التغابن، الجمعة، الأنفال، محمد، آل عمران، الصف، النساء، الطلاق، الحشر، الأحزاب، المنافقون، التور، المجادلة، الحج، الفتح، التحريم، الممتحنة، النصر، الحجرات، التوبة، المائدة، الحديد<sup>(1)</sup>.

**وجه المناسبة لهذا الترتيب:**

ذكر نولدكه عن ترتيب سور هذه المرحلة أن جزءاً منها قد استطاع ترتيبه زمنياً لاحتوائه على عناصر أكيدة، أما الجزء الآخر فإنه: "لا يمكن تحديد زمن نزولها إلا على وجه التقريب، أما بعض الآيات الأخرى فيمكننا أن نقول فقط أنها نزلت في الفترة المدنية إجمالاً"<sup>(2)</sup>.

ونذكر هنا بعض النماذج على تعليقاته للترتيب الزمني لسور هذه المرحلة، فمثلاً عد سورة البقرة (ترتيبها: 2) كأول سور هذه المرحلة، وأن الجزء الأكبر منها نزل في العام الثاني بعد الهجرة قبل وقعة بدر، ثم تأتي سورة التغابن (ترتيبها: 64)، لأنها تشبه السور المكية؛ ولأنها من السور التي تبدأ ب(سبح) أو (يسبح)، وبالإجمال كل المسبحات كسورة الحديد (57) وسورة الحشر (59) وسورة الصف (61) وسورة الجمعة (62) وسورة التغابن (64) مدنية. وأخيراً ختم قائمة سور هذه المرحلة بسورة الحديد (ترتيبها: 5)، لأنها تشتمل على الدعوة للجهاد، والشكوى من المنافقين الذين لا ينفقون من أموالهم في سبيل الله. وتدل الآية (22) على أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان عند نزولها في وضع سيئ حسب زعم نولدكه، لهذا يرجح كون زمنها بين وقعة أحد والخندق<sup>(3)</sup>.

ويتميز أسلوب السور في هذه المرحلة بعدة مزايا<sup>(4)</sup>:

(1) انظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص 76-210.

(2) المصدر، ص 155.

(3) الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، ص 76-79.

(4) انظر: الطريحي، سحر جاسم، الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، رسالة دكتوراة، ص 100-101.



- 1- عدم التعرض للمشركين الذين أعلنت عليهم الحرب في هذه المرحلة إلا نادراً، وكذلك النصارى الذين كانوا يقيمون بعيداً عن المدينة.
  - 2- الهجوم على اليهود واليهودية بقدر كبير من الحدة.
  - 3- غلب على الآيات الطابع التشريعي، وهو له حيز كبير من المساحة في هذه المرحلة.
  - 4- خلو الصياغة اللفظية للآيات والسور من كل تزيين خطابي.
  - 5- مخاطبة الجمهور بقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ﴾ نادر جداً.
  - 6- الإكثار من استعمال جملة النداء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾.
  - 7- يغلب على الآيات احتواءها على تشريعات قصيرة ومخاطبات وأوامر.
  - 8- طول السور، بسبب تشابه مضمون الآيات في السورة الواحدة.
- خلاصة:

تبين مما سبق أن ما قرره فلهاوزن في نظرية تعدد المصادر للكتب المقدسة، ونولدكه في نظريته حول القرآن وترتيب آياته وسوره، كان له أثر ظاهر في آراء محمد أركون، ويدل على ذلك ما يأتي:

1- أنه حاول دراسة القرآن والإسلام طبقاً للمنهج الفلهاوزني المرتبط بالبحث عن المصادر وعوامل النشأة والتطور، وظهر ذلك جلياً في آراءه حول القرآن الكريم، وتشكيكه المستمر في مصدرية الإلهية، ومن أمثلة ذلك قوله: "لنتقل الآن إلى ما يدعوه الناس عموماً بالقرآن، إن هذه الكلمة مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي، والممارسة الطقسية الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك سابق، من أجل الكشف عن مستوياتها من المعنى والدلالة كانت قد طمست، وكتبت ونسيت من قبل التراث التقوي الورع، كما من قبل المنهجية الفيولوجية النهائية، أو المعرفة في التزامها بحرفية النص"<sup>(1)</sup>.

2- كما أنه تأثر بما كتبه نولدكه حول القرآن وترتيب آياته وسوره، وقد حاول تطبيق ذلك على عدة سور من القرآن كسورة التوبة<sup>(2)</sup> وسورة الكهف<sup>(3)</sup>، كما سنيينه فالفصل القادم من بحثنا هذا، ويكفي هنا أن أنقل لك نصاً واحداً يدل على تأثره بمنهج نولدكه وما قرره في كتابه تاريخ القرآن، قال أركون: "ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التاريخية التي أحدثتها الروايات القرآنية بالقياس إلى

(1) أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 29.

(2) المصدر السابق، ص 147.

(3) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 147-148.

معطيات التاريخ الواقعي المحسوس"<sup>(1)</sup>. وبهذا يظهر لنا وبجلاء مدى تأثير محمد أركون بالمنهج الاستشراقي المعادي للقرآن الكريم والشريعة الإسلامية.

---

<sup>(1)</sup> المصدر السابق: ص 203.



## الفصل الثاني: علاقة دعوى التداخل النصي بالتوجه الأركوني

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: شخصية محمد أركون ومنهجيته في التعامل مع التراث

المبحث الثاني: القراءة التاريخية للنص وعلاقتها بالتداخل النصي في فكر أركون

## المبحث الأول

### شخصية محمد أركون ومنهجيته في التعامل مع التراث

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بمحمد أركون

المطلب الثاني: منهجية محمد أركون في التعامل مع التراث الإسلامي

## المطلب الأول

### التعريف بمحمد أركون

اسمه ونسبه: هو محمد عرقون (أركون) بن الوناس من عائلة (آث واعراب)، وترجع أصول عائلته إلى منطقة قسنطينة حيث إنهم اضطروا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر للخروج منها طلباً لحماية بني بني، وقد حفظت الذاكرة الشفهية، ذكرى دقيقة لشخص اسمه العربي، يقال إنه قتل سبعة أشخاص تبعاً لقانون النار المعروف في منطقة المتوسط ثم لجأ إلى بني بني هرباً من الانتقام<sup>(1)</sup>.

واسم أركون هو عرقون، ولكن "لدى نقل اسمه من العربية إلى الفرنسية صار اسمه يلفظ على النحو الذي يكتب فيه بالفرنسية (m.arkoun)، وشاع على هذا النحو المفرنس لدى نقله إلى العربية من جديد، فصار يعرف بـ(محمد أركون) عند الدارسين العرب، خصوصاً وأنه يظهر على هذا النحو على دراساته وكتبه المترجمة إلى اللغة العربية، بما فيها ما عرب منها تحت إشرافه"<sup>(2)</sup>.

**مولده ونشأته:** ولد عام 1928م، في قرية (تاويرت ميمون) بأعالي جبال جرجرة<sup>(3)</sup> (بني بني)، الواقعة على بعد 30 كم جنوب شرق مدينة (تيزي وزو)، في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر<sup>(4)</sup>.

(1) انظر: أركون، محمد، الأنسنة والاسلام، ص 285.

(2) وزوز، فيصل عثمان إسماعيل، العلمانية في فكر محمد أركون، رسالة ماجستير، ص3.

(3) انظر: أركون، محمد، الاسلام.. أوروبا.. الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص101.

(4) انظر: صالح، هشام، "أركون من قاع الفقر إلى قمة الهرم الاجتماعي"، جريدة الراية، 20/9/2010م:

<http://www.raya.com/Home/GetPage/f6451603-4dff-4ca1-9c10-122741d17432/>

1f228dc7- d050-4e68-9889-817de61f6a5f

وقد نشأ في أسرة كبيرة تتكون من أب وأم وعشرة إخوة، توفي منهم اثنان في الصغر بسبب ضعف الرعاية الطبية، وكذلك محمد أركون كاد أن يهلك بذات السبب لولا عناية الله ثم مرور (الأخوات البيض) بقريتهم وإسعافه مما أنجاه من الموت، وكانت عائلته فقيرة جداً تسكن في الجزء السفلي من القرية<sup>(1)</sup>، فقد "كانت القرية واقعة على هضبة ومرتبة هرمياً: بمعنى أن العائلات التي كانت تسكن في أعلى الهضبة، كانت هي الأهم والأغنى، وأما العائلات التي تسكن في أسفل الهضبة - كعائلة أركون - فكانت هي الأفقر والأقل أهمية. وهكذا قسمت القرية إلى قسمين: الناس الذين فوق، والناس الذين تحت، وكان المستوى التعليمي للعائلة ضعيف جداً، يقول هو عن ذلك: "نشأت في وسط ثقافي لم تكن والدي ولا خالاتي ولا واحدة من أخواتي تعرف فيه القراءة والكتابة ولم يكن يفهم العربية الفصحى، فلم يكن لهن وسيلة لفهم ما ينشر، ومع ذلك كانت لهن ذاكرة قوية لم أتمكن أنا من الاحتفاظ بما كن يذكره إلا قليلاً"<sup>(2)</sup>.

وقد عاش في تلك الفترة مشكلة الهوية واللغة، فقد كان يتحدث الأمازيغية وينحدر من مناطق القبائل (البربر)، وكان المحيط حوله يتحدث العربية والفرنسية، وكذلك كان الصراع محتملاً بين أهل البلد الأصليين والمستعمر الفرنسي، يقول: "منذ أن كان عمري ست سنوات شاهدت بأم عيني مواجهة عنيفة مع الثقافة الفرنسية الأكثر علمنة... وبعد سنوات قليلة من ذلك التاريخ دخلت المدرسة الثانوية في وهران، وتعمقت المواجهة الثقافية آنذاك وتفاقت بعد أن أصبحت أحتك يومياً مع زملائي اليهود والإسبانيين وفرنسيي فرنسا (كما كنا نقول آنذاك)، وبالطبع مع زملائي الناطقين بالعربية"<sup>(3)</sup>.

وفي تلك الفترة ارتحل أبوه طلباً للرزق إلى منطقة (عين الأربعاء) بجنوب وهران، حيث كان له محل صغير للبضائع، فكان هو باعتباره الابن الأكبر ينوب عن والده في كل ما يتعلق بشؤون العائلة، ثم في سن التاسعة نقله أبوه معه إلى منطقة (عين الأربعاء)، وأراد أن يعلمه مهنة التجارة في دكانه، لكي يساعده ويعول عائلته، وكان في نية الوالد أن يمنعه من مواصلة دراسته، بسبب الفقر وعدم قدرته على تحمل نفقات تعليمه، إلا أنه ولحسن حظه "قد كان لديه عم يدعى "الحاج العربي"، وكان متصوفاً ويحترم العلم، وقد تدخل لدى والده وأقنعه بترك ابنه يواصل تعليمه، ولم ينس أركون هذا للعمّ فيما بعد، فقد أهداه كتابه الشهير "نقد العقل الإسلامي" قائلاً: "إلى ذكرى أبي وعمي الحاج العربي اللذين كشفنا لي عن الأبعاد الروحية والإنسانية للإسلام"<sup>(4)</sup>.

(1) انظر: المصدر السابق.

(2) أركون، محمد، السيرة الذاتية باللغة الفرنسية، ملحق ببحث: الأسطورة والمعرفة في فكر محمد أركون، الفارس،

أحمد إبراهيم المصطفى، رسالة ماجستير، ص3.

(3) أركون، محمد، الإسلام.. أوروبا.. الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص101.

(4) صالح، هشام، "أركون من قاع الفقر إلى قمة الهرم الاجتماعي"، جريدة الراية، 20/9/2010م:

وتأثر بخاله المنتمي لإحدى الطرق الصوفية، وكان يحضر معه مجالس الذكر في تلك القرية<sup>(1)</sup>.  
تعليمه: دخل المدرسة الابتدائية في قرية (تاويرت ميمون)، لكنه غادر هذه المنطقة في سن العاشرة<sup>(2)</sup> ليلتحق بأبيه في منطقة عين الأربعاء، ولأن لغته الأصلية الأمازيغية وهذه المنطقة خليط من الناطقين بالعربية والفرنسية فقد اضطر إلى تعلم العربية والفرنسية جنباً إلى جنب، وبأسرع ما يمكن حتى يستطيع أن يواكب من حوله، يقول: "وكان علي أن أتعلم بسرعة لغتين معاً العربية والفرنسية، وأن أفاصي ما تتحمله الأقلية المطرودة والمحتقرة من مجموعتين من شرائح المجتمع، حيث تفرض لغتاها في كل مكان في المجتمع، وبالتالي فإن الهامشية التي كنت أشعر بها يومياً كانت تجعل الحياة صعبة، وكان علي أن أفرق بين الهجرة التي سببها النظام الاستعماري والذي كان يعاني منه جميع المواطنين وبين الانسجام بين العرب والبربر"<sup>(3)</sup>.

ثم عاد إلى قريته لإكمال دراسته الثانوية في مدرسة مسيحية هي (معهد الآباء البيض)، التي كانت في قرية (آية لربة) المجاورة لقريته، وبعد ثلاث سنوات من الدراسة في ذلك المعهد عاد مرة أخرى إلى وهران وأكمل دراسته الثانوية في ثانوية (باستور)<sup>(4)</sup>.

وفي عام 1949م التحق بجامعة الجزائر في العاصمة الجزائر لدراسة اللغة العربية وآدابها، وأتم دراسته وحصل على شهادة الليسانس<sup>(5)</sup>.

ثم غادر الجزائر إلى باريس -عشية اندلاع حرب التحرير الوطني- ليتم تعليمه العالي حيث حصل سنة 1955م على شهادة التبريز والأستاذية في اللغة العربية والأدب العربي، من جامعة السربون<sup>(6)</sup>.

ثم تابع الدراسة في نفس الجامعة لإكمال دراسته العليا وتحضير شهادة الدكتوراه، وكانت أطروحته تحت عنوان: النزعة الإنسانية والعقلانية العربية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، مسكويه مؤرخاً وفيلسوفاً. وقد كان حصوله على دكتوراه الدولة هذه في سنة 1969م، وتجدر الإشارة

---

<http://www.raya.com/home/print/f6451603-4dff-4ca1-9c10-d050-4e68-9889-817de61f6a5f122741d17432/1f228dc7>

(1) انظر: المصدر السابق.

(2) انظر: أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص378.

(3) أركون، محمد، السيرة الذاتية باللغة الفرنسية، ملحق ببحث: الأسطورة والمعرفة في فكر محمد أركون، الفارس، أحمد إبراهيم المصطفى، رسالة ماجستير، ص3.

(4) انظر: أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص378.

(5) انظر: المصدر السابق، ص378.

(6) انظر: المصدر السابق، ص378.

هنا إلى أن أركون كان يريد دراسة موضوع آخر غير هذا وهو عن الممارسات الدينية في منطقة القبائل الكبرى، إلا أن الحصار الذي فرضه المستعمر الفرنسي على تلك المنطقة منعه من ذلك، فغير موضوع الأطروحة فأصبحت عن مسكويه<sup>(1)</sup>.

**وظائفه وأنشطته:** خلال فترة دراسته عمل مدرساً بثانويات ستراسبورغ، كما كان يُعطي دروساً بكلية الآداب بنفس المدينة في الفترة ما بين (1956م-1959م). ثم عمل أستاذاً مساعداً بجامعة السوربون بباريس ما بين سنة (1960م-1969م)<sup>(2)</sup>.

ولما حصل على الدكتوراه عمل أستاذاً محاضراً بجامعة ليون الثانية ما بين (1969م-1972م)، وأستاذاً للغة العربية والحضارة الإسلامية بجامعة باريس الثامنة ما بين (1972م-1977م)، وأستاذاً بالجامعة الكاثوليكية بلوفان لانوف ما بين (1978م-1979م)<sup>(3)</sup>. وعمل أستاذاً زائراً في عدة جامعات ك: لوس أنجلوس (1969م)، وبرنستون (1985م)، ولوفان لانيف (1977م-1979م)، وفي برلين (1977م-1979م)، وفي برنستون مرة أخرى (1992-1993م) في معهد الدراسات المتقدمة، وغيرها<sup>(4)</sup>.

وكان يشغل كرسي تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون الجديدة لمدة ثلاثين سنة حيث تقاعد، ومديراً لمعهد الدراسات العربية والإسلامية بها<sup>(5)</sup>.

وألقى عدة دروس ومحاضرات وشارك في عدة مؤتمرات في أغلب مدن العالم المشهورة كالرباط، وفاس، والجزائر العاصمة، وتلمسان، وفي تونس، والقاهرة، وطرابلس، وبيروت، ونيودلهي، وبكين، وموسكو، وأوسلو، ولندن، وبرمنجهام، وأكسفورد، وهامبورج، وجنيف، وروما، ومدريد، ونيويورك، وواشنطن، ولوس أنجيلوس، ومونتريال، والبندقية، وغيرها...<sup>(6)</sup>.

(1) انظر: أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 378-379.

(2) انظر: محفوظ، محمد، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، ص 195.

(3) موقع جائزة ابن رشد للفكر الحر، انظر:

<http://ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2003/documents/cv-ar.html>

(4) موقع جائزة ابن رشد للفكر الحر، انظر:

<http://ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2003/documents/cv-ar.html>

(5) انظر: صالح، هشام، "أركون من قاع الفقر إلى قمة الهرم الاجتماعي"، جريدة الراية، 20/9/2010م، انظر:

<http://www.raya.com/home/print/f6451603-4dff-4ca1-9c10-122741d17432/1f228dc7-d050-4e68-9889-817de61f6a5f>

(6) انظر: موقع جائزة ابن رشد للفكر الحر، انظر:

<http://ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2003/documents/cv-ar.html>



وقد طلبت منه مكتبة الكونغرس في واشنطن أن يحاضر فيها لمدة أسبوعين متواصلين. ثم كلفته رسمياً ببلورة برنامج النشاطات العلمية الخاصة بالدراسات الإسلامية<sup>(1)</sup>.

### الجوائز والأوسمة التي حصل عليها:

-ضابط لواء الشرف، ضابط بالمس الأكاديمي، جائزة ليفي ديلا فيدا لدراسات الشرق الأوسط في كاليفورنيا، دكتوراة شرف من جامعة إكسيتر<sup>(2)</sup>.

-منحته جامعة لوس انجيلوس في كاليفورنيا "ديلاً فيدا" وهي تحمل اسم المستشرق الإيطالي الشهير، وقد نالها قبله المستشرق الألماني جوزيف فين ايس، صاحب المشروع الضخم عن دراسة اللاهوت الإسلامي والمجتمع في القرون الهجرية الثلاثة الأولى<sup>(3)</sup>.

-وفي عام (2003م) نال جائزة ابن رشد للفكر الحر في برلين<sup>(4)</sup>.

---

(1) انظر: صالح، هشام، "أركون من قاع الفقر إلى قمة الهرم الاجتماعي"، جريدة الراية، 2010/9/20م، انظر:

<http://www.raya.com/Home/GetPage/f6451603-4dff-4ca1-9c10-122741d17432/1f228dc7-d050-4e68-9889-817de61f6a5f>

(2) انظر: موقع جائزة ابن رشد للفكر الحر، انظر:

<http://ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2003/documents/cv-ar.html>

(3) انظر: صالح، هشام، "أركون من قاع الفقر إلى قمة الهرم الاجتماعي"، جريدة الراية، 2010/9/20م، انظر:

<http://www.raya.com/Home/GetPage/f6451603-4dff-4ca1-9c10-122741d17432/1f228dc7-d050-4e68-9889-817de61f6a5f>

(4) انظر: أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 49.

## مؤلفاته<sup>(1)</sup>:

إن محاولة استقصاء ما كتبه محمد أركون مهمة عسيرة جداً، نظراً لغزارة إنتاجه الكتابي، حيث إن له العديد من الكتب والأبحاث والمقالات المنشورة في العديد من المجلات والصحف، وكذلك تعدد اللغات التي كتبت بها تلك النصوص، وإن كان أغلبها كتب باللُّغة الفرنسية، وقد تُرجم بعضها إلى العربية، وسأذكر كل ما أمكنني الوقوف عليه منها، وخاصة ما ترجم إلى العربية:

- 1- الفكر العربي، ترجمة د. عادل العوّا، سلسلة زدني علماً، 1979م، دار عويدات-بيروت.
- 2- الإسلام بين الأمس والغد، ترجمة علي المقلد. 1985م، دار الفارابي-بيروت.
- 3- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح. 1986م، مركز الإنماء القومي-بيروت.
- 4- الإسلام، أصالة وممارسة، 1986م، ترجمة خليل أحمد، بيروت.
- 5- الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، 1987م، مركز الإنماء القومي-بيروت.
- 6- الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، 1988م، مركز الإنماء القومي بالتعاون مع اليونيسكو-بيروت.
- 7- الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، 1990م، دار الساقى-بيروت.
- 8- العلمنة والدين، 1990م، دار الساقى-بيروت.
- 9- الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، 1990م، دار النهضة العربية، منشورات مركز الإنماء القومي.
- 10- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، 1991م، دار الساقى-بيروت.
- 11- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة هاشم صالح، 1993م، دار الساقى-بيروت.
- 12- الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة هاشم صالح، 1995م، دار الساقى-بيروت.
- 13- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، 1996م، دار الساقى-بيروت.
- 14- نافذة على الاسلام، ترجمة صياح الجهميم، 1996م، دار عطية-بيروت.
- 15- قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة هاشم صالح، 1998م، دار الطليعة-بيروت.

(1) انظر: موقع جائزة ابن رشد للفكر الحر:

<http://ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2003/documents/cv-ar.html>

وموقع مؤسسة محمد أركون للسلام بين الثقافات:

[http://www.fondation-arkoun.org/livre\\_mohammed\\_arkoun.html](http://www.fondation-arkoun.org/livre_mohammed_arkoun.html)

- 16- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح، 1999م، دار الساقى-بيروت.
- 17- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، 2001م، دار الساقى-بيروت.
- 18- من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، 2001م، دار الطليعة-بيروت.
- 19- من مناهاتن الى بغداد، ما وراء الخير والشر، ترجمة: عقيل الشيخ حسين، 2008م، دار الفارابي-بيروت.
- 20- الهوامل والشوامل حول الاسلام المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، 2010م، دار الطليعة-بيروت.
- 21- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، 2011م، دار الساقى-بيروت.
- 22- تحرير الوعي الاسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هاشم صالح، 2011م، دار الطليعة-بيروت.

#### وفاته:

وبعد معاناة مع المرض، توفي مساء الثلاثاء، الرابع عشرة من سبتمبر، (14 / 2010م) في العاصمة الفرنسية باريس، وفي (17 / سبتمبر) دفن في العاصمة المغربية، الدار البيضاء، عن عمر يناهز 82 عاماً<sup>(1)</sup>.

وبعد أن انتهت من الكلام على سيرة الدكتور محمد أركون، أرى من الأهمية بمكان أن أتحدث عن علاقته بالتراث الإسلامي وطريقته في التعامل معه.

---

(1) انظر: موقع قناة BBC العربية:

[http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2010/09/100915\\_arkoun\\_tc2.shtml](http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2010/09/100915_arkoun_tc2.shtml)

## المطلب الثاني

### منهجية محمد أركون في التعامل مع التراث الإسلامي

في منتصف القرن الماضي تحلى عدد من المثقفين العرب عن هويته وتاريخه، وتوجه بكل جوارحه إلى الفلسفات الأجنبية الحديثة، كالماركسية والوضعية والوجودية والبنوية وغيرها، واختفى من خطاب هؤلاء كل ما يتعلق بالتراث والهوية العربية الإسلامية، وسيطرت -في تلك الفترة- الاتجاهات اليسارية على المشهد الثقافي، سواء في الإعلام بكافة وسائله، أو التعليم وخاصة المرحلة الجامعية وما بعدها، أو في محافل الأدب والفن، بل وصل الأمر إلى السيطرة على القرار السياسي، وكانت الظاهرة البارزة في تلك الفترة هي الانقلابات العسكرية التي يتزعمها القوميون المتأثرون باليسار والليبرالية.

ولكن بعد الصدمة التي أحدثتها الهزيمة التي تلقتها تلك الأنظمة في حرب سنة 1967م، وبعد الفشل الذريع الذي منيت به هذه الاتجاهات في تحقيق التنمية والنهضة بالإنسان، وتقديم الأجوبة المقنعة للأسئلة التي كان يطرحها الشباب في تلك الفترة، برزت أصوات عديدة تعلن فشل التجربة، وعدم صلاحيتها لقيادة الأمة والنهضة بها.

وفي تلك الفترة العصبية من تاريخ الأمة بدأت تخرج الأصوات الداعية للعودة إلى التراث والتاريخ والهوية من جديد، والرجوع إلى الذات والتصالح معها ثم الانطلاق من جديد، ولكن بنور من التراث الأصيل لا بالاعتماد على الثقافات المستوردة والدخيلة.

وما إن بدأ الجيل يعود إلى تراثه بقوة ووعي، وتحول المشهد من سيطرة اليسار إلى اضمحلال دوره بحيث أصبح هو الطرف الأضعف في المعادلة الجديدة، حتى أدركت النخب العلمانية أن القطيعة مع التراث أصبحت غير مجدية، فعملت على إيجاد موقف حدائي جديد من التراث، يركز على احتواء التراث بدلاً من استئصاله كما في السابق، ويتخذ منه منطلقاً لتأصيل الحداثة والعلمانية وتمريها على الشعوب.

يقول نصر حامد أبو زيد عن هذه التوجهات التي سلكتها تلك النخب لمواجهة التيار التراثي الصاعد: "اتجهت التيارات العلمانية إلى مواجهة الحاضر بآليات ذات طابع عصري، لكنها أحست بضرورة طرح هذه الآليات طرحاً يسوغ قبولها من الجماهير، فوجدت في بعض اتجاهات التراث "سنداً لتوجهاتها..، حيث تحول -التراث- لدى السلفيين إلى إطار مرجعي، بينما تحول عند العلمانيين إلى غطاء"<sup>(1)</sup>، بل ويعترف أنهم كانوا ينفذون هذا الاستغلال للتراث لشرعنة التغريب: إذ "أن الاستخدام

(1) أبو زيد، نصر، نقد الخطاب الديني، ص 154.

النفعي الذرائعي للتراث كان نهج مفكري التنوير، وهو الذي عاقهم عن تحقيق انقطاع جذري عن النقيض السلفي<sup>(1)</sup>.

ولقد أدرك الجابري -من وقت مبكر- أن دعوات العلمانيين لمقاطعة التراث لن تنجح، بل فشلت في صد هذه الصحوة الصاعدة، حيث إن تعلق الأجيال بالتراث يتصاعد يوماً بعد يوم، فكان يقول متسائلاً: ألم "تسفر مثل هذه الدعوات عن نتائج عكسية تماماً؟ ألم يتعاضد مفعول السلطات المذكورة، سلطات مرجعيتنا التراثية، حتى أصبحت تكتسح الساحة اكتساحاً"<sup>(2)</sup>. ثم يقول مقترحاً في خطاب موجه لزملائه من دعاة الحداثة: "إنه بدون التعامل النقدي العقلاني مع تراثنا لن تتمكن قط من تعميم الممارسة العقلانية على أوسع قطاعات فكرنا المعاصر، القطاع الذي ينعت بـ(الأصولي) حيناً، و(السلفي) حيناً آخر"<sup>(3)</sup>.

ومن هؤلاء الحداثيين الذين أدركوا أهمية إعادة قراءة التراث قراءة جديدة والانطلاق منه لترسيخ مبادئ العلمانية الغربية المفكر الجزائري الأصل محمد أركون، إلا أنه كان صاحب منهجية خاصة في التعامل مع التراث تميزه عن غيره من الحداثيين العرب، وهذا ما سنتناوله في هذا المطلب.

ولعل من المناسب قبل الحديث عن منهجية محمد أركون في التعامل مع التراث الإسلامي، أن نطرح هذا السؤال وهو: ماذا نقصد بالتراث الإسلامي؟

التراث مأخوذ من كلمة "ورث"، والتراث والورث والإرث والميراث -بمعنى واحد- أي: ما يورث من مالٍ وغيره<sup>(4)</sup>، قال الله تعالى إخباراً عن زكريا عليه السلام: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ه يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ آلِ يَعْقُوبَ﴾ [مریم: 5 ، 6]، أي يبقى بعدي فيصير له ميراثي. قال ابن سيده: إنما أراد يرثي ويرث من آل يعقوب النبوة، ولا يجوز أن يكون خاف أن يرثه أقرباؤه المال، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: «إِنَّا مَعْشَرُ الْأَنْبِيَاءِ لَا نُورِثُ، مَا تَرَكْنَا فَهُوَ صَدَقَةٌ»<sup>(5)</sup>.

(1) المصدر السابق، ص202.

(2) الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، ص568.

(3) المصدر السابق، ص552.

(4) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص200.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب المجن ومن يترس بترس صاحبه، ج4، ص38، رقم:

(2904). ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء، ج5، ص151، رقم: (1757).

والنسائي في الكبرى، في كتاب الفرائض، ذكر موارث الأنبياء، ج6، ص98، رقم: (6275) واللفظ له.

فالتراث إذن "كل ما خلفه السلف من آثار علمية وفنية وأدبية، سواء مادية كالكتب والآثار وغيرها، أم معنوية كالآراء والأنماط والعادات الحضارية المنتقلة جيلاً بعد جيل، مما يعتبر نفيساً بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر وروحه"<sup>(1)</sup>.

أي أن مفهوم التراث واسع جداً، فهو يشمل الماديات والمعنويات، فكل ما خلفه لنا من سبقنا، سواء كان مادياً كالكتب والمؤلفات، أو معنوياً كالآراء والأفكار والعادات وغيرها، يعد من التراث.

وبعبارة أخرى فإن التراث هو: "تلك الحصيلة من المعارف والعلوم، والعادات والفنون، والآداب والمنجزات المادية التي تراكمت عبر التاريخ، وهو نتاج جهد إنساني متواصل، قامت به جموع الأمة عبر التاريخ، وعبر التعاقب الزمني، أصبحت هذه الحصيلة المسماة التراث تشكل مظاهر مادية ونفسية، وغطاً في السلوك والعلاقات، وطريقة في التعامل والنظر إلى الأشياء"<sup>(2)</sup>.

وأما التراث الاسلامي، فهو: مصطلح يشمل كل ما أنتجته الحضارة الإسلامية والمجتمعات المنتمية لها من تراث، سواء أكان بالعربية أم التركية أم الفارسية، أم غيرها من لغات اعتمادها المسلمون في صياغة إنتاجهم المعرفي.

والأمر هنا لا يقتصر على الإنتاج المعرفي في العلوم الشرعية وحدها، كالتفسير والحديث والفقهاء ونحو ذلك، بل يتسع ليشمل كل ما خلفه العلماء المسلمون من مؤلفات في مختلف العلوم، سواء كانت بالعربية، كمؤلفات جابر بن حيان الكيميائية، ومؤلفات الخوارزمي الرياضية، ومؤلفات الرازي وابن سينا الطبية، ومؤلفات الإدريسي والمقدسي الجغرافية، أو بغير العربية، كمؤلفات الفردوسي وعمر الخيام وجلال الدين الرومي بالفارسية، ومؤلفات ابن كمال باشا بالتركية، وغيرها كثير<sup>(3)</sup>.

وبعد هذا التعريف للتراث الاسلامي، نعود لصلب موضوعنا وهو الحديث عن المنهجية التي سلكها أركون في تعامله مع التراث، لقد تجسد منهجه في مشروعه المسمى بـ(نقد العقل الاسلامي).

فما المقصود بالعقل في مشروع أركون؟ عند تصفح ما كتبه، نجد عنده عدة تعاريف للعقل، منها قوله: "العقل ليس جوهرًا ثابتاً يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية، فللعقل تاريخيته أيضاً"<sup>(4)</sup>، ويقول أيضاً: إن "كلمة العقل... تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة"<sup>(5)</sup>، وفي تعريف آخر

(1) عمر، أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3، ص2421.

(2) محفوظ، محمد، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، ص108.

(3) انظر: الحلوجي، عبد الستار، "هذا هو تراثنا"، مجلة تراثيات، ع1، ص19. (بتصرف).

(4) أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص237.

(5) المصدر السابق، ص241.

للعقل، يقول: "في الحقيقة هو المصدر والعامل في كل ما يعبر عنه الإنسان، ويبلغه بلغة من اللغات، وهو المسؤول عن عملية تركيب المعاني وإنتاج جميع المنظومات، أو الأنساق السيميائية"<sup>(1)</sup>، أي أن الهدف من هذا المشروع هو دراسة المنهج، أي الأصول لا المسائل الفرعية، يقول أركون عن ذلك: "قد تختلف، ولكن الجذور واحدة"<sup>(2)</sup>، وعبر عن ذلك الجابري بعبارة أخرى: "ليس الاهتمام بالأفكار ذاتها، وإنما بالأداة المنتجة لهذه الأفكار"<sup>(3)</sup> وهذا هو المنهج.

إن مشروع أركون يعد من أخطر المشاريع التي تناولت التراث، ذلك لكونه يتناول بالنقد الأصول التي تستنبط منها العقيدة والشريعة، أي أنه ومعنى آخر ينقد ما يسميه بالعقل التأسيسي، وهو الكتاب والسنة، يقول علي حرب عن منهج أركون في النقد: "فإنه يعود إلى الأصول والبدايات منقياً مستنطقاً، فيخضعها للنقد والتفكيك مبنياً لنا كيف جرت الأمور على أرض الواقع، وبكلام آخر: إنه يعود إلى طور التأسيس، أي إلى عهد النبوة، لتبيان كيفية تشكله وتجزئه تاريخياً... ومن هنا فإن أركون لا يقتصر على نقد الأحاديث والتفاسير، بل يتوغل في نقده وتفكيكه وصولاً إلى الأصل الأول، أي إلى الوحي القرآني"<sup>(4)</sup>.

ويقول كذلك: "مشروع أركون يمتاز على المشاريع الأخرى بكونه مشروعاً جذرياً يطال بالنقد والتفكيك الأصول والفروع، المرحلة التأسيسية والمراحل التي تليها، الخطابات القديمة والخطاب المعاصر"<sup>(5)</sup>.

وأركون في مشروعه لنقد التراث يعتبر أن الآليات التي يستخدمها في نقد النص يصلح تطبيقها مع أي نص، فلا فرق بين ما هو إلهي وما هو بشري، فالكل عنده سواء، يقول عن ذلك: "لا ينبغي أن يكون هناك فرق في المعاملة، فما ينطبق على المسيحية ينبغي أن ينطبق على الإسلام، وهذا ما أبرهن عليه شخصياً من خلال كتاباتي وتدريسي"<sup>(6)</sup>.

أي أنه لم يضع حداً لعمله داخل التراث، إذ اعتبر أن كل ما أنتجه العقل الإسلامي شفهياً كان أو كتابياً، فلسفياً أو دينياً، يجب التوقف عنده والبحث في أسسه، مع الانتباه إلى المسكوت عنه، واللامفكر فيه.

(1) أركون، محمد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XV.

(2) أركون، محمد: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 279.

(3) الجابري، محمد: تكوين العقل العربي، ص 11.

(4) حرب، علي، نقد النص، ص 62.

(5) حرب، علي، الممنوع والممتنع، ص 131.

(6) أركون، محمد، الإسلام أوروبا الغرب، ص 145.

وكذلك هو يدعو إلى تجاوز المناهج الإسلامية القديمة -أي أصول الفقه وعلوم العربية-، وكذلك المنهج الفيلولوجي الذي كان سائداً عند المستشرقين، فيقول: "إن معارفنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها"<sup>(1)</sup>.

وقد تقدم معنا في (أهداف دعوى التداخل النصي) موقف أركون من مناهج المستشرقين، وذكرنا الأسباب التي دعت به إلى تجاوزها.

أما موقفه من علم أصول الفقه، فقد تناوله في ثنايا استعراضه لكتاب الرسالة للإمام الشافعي -رحمه الله- الذي اعتبره المحاولة الأولى لتأسيس ما يسمى بعلم أصول الفقه، وهي تعتبر كذلك بداية تشكل العقل الإسلامي، ومن خلالها تأسست آليات اشتغاله، والتي تتضمن النظام الذي يحكم الفكر الإسلامي، إلا أن هذا الإنجاز العظيم الذي تم على يد الإمام الشافعي باتفاق علماء الأمة لا يرضي محمد أركون، فقد اعتبر أن ما قام به الشافعي -من تأصيل للأدلة الأصولية التي بها تستنبط الأحكام الشرعية- "قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة"<sup>(2)</sup>، وأن هذه الأدلة والقواعد سوف تمارس دورها في إلغاء التاريخية في الواقع، لأنها لا تقيم اعتباراً لهذا الأمر، وتغفل أن هذه النصوص مقطوعة عن بيئتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها، وحتى الشافعي لم يراع الحاجيات العابرة الخاصة بزمنه، ثم قال أركون عن ما فعله الشافعي: "فإنه قد أراد الحط من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان"<sup>(3)</sup>.

ولكي يثبت الشافعي تلك القواعد ويقويها -حسب أركون- لم يكتف بشحنها بالقيم الأخلاقية الدينية، وإنما جعلها متعالية ومقدسة "عن طريق تقنيات الاستدلال، أي استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموعة نصية ناجزة إلهية أو نبوية"<sup>(4)</sup>. أي أنه جعل المرجع في اعتماد الأدلة والقواعد الأصولية هو الكتاب والسنة.

ويرى أركون أن أدلة أصول الفقه الأربعة -المتفق عليها- التي ذكرها الشافعي، وهي: الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، لا يمكن الاعتماد عليها وأنها غير قابلة للتطبيق، لأن "القانون المدعو قانوناً إسلامياً كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادئ"<sup>(5)</sup> أي الأربعة. هذا بشكل عام، أما عن الإجماع، فقال متسائلاً بشك: "لكن أي إجماع؟، هل هو إجماع الأمة كلها، أم إجماع الفقهاء

(1) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 44.

(2) المصدر السابق، ص 74.

(3) المصدر السابق، ص 74.

(4) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 74.

(5) المصدر السابق، ص 297.



فحسب، وفقهاء أي زمن؟، وأية مدينة؟<sup>(1)</sup>، وقال عن القياس أنه "الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي"، ولأنه يستعمل لإيجاد حلول للحالات غير المنصوص عليها، فإنه "بهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع"<sup>(2)</sup>.

ويرى أن الشافعي وبسبب القيود والشروط التي وضعها لمن يريد أن يتعامل مع النصوص ويجتهد في استنباط الأحكام، قد احتكر هذه الوظيفة لنفسه ولمن بعده من العلماء التقليديين<sup>(3)</sup>.

### تعقيب: مناقشة ونقد

ويظهر من هذا كله أن محمد أركون لا يعتد بما أصله الإمام الشافعي من قواعد أصولية في كتابه الرسالة، بل إن ما أبداه من رأي حولها هو نفس وإلغاء لها في الحقيقة، ويرى أن البديل هو النظرة المصلحية التي أحيها الشاطبي بهدف "تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد هو مقاصد الشريعة"<sup>(4)</sup>، وأن الشاطبي أراد كذلك أن يصلح ما بين ضرورة المحافظة على جوهر الشريعة وإمكانية استيعاب المتغيرات الاجتماعية من جهة أخرى.

والحقيقة أن الشاطبي -رحمه الله- لم يأت في هذه المسألة بشيء لم يسبق إليه، فكل ما قاله عن المقاصد هو مسبوق إليه، إلا أنه كان له فضل في الجمع والترتيب في نسق شبيه بالنظرية.

ومما يدل على ذلك وجود كثير من العلماء قبله قد أشاروا إلى موضوع المقاصد، وأنه لم يكن غائباً عن أذهانهم، فمنهم مثلاً الإمام أبو بكر الجصاص<sup>(5)</sup>، فإنه ذكر عندما فسّر قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [النساء: 26]، أن هناك رأياً يرى أن معنى ذلك هو "بيان ما لكم فيه من المصلحة، كما بينه لهم، وإن كانت العبادات والشرائع مختلفة في نفسها، فإنها متفقة في باب المصالح"<sup>(6)</sup>.

(1) المصدر السابق، ص 297.

(2) المصدر السابق، ص 297.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 213.

(4) المصدر السابق، ص 170.

(5) هو أحمد بن علي، أبو بكر الرازي، المعروف بالجصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية في وقته، كان إماماً، رحل إليه الطلبة من الأفاق، وخطب في أن يلي القضاء فامتنع، وأعيد عليه الخطاب فلم يقبل. توفي سنة (370هـ). من تصانيفه: "أحكام القرآن"، و"شرح مختصر الكرخي"، و"شرح الجامع الصغير". انظر: [

القرشي، الجواهر المضوية، ج 1/ ص 84، والزركلي، الأعلام، ج 1/ ص 156].

(6) الجصاص، أبو بكر، أحكام القرآن، ج 3، ص 126.

وثانيهم: الإمام الجويني<sup>(1)</sup>، فإنه قال: "ومن قال والحالة هذه، لا أثر لهذا الاختصاص، وإنما هو أمر وقائي، فقد نادى على نفسه بالجهل بمقاصد الشريعة، وقضايا مقاصد المخاطبين، فيما يُؤمرن به و يُنهون عنه"<sup>(2)</sup>، وقال كذلك: "ولما تحقق تميز الأصول بخواصها، وتميزها بمقاصدها، وصارت القواعد كلها في التكليف تحت ربة واحدة"<sup>(3)</sup>، و قد كرر الجويني عبارة مقاصد الشرع مراراً<sup>(4)</sup>.  
 وثالثهم: الإمام أبو حامد الغزالي<sup>(5)</sup>، فإنه قال: "لأننا رددنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تُعرف بالكتاب والسنة والإجماع"<sup>(6)</sup>.

(1) هو عبد الملك بن عبد الله الجويني، أبو المعالي، المعروف بإمام الحرمين، من أعلم أصحاب الشافعي، مجتمع على إمامته وغازته، جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، فلهذا قيل له إمام الحرمين. وتوفي سنة (478 هـ). من مصنفاته: "نهاية المطلب في دراية المذهب"، و"الشامل"، و"الإرشاد" في أصول الدين، و"البرهان" في أصول الفقه. انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17/ ص617، والسبكي، طبقات الشافعية، ج3/ ص249، والزركلي، الأعلام، ج4/ ص306].

(2) الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج2، ص624.

(3) المصدر السابق، ج2، ص590.

(4) المصدر السابق، ج1، ص133. وص206. ج2، ص24، وص688.

(5) هو محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، فقيه شافعي، أصولي، متكلم، متصوف. قال الذهبي عنه: حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، صاحب التصانيف، والذكاء المفرط. وتوفي سنة (505 هـ). من مصنفاته: "البيسط"، و"الوسيط"، و"الوجيز"، و"تحافت الفلاسفة"، و"إحياء علوم الدين". انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19/ ص322، والسبكي، طبقات الشافعية، ج4/ ص101-180، والزركلي، الأعلام، ج7/ ص247].

(6) الغزالي، أبو حامد، المستصفى، ص179.

## المبحث الثاني

### القراءة التاريخية للنص وعلاقتها بالتداخل النصي في فكر أركون

المطلب الأول: مفهوم التاريخية وعلاقتها بالتداخل النصي  
المطلب الثاني: مدلول التداخل النصي عند أركون والآثار المترتبة على ذلك

#### المطلب الأول

##### مفهوم التاريخية وعلاقتها بالتداخل النصي

لقد نشأت فكرة التاريخية أو التاريخية في الحقل المعرفي الغربي، وتبلورت على يد الباحثين، لتنتقل من معناها البسيط في عرض حوادث الماضي، أو إصدار أحكام معينة عليه، إلى معان وأبعاد جديدة، وتصبح منهجا تفسيريا، ونظرية شاملة في الحياة.

(التاريخية) مأخوذة من التاريخ، وأصله من: (أَرخَ): ويأتي على عدة معان منها: أَرخَ إلى مكانه يَأْرخُ أُرُوخاً بمعنى: حن، وأَرخَ الكتاب بكذا: بين وقته وحدد تاريخه، وأَرخَ الحادث: فصل تاريخه، وحدد وقته. والتأريخ: تسجيل هذه الأحوال. ويقال فلان تاريخ قومه أي: إليه ينتهي شرفهم ورتاستهم<sup>(1)</sup>.

أما دلالة (التاريخ) في الاصطلاح:

فتختلف بحسب اختلاف رؤية التاريخ بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ونظراً لذلك فسأبين معنى التاريخ لكل رؤية بانفراد على النحو الآتي:

##### أ - دلالة التاريخ في الفكر الإسلامي.

لقد كان التعبير عن التاريخ في الفكر الإسلامي في ابتداء الأمر بواسطة الرواية الشفهية للقصة أو الحادثة كطريقة العرب في الجاهلية في نقل أشعارهم، أمثالهم، وأيامهم أي معاركهم، ثم أضيف إليه

<sup>(1)</sup> انظر: مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، مادة (أرخ).

وابن منظور، لسان العرب، مادة (أرخ).

بعد ذلك الحديث النبوي الشريف<sup>(1)</sup>، والسيرة النبوية، وما كتب في ذلك من السير، وعلم الرجال، كل ذلك كان مادة تاريخية غزيرة، إلا أنه لم يصطلح عليه باصطلاح التاريخ إلا في العصر العباسي عندما تم تدوين تلك الروايات الشفهية<sup>(2)</sup>.

وقد عرف بعدة تعريفات:

فابن خلدون يعرفه بأنه: "خير عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك، والدول، ومراتبها، وما ينتخله البشر بأعمالهم، ومساعدتهم من الكسب، والمعاش، والعلوم، والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"<sup>(3)</sup>.  
أما السخاوي<sup>(4)</sup> فعرفه بأنه: "فن يبحث عن وقائع الزمن، من حيث التعيين، والتوقيت"<sup>(5)</sup>.

---

(1) انظر: روزنتال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، ص20.

(2) انظر: المصدر السابق، ص20.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص41.

(4) هو محمد بن عبد الرحمن، أبو الخير السخاوي، فقيه مقرئ، محدث، مؤرخ، مشارك في الفرائض والحساب والتفسير، وتوفي سنة (902هـ). من تصانيفه: "القول البديع في أحكام الصلاة على حبيب الشفيق"، و"الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع". انظر: [والسخاوي، الضوء اللامع، ج8/ص2، وابن العماد، شذرات الذهب، ج8/ص15، والزركلي، الأعلام، ج7/ص67].

(5) السخاوي، إعلان التوبيخ لمن ذم التاريخ، ص19.

## أما دلالة التاريخ في الفكر الغربي:

فيعبر عن التاريخ بكلمة (history)، المأخوذة من كلمة، (Istorya) الإغريقية، وهو تعبير خاص يقصد منه البحث عن المعرفة التي تهمُّ المواطن في اليونان، مما يتعلق بالبلاد، والعادات، والممارسات السياسية، حيث كانت اليونان في ذلك الوقت تعيش نشاطاً فكرياً، وسياسياً محموماً، وسرعان ما أصبحت كلمة (Istorya) مقصورة على معرفة الأحداث التي رافقت نمو هذه الظواهر<sup>(1)</sup>.

وقد عرف التاريخ في الفكر الغربي الحديث بعدة تعريفات:

- 1- فعرفه (فرانز روزنتال)<sup>(2)</sup>: بأنه "الوصف الأدبي لأي نشاط إنساني ثابت، سواء قام به الأفراد أو الجماعات، والذي يتجلى في تطور أية جماعة أو فرد، ويؤثر على تطورها"<sup>(3)</sup>.
- 2- أما موسوعة لالاند الفلسفية فعرفته: بأنه "معرفة مختلف الأحوال المتحققة بالتتالي في الماضي بواسطة أي موضوع معرفي سواء كان شعباً، أو مؤسسة، أو علماً، أو لغة؛ ذلك أنه ليس كل حدث بشري يعتبر تاريخاً لأنه وقع فحسب، وتحقق في الزمن، بل التاريخ مزيج من المتواليات، لأن الوقائع المفككة لا تشكل تاريخاً"<sup>(4)</sup>.

ومما سبق تلاحظ بأن كون التاريخ عبارة عن خبر، ورواية لحدث معين، فإن هذا يعتبر كقاسم مشترك بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، إلا أن الفكر الإسلامي قد تفرد بالإسناد، فالأخبار يجب أن تخضع لمعايير الصحة والصدق، لقبولها أو رفضها، في حين انفرد الفكر الغربي بالتطور التاريخي، فالمقارنة والتحليل والاسترداد تلعب دوراً أساسياً في الأخبار، دون التعويل على صحة الخبر من الناحية الوثائقية<sup>(5)</sup>.

أما مصطلح التاريخية، فيعرف بعدة تعريفات منها:

---

(1) انظر: روزنتال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، ص 16-17. ولالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 558-560.

(2) فرانز روزنتال، مستشرق ألماني، متخصص بالتراث الإسلامي، من مؤلفاته: "علم التاريخ عند المسلمين" و"مناهج البحث العلمي عند المسلمين". انظر:

[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D8%B1%D8%A7%D9%86%D8%B2\\_%D8%B1%D9%88%D8%B2%D9%86%D8%AA%D8%A7%D9%84](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D8%B1%D8%A7%D9%86%D8%B2_%D8%B1%D9%88%D8%B2%D9%86%D8%AA%D8%A7%D9%84)

(3) روزنتال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، ص 18.

(4) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 560.

(5) انظر: الطعان، أحمد، العلمانيون والقرآن، ص 291-292.

١ - أنه "المنهج الذي ينطلق من النص التجريبي المباشر، ثم يعود بعدها إلى الدلالة الواقعية للنص الذي انطلق منه" (1).

٢ - أنه عبارة عن "استيعاب النص كما هو بالنسبة إلى واقعه الموضوعي، وإلى ترابطات الواقع الاجتماعي الخفي" (2).

إنها "وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان" (3).

ويتضح من التعريفات السابقة تأكيدها على التفسير الواقعي للنص، وعليه فإنها تتوافق مع ما سبق من أن النص هو الناقل للحدث، والمنعكس عنه، وعليه فإن تاريخية النص تعني تفسير النص في ضوء رؤية الأحداث التاريخية في بعدها الواقعي.

وبعبارة أخرى يمكن أن نقول بأن التاريخية هي: صفة لكل ما هو تاريخي مميز عن الخرافي أو الخيالي، "والنزعة التاريخية هي النظر إلى كل موضوع معرفي على أنه نتاج حاضر ناشئ عن التطور التاريخي، وتستمد هذه الفكرة جذورها من الكاتب الفرنسي رينان جوزيف الذي يقول: بأن لكل شيء في التاريخ تفسيراً إنسانياً، وأن الدراسات التاريخية يجب أن تكون ذات نظرة طبيعية" (4).

#### الفرق بين التاريخية والتاريخانية:

هناك وجهة نظر يتبناها محمد أركون يفرق فيها بين التاريخية، والتاريخانية (أو التاريخوية) على اعتبار أن: التاريخية طريقة للبحث تتوجه إلى دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات، في حين أن التاريخانية: رؤية تقر حتمية التطور، وتنفي حرية الفرد، وتتحاشى الأحكام الأخلاقية، وتؤله التاريخ في شخص دولة، أو طبقة، أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ، والانقياد (5).

ولكن أغلب الباحثين يرى أن التاريخية والتاريخانية بمعنى واحد، وإن هذا التقسيم لا طائل كبير من ورائه، فإن المآل واحد، حيث إن "التاريخية كمنهج تؤدي حتماً إلى التاريخانية كاتجاه فلسفي" (6).

(1) ريكور، بول، صراع التأويلات، ص 49.

(2) لوكاتش، جورج، دراسات في الواقعية، ص 131.

(3) الحنفي، عبد المنعم، المعجم الفلسفي، ص 15.

(4) عبد الرحيم، علي يحيى نصر، "نظرية التناص وخصوصية النص القرآني"، مجلة العلوم العربية، ع 27، ص 212.

(5) انظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، هامش ص 23.

(6) العروي، عبدالله، مفهوم التاريخ، ص 349.

وقد ظهر مصطلح (التاريخية) لأول مرة في مجلة نقد (critique) عام (1872م)، كما في قاموس (لاروس) الكبير للغة الفرنسية<sup>(1)</sup>، ثم تبلور على يد (فيكو)<sup>(2)</sup> في نهاية القرن الثامن عشر، وذلك حين نص على أن: البشر هم الذين يصنعون التاريخ، وليست القوى الغيبية كما يتوهمون، فالتاريخ كله بشري من أقصاه الى أقصاه، وأن اللغة هي مرآة الشعوب، كما أنه يرى أن من خلال النصوص التاريخية يتبين لنا تطورات اللغة، والتي بدورها تبين مراحل تطور المجتمع<sup>(3)</sup>. حيث تقوم فلسفته التاريخية على اعتبار ثلاثة عصور، وفي كل عصر يتخذ المجتمع فيه لغة محدثة، كالاتي:

**أولاً: عصر الآلهة:** والذي تكون السلطة فيه دينية، وتسود فيه العبودية، والقسوة، وتتصف اللغة فيه بالسرية المقدسة، وعليه يرى أن كل الأديان من صنع البشر، ولكنه يستثني -بحكم ديانتة- المسيحية ليجعلها الدين الوحيد المستثنى من التاريخية.

**ثانياً: عصر الأبطال:** وتتصف اللغة فيه بالرمزية كما في الأشعار.

**ثالثاً: عصر الإنسان:** الذي يتحرر فيه من الآلهة والأبطال، ويكتسب ثقته بنفسه، ويعبر عنه باللغة الشعبية كما في لغة الرسائل<sup>(4)</sup>.

إن بلورة فيكو لهذا المفهوم لا يعدو كونه نتيجة لتحويلات كبيرة مر بها الفكر الغربي.

ولقد بدأت فكرة التاريخية بسيطة في عرض حوادث الماضي، أو إصدار أحكام معينة عليه، ثم انتقلت إلى معان وأبعاد جديدة، وأصبحت منهجاً تفسيرياً، ونظرية شاملة في الحياة، إنها "وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة للإنسان"<sup>(5)</sup>.

لذا من المناسب أن نأخذ لمحة ولو مختصرة عن تاريخ نشوء المفهوم وتطوراته عبر استقراء المراحل

التي مر بها الفكر الغربي مع النص، وهي على النحو الآتي:

**المرحلة الأولى: المقاربة بين العقل الأرسطي، والنص الإنجيلي في القرون الوسطى<sup>(6)</sup>.**

(1) انظر: أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص116.

(2) جيام باتيستنا فيكو (1688-1744) من أبرز فلاسفة عصره، من مؤلفاته: "مبادئ علم جديد عن الطبيعة المشتركة بين الشعوب". انظر: أطلس الفلسفة، بيتركونز مان وآخرون، ص131.

(3) انظر: صالح، هاشم، هوامش كتاب القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص47-48.

(4) انظر: حنفي، حسن، دراسات فلسفية، ص375. وأبو السعود، عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، ص55.

(5) الحنفي، عبد المنعم، المعجم الفلسفي، ص15.

(6) انظر: كونزومان، بيتر، وآخرون، أطلس الفلسفة، ص65-75.

فقد تميزت الفلسفة في القرون الوسطى بكونها فلسفة مسيحية بكل توجهاتها، ومثليها الذين كانوا رجال دين، ومن هنا كانت الأطروحة الأساسية في البحث هي العلاقة بين الإيمان، والمعرفة. ويعد أشهر ممثلي هذه المرحلة هي (السكولائية)<sup>(1)</sup> والتي بدأت بعد القرن التاسع، وتميز منهجها بالعودة إلى العلوم المتوارثة، ونقدها بشكل عقلائي، ونقلها للآخرين بشكل تعليمي. وكانت في بدايتها منغمسة في النقاش حول الكليات، إلا أنها أخذت بعداً آخر فيما بين العام (800-1200م) بعد تأثرها بالثقافة الإسلامية، وما حوته من الفلسفة، وأمنته من نقل، وتطوير للفلسفة اليونانية من خلال الفلسفة الرشدية<sup>(2)</sup>. والتي أدت إلى نهضتها في القرنين الثاني عشر، والثالث عشر، و عززت فيها الفلسفة الأرسطية مما أدى إلى نشوء الخلاف بين (الآباء الفرنسيين)<sup>(3)</sup>، و(الآباء الدومينيكان)<sup>(4)</sup>، وذلك بسبب عدم التوافق بين المسيحية، والفلسفة الأرسطية، مما أدى إلى محاكمة الفلسفة ومحاربتها، بل ومحاربة كل رؤية فلسفية<sup>(5)</sup>.

#### المرحلة الثانية: رفض فلسفة السكولائية والتحول إلى الأدب الإنساني في عصر النهضة<sup>(6)</sup>.

فقد تميزت هذه المرحلة بأنها عصر التجريبية، والاكتشافات العلمية، والثورة الإنسانية التي تقف ضد الفلسفة (السكولائية)، وترى أنها سفسطة منطقية، وتجر لاهوتي، ففي القرنين الخامس، والسادس عشر تمثلت النواة الأولى لعملية التحولات التي طالت الكنيسة وسلطتها الدينية. ولعل أبرز ما تميزت به هذه المرحلة هو تأسيس (المنهج التجريبي)<sup>(7)</sup> على يد (فرانسيس بيكون)<sup>(8)</sup>. الذي أكد من خلاله أن أي معرفة لا يمكن أن تكون صحيحة إلا بالاستقراء، وأن كل ما سوى ذلك هو أوهام.

---

(1) السكولائية: مصطلح مشتق من كلمة (schola) -مدرسة- ويقصد بها تلك الفئة من الأساتذة المسيحيين التي تعاملت مع العلوم في المدارس التي أسسها شارل الكبير في القرون الوسطى، وتبنت فلسفة أرسطو كمنهج منطقي في نقد العلوم المتوارثة. انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص 65.

(2) نسبة إلى ابن رشد: الشارح لأعمال أرسطو، وقد حاول ابن رشد التوفيق بين الفلسفة والإسلام، ومن أبرز مؤلفاته: "تحافت التهافت". انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص 77.

(3) أتباع أوغسطينيوس. انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص 65.

(4) القساوسة الذين ناصروا الاتجاه الأرسطي.

(5) انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص 65.

(6) انظر: المصدر السابق، ص 93-101.

(7) المنهج التجريبي: الطريقة التي يقوم بها الباحث بتحديد مختلف الظروف والمتغيرات للظاهرة للتوصل إلى قانون، كلي يحكمها. انظر: قنديلجي، عامر، **البحث العلمي**، ص 141.

(8) فرانسيس بيكون: من مؤلفاته: (الآلة الجديدة). انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص 95.



وقد قام بنقد تعاليم النص المسيحي بناءً على ذلك، واعتبرها أوهام متوارثة<sup>(1)</sup>. ونتيجة لما سبق فقد تعرض النص المقدس في هذه المرحلة إلى الاستبعاد التدريجي، وصار النص يحاكم عقلياً، ولا يعتد بالمعرفة إلا عبر المنهج التجريبي، كل هذا كان تمهيداً لمرحلة تالية بالنسبة للفكر الغربي<sup>(2)</sup>، عبر عنها بالفلسفة المثالية<sup>(3)</sup>.

المرحلة الثالثة: رفض التقاليد والمرجعيات، في (عصر التنوير) من أواخر القرن السابع عشر، وطوال القرن الثامن عشر<sup>(4)</sup>.

فقد تشكلت هذه المرحلة نتيجة إخضاع النص للعقل، مما جعل الفكر التنويري يتجه نحو الثقة المطلقة بالعقل، وخاصة بعد أن ارتفعت الأنساق الفلسفية والرياضية، ونحوض علم الفلك، والميكانيكا، والكيمياء، وظهور الاكتشافات، والاختراعات الكبرى التي غيرت النظرة إلى الكون باعتباره عالماً طبيعياً لا متناهياً. كما ارتبطت النظرة الطبيعية للكون بقوانين الحركة الآلية (الميكانيكية)، وأن الله خلق العالم ثم لا يتدخل به، وهذه النظرة تقر بأن الطبيعة مينة جامدة، ومادامت هكذا، فإنه يمكن السيطرة عليها والتحكم فيها؛ باكتشاف القوانين التي تعمل وفقها<sup>(5)</sup>.

وعليه فقد ازداد الوثوق بتفوق العقل وبما نتج عنه من اكتشافات مقابل التصور المسيحي التقليدي، كما سادت روح النقد للمتناقضات القديمة؛ والهدف منها إصدار مفاهيم جديدة متناسبة مع هذه المرحلة، لكي يحل العقل محل الكنيسة، وتحل (الموسوعة الفرنسية)<sup>(6)</sup> محل (الكتاب المقدس)، ولم يعد الأمر متعلقاً بالكون فقط بل تعدى ذلك إلى الإنسان حيث أصبح محكوماً بهذه النظرة<sup>(7)</sup>.

---

(1) انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، أطلس الفلسفة، ص 95.

(2) انظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ص 22.

(3) (المثالية): تصور فلسفي يقوم على أن المعرفة تعني قيام العقل بدوره في تحديد المعطيات الواقعية من خلال مبادئ ومقولات ضرورية وعامة وقبلية. انظر: غيث، محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، ص 208.

(4) انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، أطلس الفلسفة، ص 95. ص 103-133.

(5) انظر: مفتاح، محمد، النص من القراءة إلى التنظير، ص 141-142.

(6) ظهرت الموسوعة عام 1705م، بإشراف: ديدرو المبير، وقد جمعت بين دفتيها مفكرين وكتاب يمجدون العقل، وينظرون إلى التقدم في المعرفة كمسلمة بديهية، ورفعت راية الإيمان بالعقل الشامل. انظر: أبو السعود، عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، ص 202.

(7) انظر: أبو السعود، عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، ص 202، كرم، يوسف، الفلسفة الحديثة، ص 192.

كما ظهرت في هذه المرحلة (فلسفة هيغل)<sup>(1)</sup>، والتي عرفت بـ(الديالكتيك)<sup>(2)</sup>، والتي كان لها أكبر الأثر على التاريخ؛ إذ تركز هذه الفلسفة على مبدأ أن العقل يسيطر على العالم، كما أن التاريخ الكلي قد جرى تبعاً لإشارة العقل، وأن هدف التاريخ الكلي هو أن يصل إلى الروح الكلية، التي تستخدم أفعال الأفراد من البشر -الشخصيات السياسية- الذين يحققون أهداف الروح الكلية، لذا على الشعب طاعتهم؛ وعلى ذلك منح للأبطال، والقومية الألمانية دوراً تاريخياً<sup>(3)</sup>.

ومن جهة ثانية أخذت صفة الدين تُمحي عن التاريخ، وبدأ الاهتمام بالتعليم السياسي، وراح المظهر الكوني يضعف أمام النظرة المركزية التي تعتبر أن المؤرخ خادم للدولة، كما استبعد الاهتمام بجمال الوحدة الإنشائية، وذلك باللجوء إلى الوثائق المكتوبة، وانغلق التاريخ على نفسه فأصبح لا يعالج إلا مشاريع العظماء<sup>(4)</sup>.

وقد رافقت هذه المرحلة تغيرات في التركيبة الاجتماعية بصعود الطبقة الوسطى؛ وانتهاء مرحلة الإقطاع، مما ساعد على ظهور محاولات جادة لدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية بعيداً عن أيديولوجية الكنيسة، ولاهوت التاريخ<sup>(5)</sup>.

**المرحلة الرابعة: ظهور الفلسفة الواقعية، ابتداءً من القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين<sup>(6)</sup>.**  
حيث تعد الفلسفة الماركسية أبرز من يعبر عن هذه المرحلة، وقد تأسست على يد (كارل ماركس)<sup>(7)</sup>، ورفاقه، ومفادها: أن المجتمعات خاضعة في تطورها لجملة من القوانين تشكل ما تسميه هذه النظرية بـ(المادية التاريخية)، وتقوم على أن نمط إنتاج الحاجات المادية للمجتمع هو المحدد في نهاية التحليل لحياة البشر، وأن الفاعلين الرئيسيين في التاريخ هم الكادحون، أو المنتجون المباشرون، والدولة

---

(1) هو: جورج وهام فريدرش هيغل، (1770-1831م)، فيلسوف ألماني، بروستاني شديد التأثير بالغنوصية، من مؤلفاته (موسوعة العلوم الفلسفية)، و(فينومولوجيا الروح). انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص153.

(2) (الديالكتيك): فكرة تقوم على أن الحقيقة تنمو وتتطور من خلال المتناقضات، إذ أن كل قضية تحمل نقيضها. انظر: غيث، محمد عاطف، **قاموس علم الاجتماع**، ص117.

(3) انظر: أبو السعود، عطيات، **فلسفة التاريخ عند فيكو**، ص153. وانظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص206.

(4) انظر: هورس، جوزف، **قيمة التاريخ**، ص41.

(5) انظر: المصدر السابق، ص41.

(6) انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص206-239.

(7) كارل ماركس (1818-1883م)، مؤسس نظرية المادية التاريخية، من مؤلفاته: "رأس المال"، واشتهر بمقولته عن الدين: "إنه إفيون الشعوب". انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص169-171.

هي جهاز لخدمة الطبقة الاجتماعية المهيمنة اقتصادياً، وصراع الطبقات هو محرك التاريخ، وسيؤدي حتماً إلى قيام (البروليتاريا)<sup>(1)</sup>، وظهور المجتمع الخالي من الاستغلال، سواء من قبل الدولة، أو الفرد، أو الطبقات الاجتماعية<sup>(2)</sup>.

كما كشفت الماركسية أن حقيقة التاريخ لا تُقرأ مما يظهر من الخطاب، لأن نص التاريخ ليس نصاً يتكلم منه (اللوغس)<sup>(3)</sup>، بل هو الرسم الخافت، والمبهم لمعلولات بنية البنية. إن النظرة لدى ماركس للتاريخ تعمل على القطيعة مع الدين -المطلق- تماماً، إنها تقطع المشاركة الدينية بين (اللوغس) والكائن، وبين العالم وخطاب معرفة العالم، وبين ماهية الأشياء، وقراءتها<sup>(4)</sup>.

لذا يرجع (ميشال فوكو)<sup>(5)</sup> أصول التاريخ الحديث إلى (ماركس)، حيث يرى: أنه بماديته التاريخية أخرج التاريخ من ثوبه الكلاسيكي إلى التاريخ الحديث، والذي أصبح بعد التبعر في الحوادث يرمي إلى الشمول، ويسعى إلى استعادة الصورة العامة لحضارة ما، والمبدأ المادي الذي يتحكم في مجتمع من المجتمعات، والدلالة التي تعم ظواهر حقبة زمنية، والقانون الذي يشرح الارتباط القائم بينها ونواتها المركزية<sup>(6)</sup>.

لقد تخلص التاريخ في ثوبه الجديد من السؤال عن الغائية والمعقولية التي كانت تثار حول صيرورة التاريخ، ونسبية المعرفة التاريخية، كما تطور النظر إلى النص التاريخي بناءً على تطور المنهج التاريخي، حيث أصبح حقلاً يلتقي بالقضايا التي يصادفها في غير ميدانه ليدرس بها النص، مثل:

---

(1) (البروليتاريا): هم الطبقة الدنيا في المجتمع، وفي الماركسية له معنى خاص وهم: طبقة العمال الصناعيين الذين يبيعون قوة عملهم للرأسمالي. انظر: غيث، محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، ص324.

(2) انظر: التيمومي، الهادي، نظريات المعرفة التاريخية، ص10-11.

(3) (اللوغس): يقصد به العقل الكلي الذي يسري بوصفه نفساً في المادة الخالية من الصفات، وهو بذلك يؤثر في تطورها. انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، أطلس الفلسفة، ص33-55.

(4) التيمومي، الهادي، نظريات المعرفة التاريخية، ص493-494.

(5) ميشال فوكو (1926-1984م)، من مفكري ما بعد البنيوية، من مؤلفاته كتاب "حفريات المعرفة". انظر:

كوزمان، بيتر، وآخرون، أطلس الفلسفة، ص239.

(6) انظر: فوكو، ميشال، حفريات المعرفة، ص13.

(الأنثروبولوجيا)، و(الألسنيات)<sup>(1)</sup>، والتحليل الأدبي، أو دراسة (الأسطورة)<sup>(2)</sup>، والتي يمكن اختزالها في (البنوية) كما يرى ذلك (ميشال فوكو)<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا فإن التاريخية أضفت على الحدث التاريخي جانب البعد الإنساني، ومن ثم كان كل نص هو أثر من آثار الإنسان، تتلاشى معه قداسة النصوص.

لهذا نرى الكثير من الحدائين العرب الذين نقلوا هذا المفهوم إلى الثقافة الإسلامية، يحاولون جاهدين إسقاطه على القرآن الكريم، ولست أدري كيف ساع لهم أن يساوا بين النص القرآني باعتباره رباني المصدر، مع نص بشري يتصف بكل سمات صاحبه من حدوث ونقص، في تطبيق هذه النظريات الغربية عليه؟.

ويعتبر أركون من أشهر الحدائين العرب الذين تبنا "فكرة تاريخية القرآن وارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة"<sup>(4)</sup>، كما تحدث عن أهميتها وضرورة فهم الإسلام في ضوءها، لأنها "أصبحت اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي"<sup>(5)</sup>، أما مفهوم التاريخية عنده، فتعني أن "حدثاً ما قد حصل بالفعل، وليس مجرد تصور ذهني، كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الإيديولوجية"<sup>(6)</sup>، وأنها تعني "التحول والتغير، أي تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان"<sup>(7)</sup>.

ويوضح علي حرب تعريف التاريخية عند أركون بصيغة مختصرة، فيقول: "إن رهان أركون الأساسي فيما يبذله من جهود متواصلة، هو: إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي،... والتاريخية تعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية،

---

(1) هي العلم الذي يرى أن اللغة نسق من العلامات تتعلق الواحدة منها بالأخرى، فدلاله العلامة لا تقوم بنفسها بل تتحدد باستمرار عبر علاقات النسق الذي يحتويها. انظر: كوزمان، بيتر، وآخرون، **أطلس الفلسفة**، ص 239.

(2) (الأسطورة): لها معنيان: الخرافة، أو اعتبار المأثور الشعبي جسماً يحتوي نسيجه على القيم والمعتقدات، وتتم دراسته في علم الاجتماع على أنه نسق معبر عن الصور والرموز. انظر: غيث، محمد عاطف، **قاموس علم الاجتماع**، ص 22.

(3) انظر: فوكو، ميشيل، **حفريات المعرفة**، ص 12.

(4) أركون، محمد، **الفكر الإسلامي**، قراءة علمية، ص 212.

(5) أركون، محمد، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ص 48.

(6) المصدر السابق، ص 48.

(7) أركون، محمد، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ص 26.

وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير، أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف"<sup>(1)</sup>.

### تعقيب: مناقشة ونقد

نريد أن نؤكد هنا أن استخدام التاريخية في نقد النص الشرعي غير ممكنة وغير منطقية وذلك لعدة أمور:

أ- أن الفكر الإسلامي يقوم على عناصر ثابتة في الرؤية للوجود، وكذلك الحقوق بين الإنسان وخالقه ومجتمعه، مما يجعله فكراً يمتاز بالأصالة والمعاصرة.

ب - أن الفكر الإسلامي يضبط العلاقة بين ما هو إنساني، وما هو قدرتي كوني، وحصول الخلط بينهما عند الناس ليس من الإسلام في شيء، بل إن الإسلام يقرر فاعلية الإنسان، ويدعوه إلى التفكير الدائم، والعمل الدؤوب، ومحاسبه على تركهما، فليس الفكر الإسلامي فكراً جبرياً، ولا فكراً تأملياً، بل هو فكر متزن يعطي كل ذي حق حقه.

ج- أن النص الذي قامت عليه حركة التحديث في الغرب هو الإنجيل، وهو لا تتوفر فيه شروط النقد الإسنادي، فلا وسيلة للتحقق من نصوصه إلا بالنقد العقلي، بخلاف القرآن الكريم، فالقياس في حقه فاسد، لامتيازه بعدة أمور من أنسبها للمقام أمران:

1 - الثبوت الشفهي المتواتر.

2 - المضمون المؤسس للواقع، لا المنعكس عنه.

### الأثر المترتب على القول بالتاريخية على القرآن الكريم

أما إذا أردنا بيان أثر مفهوم التاريخية - كما عرفه أركون وغيره - على القرآن الكريم، فيمكن إيجازه عبر عدة مسائل:

#### المسألة الأولى: نفي قداسة القرآن الكريم

وذلك من خلال تحويل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري؛ باعتبار السياق الثقافي للنص القرآني، حيث "يصبح النص القرآني مجرد نص تم إنتاجه وفقاً لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ولا يمكن أن يفهم، أو يفسر إلا بالرجوع إلى هذا المجال الثقافي الخاص، بحيث ينزل من رتبة التعلق بالمطلق إلى رتبة التعلق بالنسبي"<sup>(2)</sup>.

(1) حرب، علي، نقد النص، ص 65.

(2) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص 180.

وعليه يتم اعتبار القرآن الكريم نصاً قابلاً للدراسة بلا ميزة تميزه عن النصوص الأخرى، فإن العولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر - كما يقول أركون - قد فتحت المجال، من أجل عمل مقارنات بين الأنظمة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ، وهي تخضع كل نظام لمنهجية الحفر الأركيولوجي العميق، للكشف عن الأساسيات التي انبنت عليها الحقائق السطحية الظاهرة، ويؤكد أن "هذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة، بحجة أنه إلهي منزل، وغيره بشري زائل، أو دينوي عرضي، لا، فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي، والحفر الأركيولوجي في الأعماق" (1).

وبناءً على ذلك فإن النص القرآني، يصبح منفصلاً عن مصدره، ويتم ربطه بالقارئ الإنساني بحجة موت المؤلف - غيابه الذي يستحيل معه معرفة مقاصده - وعليه "يصير النص القرآني نصاً إجمالياً وإشكالياً يفتح على احتمالات متعددة، ويقبل تأويلات غير متناهية، ولا ميزة لتأويل على غيره، فضلاً عن أن يدعي أحدها حيازة الحقيقة أو الانفراد بمعرفة المدلول الأصلي لهذه الآية أو تلك" (2).

#### المسألة الثانية: نفي الغيبيات عبر عقلنة الآيات القرآنية.

وذلك من خلال تجاوز الآيات المصادمة للعقل كالتي تتحدث عن السحر، والحسد، والجن، والجنة، والنار، وأهوال البعث باعتبارها شواهد تاريخية على طور من أطوار الوعي الإنساني، وعليه فلا يصح تجاوز هذه التصورات لمرحلتها التاريخية (3).

#### المسألة الثالثة: نفي دلالة الآيات على الأحكام الشرعية.

وذلك بقصر الآيات على ظروفها، وبيئاتها، وزمنها، واحتجوا على ذلك بأمر أبرزها ما يلي:

1 - الاستدلال بمسائل في علوم القرآن كأسباب النزول، على أن الآية عن سبب محدد وتاريخي، لا يمكن تعديده بشكل مطلق.

2 - اعتبار (النسبية) في التفاسير بحسب الوضعية الاجتماعية، والسياسية، كما يقول أركون: "إن اللغة والفكر آنذاك - أي لحظة نزول القرآن - مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش، وأما عندما تنتقل إلى التفاسير التي أنتجت في المرحلة الكلاسيكية، أو السكولاستيكية، أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون المقولات، والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله، لا ما تريد هي أن تقوله، ويحملونها ما لا تحتمل" (4).

(1) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 10.

(2) عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص 180.

(3) انظر: عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، ص 184.

(4) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 16.

## المسألة الرابعة: حصر القرآن في الأخلاقيات الباطنية .

حيث "ترد التوجيهات القرآنية عند الحدائين في صورة نصائح، وإرشادات موجهة بالأساس إلى ضمائر المسلمين، وسرائرهم، تحثهم على مراعاة علاقتهم بخالقهم، وإتيان سلوكهم على هديها"<sup>(1)</sup>. وعليه فلا يوجد نمط محدد للتدين بل لابد من تحديث التدين، والتخلص من كل الطقوس الموروثة، والقسرية التي تتعارض مع حرية الفرد<sup>(2)</sup>.

### علاقة التاريخية بالتداخل النصي:

إن علاقة التاريخية بالتداخل النصي هي من علاقة الجزء بالكل، ولكي يصل الباحث للقول بالتداخل النصي لابد -حسب أركون- من أن يقوم بدراسة تاريخية أفقية للخطاب المراد دراسته، وذلك ضمن نظرية (المدة الطويلة)، وهي بحسب تعبير مخترعها المؤرخ الفرنسي (فيرنان بروديل) ، تعني أن "هناك ظواهر أو نصوصاً لا يمكن فهمها إذا ما وضعناها داخل المدة القصيرة أو المتوسطة، وإنما ينبغي أن نضعها ضمن شريحة زمنية طويلة قد تصل إلى ألف سنة أو حتى ألفي أو ثلاثة آلاف سنة وربما أكثر"<sup>(3)</sup>، "وهذا هو معنى تفسير الحاضر عن طريق الماضي، أما ما يخص النص القرآني، فلا يمكن فهمه جيداً إلا إذا وضعناه داخل إطار المدة الطويلة للتاريخ، أي تلك التي تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وإنما أيضاً أديان الشرق الأوسط القديم السابقة عليهما"<sup>(4)</sup>.

إذا قلنا بتاريخية النص فيعني ذلك تحول النص إلى منتج بشري، وعليه فهو خاضع لكل ما تخضع له النصوص البشرية الأخرى ومنها قبوله للتداخل النصي أي التأثير والتأثر بالنصوص الأخرى، وسيأتي الرد على هذا في المطلب التالي.

(1) عبد الرحمن، طه، روح الحدائنة، ص 187.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 187.

(3) هامش القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، أركون، ص 40.

(4) المصدر السابق، ص 40.

## المطلب الثاني

### مدلول التداخل النصي عند أركون والآثار المترتبة على ذلك

لقد تقدم معنا الكلام عن مدلول التداخل النصي<sup>(1)</sup>، وبيننا مدلوله في الدراسات الغربية التي تعتبر مصدراً للمصطلح، ثم بيننا مدلوله في الدراسات اللسانية العربية، إلا أننا في هذا المطلب نحاول أن نفهم مدلوله عند محمد أركون، والذي يظهر أنه لا يختلف عما قررته جوليا كريستيفا ومن جاء بعدها، فقد ذكر مترجم كتبه تعريفاً - نعتقد أنه مقبول عند أركون لأن المترجم لا يخرج عن مفاهيمه -، حيث قال: "التداخل النصي، وبالفرنسية (intertextualite) وتعني أن نصاً ما - كالنص القرآني مثلاً - قد يتأثر بالعديد من النصوص السابقة له كالنص التوراتي والنص الإنجيلي، بل وحتى ما قبل التوراة والإنجيل. وهكذا تتداخل هذه النصوص - أو مقاطع منها - مع النص القرآني، ويستوعبها هذا الأخير حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ منه"<sup>(2)</sup>.

فتجد أن مصطلح التداخل النصي عنده، عبارة عن تأثير نص ما بالعديد من النصوص السابقة له بحيث يستوعبها وتصبح جزءاً لا يتجزأ منه، وكريستيفا تؤكد على هذه النظرة كما سبق<sup>(3)</sup> في قولها عن النص بـ "أنه ترحال للنصوص، وتداخل نصي، ففي فضاء نص معين تتقاطع وتتناهي ملفوظات عديدة مقتطعة من نصوص أخرى"<sup>(4)</sup>.

واعتبر أركون أن إخضاع القرآن الكريم لمفهوم التداخل النصي في التعامل مع آياته يعتبر مظهراً من مظاهر تجليات البنيوية، فقال: "أما الألسنيات الحديثة وعلم السميائيات، فيتيحان لنا اكتشاف الحيوية الخاصة بكل نص يعيد مزج واستخدام العناصر المتفرقة والمستعارة والمفتعلة من سياقها النصي السابق، وذلك ضمن منظورات جديدة، ويمكننا بهذا الصدد أن نبين في كل قصة رواها القرآن كيف أن الخطاب السردي يفتتح تجربة جديدة للتأله عن طريق استخدام المواضيع والمشاهد، وحتى المفردات المستعارة من نصوص سابقة"<sup>(5)</sup>.

(1) الفصل الأول، ص 10.

(2) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 40.

(3) ص 17.

(4) كريستيفا، جوليا، علم النص، ص 21.

(5) أركون، محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، دار الساقى، بيروت، ط 3، 1998، ص 145.



ثم أكد أركون ما ذهب إليه عن طريق إضافة عناصر أخرى تساهم في التداخل النصي - حسب رأيه - وهي القصص والروايات والأساطير القديمة، قال: "هذه المدة الطويلة جداً سوف تشمل ليس فقط التوراة والإنجيل، وهما المجموعتان النصيتان الكبيرتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن، وإنما ينبغي أن تشمل كذلك الذكريات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم"<sup>(1)</sup>. وكمثال على ذلك اعتبر أركون أن "سورة الكهف تشكل مثلاً ساطعاً على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني، فهنا ثلاث قصص هي: أهل الكهف، وأسطورة غلغاميش [يقصد به: الخضر] ورواية الإسكندر الأكبر [ويقصد: به ذي القرنين]، وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم"<sup>(2)</sup>. وذكر في موضع آخر القصص الثلاث المتقدمة، وأنها "تجد لها أصداء واضحة في القرآن"<sup>(3)</sup>، ثم ذكر ما يدعي أنه مصدر لهذه القصص زيادة على ما سبق، فقال: "يضاف إلى ذلك بطبيعة الحال تأثيرات التوراة، والأناجيل، والصابين، والحكايات العربية القديمة"<sup>(4)</sup>.

كما ذكر أركون عن سبب مجيء هذه القصص أنه قد تشابهت إشارات النبي صلى الله عليه وسلم الخيالية مع تلك التي أثارها أنبياء التوراة أو يسوع المسيح، لأنها تنتمي لبني أنثربولوجية<sup>(5)</sup> واحدة للمخيال الذي ساد الفضاء العقلي لمنطقة الشرق الأوسط<sup>(6)</sup>. أي أن القصص القرآني تشكيلات لفاعلية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية، وتساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها<sup>(7)</sup>.

أي ومعنى آخر فإن القصص القرآني - حسب أركون - خيال أسطوري، كخيال الأديب الذي يريد تصوير حادثة ما تصويراً خيالياً، فإنه لا يلتزم بالصدق التاريخي بل يترك المجال مفتوحاً للخيال الفني الإنساني المتأثر بكل الموروثات المحيطة به وبقدر هذا المخيال يكون العمل مبدعاً من الناحية الفنية.

إن النتيجة المنطقية لهذه الرؤية الأركونية هي القول ببشرية القرآن، أي أن هذا الكتاب من تأليف النبي صلى الله عليه وسلم، وسيأتي الكلام على ذلك في الأثر المترتب على القول بالتداخل.

(1) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 40.

(2) أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 94.

(3) كتاب قراءات في القرآن، ص 69-86، انظر: هامش الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 84.

(4) المصدر السابق، ص 84.

(5) أي الاجتماعية المشتركة بين البشر. انظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 260-261.

(6) انظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 260.

(7) انظر: الربيعو، تركي علي: الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، ص 214.

وموقف أركون هذا يتوافق في جوانب عدة مع مواقف عدد من المستشرقين، كجولد تزيهر، في قوله: "لقد أفاد محمد من تاريخ العهد القديم، وكان ذلك في أكثر الأحيان عن طريق قصص الأنبياء؛ ليذكر على سبيل الإنذار والتمثيل بمصير الأمم السابقة الذين سخرُوا من رسلهم ووقفوا في طريقهم"<sup>(1)</sup>.

ويقول كذلك: "كان هنا ما ورد في الكتب السابقة كمختلف القصص التي أجملها محمد، وقدمها في منتهى الإيجاز وأحياناً على وجه متداخل"<sup>(2)</sup>.

وقول فنسك<sup>(3)</sup> عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه: "كان يبشر بدين مستمد من اليهودية والنصرانية، ومن ثم كان يردد قصص الأنبياء المذكورين في التوراة والإنجيل لينذر قومه بما حدث لمكديي الرسل قبله وليثبت أتباعه القليلين من حوله"<sup>(4)</sup>.

يلاحظ على أركون توافقه مع المستشرقين في أكثر الدعاوى التي يدعوها ضد القرآن والشريعة، وأما نقده المتكرر لهم فهو منصب على الآليات لا النتائج والغايات، فإن أكثر ما يعيبه عليهم هو عدم الأخذ بكل الإمكانيات المعرفية والمنهجية التي تتيحها العلوم الألسنة الحديثة.

### تعقيب: مناقشة ونقد

إن التداخل النصي الذي يتحدث عنه محمد أركون وأمثاله بين قصص سورة الكهف في القرآن وغيره من الكتب السماوية والثقافات البشرية التي كانت سائدة في عصر النبي صلى الله عليه وسلم أو قبله، موضوع مجمل والقول فيه يحتاج إلى تفصيل، فإن كان يقصد أن القرآن الكريم أورد ما يتفق مع بعض ما جاء في الكتب السماوية السابقة، في أجزائها التي لم تظلمها يد التحريف، من باب التشابه، لأن المصدر الذي تنهل منه واحد وهو المصدر الإلهي، فكلامه صحيح، فإن القرآن الكريم أورد ما من باب ذكر الوقائع التاريخية كما هي، مما يدل على صدقها وثبوتها القطعي سواء وردت في الكتب

(1) تزيهر، أجنسس جولد، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص15.

(2) تزيهر، أجنسس جولد، المذاهب الإسلامية في التفسير الإسلامي، ص75.

(3) هو أرنديجان فنسك مستشرق هولندي، كان أستاذ اللغة العربية في جامعة ليدن، وكانت له عناية بالحديث النبوي، وتوفي (1939م). انظر: الزركلي، الأعلام، ج1/ ص289. ومن تصانيفه: "مفتاح كنوز السنة"، وتولى تحرير "دائرة المعارف الإسلامية"، فأتم منها أربعة مجلدات. وكتب مقالات كثيرة في مجالات مختلفة. انظر: الزركلي، الأعلام، ج1/ ص289، وكحالة، عمر، معجم المؤلفين، ج2/ ص224.

(4) فنسك، العقيدة الإسلامية، ص3، نقلاً عن: أحمد غراب، رؤية إسلامية للاستشراق. ص91.

السماوية السابقة أو حتى في الثقافات الشعبية السائدة، وهو الذي ورد في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ الْحَقَّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾ [المائدة: 48]، قال ابن جرير الطبري<sup>(1)</sup> عند تفسير هذه الآية: "يقول تعالى ذكره: أنزلنا الكتاب الذي أنزلناه إليك، يا محمد، مصدقاً للكتب قبله، وشهيداً عليها أنها حق من عند الله، أميناً عليها، حافظاً لها"<sup>(2)</sup>.

أما إن كان يقصد أن القرآن الكريم استنسخها أو استمدتها من التوراة أو الإنجيل أو ثقافات منطقة الشرق الأوسط القديم، فكلام باطل، بدليل أن كثيراً من القصص التي وقعت في الأمم السابقة جاء ذكرها في القرآن مُصَحَّحاً ومُقَوِّماً ومُستدركاً عليه، فكان القرآن بذلك شاهداً على ما في الكتب السماوية، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفْصُلُ عَلَى نَبِيِّ إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [النمل: 76]، ولو كانت مستمدة منها لجاءت مشابهاً لها حرفياً.

ولعل من المناسب هنا ومن باب الدقة العلمية في الرد على الاحتمالية الأخيرة التي هي دعوى اقتباس القرآن من غيره من الكتب، أن نبرز جوانب التباين بين القصص القرآني وبين القصص في التوراة والإنجيل، وهي كالتالي:

1- اختلاف منهج القصص في القرآن عن المنهج القصصي في التوراة والإنجيل، من حيث مصدر القصة (الله في القرآن، الرواة في الأخرى)، والخيال القصصي (منعدماً في القرآن، فاعلاً في الأخرى)، والتشخيص البياني (واضحاً في القرآن، غامضاً في غيره)، والتصريح والتلميح (الاهتمام بالتفاصيل النفسية للشخصيات دون الأسماء في القرآن، والعكس في غيره)، والتجريد الزماني والمكاني (لا يذكر في القرآن إلا ما كان محورياً، بعكس غيره)، والتنوع بين الإجمال والتفصيل (بحسب الحكمة في القرآن، عكس غيره)، وشكل خاتمة القصة (يغلب عليها العبرة في القرآن، عكس غيره)<sup>(3)</sup>.

(1) هو محمد بن جرير بن يزيد، أبو جعفر الطبري، مؤرخ ومفسر، من أكابر العلماء، كان فقيهاً، عالماً بالسنن وبأيام الناس وأخبارهم، قال ابن خزيمة: ما أعلم أحداً على وجه الأرض أعلم من محمد بن جرير. وتوفي سنة (310 هـ). من تصانيفه: "اختلاف الفقهاء"، و"البيسوط" في الفقه، و"جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، و"التبصير" في الأصول. انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14/ ص267، والزركلي، الأعلام، ج6/ ص294].

(2) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج10، ص377.

(3) انظر: عبد المحسن، عبد الراضي محمد، الغارة على القرآن الكريم، ص93-98.

2- تباين أهداف القصص في القرآن عنها في التوراة والإنجيل، فبينما يعتبر الكتاب المقدس كتاباً تاريخياً لشعب معين، فإننا نجد القصة في القرآن، تهدف لغايات أخرى كالاستدلال على التوحيد، أو تثبيت النبي صلى الله عليه وسلم، أو بيان مواطن الحق في أمر مختلف فيه، أو العظة والاعتبار، أو إقامة الحجة والبرهان<sup>(1)</sup>.

3- تفرد القرآن بمرويات قصصية خاصة، إما بإيراد قصص كاملة لم ترد في شيء من الكتب السابقة، كقصة صالح وهود وشعيب، أو بذكر تفصيلات لقصص موجودة فيها لكنها لم تعرف هذه التفاصيل، كأمر الله الملائكة بالسجود لآدم، وقصة أصحاب السبت ومسخهم قرده، وبعض تفاصيل قصة سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام<sup>(2)</sup>.

4- نتائج المقارنة بين القصص المتناظرة في القرآن وغيره، حيث ثبت اختلاف متونها كما في قصة يوسف عليه السلام، كما أثبت العلم قصص القرآن دون كثير من قصص التوراة والإنجيل، كما في رواية خلق العالم، وقصة الطوفان<sup>(3)</sup>.

وعليه فيظهر جلياً تميز القصص القرآني وأنه لا يمكن أن يكون اقتبس شيئاً من غيره من الكتب السابقة والثقافات السائدة كما يزعم أركون ومن على شاكلته.

وأما ما يتعلق بقصص سور الكهف التي أشار إليها أركون فسيأتي الرد على دعواه مفصلاً في الفصل التالي بإذن الله تعالى.

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص 101-103.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 98-101.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 101-116.

## الأثر المترتب على القول بالتداخل النصي في قصص القرآن

إن أبرز الآثار المترتبة على القول بالتداخل النصي بحسب المفهوم الأركوني هو القول ببشرية القرآن، لأن أركون يرى أن سبب إيراد القصص في القرآن هو تشابه إثارات النبي صلى الله عليه وسلم الخيالية مع تلك التي أثارها الأنبياء السابقون، وأن المخيال الذي ساد في المنطقة التي بعثوا فيها هو الذي يبلور الأساطير الخاصة بكل فئة أو جماعة، فالحكايات التوراتية والخطاب القرآني -عنده- هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الأسطوري<sup>(1)</sup>، وأن القصص التي حوتها سورة الكهف "مغروسة عميقاً في الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط"<sup>(2)</sup>.

وهو بهذا يحاول تفسير الأمر تفسيراً مادياً، بإرجاع التشابه بينها للتشابه بين البيئة الثقافية والاجتماعية (التشابه الأنثروبولوجي)، لأنه يريد الانتقال من النظرة التنزيهية للقرآن القائلة بتفرد عن الثقافات السابقة إلى النظرة الأنثروبولوجية -أي الاجتماعية المشتركة بين البشر- ليحقق القطيعة المعرفية المنشودة<sup>(3)</sup>.

وهذا الكلام مردود على أركون عموماً، وفي قصص سورة الكهف خصوصاً، "لأن القرآن لم يورد هذه القصص الثلاث ابتداءً، بل أوردتها رداً على التحدي الذي وجهه كفار قريش إلى الرسول صلى الله عليه وسلم"<sup>(4)</sup> فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: « بَعَثْتُ قُرَيْشَ النَّصْرَ بْنَ الْحَارِثِ، وَعُثْبَةَ بْنَ أَبِي مُعَيْطٍ إِلَى أَحْبَارِ يَهُودَ بِالْمَدِينَةِ، فَقَالُوا لَهُمْ: سَلُوهُمْ عَنْ مُحَمَّدٍ، وَصِفُوا لَهُمْ صِفَتَهُ، وَأَخْبِرُوهُمْ بِقَوْلِهِ، فَإِنَّهُمْ أَهْلُ الْكِتَابِ الْأَوَّلِ، وَعِنْدَهُمْ عِلْمٌ مَا لَيْسَ عِنْدَنَا مِنْ عِلْمِ الْأَنْبِيَاءِ. فَخَرَجَا حَتَّى قَدِمَا الْمَدِينَةَ، فَسَأَلُوا أَحْبَارَ يَهُودَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَوَصَفُوا لَهُمْ أَفْرَهُ وَبَعْضَ قَوْلِهِ، وَقَالَا: إِنَّكُمْ أَهْلُ التَّوْرَةِ، وَقَدْ جِئْنَاكُمْ لِتُخْبِرُونَا عَنْ صَاحِبِنَا هَذَا، قَالَ: فَقَالَتْ لَهُمْ أَحْبَارُ يَهُودَ: سَلُوهُ عَنْ ثَلَاثِ نَأْمُرُكُمْ بِهِنَّ، فَإِنْ أَحْبَبْتُمْ مِنْهُنَّ فَهُوَ نَبِيُّ مُرْسَلٍ، وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَالرَّجُلُ مُتَقَوِّلٌ، فَرُؤَا فِيهِ رَأْيَكُمْ: سَلُوهُ عَنْ فِتْنَةٍ ذَهَبُوا فِي الدَّهْرِ الْأَوَّلِ، مَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِمْ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ لَهُمْ حَدِيثٌ عَجِيبٌ. وَسَلُوهُ عَنْ رَجُلٍ طَوَافٍ، بَلَغَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا، مَا كَانَ نَبُوَّهُ، وَسَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ مَا هُوَ؟ فَإِنْ أَحْبَبْتُمْ بِذَلِكَ، فَإِنَّهُ نَبِيُّ فَاتَّبِعُوهُ، وَإِنْ هُوَ لَمْ يُخْبِرْكُمْ، فَهُوَ رَجُلٌ مُتَقَوِّلٌ، فَاصْنَعُوا فِي أَمْرِهِ مَا بَدَأَ لَكُمْ. فَأَقْبَلَ

(1) انظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر الإسلامي، ص 210.

(2) أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 151.

(3) انظر: أركون، محمد: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 260-261.

(4) عوض، إبراهيم، القرآن: مخيال جماعي أم وحى إلهي؟، انظر:

النَّضْرَ وَعُقْبَةَ حَتَّى قَدِمَا مَكَّةَ عَلَى قُرَيْشٍ، فَقَالَا: يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ: قَدْ جِئْنَاكُمْ بِفَضْلِ مَا بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ مُحَمَّدٍ، قَدْ أَمَرْنَا أَحْبَابَ يَهُودَ أَنْ نَسْأَلَهُ، عَنْ أُمُورٍ، فَأَخْبَرُوهُمْ بِهَا، فَجَاءُوا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنَا، فَسَأَلُوهُ عَمَّا أَمَرُوهُمْ بِهِ، فَقَالَ هُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أَخْبِرْكُمْ عَدَاً بِمَا سَأَلْتُمْ عَنْهُ" وَمَ يَسْتَنْنِ فَاَنْصَرَفُوا عَنْهُ، فَكَتَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً، لَا يُحَدِّثُ اللَّهُ إِلَيْهِ فِي ذَلِكَ وَحَيًّا، وَلَا يَأْتِيهِ جِبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، حَتَّى أَرْجَفَ أَهْلُ مَكَّةَ، وَقَالُوا: وَعَدَنَا مُحَمَّدٌ عَدَاً، وَالْيَوْمَ خَمْسَ عَشْرَةَ قَدْ أَصْبَحْنَا فِيهَا لَا يُخْبِرُنَا بِشَيْءٍ مِمَّا سَأَلْنَاهُ عَنْهُ. وَحَتَّى أَخْرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُكَّتَ الْوَحْيِ عَنْهُ، وَشَقَّ عَلَيْهِ مَا يَتَكَلَّمُ بِهِ أَهْلُ مَكَّةَ. ثُمَّ جَاءَهُ جِبْرَائِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، بِسُورَةِ أَصْحَابِ الْكَهْفِ، فِيهَا مُعَاتَبَتُهُ إِيَّاهُ عَلَى خُزْنِهِ عَلَيْهِمْ وَخَبْرَ مَا سَأَلُوهُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْفِتْيَةِ وَالرَّجُلِ الطَّوَّافِ، وَقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85] «(1).

فدل ذلك على أن أحبار اليهود كانوا على يقين أن النبي صلى الله عليه وسلم ليس عنده علم بمؤلاء الأشخاص، كما أن قريشاً نفسها لم تكن على علم بهم، إذ لو كانوا يعلمون بهم أو هي من مخياهم الجمعي، لقالوا لليهود إن ذلك من تراثنا، وإن محمداً صلى الله عليه وسلم سيكون باستطاعته الإجابة على الأسئلة فلن يحصل المراد من التحدي، ألا وهو تكذيبه في قوله إنه يتلقى الوحي من السماء.

ثم أمر آخر وهو أن الوفد القرشي كان فيه النضر بن الحارث وهو ممن كان يتهم الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه إنما يقص في قرآنه أساطير الأولين<sup>(2)</sup>، وعليه فإن النضر لا بد أن يكون حريصاً على

(1) أخرجه ابن جرير الطبري، في جامع البيان، ج 17، ص 592، والبيهقي في الدلائل، ج 2، ص 269-271، وفيه رجل مبهم، ولكن للقصة أصل، فقد أخرج الإمام أحمد في المسند، ج 4/ ص 154 رقم (2309)، والترمذي في الجامع، ج 5، ص 208، رقم (3140) وغيرها بإسناد قال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح، عن ابن عباس رضي الله عنهما: قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل عنه هذا الرجل، فقالوا: سلوه عن الروح، فسألوه عن الروح، فأنزل الله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 84] قالوا: أوتينا علماً كثيراً، أوتينا التوراة، ومن أوتي التوراة فقد أوتي خيراً كثيراً، فأنزل الله: ﴿قُلِ لَوْ كَانَ اللَّيْحُ مِذَاذَا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفَذَ اللَّيْحُ قَبْلَ أَنْ تَنفَذَ كَلِمَتِ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109]. وقال الحافظ في فتح الباري: ج 13/ ص 453: "رجاله رجال مسلم وهو عند ابن إسحاق من وجه آخر عن ابن عباس نحوه".

(2) انظر: ابن جرير، جامع البيان، ج 13، ص 503.

ألا تكون الأسئلة التي يعود بها من عند اليهود من جنس أساطير الأولين التي يمكن أن يصل إليها - حسب زعمه - علم محمد صلى الله عليه وسلم.

أما قول أركون عن قصص سورة الكهف أنها "مغروسة بعمق في الذاكرة الجماعية العتيقة لشعوب الشرق الأوسط"، فهو كلام مردود عليه، لأنه لو كان صحيحاً ما فكر أحبار اليهود أن يجزّوا قريشاً على تحدي الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا السؤال، فالإنسان لا يقدم على مثل هذا التحدي الخطير إلا وهو موقن أن الخصم لن ينجح في الجواب، ثم هب أن هذه النقطة قد فاتت اليهود، أفكانت تفوت مشركي قريش؟ وعندنا أيضاً الشعر الجاهلي، وهو يخلو من الإشارة إلى أي من الحكايات الثلاث. ثم كيف نفسر تحير المفسرين في شرح كلمة (الرقيم)، وفي تحديد مكان الكهف، وفي معرفة الشخصية الحقيقية للعبد الصالح بل لموسى نفسه، وفي التعرف على مواضع البلاد التي بلغها ذو القرنين والأقوام الذين قابلهم... إلخ؟ كل هذا يجعل من نظرية (المخيل الجماعي) أو (الذاكرة الجماعية لشعوب الشرق الأوسط) كالهباء المنثور<sup>(1)</sup>.

### مميزات النص القرآن

لعل من المناسب ذكر ما تميز به القرآن الكريم عن غيره من النصوص سواء كانت نصوص مقدسة للأمم الأخرى أو نصوص بشرية، ونذكر منها ما يتعلق ببحثنا، وهي:

1- أن القرآن الكريم جنس من القول مختلف عن المعهود من الأجناس الأدبية التي عرفها الإبداع الإنساني، فلا هو من قبيل الشعر ذي القوافي، ولا هو من قبيل النثر ذي السجعات، ولا هو من قبيل الرواية والمسرحية، وعلى الرغم من اشتماله على القصص، إلا أنها فيه مغاير لما عرفه الإبداع الإنساني، وقد قدمنا بعضاً من خصائصها، فقد اشتمل على العديد من الآليات الفنية التي لا مثيل لها والتي وظيفتها لخدمة أغراضه الدعوية وغيرها، وللنفوذ إلى أهدافه، ذلكم هو القرآن الكريم الذي له من النظام اللغوي ما لم يتماثل فيه معه غيره، وله من النظم ما لم يشبهه فيه نص عداه، ونظمه وتأليفه الغير معهودين لدى العرب هما مكمّن تفرده ودليل إعجازه<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: عوض، إبراهيم، القرآن: مخيال جماعي أم وحي إلهي؟ انظر:

<http://alarabnews.com/alshaab/2005/30-09-2005/awad.htm>

(2) انظر: عبد الرحيم، علي يحيى نصر، "نظرية التناص وخصوصية النص القرآني"، مجلة العلوم العربية، ع27،

2- أنه كلام رب العالمين، منه بدأ وإليه يعود، وله من القداسة والرفعة ما لقائله سبحانه وتعالى، وفكرة مصدريته الإلهية، ظاهرة فيه ظهور الشمس في رابعة النهار، فهو إما يتحدث إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، أو يتحدث عنه، أو يصدر أمراً أو نهيًا، أو يخبر أو ينذر، فنقرأ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ﴾، ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ﴾، ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ﴾، ﴿بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾، إلى غير ذلك<sup>(1)</sup>.

3- أنه نزل على قلب محمد صلى الله عليه وسلم وحياً منجماً، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ [الشورى: 7]، وقال أيضاً: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرُفِقُكَ عَلَى نَزِيلٍ﴾ [الإنسان: 23]، ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْتَبٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ [الإسراء: 106]<sup>(2)</sup>.

4- أنه يختلف عن غيره من الكتب المقدسة في أن الله تعالى تكفل بحفظه، فقال: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، فهو لم يتعرض لأي زيادة أو نقصان من يوم أن أنزل إلى يومنا هذا، أما غيره من الكتب السماوية فهي وإن كان أصلها من عند الله، إلا أنها تعرضت للتحريف والتبديل والتغيير، وهي حقيقة يقر بها أصحابها كما تقدم معنا فضلاً عن خصومها<sup>(3)</sup>.

### إطلاق مصطلح التداخل النصي على القرآن

ثم هنا سؤال -قبل أن نختتم هذا المبحث- يفرض نفسه بقوة، وهو: هل يصح إطلاق مصطلح التداخل النصي على القرآن الكريم وإثباته فيه أم لا؟ الذي أميل إليه -والعلم عند الله- أنه لا يصح إطلاقه على القرآن الكريم خاصة ويجوز في غيره من النصوص الأدبية والإنسانية عموماً، ويمكن أن يستدل على ذلك بما يلي:

1- إن مفهوم مصطلح التداخل النصي كما في النبوية يدل على سمة النقص في الطبيعة البشرية، لأن الإنسان لا يستطيع إنشاء أي شيء من العدم، بما في ذلك النصوص، لذلك فإن مفهوم التداخل النصي يصلح مع النصوص التي مصدرها بشري، أما النص الذي مصدره الله تعالى، المتصف بالعلم المطلق، وبكل صفات الكمال والجلال، فإنه لا يُتصور معه ذلك.

(1) انظر: المصدر السابق، ص202.

(2) انظر: المصدر السابق، ص203.

(3) انظر: المصدر السابق، ص203.



2- تعمل نظرية التداخل النصي من خلال محورين، هما: الاستدعاء والتحويل، فالنص يتكون عبر استدعاء نصوص عديدة، يتم دمجها وفق شروط بنيوية خاضعة للنص الجديد، ثم إن النص المدمج يخضع لعملية تحويلية معقدة لصهر النصوص المختلفة في النص المتشكل، وهذا يستلزم بالضرورة أن يكون ثمة نص سابق ونص لاحق، وهذا لا يصح في النص القرآني لأنه يتناقض مع القول بقدم كلام الله تعالى، ويؤدي إلى القول بخلقه<sup>(1)</sup>.

فإن قيل: ما تقولون فيما تضمنه القرآن من مقولات محكية عن أشخاص سواء كانوا عرباً أو غير عرب؟

فنقول: هذه المقولات المحكية على قسمين، قسم نزل به القرآن قبل أن يوجد من تكلموا بها أصلاً، مثل ما صوره القرآن حديثاً عن اليهود عقب تحويل القبلة، بقوله: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ [البقرة: 142]، فقد نزلت الآية قبل فعل القول منهم، بدليل استخدام حرف السين الذي يدل على الاستقبال ﴿سَيَقُولُ﴾، ووصفوا بالسفهاء، ثم لما نزلت الآية لم ينكره أحد، فكيف يصح القول بالتداخل النصي في مثل هذه الحالة؟<sup>(2)</sup>.

وقسم جاء في القرآن بعد أن تكلم به أصحابه، من باب ذكر الوقائع التاريخية كما وقعت، ولكن القرآن صاغ تلك العبارات بأسلوبه وبطريقته، لا بالصياغة التي جرت على ألسنة الأشخاص، لأنه كما قال الإمام أبو السعود<sup>(3)</sup>: "جميع المقالات المنقولة في القرآن الكريم إنما تحكى بكيفيات واعتبارات لا يكاد يقدر على مراعاتها من تكلم بها حتماً، وإلا لأمكن صدور الكلام المعجز عن البشر فيما إذا كان

(1) انظر: عبد الرحيم، علي يحيى، "نظرية التناص وخصوصية النص القرآني"، مجلة العلوم العربية، ع27، ص 205-206، 210.

(2) انظر: المصدر السابق، ص206-207.

(3) هو محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، أبو السعود. فقيه حنفي وأصولي ومفسر وشاعر. تقلد القضاء في القسطنطينية، ثم أضيف إليه الإفتاء. انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه. وتوفي سنة (982 هـ). من تصانيفه: "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم"، و "تحافت الأعماد" في الفقه، و "تحفة الطلاب". انظر: [ابن العماد، شذرات الذهب، ج8/ ص398، والكواكب السائرة ج3/ ص31، والزركلي، الأعلام، ج7/ ص288].

المحكي كلاماً<sup>(1)</sup>، فالقرآن يتصرف في حكاية أقوالهم، سواء ما كان منه معرباً أو عربياً خالصاً حتى يبلغ به حد الإعجاز، فإنه لا يلتزم حكاية ألفاظهم بل يحكي حاصل كلامهم<sup>(2)</sup>.

---

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج3، ص218.

(2) انظر: عبد الرحيم، علي يحيى، "نظرية التناص وخصوصية النص القرآني"، مجلة العلوم العربية، ع27، ص207.



## الفصل الثالث: نقد دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف

ويشتمل على خمسة مباحث:

المبحث الأول: مقارنة قصة أهل الكهف في القرآن بما في اليهودية والنصرانية.

المبحث الثاني: مقارنة قصة الخضر في القرآن بما في اليهودية والنصرانية.

المبحث الثالث: مقارنة قصة ذي القرنين في القرآن بما في اليهودية والنصرانية.

المبحث الرابع: نقد دعوى التداخل من خلال المعهود القرآني في ذكر قصص السابقين.

المبحث الخامس: نقد دعوى التداخل من خلال شخصية الرسول عليه الصلاة

والسلام وسيرته.

## المبحث الأول

### مقارنة قصة أهل الكهف في القرآن بما في اليهودية والنصرانية

من خلال دراسة قصة أصحاب الكهف والرقيم في الديانات السماوية الثلاثة دراسة مقارنة يتضح لنا الكثير من الأمور ذات الأهمية، خاصة إذا أردنا إثبات أحقية رواية على أخرى، وانتفاء التداخل النصي المزعوم، وسيكون حديثنا عنها من خلال مطلبين:

### المطلب الأول

#### قصة أهل الكهف في القرآن الكريم

إن قصة أصحاب الكهف والرقيم قد وردت في القرآن الكريم في صورة إجابة عن أسئلة اليهود الذين أرادوا تعجيز النبي صلى الله عليه وسلم وصرفه عن دعوته، وقد وردت هذه القصة على وجهين<sup>(1)</sup>: وجه مجمل يظهر العبرة من القصة وفيه بغرض حدوثها، والوجه الثاني: وجه تفصيلي لأحداثها بما يتم الفائدة والمنفعة من القصة، وبما يثبت قدرة الله تعالى المطلقة ومشيتته التي لا راد لما قضت، كل ذلك في سياق قصصي بليغ يعجز الأدباء والفصحاء أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا<sup>(2)</sup>.

ولا شك أن إتيان القصة في سياق موجز لا تصريح فيه بحقائق تفصيلية يحتاج إليها العقل المادي، كذكر أسماء الفتية، واسم الكلب ولونه، وغير ذلك، له غايات يعلمها الله عز وجل، ومنها - والله أعلم - أنه لا منفعة - في هذه التفصيلات - تعود على الناس في معاشهم أو معادهم<sup>(3)</sup>.

والقصة القرآنية المتعلقة بأصحاب الكهف، وإن لم تذكر الديانة التي كان الفتية يدينون بها بلفظ صريح، إلا أنها ذكرت أنهم كانوا على الإيمان الخالص الذي لا ينازعه شك، كما قال تعالى: ﴿ تَحْنُ نَفْسٌ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ ءَأَمَنُوا لِيَهُمْ وَزَدْنَهُمْ هُدًى ﴾ [الكهف: 13]، وبما أن أهل الكتاب هم الذين سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عنهم، أو أهل مكة بإيعاز من أهل الكتاب، فاحتمال كبير أن يكون منهج الفتية هو اليهودية أو النصرانية، وبما أن كتب التشريع وكتب

(1) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص841/2 بتصرف.

(2) انظر: القطان، مناع، مباحث في علوم القرآن، ص344.

(3) انظر: المدني، محمد، القصص الهادف كما نراه في سورة الكهف، ص62-63.

التاريخ اليهودي لم تذكر شيئاً عن القصة - كما سيأتي - ولا المصادر النصرانية القديمة كالأنجيل وغيرها فدل ذلك على تأكيد حدوثها بعد المسيح عليه الصلاة والسلام، بمعنى أن ديانتهم - كما ذكرها القرآن الكريم - هي الإسلام، أما منهجهم فالاحتمال المرجح هو النصرانية الحقبة التي لا تبديل فيها ولا تحريف<sup>(1)</sup>.

والقصة في القرآن لم تحدد عدد الفتية، وإنما ذكرت الاختلافات حول عددهم، قال تعالى: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّاَهُمْ كَذِبًا وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَذِبًا أَلْغَيْبٌ وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَتَأْمِنُهُمْ كَذِبًا قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَهْرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ [الكهف: 22]. ثم إن هذه الآية ليست كما يتصور البعض أنها إخبار من الله عز وجل باختلاف أهل الكتاب فحسب في عدد أهل الكهف، بل إن الاختلاف سرى إلى المسلمين كذلك، إذ تجد الكثير من المفسرين يحبرون قراطيس كثيرة مليئة بالاختلاف والتضارب حول عددهم، حتى لا يكاد يختلف حديثهم حول قصة أصحاب الكهف عن الرواية في المصادر السريانية والنصرانية المختلفة<sup>(2)</sup>، إلا أن أكثر المفسرين على أنهم سبعة وتأمنهم كلبهم، لأن الله حكى ثلاثة أقوال فقط، فدل ذلك على أنه لا يوجد قول رابع، وكذلك لما ضعف القولين الأولين بقوله: ﴿رَجْمًا أَلْغَيْبٌ﴾ أي: قولاً بلا علم، كالذي يرمي إلى مكان لا يعرفه، فإنه لا يكاد يصيب، وإن أصاب فبلا قصد، ثم حكى القول الثالث وسكت عليه أو قرره بقوله: ﴿وَتَأْمِنُهُمْ كَذِبًا﴾ فدل على صحته، وأنه هو المطابق للواقع<sup>(3)</sup>، ثم إن آية الاختلاف في العدد هذه: ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّاَهُمْ كَذِبًا وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَذِبًا... الخ﴾ [الكهف: 22] فيها إشارة إلى أن ذلك العصر كان عصر اضطهاد، وفرار إلى الجبال والكهوف، ثم إن اختلاف الناس كان حول عدد الفتية وليس في وجود الكلب من عدمه، بل إن الثابت أن الكلب كان مع هؤلاء سواء كانوا ثلاثة أو خمسة أو سبعة، وفي ذكره عدة مرات، ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّاَهُمْ كَذِبًا﴾ ﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَذِبًا﴾ ﴿سَبْعَةً وَتَأْمِنُهُمْ كَذِبًا﴾، ما يدل على أنه منهم ما صحبهم، ولا يخفى ما في ذلك من الإغراء بصحبة أهل الخير، قال ابن عطية<sup>(4)</sup>: "إن من أحب أهل الخير نال من بركتهم، كلب أحب أهل فضل وصحبهم فذكره الله في محكم تنزيله"<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، ج 15/ ص 90.

(2) انظر: الشرقاوي، أحمد محمد، تأملات في قصة أصحاب الكهف، ص 13، وما بعدها.

(3) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، ج 21/ ص 450، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج 5/ ص 147.

(4) هو عبد الحق بن غالب بن عطية، أبو محمد الحاربي، من أهل غرناطة. أحد القضاة بالبلاد الأندلسية. كان فقيهاً عارفاً بالأحكام والحديث والتفسير، نحوياً لغوياً أديباً، غاية في توقد الذهن وحسن الفهم. وتوفي سنة (542هـ). من تصانيفه: "المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، و"برنامج" في ذكر مروياته وأسماء شيوخه.

وتشير هذه الآية - كما سبق - إلى أن ذلك العصر كان عصر اضطهاد، ومن ثم كان الفرار بالدين خوفاً على ضياعه أمراً طبيعياً، وإذا سلمنا أن هذه القصة قد حصلت في فجر النصرانية أي في عهدها الأول بعد المسيح عليه السلام، فإن التاريخ يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن النصرانية قد عانت كثيراً من اليهود والرومان، فقد اضطهد قيصرية الرومان متتابعين من عهد المسيح عليه السلام إلى عهد دقلديانوس (Diocletian)<sup>(2)</sup> الموحد من النصارى، وبلغ ذلك الاضطهاد مبلغاً لم يعرفه التاريخ من القسوة، حيث أمر بهدم الكنائس وإتلاف كتبها المقدسة، وأمر بإلقاء القبض على الكهنة، وسائر رجال الدين، فامتألت السجون بالنصارى، واستشهد الكثيرون بعد أن مزقت أجسادهم بالسياط والمخالب الحديدية، ونشرت بمناشير الحديد، وقد سمي عصره: عصر الشهداء<sup>(3)</sup>.

ثم انتقلوا من اضطهاد الموحد من النصارى إلى اضطهاد كافة النصارى، فنيرون (Nero)<sup>(4)</sup> - على سبيل المثال - أهاج الشر عليهم، وأنزل البلاء والعذاب بهم، واتهمهم بأنهم هم الذين أحرقوا روما فأخذهم بجريرتها، وكانت السنوات الأربع الأخيرة من حياته عذاباً أليماً لهم، فقد تفنن هو وأشياعه في هذا العذاب، حتى لقد كانوا يضعون بعضهم في جلود الحيوانات، ويطرحونهم للكلاب فتنهشهم، وصلبوا بعضهم، وألبسوا بعضهم ثياباً مطيبة بالقار وجعلوهم مشاعل يستضاء بها، وكان هو نفسه يسير في ضوء تلك المشاعل البشرية<sup>(5)</sup>.

وفي عهد تراجان (Trajan)<sup>(6)</sup> زاد اضطهادهم، فأعلن أن النصرانية ديانة محرمة، فكان أول امبراطور يعلن ذلك، ثم إنه لكي يضع حداً لانتشار النصرانية، فقد أمر بمنع الاجتماعات السرية، لأنهم قد جرت عادتهم بالصلاة في الخفاء هرباً من الاضطهاد، وحكم على الكثير منهم بالموت، وأرسل البعض الآخر إلى المحكمة الامبراطورية في روما، وقد استمر هذا البلاء بهم حتى جاء عهد

---

انظر: [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19/ ص587، طبقات المفسرين ص175، والزركلي، الأعلام، ج4/ ص53].

(1) ابن عطية: المحرر الوجيز، ج3، ص504.

(2) هو ديوقليتيانس غايوس أوريليوس، امبراطور روماني، تميزت فترته الأخيرة باضطهاد النصارى. وفي عام 305م تنازل عن العرش. انظر: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ج2، ص198.

(3) انظر: المجدوب، أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص223.

(4) امبراطور روماني، تميز عهده بالطغيان والوحشية، أحرق روما واتهم المسيحيين بذلك فاضطهدهم، ثم في عام (68م) انتحر. انظر: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ج3، ص461.

(5) انظر: أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص29.

(6) هو ماركوس أوليبوس تراجانوس، امبراطور روماني (98-117م)، أطاح بمملكة الأنباط، وعمل على تحسين حال الفقراء، توفي 117م. انظر: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ج1، ص138.

(قسطنطين)<sup>(1)</sup> فكان يُمنأ وبركة على النصارى، حيث إنه أصدر مرسوماً اعترف فيه رسمياً بالديانة النصرانية<sup>(2)</sup>.

وموجز القول: أن النصرانية لاقت العناية والعذاب والتنكيل على أيدي الرومان واليهود منذ عصر المسيح عيسى عليه السلام نفسه، إذ تأمروا عليه لقتله، فأنجاه الله منهم، حيث قال تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا قَتَلُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِمَّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا﴾ [النساء: 157].

وإذا أردنا أن نرجح في أي وقت ذهب فيه الفتية إلى كهفهم، وفي أي وقت خرجوا، فبناءً على ما سبق - من كون اضطهاد النصرانية والتنكيل بمؤمنيها، قد بدأ منذ عام (333م)، وهو العام الذي انتهت فيه رسالة المسيح عليه السلام على الأرض، وبدأ العذاب يزداد شيئاً فشيئاً حتى جاء نبيرون (Nero) سنة (64م) فنكل بالنصارى أشد تنكيل، استمر الحال كذلك إلى أن جاء عصر الملك قسطنطين (Constantine) الذي آمن بالنصرانية لا لمكانتها، ولكن لأغراض خاصة، وحكم حتى سنة (337م)، وحينئذ بدأت النصرانية تستعيد عافيتها وتقف على سوقها وتتمو يوماً بعد يوم، حتى ذاع صيتها في جميع الأنحاء وسادت معظم أرجاء المعمورة، لكن ذلك لم يحدث بين عشية وضحاها بل أخذ وقتاً طويلاً، وبعد أن أصبحت النصرانية هي المسيطرة خرج الفتية من كهفهم بأمر من الله تعالى، وكان ذلك حوالي سنة (360م) أو قبل ذلك أو بعده بقليل<sup>(3)</sup>.

ثم إن القصة في القرآن الكريم أخبرت عن المدة التي مكثها الفتية في كهفهم، فقال تعالى: ﴿وَأَلْبِئُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا﴾ [الكهف: 25]، أي: أن المدة التي لبثها الفتية في الكهف هي ثلاث مائة سنة، وازدادوا عليها تسعاً أخرى، وفي الحكمة من زيادة التسع، قولان: الأول: أن هذه التسع هي الفرق بين السنة القمرية والسنة الشمسية، فالسنوات الثلاثمائة بالحساب الشمسي تكون ثلاث مائة وتسع سنين بالحساب القمري<sup>(4)</sup>. والثاني: أنها المدة التي احتجج إليها حتى يستطيع الفتية الاستيقاظ والقيام للعمل والدعوة، ذلك أن الانسان بعد النوم العميق الذي

---

(1) هو قسطنطين الأول أو الكبير. امبراطور روماني (312-337م) يعتبر أعظم الأباطرة الرومان، تنصر عام 313م، فكام أو امبراطور روماني مسيحي، توفي عام 337م. انظر: البعلبكي، معجم أعلام المورد، ج2، ص348م.

(2) انظر: المجدوب، أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص231.

(3) انظر: أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص 29-32.

(4) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5/ ص150.



يعقب التعب والنصب يكون بحاجة إلى بعض الوقت ليستعيد خلاله نشاطه الطبيعي، والسنوات التسع هي المدة التي تتناسب مع الثلاثمائة سنة حتى يستعيد الفتية نشاطهم<sup>(1)</sup>.

وأما تحديد البلدة التي كان بها الفتية وموقع الكهف، فيمكن تلمس الموقع من خلال ما ورد في القرآن الكريم، فالفتية في الراجح أنهم كانوا بعد عيسى عليه السلام، وكانوا على الإيمان المطلق الذي وصفهم الله به في قوله: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمُ الْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى ﴾ [الكهف: 13]، ولا شك أن إيمانهم هذا كان على أثاره من نبي، مما جعل الإيمان يرسخ في قلوبهم، ويستعدون للتضحية من أجله بهجران دار قومهم وما هم فيه من الشرك بالله تعالى وعبادة الأوثان والتقرب إليها بالذبايح والندور... وغير ذلك من الانحرافات العقديّة، ومن ثم تحمل الفتية أعباء الدعوة لدين الله تعالى، إذ قد أجمعوا أمرهم أن الله رب السموات والأرض هو الذي يستحق العبادة وحده لا شريك له، وأن عبادة غيره ما هي إلا محض افتراء وكذب، حيث قال تعالى: ﴿ وَرَأَيْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوهُ مِنْ دُونِهَا إِلٰهًا لَقَدْ قُنَّا إِذْ أَشْطَطْنَا ﴾ [الكهف: 14]، وإذا ارتضينا هذا المنهج ظهر لنا بكل وضوح أن الفتية كانوا في فلسطين مهبط الوحي والرسالات، ومقر المسيح عليه السلام، والظاهر كذلك أن الكهف هو الآخر في فلسطين، وسواء كان داخلًا في حدودها أو مجاورًا لها فقط، فهو تابع لها، وأقرب إليها من أية مدينة أخرى<sup>(2)</sup>، ومما يدل على ذلك أنهم لما استيقظوا بعثوا أحدهم إلى المدينة لشراء الطعام، ولقنوه الحذر والحيلة حتى لا يطلع على خبرهم أحد، حيث قال تعالى على ألسنتهم: ﴿ فَأَعْتَوْا أَحَدَكُمْ وَرَقِمَهُ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ رَزْقًا مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّكُمْ أَخْدًا ﴾ [الكهف: 19].

ثم إن الظاهر من الرقيم في قصتهم الكريمة هو الكتابة<sup>(3)</sup>، ويمكن أن يكون عبارة عن مخطوطات شرائعهم التي كانوا يتعبدون الله على طريقتها، وأنه مشتق من الرقم الذي هو النقش، وهذا يدل على أن الرقيم غير الكهف الذي عطف عليه في الآية الكريمة، إلا أنه متعلق بأصحاب الكهف، ووجوده في الآية يوضح أنه من الأسرار التي بمعرفتها تتضح بعض ملابسات القصة، وهؤلاء الفتية -على الأرجح-

(1) انظر: المجدوب، أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص231.

(2) انظر: القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل ج15/ ص91، وعنده -وهو رأي كثير من المفسرين- أن مدينة

أهل الكهف يقال لها طرسوس من أعمال طرابلس الشام، ويسميتها بعضهم أفسوس.

(3) انظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، ص139، وذكر أنه اختيار ابن جرير الطبري.

كانوا من فرقة الأسينيين<sup>(1)</sup> اليهودية التي كانت محافظة على أمر دينها وشريعة نبيها موسى عليه السلام، وكانت تؤمن بالبعث، ولم تكن تمتلك السلطة أو النفوذ، وإنما كانت السلطة والنفوذ والهيمنة في أيدي فرقة أخرى، وهي فرقة الصدوقيين<sup>(2)</sup>، فظلت الأولى على أمر نبيها محافظة على شرائعه ووصاياه، بل قامت بكتابة ذلك حفاظاً عليه من الضياع، متخذة لها مقراً في الجبال حتى لا يضايقها أحد في دينها، ولما أن جاء المسيح عليه السلام اتبعوه وآمنوا برسالته، لأنه هو المبشر به في رقيمهم، فزاد حقد اليهود الآخرين عليهم، ولما كان الرومان يضطهدون المسيح عليه السلام وأتباعه خوفاً على ضياع مملكتهم، وظاهرهم على ذلك اليهود الذين رفضوا رسالته عليه السلام تكبراً وعناداً، وزاد ذلك الاضطهاد بعد رفع المسيح إلى السماء، فقد ارتد من ارتد من هؤلاء المضطهدين وثبت على دينه من ثبت، فأراد الله تعالى أن يثبت للناس جميعاً أن من استمسك به ولجأ إليه فإنه ناصره لا محالة، وقد تجلّى ذلك الدرس في شأن فتية أهل الكهف هؤلاء، إذ لما التجئوا إليه عز وجل فقد آواهم بأن ضرب على آذانهم في كهفهم سنين عدداً، ليبعثهم بعد ثلاثمائة سنة وزيادة، ليكونوا دليلاً ساطعاً وبرهاناً قاطعاً على نصرته الله تعالى لأوليائه، وعلى أن الله تعالى يحيي من في القبور لا محالة ولا شك في ذلك<sup>(3)</sup>.

وقد أكثر بعض المفسرين والمؤرخين المسلمين من الاستعانة بالمرديات الإسرائيلية، لتبيين تفاصيل قصة أهل الكهف، فكادت الرواية القرآنية التي يسوقونها في كتبهم للقصة لا تختلف البتة عن الرواية في المصادر السريانية والنصرانية المختلفة، مما أفقد روايتهم للقصة الروح التي تلبست بها في القرآن<sup>(4)</sup>.

## المطلب الثاني

### قصة أهل الكهف في المصادر اليهودية والنصرانية

#### أولاً: قصة أهل الكهف في المصادر اليهودية:

(1) هي طائفة منشقة عن اليهودية، فرت بدينها من الحكم المكابي الصدوقي أولاً، والفريسي ثانياً، واعتزلت في الجبال، واشتهروا بالمتطهرين لكثرة ولعهم بالنظافة، ويتوقع أن ما اكتشف في كهوف قمران راجع لهم. انظر: ظاظا، حسن، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، ص 264.

(2) فرقة يهودية ترجع إلى صدوق أحد تلاميذ انتيجنوس السوخي أحد كبار كهنة الهيكل الثاني، الذي عاش حوالي سنة 300 ق م، وقيل: يرجع إلى صدوقيم كلمة غبيرة بمعنى العادلين والأبرار، وهي تشبه فرقة المعتزلة عند المسلمين. انظر: ظاظا، حسن، الفكر الديني الإسرائيلي أطواره ومذاهبه، ص 256-259.

(3) انظر: قطب، سيد، في ظلال القرآن، ج 4/ ص 2264.

(4) انظر: المجدوب، أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص 38-39.

بالرجوع إلى المصادر المعتمدة في الديانة اليهودية يتضح أن أسفار العهد القديم، وإن شئت قلت: شرائع اليهود كافة لم تشر من قريب أو بعيد إلى قصة أصحاب الكهف الوارد ذكرها في القرآن الكريم، بل ولم تشر إليها كذلك كتب التاريخ اليهودية وكتب الحاخامات اليهود<sup>(1)</sup>، فكلها قد خلت من إشارة واحدة إلى هذه القصة العظيمة التي تدل على قدرة الله تعالى، وأنه يبعث من في القبور، وما أودع الله فيها من الكرامات الباهرة لهؤلاء الفتية، مما يدل على أنها لم تقع في عصر اليهود قبل زمن المسيح عليه السلام، إذ لو حدثت في ذلك العصر أو قبل ذلك في زمن موسى عليه السلام أو بعده فيما قبل المسيح -عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام- لكان ثمة إشارة إليها -ولو من بعيد- في التوراة أو في أسفار الأنبياء أو المكتوبات عن هذه القصة التي تمثل أروع أمثلة التضحية والاستشهاد في سبيل الحفاظ على الدين والعقيدة<sup>(2)</sup>.

لكن الكثير من الباحثين في مجال الدراسات اليهودية يرجحون أن الأوضاع الاجتماعية والدينية والسياسية التي أشارت إليها القصة القرآنية حول هؤلاء الفتية مع قومهم تتشابه إلى حد كبير مع الأوضاع الاجتماعية والدينية والسياسية لفرقة الأسينيين الذي كانوا ينتظرون المسيح المبشر به، وآمنوا به لما أرسل واعتنقوا دينه، فازداد الاضطهاد والتنكيل والتعذيب الواقع عليهم من السلطة الحاكمة التي كان يمثلها فرقة الصدوقيين، مما أجأهم إلى الاختباء في الكهوف بعيداً عن أعين الناظرين حتى لا ينكشف أمرهم فيفتنون في عقيدتهم وفي إيمانهم، وهذه الكهوف التي اكتشفت حديثاً، وعرفت باسم (كهوف قمران) أو (كهوف البحر الميت) قد تكون هي مقرهم<sup>(3)</sup>.

#### ثانياً: قصة أهل الكهف في المصادر النصرانية:

لم تُذكر قصة أصحاب الكهف في المصادر النصرانية القديمة كالأنجيل وغيرها<sup>(4)</sup>، وإنما كان أول ذكر لها باسم (قصة النيام السبعة) في القرن السادس الميلادي، وقد ذكرها الشاعر مار يعقوب السروجي<sup>(5)</sup> (521م) في قصيدة له باللغة السريانية، تبلغ أربعة وسبعين بيتاً، وهو نفسه جيمس الساروغي الذي ذكرته أكثر الدراسات التي تناولت القصة<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج1، ص159-162.

(2) انظر: المجدوب، أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص57-58.

(3) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص851، وما بعدها.

(4) المصدر السابق، ج2، ص851.

(5) مار يعقوب السروجي (451م-521م)، قديس لدى الكنائس المسيحية السريانية وشاعر ولاهوتي. يعتبر بجانب أفرام السرياني من أهم الشعراء السريان، حيث لا تزال أعماله تتلى بالقداديس الخاصة بالكنائس السريانية. انظر:

وقد أورد القصة جييون<sup>(2)</sup> في كتابه (اضمحلال الامبراطورية الرومانية)، فقال: "فعندما تعرض المسيحيون لاضطهاد الامبراطور ديكويوس، اختبأ سبعة من النبلاء الشبان بمدينة أفسوس داخل كهف فسيح غائر في سفح جبل مجاور للمدينة، وهناك قضى عليهم الطاغية بالهلاك بأن أصدر أوامر بأن يغلق عليهم مدخل الكهف إغلاقاً محكماً بكومة من الأحجار الضخمة، وللحال راح الشبان في سبات عميق طالت مدته بصورة معجزة إلى مائة وسبعة وثمانين سنة دون أن تتأثر قوى الحياة فيهم، وفي نهاية الفترة أزاح عبيد أدوليوس الذي آل إليه ميراث الجبل تلك الأحجار الضخمة ليشيدوا بها بناء ريفياً، ونفذ ضوء الشمس إلى داخل الكهف فكان إيداناً باستيقاظ النيام السبعة، وشعر هؤلاء النيام بالجوع بعد نوم ظنوه ساعات قليلة، فقررروا أن يعود واحد منهم سراً إلى المدينة لشراء ما يحتاجون إليه من خبز، ووقع اختيارهم على جامبليكوس، ولم يستطع الشاب أن يتعرف على منظر بلده المألوف لديه، وزادت دهشته عندما رأى صليباً كبيراً منقوشاً على الباب الرئيسي بمدينة أفسوس، وارتبك الخباز عندما شاهد ملبسه الغريب وسمع لغته القديمة، ثم قدم له جامبليكوس عملة عتيقة من عهد ديكويوس على أنها العملة المتداولة في الامبراطورية، وهنا ارتاب الخباز في أن الشاب قد عثر على كنز خفي، فساقه أمام القاضي، وترتب على ما دار بين الرجلين من استفسارات أوضحت القصة المذهلة، وهي أن قرنين من الزمان تقريباً قد انصرما منذ أن فر الشاب وأصدقائه من غضب الطاغية الوثني، وسارع إلى زيارة كهف النيام السبعة أسقف أفسوس والكهنة والحكام والشعب، بل الامبراطور ثيودوسيوس نفسه، وما أن منح هؤلاء السبعة بركتهم للحاضرين وقصوا عليهم قصتهم حتى وافتهم المنية في سكون وهدوء"<sup>(3)</sup>، وقد ذكرت القصة في دائرة المعارف للأخلاق والديانات بنفس المعنى إلا أنها زادت بعد أمر الامبراطور بسد مدخل الكهف ليموت الفتية فيه، أمر كذلك بأن: "يكتب مسيحيان أحدهما Theodor والآخر Rufinus قصة هؤلاء الشهداء الشباب على لوحة من معدن، ويدفناها تحت الحجارة التي سد بها الغار" ثم ذكرت أنهم بعد أن عرفوا بقصة الفتية ذهبوا لرؤيتهم في الكهف، "فيرتقون

[https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%8A%D8%B9%D9%82%D9%88%D8%A8\\_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D9%88%D8%AC%D9%8A](https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%8A%D8%B9%D9%82%D9%88%D8%A8_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B1%D9%88%D8%AC%D9%8A)

(1) انظر: المجدوب، أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص 92.

(2) هو إدوارد جييون، مؤرخ إنجليزي، لم يدرس في طفولة دراسة منظمة، ولكنه كان نهماً في قراءاته. تعلم بأكسفورد ولوزان. وتوفي سنة (1794م). من تصانيفه: "اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها". انظر:

مجموعة من العلماء، الموسوعة العربية الميسرة، ج 3/ ص 1280.

(3) جييون، إدوارد، اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها، ج 2/ ص 178-179.

قمة الجبل، وهناك يجدون لوحتين رصاصيتين تصدقان قصة الشاب، فيدخلون الكهف ويجدون زملاءه أحياء... الخ" (1).

وقصة أصحاب الكهف في الدراسات الكاثوليكية والمصرية تتفق في كثير من الأمور مع القصة السريانية، إلا أنها تختلف معها في أن الفتية كانوا مؤمنين بالمسيح عليه السلام ابناً لله أو رباً، أو مالكاً للسموات والأرض، واكتفت القصة الكاثوليكية والمصرية بأن الفتية خافوا أن يرتدوا عن إيمانهم بالمسيح عليه السلام دون تحديد نوع ذلك الإيمان (2).

ولم يتفق المؤرخون السريان أو غيرهم - ممن تناول القصة من النصارى عموماً - على عدد فتية أهل الكهف والرقيم تحديداً، وإنما تضاربت أقوالهم وتناقضت كثيراً، فتارة يقولون إنهم ستة أشخاص، وتارة يقولون سبعة، وتارة ثمانية، وتارة تسعة، حتى إن المؤرخ الواحد ربما يذكر ترجيح أكثر من رأي في آن واحد، إلا أنهم كادوا أن يجمعوا عموماً على أن مدينة أفسوس كانت هي موطن هؤلاء الفتية، وأنهم قد هربوا في عهد الامبراطور الروماني داقوس (3) (249-251م)، وظهر أمرهم بعد بعثهم في عهد الامبراطور البيزنطي ثيودوسيوس الصغير (4) (408-450م)، ومع ذلك فقد اختلفوا اختلافاً كبيراً في المدة التي مكثها الفتية في كهفهم، وتشعبت أقوالهم وآراؤهم في ذلك إلى أقوال لا طائل منها، ولا دليل عليها، ولا سند للوصول إليها (5).

وغير خاف أن الزمن الذي أرخ فيه لهذه القصة كان في القرن السادس الميلادي، مما يعني أن عقيدة التثليث قد انتشرت وترعرعت وبلغت أوجها في ذلك الوقت، الشيء الذي جعل قصة أصحاب الكهف والرقيم في المصادر السريانية والنصرانية عامة قد سيطرت عليها الخيالات، وتأثرت بفن الأسطورة، وكرست لخدمة مزاعم الكنيسة آن ذاك (6).

---

(1) موسوعة دائرة المعارف للأخلاق والأديان، نقلاً عن الصراع بين المادة والإيمان، أبو الحسن الندوي، ص 28.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 221.

(3) هو إمبراطور روماني. أرسل لإخماد فتنة ضد فيليب الأعرابي، لكنه بدلاً من ذلك وضع نفسه على رأس الثوار، وهزم فيليب وقتله، وأصبح إمبراطوراً. اضطهد المسيحيين بشدة. قتل وهو يحاول صد إغارة القوط على موبيسيا. وتوفي سنة (251م). انظر: مجموعة من العلماء، الموسوعة العربية الميسرة، ج 3/ ص 1512.

(4) هو ثيودوسيوس الثاني راس الأباطورية الرومانية في الشرق من سنة 408م-450م، فحكم مع أخته فترة، وهي التي دفعته إلى المسيحية الأرثوذكسية ثم حكم منفرد (416-450). كان أول أعماله تحصين القسطنطينية بسور ضخمة وما يزال معظمه قائماً حتى يومنا هذا. وشرع في جمع القانون الروماني وتنسيقه، وقد أنجز هذا العمل يوستينيانوس بعد قرن من الزمن.

(5) انظر: زاهدة، عطية، أهل الكهف بين العدة والمدة، ص 78.

(6) انظر: المجدوب، أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص 228، وما بعدها بتصرف.

## تعقيب: مناقشة ونقد

وبالجمله فإن قصة أصحاب الكهف في المصادر النصرانية لا تكاد تتفق مع القصة الواردة في القرآن الكريم، إلا في إثبات حقيقة البعث بعد الموت، أما باقي تفصيلاتها فغير صالحة للأخذ منها، لأنها تتضارب ولا تتفق، وتتباعد ولا تقترب، وتخرج القصة من ثوب الإيمان الخالص إلى ثياب الكفر الصريح<sup>(1)</sup>.

فإن قيل: إن الذي أثبت للناس أن النيام السبعة هم أنفسهم أهل الكهف، وجود صحيفة من رصاص كانت في صندوق من نحاس، وجد معهم، وقد كتب في الصحيفة خبرهم.

قلت وبالله التوفيق: لو سلمنا بصحة وجود صحيفة من رصاص كانت معهم وكتب فيها خبرهم، فمتى كتبت هذه الصحيفة؟ فإن قلت: كتبها قبل نومهم، فهذا باطل لأن الشخص الذي أرسل إلى القرية ليطلب الطعام استغرب لما رأى تغير المعالم واختلاف العملة النقدية وغير ذلك مما يدل على أنه لم يكن عنده علم مسبق بالوضع الجديد، وإن قلت: كتبها بعدما أفاقوا من نومهم، فهذا باطل أيضاً لأنهم لم يكتبوها إلا مدة قصيرة قبل قبض أرواحهم، وكانت أمورهم خلال هذه الفترة مضطربة بسبب علم أهل المدينة وملكهم بخبرهم وازدحامهم على الكهف لرؤيتهم ومعرفة أمرهم.

فإن قيل: إن الذي كتب الصحيفة لم يكن معهم في الكهف، فقد ذكر - كما تقدم عند جييون - أن شخصين كان عند الامبراطور، قد كتبا قصة إيمان الفتية على صحائف ووضعها عند مدخل الكهف إكراماً للفتية.

قلت: إن كان ما كتبه هو القصة كاملة، فهذا باطل، لأنه ادعاء للغيب، وإن كان مجرد الأسماء وذكر بعض أخبارهم، فلماذا يكتب قصة هؤلاء الفتية بالذات؟ مع العلم أن الملك قد اضطهد وعذب غيرهم الكثير، من رجال ونساء وقد يكون فيهم بعض الأطفال، فمن هو الأولي بأن يكتب عنه في هذه الحالة ويخلد أمره؟

ثم لو سلمنا صحة هذه الدعوى، فأين هذه الصحيفة المدعاة؟ ولماذا لم تحتفظ بها الكنيسة؟ مع العلم أنها كتبت على لوح من رصاص، مما يجعل من الصعب تصديق خبر تلفها أو ضياعها، والكنيسة كما هو معروف عنها تحتفظ بما هو أخف وزناً من الصحيفة كأوراق وأخشاب قابلة للتلف، وكذلك بما هو أقل أهمية وقداسة، فكيف حافظت على تلك الأشياء ولم تستطع أن تحافظ على لوح رصاصي ضخمة؟ مما يجعلنا أمام احتمالين لا ثالث لهما، إما إن تكون القصة التي رواها جيمس الساروجي مختلقة وغير صحيحة، وإما أن تكون الصحيفة فيها أمور لا تلائم آراء الكنيسة في ذلك

(1) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في البيانات السماوية الثلاث، ج2، ص841.

الوقت، كالقول ببشرية عيسى وأنه مجرد نبي ورسول وليس جزءاً من الإله، وبهذا تبطل عقيدة التثليث<sup>(1)</sup>.

والأمر الآخر الذي يضعف القصة السريانية، ادعاؤها أن الكهف الوارد في القصة هو كهف مدينة أفسوس، وعند مقارنة مواصفات هذا الكهف بمواصفات الكهف الوارد في القرآن يتبين لنا بطلان القصة السريانية، فقد قام (شارلس هورتون) أحد خبراء الأمم المتحدة بفحص كهف أفسوس، وتبين له الآتي<sup>(2)</sup>:

- 1- أن الشمس تدخل من بابه فتطول كل من بداخله، لأنه يقع في الشمال الشرقي.
- 2- أنه لا توجد بداخله فجوة تسمح لأحد بالاختفاء فيها.
- 3- أنه لا يوجد فوقه ولا بالقرب منه أي أثر لمسجد (لمعبد) أو غيره.
- 4- أنه لم يعثر بداخله على أي أثر لمدافن دفن بها أحد.

وحتى لو استبعدنا ما ورد في القرآن الكريم من أوصاف للكهف، فإنه يكفينا من الأوصاف ما ذكره الخبر الأُمِّي وهو كون الكهف لا فجوة بداخله تسمح للفتية بالاختباء فضلاً عن النوم فيه، مما يعني أن الفتية قضوا كل هذه المدة وقوفاً، وهذا مما لا يشك في بطلانه<sup>(3)</sup>.

---

(1) انظر: المجدوب، أحمد علي، أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص 86.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 106.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 106.

## المبحث الثاني

### مقارنة قصة الخضر في القرآن بما في اليهودية والنصرانية:

لب هذه القصة ومغزاها إثبات قصور الخلق مهما سمت عقولهم وكثرت علومهم أمام علم الله عز وجل وإحاطته بكل شيء، وفي هذا المغزى برهان لمن تدبر على أن الذي له هذا العلم المحيط، والتدبير المحكم لا ينبغي أن يتناقض أو يعارض من أصحاب العلم المحدود والتبع الناقص، فإذا أنبأ الله عز وجل أن وراء هذه الحياة حياة أخرى، فيجب أن يصدق وتقر العقول وتؤمن القلوب بأن نبأه هو الحقيقة الواقعة لا محالة، وأن ما نعلمه من أمورنا وأحوالنا لا ينبغي أن يقاس بما لا نعلمه، مما غاب ولم تنهياً لإدراكه عقولنا<sup>(1)</sup>.

إنها قصة موسى عليه السلام وفتاه مع العبد الصالح الخضر، تلك القصة التي لن يجد الباحثون ما يشفي غليلهم من تفاصيلها وأركان أحداثها إلا فيما ورد في القرآن الكريم، وستتعرف على تلك القصة ونستعرض محاورها في القرآن، ثم نشفع ذلك بما ورد في كتب اليهودية والنصرانية مما له تعلق بها، وذلك في المطالب الآتية:

## المطلب الأول

### قصة الخضر في القرآن الكريم

وردت قصة الخضر عليه السلام في القرآن الكريم متناسبة مع سياق الآيات السابقة عليها في سورة الكهف، فاستكبار اليهود واستعلاؤهم جعلهم يحرصون أغنياء قريش على عدم اتباع النبي صلى الله عليه وسلم أو الجلوس بين يديه مع الفقراء والعبيد، واقترحوا عليهم أن يطلبوا منه إذا أراد أن يجلس إليهم ليدعوهم أن يخصص لهم يوماً بعينه، لا يجلس فيه الفقراء والمستضعفون ومن شابههم معهم، إلا أن الرسول صلى الله عليه وسلم أبي أن يفعل ذلك، وعاد وقرب إليه الضعفاء<sup>(2)</sup>، فكان أول ما نزل في

(1) انظر: الندوي، أبو الحسن، الصراع بين الإيمان والمادية، ص 96-97.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه: قال: كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سِتَّةَ نَفَرٍ، فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اطْرُدْ هَؤُلَاءِ لَا يَخْتَرُونَ عَلَيْنَا، قَالَ: وَكُنْتُ أَنَا وَابْنُ مَسْعُودٍ وَرَجُلٌ مِنْ هُدَيْلٍ وَبِلَالٌ وَرَجُلَانِ - لَسْتُ أَسْمِيَهُمَا - فَوَقَعَ فِي نَفْسِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقَعَ، فَحَدَّثَ نَفْسَهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهًا﴾



السورة مما يؤكد هذه الحقائق، ذكر أمثال واقعية عن ذلك كمثل الرجلين اللذين آتاهما الله مالا وسعة في الرزق، إذ يقول تعالى: ﴿ وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَبٍ وَحَفَفْنَاهُمَا نَخْلًا وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ۚ ۳۲ كَلَّمَا الْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلْفَهُمَا نَهْرًا ﴾ [الكهف: 32، 33]، فشكر أحدهما وكفر الآخر فعاقبه الله على كفره وتكبره بقوله: ﴿ وَأَجِيطًا ثَمَرَةً فَآبِحًا يِقْلِبُ كَفَيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا... الخ ﴾ [الكهف: 42]، وكمثل الحياة الدنيا وزينتها وما تؤول إليه من الاضمحلال والزوال، حيث قال: ﴿ وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَبَاحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيحُ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِرًا ﴾ [الكهف: 45]. ثم ساق سبحانه وتعالى جزءاً من قصة ابليس وتكبره ورفضه للسجود لآدم، عندما أمر الله الملائكة بالسجود له، فقال: ﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْرَاهِيمَ كَانَ مِنْ السَّاجِدِينَ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ ۗ لَيْسَ لِلظَّالِمِينَ دَلَالٌ ﴾ [الكهف: 50]، وهكذا استمر هذا السياق المانع الرائع الذي يثبت قلب النبي صلى الله عليه وسلم وقلوب أصحابه، ويتوعد المعاندين لهذا الدين بسوء المنقلب وعاقبة الوبال، حتى وصل القصص القرآني إلى قصة موسى عليه السلام وفتاه وخبرها مع العبد الصالح، وتمتاز هذه القصة بكونها وردت جملة واحدة في هذه السورة بخلاف بعض القصص الذي يذكره الله تعالى في سورة على وجه الاختصار والاقتضاب ثم يبسطه في مواضع أخرى.

لقد ابتدأت القصة بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتْنِهِ لِآرْحُ حَتَّىٰ أَلْغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا ﴾ [الكهف: 60]، واختتمت بقوله تعالى: ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ بَرًا ﴾ [الكهف: 82]، ولم تفصح الآيات القرآنية عن حقيقة موسى الذي في القصة، كما لم تفصح عن حقيقة فتاه أو العبد الصالح الذي قابلاه، مما دفع بعض المفسرين إلى الشك في حقيقة موسى، وهل هو موسى بن عمران نبي بني إسرائيل عليه السلام أم غيره؟ بسبب أنه وارد في سياق المتعلم، فكيف يتعلم النبي من العبد الصالح<sup>(1)</sup>، بينما أتت السنة النبوية شارحة ومفسرة لما أجهم في القرآن الكريم، فتبين من ضمن كثير مما تبين أن موسى الذي في القصة هو موسى بن عمران عليه السلام<sup>(2)</sup>، وأن فتاه هو يوشع بن نون، وأن العبد الصالح هو الخضر عليه السلام.

[الأنعام: 52]. انظره في: ج7، ص127، رقم: (2413) كتاب فضائل الصحابة، باب في فضل سعد بن

أبي وقاص رضي الله عنه..

(1) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج2/ص685.

(2) انظر: ابن كثير، قصص الأنبياء، ص266.

فقد جاء في الحديث عن سعيد بن جبير، قال: قلت لابن عباس: إن نوحاً البكالي يرعم أن موسى ليس بموسى بني إسرائيل، إنما هو موسى آخر؟ فقال: كذب عدو الله، حدثنا أبي بن كعب، عن النبي صلى الله عليه وسلم: أَنَّ مُوسَى قَامَ حَظِيْبًا فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، فَسُئِلَ: أَيُّ النَّاسِ أَعْلَمُ؟ فَقَالَ: أَنَا، فَعَتَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ إِذْ لَمْ يَزِدْ الْعِلْمَ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ: بَلَى، لِي عَبْدٌ بِمَجْمَعِ الْبَحْرَيْنِ هُوَ أَعْلَمُ مِنْكَ، قَالَ: أَيُّ رَبِّ، وَمَنْ لِي بِهِ، وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ: أَيُّ رَبِّ، وَكَيْفَ لِي بِهِ؟ قَالَ: تَأْخُذُ حَوْتًا، فَتَجْعَلُهُ فِي مِكْتَلٍ، حَيْثُمَا فَقَدْتَ الْحَوْتَ فَهُوَ نَمٌّ، وَرُبَّمَا قَالَ: فَهُوَ نَمٌّ، وَأَخَذَ حَوْتًا، فَجَعَلَهُ فِي مِكْتَلٍ، ثُمَّ انْطَلَقَ هُوَ وَفَتَاهُ يُوشَعَ بْنَ نُونٍ، حَتَّى أَتَيَا الصَّخْرَةَ، وَضَعَا رُؤُوسَهُمَا، فَرَقَدَ مُوسَى، وَاضْطَرَبَ الْحَوْتُ، فَخَرَجَ فَسَقَطَ فِي الْبَحْرِ، فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا، فَأَمْسَكَ اللَّهُ عَنِ الْحَوْتِ جِرْيَةَ الْمَاءِ، فَصَارَ مِثْلَ الطَّاقِ، فَقَالَ هَكَذَا مِثْلُ الطَّاقِ، فَانْطَلَقَا بِمَشِيَانٍ بَقِيَّةَ لَيْلَتِهِمَا وَيَوْمَهُمَا، حَتَّى إِذَا كَانَ مِنَ الْعَدِ قَالَ لِفَتَاهُ: آتِنَا عَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا، وَلَمْ يَجِدْ مُوسَى النَّصَبَ حَتَّى جَاوَزَ حَيْثُ أَمَرَهُ اللَّهُ، قَالَ لَهُ فَتَاهُ: أَرَأَيْتَ إِذْ أُوتِينَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحَوْتَ، وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ، وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا، فَكَانَ لِلْحَوْتِ سَرَبًا، وَهُمَا عَجَبًا، قَالَ لَهُ مُوسَى: ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِي، فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا، رَجَعَا يُخْصِنَانِ آثَارَهُمَا، حَتَّى انْتَهَبَا إِلَى الصَّخْرَةِ، فَإِذَا رَجُلٌ مُسَجَّى بِثَوْبٍ، فَسَلَّمَ مُوسَى، فَرَدَّ عَلَيْهِ، فَقَالَ: وَأَنْتَ بِأَرْضِكَ السَّلَامُ؟! قَالَ: أَنَا مُوسَى، قَالَ: مُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ؟ قَالَ: نَعَمْ، أَتَيْتُكَ لِتُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رَشَدًا، قَالَ: يَا مُوسَى، إِنِّي عَلَى عِلْمٍ مِنَ اللَّهِ، وَعَلَّمَنِيهِ اللَّهُ لَا تَعْلَمُهُ، وَأَنْتَ عَلَى عِلْمٍ مِنَ اللَّهِ، عِلْمُكَ اللَّهُ لَا أَعْلَمُهُ، قَالَ: هَلْ أَتْبَعُكَ؟ قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا، وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا، إِلَى قَوْلِهِ: إِمْرًا، فَانْطَلَقَا بِمَشِيَانٍ عَلَى سَاحِلِ الْبَحْرِ، فَمَرَّتْ بِهِمَا سَفِينَةٌ، كَلَّمُوهُمْ أَنْ يَحْمِلُوهُمْ، فَعَرَفُوا الْخَضِرَ، فَحَمَلُوهُ بِعَيْرِ نَوْلٍ، فَلَمَّا رَكَبَا فِي السَّفِينَةِ جَاءَ عُصْفُورٌ، فَوَقَعَ عَلَى حَرْفِ السَّفِينَةِ، فَتَفَرَّقَ فِي الْبَحْرِ نَفْرَةً، أَوْ نَفْرَتَيْنِ، قَالَ لَهُ الْخَضِرُ: يَا مُوسَى، مَا نَقَصَ عِلْمِي وَعِلْمُكَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ إِلَّا مِثْلَ مَا نَقَصَ هَذَا الْعُصْفُورُ بِمِنْقَارِهِ مِنَ الْبَحْرِ، إِذْ أَخَذَ الْفَأْسَ فَتَرَخَ لَوْحًا، قَالَ: فَلَمْ يُجْعَلْ مُوسَى إِلَّا وَقَدْ قَلَعَ لَوْحًا بِالْقُدُومِ، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: مَا صَنَعْتَ؟ قَوْمٌ حَمَلُونَا بِعَيْرِ نَوْلٍ، عَمَدْتَ إِلَى سَفِينَتِهِمْ فَحَرَقْتَهَا لِتُعْرِقَ أَهْلَهَا، لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا، قَالَ: أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا؟ قَالَ: لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا، فَكَانَتْ الْأُولَى مِنْ مُوسَى نِسْيَانًا، فَلَمَّا خَرَجَا مِنَ الْبَحْرِ مَرُّوا بِعِلَامٍ يَلْعَبُ مَعَ الصَّبْيَانِ، فَأَخَذَ الْخَضِرُ بِرَأْسِهِ فَقَلَعَهُ بِيَدِهِ هَكَذَا - وَأَوْمَأَ سُفْيَانُ بِأَطْرَافِ أَصَابِعِهِ كَأَنَّهُ يُقْطِفُ شَيْئًا - فَقَالَ لَهُ مُوسَى: أَقْتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِعَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا، قَالَ: أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا، قَالَ: إِنْ سَأَلْتِكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَاحِبْنِي، قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا، فَانْطَلَقَا، حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا، فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوهَا، فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ، مَائِلًا، أَوْ مَأْتِلًا، هَكَذَا (وَأَشَارَ سُفْيَانُ، كَأَنَّهُ يَمْسُحُ شَيْئًا إِلَى فَوْقِ، فَلَمْ أَسْمَعْ سُفْيَانُ بِذِكْرِ مَائِلًا إِلَّا مَرَّةً) قَالَ: قَوْمٌ أَتَيْنَاهُمْ فَلَمْ يُطْعِمُونَا، وَلَمْ يُضَيِّقُونَا، عَمَدْتَ إِلَى حَائِطِهِمْ لَوْ شِئْتَ لِأَتَّخِذْتَ عَلَيْهِ

أَجْرًا، قَالَ: هَذَا فِرَاقُ بَيْتِي وَبَيْتِكَ، سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا. قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَوَدِدْنَا أَنْ مُوسَى كَانَ صَبْرًا، فَقَصَّ اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْ حَبْرِهِمَا. قَالَ سُفْيَانُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَرْحَمُ اللَّهُ مُوسَى، لَوْ كَانَ صَبْرًا، يُقَصُّ عَلَيْنَا مِنْ أَمْرِهِمَا. وَقَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ: أَمَامَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ صَالِحَةٍ عَصَبًا وَأَمَّا الْعُلَامُ فَكَانَ كَافِرًا وَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ»<sup>(1)</sup>.

كما بينت السنة أن الخضر لقب له وليس اسماً، وقد ورد في صحيح البخاري علة تلقيبه بالخضر؟ فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا سُمِّيَ الْخَضِرُ، لِأَنَّهُ جَلَسَ عَلَى فَرْوَةٍ بَيْضَاءَ، فَإِذَا هِيَ تَهْتَرُ مِنْ حَلْفِهِ خَضِرًا»<sup>(2)</sup>.

وبالجمله فقد أطبق علماء التفسير<sup>(3)</sup> على أن موسى في القرآن قاطبة لا يقصد به إلا موسى عليه السلام رسول بني إسرائيل، ولو قصد غيره لكان ذلك عن طريق آية أو علامة تميزه عن رسول بني إسرائيل المعهود في القرآن الكريم، وعليه فإن الذين شككوا في كون موسى الذي في القصة ليس هو الرسول المعروف لا شك أنهم تأثروا بأقوال أهل الكتاب، الذين تكبروا وأنفوا أن يكون نبيهم الزعيم القائد والرسول الذي كلمه الله تعالى يلجأ إلى غيره ممن هو دونه في المرتبة ليتعلم منه، مما حملهم على تزيف حقائق هذه القصة وجعلها ضمن دواوين الأساطير والحكايات وال نوادر تكبراً وبطراً واستعلاءً، وظناً منهم أن ذلك المقام الذي هو مقام التعلم يغض من مكانة نبي الله موسى عليه السلام، ولربما كان إيمانهم بما يلزمهم التواضع والخشوع، وذلك من شأنه أن يقود إلى الإيمان بالمسيح عليه السلام ومن ثم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم<sup>(4)</sup>.

ولعل إخفاء اسم الخضر في هذه القصة القرآنية للدلالة على تواضع هذا العبد الصالح، ونكران ذاته، ليعلم موسى عليه السلام أن العبد الذي جعله الله تعالى بمثابة الأستاذ الأكبر له ليس علمه ولا ما أطلعه الله تعالى عليه شيئاً مذكوراً بالنسبة إلى علم الله تعالى المحيط بكل شيء<sup>(5)</sup>، ومن هنا يظهر أن

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا زمانا وجمعه أحقاب، ج6، ص88، رقم: (4725). وأخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عليه السلام، ج7، ص103، رقم: (2380).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الخضر مع موسى عليهما السلام، ج4، ص156، رقم: (3402).

(3) انظر: الطبري، جامع البيان، ج18/ ص66، والسمرقندي، تفسير أبي الليث، ج2/ ص353، والبغوي، معالم التنزيل، ج3/ ص202.

(4) انظر: الندوي، أبو الحسن، الصراع بين الإيمان والمادية، ص97-97، وما بعدها. المدني، محمد، القصص الهادف كما نراه في سورة الكهف، ص179.

(5) انظر: السماك، أحمد زين العابدين، رحلة من أجل العلم، موسى والخضر، ص47.

أحداث القصة تبدي بجلاء أن جميع الأمور التي حدثت للخضر مع موسى عليه السلام لها منظور ظاهر وآخر خفي، وليس ذلك بغريب عن حياة الناس فالسمااء إذا أمطرت أزعج ذلك كثيراً من الناس، حيث تتوقف رحلات الطائرات -مثلاً-، وبذلك يتوقف الناس عن سفرهم، وتتوقف أعماله وتجاراتهم، بينما تجد ذلك سعداً ورخاءً على أقوام آخرين، فتنبت الأرض ويخرج الزرع وتسقى الدواب، فيكون بذلك ظاهر المطر يختلف عن باطنه، والمطلع على مآلات تلك الأمور جميعاً هو الله جل جلاله، أو من أطلعه على ذلك من مخلوقاته<sup>(1)</sup>.

ثم إن مجمع البحرين الوارد في القصة الكريمة الأقرب من كلام المفسرين أن المراد به هو التقاء بحر القلزم (الأحمر) ببحر الأردن أو ما جاورهما من التقاءات مما يدخل في الحيز الجغرافي لمحيط رسالة موسى عليه السلام<sup>(2)</sup>، وبذلك تستبعد آراء من قالوا إن مجمع البحرين في صعيد مصر بالقرب من الخرطوم، أو عند جبل طارق، أو في الأندلس أو غير ذلك من الأقوال الكثيرة التي لا حصر لها ولا طائل من ورائها<sup>(3)</sup>، ذلك أنه لا سبيل إلى تحديد هذا المكان إلا من وجوه:

أولها: تحديد المكان الذي يفترض أنه كان وجهة موسى عليه السلام أثناء هذه الرحلة، والذي يغلب على الظن أنه ينبغي أن يكون صحراء مصر في زمن التيه، وبذلك يستبعد أن يكون ذلك في مصر قبل خروجه منها أو بعد مجيئه إليها، أو في مدين، أو في فلسطين في حال افتراض دخوله إليها. ثانيها: بيان محيط رسالته، فموسى عليه السلام بعثه الله إلى بني إسرائيل، وكان في مصر، ومنها خرج باتجاه الأرض المقدسة فلسطين، إذاً فمجمع البحرين يشبه أن يكون في هذا المحيط، وليس خارجاً عنه، والله تعالى أعلم.

وبالجملمة فليس لأحد أن يتحدث في هذه القصة عن التفاصيل الدقيقة التي لم يأت في القرآن ولا في السنة تحديدها ولا تعيينها، كأسماء المساكن الذين يملكون السفينة، ونوع مسكنهم، واسم الملك الذي كان وراءهم ومن شأنه أخذ كل سفينة صالحة غصباً، واسم الغلام المقتول، واسمي أبويه، والمنطقة التي كانوا بها، وما الذي أبدلها الله به عوضاً عن قتل الغلام، واسم القرية التي أبت ضيافة موسى والخضر عليهما السلام، وحقيقة الكنز الذي بأسفل الجدار، واسم الغلامين اليتيمين أصحاب الكنز.. وغير ذلك من أمور متعلقة بهذه الرحلة العلمية، مما لم يأت له ذكر في القرآن ولا في السنة، إذ إن العبرة والفائدة إنما تكمن في مدلولات القصة وحكمها وأسرارها كما هي العادة في كل القصص القرآني، لا في تعيين أمور وأشياء لا فائدة من ذكرها وتحديدها، مما يدل على أن أغلب الأخبار الواردة في كتب

(1) انظر: المدني، محمد، القصص الهادف كما نراه في سورة الكهف، ص 8 وما بعدها.

(2) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصة سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج 1، ص 501-502.

(3) انظر: الشنقيطي، أضواء البيان، ج 4، ص 201، والمراعي، تفسير المراغي، ج 15، ص 153.

التفسير والتاريخ حول تحديد الأمور السالفة الذكر هي من الإسرائيليات التي لا تستند إلى علم ولا إلى هدى ولا إلى كتاب منير<sup>(1)</sup>.

وقد احتلت شخصية العبد الصالح في الفكر الإسلامي مكانة كبيرة جداً، وصلت إلى حد الخلاف في حياته ونبوته وغير ذلك، فقد ذهب الأكثر من العلماء إلى أنه ما زال حياً، وأنه هو الذي سيكذب الدجال في آخر الزمان<sup>(2)</sup>، إلا أن المحققين من العلماء عذوا هذا من الخطأ الصريح، إذ لم يرد نص واحد في القرآن أو السنة يقول ببقائه<sup>(3)</sup>، فإذا لم يكن فيهما ما يفيد ذلك، فمن أين استقى أصحاب هذه الآراء آراءهم؟ بل ظاهر السنة المطهرة يدل على استحالة بقاءه، فقد أخرج مسلم في صحيحه، من حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، يقول -قبل أن يموت بشهر-: «تسألوني عن الساعة؟ وإنما علمتها عند الله، وأقْسِمُ بالله ما على الأرض من نفسٍ منفوسة اليومَ يأتي عليها مائةُ سنةٍ وهي حيَّةٌ يومئذٍ»<sup>(4)</sup>.

قال ابن كثير<sup>(5)</sup> رحمه الله: "وهذا الحديث وأمثاله مما يحتج به من ذهب من الأئمة إلى أن الخضر ليس بموجود الآن"<sup>(6)</sup>.

وعلى فرضية بقاءه فليس له محيد عن الإذعان والإيمان برسالة النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به من عند الله تعالى كما هو شأن عيسى عليه السلام عند نزوله في آخر الزمان<sup>(7)</sup>. وكذلك اختلفت آراء العلماء في شأن العبد الصالح، هل هو رسول، أم نبي، أم ولي من أولياء الله تعالى فقط؟، والأصح أنه نبي أمره الله تعالى بتبليغ ما آتاه من علم إلى موسى عليه السلام<sup>(8)</sup> بدليل قوله تعالى على لسانه: ﴿وَمَا فَعَلْنَاهُ عَنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الكهف: 82].

(1) انظر: أبو شهبة، محمد بن محمد، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، ص 187.

(2) انظر: النووي، تهذيب الاسماء، ج 1/ ص 178، والهيتي، ابن حجر، الفتاوى الحديثة، ص 180.

(3) انظر: العسقلاني، أحمد بن علي، الزهر النضر في حال الخضر، ص 15-16.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب فضائل الصحابة، باب قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لا تأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم»، ج 7، ص 187، رقم: (2538).

(5) هو إسماعيل بن عمر بن كثير، أبو الفداء، البصري ثم الدمشقي الشافعي، المعروف بابن كثير. مفسر محدث فقيه حافظ، قال العيني: كان قدوة العلماء والحفاظ، عمدة أهل المعاني والألفاظ. وتوفي سنة (774 هـ). من تصانيفه: "البداية والنهاية"، و"شرح صحيح البخاري"، و"تفسير القرآن العظيم". انظر: [ابن العماد، شذرات الذهب، ج 6/ ص 231، وكحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، ج 2/ ص 283].

(6) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 6، ص 270.

(7) انظر: المراكبي، محمود، موسى والخضر علما الظاهر والباطن، ص 44.

(8) انظر: الزمخشري، الكشاف، ج 2/ ص 685.

قال النووي<sup>(1)</sup> رحمه الله تعالى نقلاً عن المازري: "اختلف العلماء في الخضر هل هو نبي أو ولي ؟ قال: واحتج من قال بنبوته، بقوله: ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ﴾ [الكهف: 82]، فدل على أنه نبي أوحى إليه، وبأنه أعلم من موسى عليه السلام، ويعد أن يكون ولي أعلم من نبي"<sup>(2)</sup>.  
وقال ابن كثير في تفسير قوله تعالى، ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ﴾ [الكهف: 82]: لکني أمرت به، ووقفت عليه، وفيه دلالة لمن قال بنبوته الخضر"<sup>(3)</sup>.

وهكذا تسترسل الروايات والأقوال في ذكر ما حدث للخضر كقولهم بلقائه بإلياس عليه السلام في موسم الحج كل عام<sup>(4)</sup>، وكونه التقى بالنبي صلى الله عليه وسلم، وأنه جاء في التعزية بوفاته صلى الله عليه وسلم، وأنه التقى بالصحابه كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وأنه يلتقي ببعض الأولياء والصالحين ليعلمهم ويرشدهم، إلى غير ذلك مما لا يسعفه دليل من كتاب أو سنة<sup>(5)</sup>.  
إن إيماننا بقصة موسى وفتاه والعبد الصالح لا يلزم منه أن نبحت في القصة ونتعرف على تفاصيل على غير ما ورد في الكتاب السنة الصحيحة، وإنما يلزمنا تنقيتها من كل ما شابها وعكر صفو إعجازها وورودها بالأسلوب المحكم البديع كما في كتاب الله تعالى<sup>(6)</sup>.

---

(1) هو يحيى بن شرف بن مري، النووي، أبو زكريا، محيي الدين. علامة في الفقه الشافعي والحديث واللغة، رحل إلى دمشق وأقام بها زمناً. وتوفي سنة (676 هـ). من تصانيفه: "المجموع شرح المهذب" لم يكمله، و "المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج". انظر: [والسبكي، طبقات الشافعية، ج5/ ص165؛ والزركلي، الأعلام، ج9/ ص185].

(2) النووي، شرح مسلم، ج15، ص136.

(3) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج5، ص187.

(4) العسقلاني، أحمد بن علي، الزهر النضر في حال الخضر، ص107.

(5) انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج2، ص246. وانظر: المراكبي، محمود، موسى والخضر علما الظاهر والباطن، ص28-29، العسقلاني، أحمد بن علي، الزهر النضر في حال الخضر، ص155.

(6) انظر: رمضان، محمد خير، الخضر بين الواقع والتهويل، ص107-109.

## المطلب الثاني

### قصة الخضر في اليهودية والنصرانية

أولاً: قصة الخضر في اليهودية:

بالبحث في المصادر اليهودية كالتوراة العبرانية والسامرية والترجمة العربية للعهد القديم، وترجمة مخطوطات البحر الميت، والكتب الحديثة التي تولت شرح التوراة والتعليق عليها، وغير ذلك من المصادر، عن قصة موسى وفتاه وخبرهما مع العبد الصالح التي وردت في القرآن الكريم، تبين أنه لا ذكر لهذه القصة في المصادر المذكورة<sup>(1)</sup>، ولكن وجد في المصادر اليهودية الأخرى مثل الأجداه<sup>(2)</sup> قصة شبيهة تماماً بما تضمنته القصة القرآنية، حيث تدور أحداثها وتطوراتها بين الياهو النبي وشخص آخر يدعى: يوشع بن لاوي، وطبقاً للنص الأجدادي فقد تمت أحداث القصة من خلال رحلة قام بها الاثنان، حيث قام الياهو بدور المعلم الناجح ليوشع، ونصها: (ذات مرة طلب منه صديقه الرب يوشع بن لاوي أن يحقق له أمنية يطلبها منه، فوافق إيلياء ... وكان كل ما طلبه الرب من إيلياء هو أن يسمح له بمرافقته في تجواله في أنحاء الأرض، واستعد إيلياء لاصطحاب صديقه معه، ولكنه اشترط عليه شرطاً واحداً، أن لا يسأله عن شيء أبداً مهما بدا له غريباً، فوافق الرب وانطلقا معاً. عندما وصل الصديقان إلى أول مدينة نزلا عند امرأة فقيرة، لا تملك من حطام الدنيا سوى بقرة واحدة، وأكرمت المرأة وفادتهما ولم تدخر جهداً في إكرام ضيفيها فأكلا وشربا وباتا ليلتهما في منزل المرأة، وفي الصباح عند مغادرتهما منزل المرأة فوجئ الرب يوشع بصديقه إيلياء يدعو الرب أن تموت بقرة المرأة العجوز، وعندما سمع يوشع كاد يجن وفكر في نفسه قائلاً: أهذه هي المكافأة التي تستحقها هذه المرأة الطيبة على حسن ضيافتها لنا وإكرامنا؟" وما كادا يغادران منزل المرأة إلا وماتت البقرة، لكن الرب لم يسأل إيلياء، وأمسك لسانه بعد مجاهدة مع نفسه. ثم أتيا مدينة أخرى فنزلا عند رجل غني موسر ولكنه بخيل... وعلى الرغم من أنهما قد باتا ليلتهما في منزل الرجل، فإنه لم يقدم لهما طعاماً ولا شرباً وفي صباح اليوم التالي وبينما الصديقان على وشك مغادرة المنزل وجدا جداراً في بيت الرجل متهدماً فدعا إيلياء الرب ليقيم الجدار سليماً وكأنه مبني للتو، وعندها كذلك كاد الرب يوشع يجن من تصرف إيلياء

(1) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص423/1-424.

(2) هي الفقرات والقطع التلمودية التي تعالج الجوانب الأخلاقية أو القصصية الوعظية أو الأدعية أو الصلوات أو مديح الأرض المقدسة أو التعبير عن الأمل في وصول الماشيح. انظر: المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج5، ص147.

.. ولكنه أمسك لسانه كما وعده فلم يسأله. ثم انطلقا معاً حتى إذا أتيا إلى مدينة أخرى ودخلا كنيس فيها وجداه مزخرفاً ومجهزاً بأفخم الأثاث والمتاع،.. ولكن عندما طلب من المتعبدين في هذا الكنيس تقديم الطعام الشراب ولهما باعتبارهما عابري سبيل قد أُنكهما طول السفر، رفض الناس متعللين بأنهم لا يجدون هم أنفسهم ما يأكلون أو يشربون،.. وفي الصباح التالي بينما الصديقان على وشك مغادرة البلدة سمع يوشع صديقه يدعو الرب لكي يرفع أهل هذا الكنيس ليكونوا جميعاً "رؤساء". ومرة ثالثة اضطر الرب يوشع لبذل مجهود كبير لمنع نفسه من سؤال إيلياء عن سبب تصرفه، كما تعاهدوا منذ بداية الرحلة. ثم أتيا مدينة رابعة فضيقتهما أهلها وأحسنوا معاملتهما وأكرموا وفادتهما، وعند مغادرتهما لهذه المدينة في الصباح التالي دعا إيلياء الرب لأهل المدينة بأن يجعلهم "رأساً واحدة"، وعند ذلك لم يطق الرب يوشع صبراً وسأل إيلياء عن سبب كل هذه التصرفات الغريبة. فأجاب إيلياء: "أما المرأة الفقيرة صاحبة البقرة، فإني قد علمت أن الرب قرر أن يميتها فدعوته لكي يميتها بقرتها بدلاً منها،.. أما الرجل الغني البخيل صاحب الجدار، فقد كان تحت الجدار كنز وأردت ألا يحصل عليه ذلك البخيل متحجر القلب. أما أصحاب الكنيس الكنيس البخلاء فقد دعوت الرب ليجعلهم جميعاً رؤوساً ورؤساء حتى تتفرق كلمتهم وتنحط حالهم. أما أهل البلدة الطيبة فإني دعوت الرب لكي يجعلهم "رأساً واحدة"، أي يجعلهم متفقين ولا يكون بينهم خلاف حتى تنصلح حالهم.. لكن وحيث أننا تعاهدنا على ألا تسألني عن شيء وإلا فاقتك.. فلا بد أن نفترق الآن<sup>(1)</sup>.

ومن خلال سرد القصة السابق، يتضح لنا الآتي:

- 1- أن القصة التي وردت فيهما تشبه القصة القرآنية من حيث جوهرها، أما التفاصيل فتختلف اختلافاً كبيراً، ويتضح ذلك فيما يأتي:
- أ- أن بطل القصة الأجدادية هو الياهو النبي، وأما القصة القرآنية فقد حدثت مع العبد الصالح الذي لم يفصح القرآن عن اسمه.
- ب- أن الذي تبع الياهو هو يوشع بن لاوي، بينما الذي تبع العبد الصالح في القصة القرآنية هو موسى عليه السلام وفتاه يوشع بن نون.
- 2- أن شخصية الياهو النبي تحتل مكانة مرموقة وبارزة في الفكر الديني اليهودي، حيث إنهم يعتقدون أنه:

- ما زال حياً وسيظل إلى نهاية العالم.
- يعلم بواطن الأمور وأسرارها.
- يجتمع مع إيليش كل عام مرة أو أكثر.

(1) جنزبرج، لويس، أساطير اليهود، ج3، ص201-203.



- يجتمع دائماً مع الأصفياء والأتقياء ليعلمهم شريعة الرب<sup>(1)</sup>.

3- أن وجود أثر للقصة في اليهودية دل على حقيقة وجودها وحدثها، ولكن ليس كما أخبرت به الرواية الأجدية، وذلك لما انصف به اليهود من تحريف للحقائق وتزييف لها، كما فعلوا في تاريخ وسير الأنبياء وغيرهم، وإنما كما أخبر به القرآن الكريم، كيف لا وقد تبين للعالم كله صدق القرآن الكريم وصدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الذي جاء به.

#### ثانياً: قصة الخضر في النصرانية:

بالنظر في كتب النصرانية للبحث عن وجود أثر لقصة موسى عليه السلام وفتاه والعبد الصالح، كالأنجيل أو كتب العهد الجديد عموماً باعتبارها المصدر الأساس للتشريع في النصرانية، وكذلك النسخة الآرامية للعهد الجديد والنسخة العبرية والترجمة العربية لأسفار العهد الجديد والإنجيل برنابا والإنجيل توما... وغيرها من كتب النصرانية يتضح عدم وجود ذكر أو أثر لقصة موسى وفتاه والعبد الصالح في النصرانية أو ما شابهها<sup>(2)</sup> كما في اليهودية، سواء كان المقصود حدوثها في اليهودية أو في النصرانية.

غير أن العهد الجديد وردت فيه قصة للمسيح عليه السلام تتشابه من ناحية الاتباع والتعلم والصبر عليه مع القصة القرآنية، وتختلف معها في شخصيات القصة، ونص هذه القصة هو: (1). ثُمَّ أُصْعِدَ يَسُوعُ إِلَى الْبَرِّيَّةِ مِنَ الرُّوحِ لِيُجَرَّبَ مِنْ إِبْلِيسَ. 2. فَبَعْدَ مَا صَامَ أَرْبَعِينَ نَهَارًا وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً، جَاعَ آخِرًا. 3. فَتَقَدَّمَ إِلَيْهِ الْمُجَرَّبُ وَقَالَ لَهُ: «إِنْ كُنْتَ ابْنُ اللَّهِ فَقُلْ أَنْ تَصِيرَ هَذِهِ الْحِجَارَةُ خُبْزًا». 4. فَأَجَابَ وَقَالَ: «مَكْتُوبٌ: لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الْإِنْسَانُ، بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ تَخْرُجُ مِنْ فَمِ اللَّهِ». 5. ثُمَّ أَخَذَهُ إِبْلِيسُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُقَدَّسَةِ، وَأَوْقَفَهُ عَلَى جَنَاحِ الْهَيْكَلِ، 6. وَقَالَ لَهُ: «إِنْ كُنْتَ ابْنُ اللَّهِ فَاطْرُحْ نَفْسَكَ إِلَى أَسْفَلِ، لِأَنَّه مَكْتُوبٌ: أَنَّهُ يُوصِي مَلَائِكَتَهُ بِكَ، فَعَلَى أَيَادِيهِمْ يَحْمِلُونَكَ لِكَيْ لَا تَصْدِمَ بِحَجَرٍ رِجْلَكَ». 7. قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «مَكْتُوبٌ أَيْضًا: لَا تُجَرِّبَ الرَّبَّ إِلَهَكَ». 8. ثُمَّ أَخَذَهُ أَيْضًا إِبْلِيسُ إِلَى جَبَلٍ عَالٍ جِدًّا، وَأَرَاهُ جَمِيعَ مَمَالِكِ الْعَالَمِ وَمَجْدَهَا، 9. وَقَالَ لَهُ: «أَعْطَيْكَ هَذِهِ جَمِيعَهَا إِنْ حَرَزْتَ وَسَجَدْتَ لِي». 10. حِينَئِذٍ قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «أَذْهَبْ يَا شَيْطَانُ! لِأَنَّه مَكْتُوبٌ: لِلرَّبِّ إِلَهِكَ تَسْجُدُ وَإِيَّاهُ وَحْدَهُ تَعْبُدُ». 11. ثُمَّ تَرَكَهُ إِبْلِيسُ، وَإِذَا مَلَائِكَةٌ قَدْ جَاءَتْ فَصَارَتْ تَخْدُمُهُ<sup>(3)</sup>.

مفاد هذه القصة: أن إبليس أخذ رسول الله عيسى بن مريم عليه السلام ليجربه من قبل الرب، وهذا يعني أن يتعلم منه المسيح، ويعلل النصارى ذلك أنه خاض مثل هذه الأحداث مع الشيطان لكي

(1) انظر: علي، سعيد عطية، النبي الياهو واثره في الفكر الديني اليهودي، ص 587-603.

(2) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في البيانات السماوية الثلاث، ج 2، ص 474-475.

(3) العهد الجديد، إنجيل متى: الإصحاح 4، فقرة 1-11. انظر:

<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=50&chapter=4&q>

يعلمهم كيد الشيطان، وهذا ما لا تقبله العقيدة الصحيحة ولا الفطر والعقول السليمة، ومع تمسك النصارى بهذا النص، فإنه يدل دلالة واضحة على بشرية المسيح عليه السلام التي يرفضون قبولها.

### تعقيب: مناقشة ونقد

لقد ادعى محمد أركون - كما تقدم معنا<sup>(1)</sup> - أن قصة الخضر عليه السلام مأخوذة من قصة جلجامش الأسطورية، والذي يطالع (ملحمة جلجامش)<sup>(2)</sup> فلن يجد فيها شيئاً يشبه قصة العبد الصالح مع نبي الله موسى عليه والسلام وفتاه التي قصها لنا القرآن الكريم، ولقد حاولت في بداية الأمر أن أفهم وجه الشبه بين القصتين الذي يرمي إليه محمد أركون فلم يظهر لي، وبعد التأمل تبين لي أنه يقصد ما شاع عند كثير من الباحثين والمفسرين وغيرهم من القول بخلود الخضر، وأنه شرب من ماء الحياة، وأنه يحضر لحل كثير من المشاكل، كما كان حال جلجامش الباحث عن الخلود والحاضر في كل وقت لحل المشاكل التي تعرض للناس.

ويظهر كذلك أن القرآن الكريم قد انفرد بهذه القصة عن غيره من الكتب السماوية، مما يجعل القول باقتباسها من الكتب السابقة ضرباً من التخرص والقول بغير علم.

---

(1) انظر: ص 113.

(2) انظر: باقر، طه، ملحمة كلكامش، د ط، دت.



حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ سَآوِيًّا ۖ يَنَاصِدَقَيْنِ ۖ قَالَ أَنفَحُوا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا ۖ قَالَ ءَأَتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ  
قِطْرًا ۖ ٩٦ ۖ فَمَا اسْتَطَعُوا ۖ أَن يَظْهَرُوهُ ۖ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُ نَقْبًا ﴿٩٦﴾ [الكهف: 93-97].

وستتم معالجة هذه القصة بالمنهج التحليلي المقارن في المطالب الآتية:

## المطلب الأول

### قصة ذي القرنين وأجوج ومأجوج في القرآن الكريم

ورد ذكر نبأ ذي القرنين في القرآن الكريم في سورة الكهف دون غيرها من السور، وكان ذكره في سياق الرد على سؤال لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قدمناه وفيه: « فقالوا: سَلُوهُ عَنْ رَجُلٍ طَوَّافٍ فِي الْأَرْضِ »، قال تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقَرْنَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنِّهُ ذِكْرًا... الخ الآيات ﴾ [الكهف: 83]، وقصة هذا الرجل تبين أن الله تعالى يمكن لبعض عباده ويوفقه للعمل الخيري المثمر، والإصلاح الذي يعم نفعه، ويبقى أثره، فذو القرنين قد مكن الله له وآتاه من كل شيء سبباً، وأقدره على أن يحول بين أهل الفساد مع فسادهم، ويأخذ على أيديهم، فجعل دونهم سداً استطاع أن يقيمه بحول الله وقوته وتمكينه، مما يدل على أن قوة الرجل وطموحه وعلو همته سخرها في خدمة الإنسانية بعكس الطغاة والمفسدين والغزاة الظالمين<sup>(1)</sup>، ولقد اتسعت فتوحات ذي القرنين - كما سبق - وامتدت إلى أقصى الشرق (مطلع الشمس) وإلى أقصى الغرب (مغرب الشمس) فكان في كل تلك الفتوحات صالحاً مصلحاً منتصراً للحق، ناصراً للضعفاء، قاهراً للعتاة الأقوياء، ومنهجه في ذلك كما ذكره الله تعالى: ﴿ قَالَ أَمَّا مَنْ ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُكْرًا ۗ ٨٧ ۖ وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ ۖ لِحَا ۖ فَلَهُ جَزَاءً ۖ الْحُسْنَىٰ ۖ وَسَنَقُولُ لَهُ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا ﴾ [الكهف: 87-88]، وواصل تلك الفتوحات حتى وصل إلى أمة وحشية همجية وراء الجبال، ذكرها القرآن وعرفها باسم (يأجوج ومأجوج)، فرأت هذه الأمة التي تعيش في فجوة من جبلين أن الفرصة سانحة، وأن الله تعالى قد قيض لهم وساق إليهم ملكاً صالحاً قوياً، فطلبوا منه أن يجعل لهم وقاية تقيهم من فساد هؤلاء الوحوش المفسدين، فوافقهم على ما طلبوا، واستعمل وسائله الكثيرة في بناء سد يحول بينهم وبين

(1) انظر: الشرقاوي، أحمد محمد، تأملات في قصة أصحاب الكهف، ص 103، بتصرف.

يأجوج ومأجوج، وعرضوا عليه في سبيل ذلك الأموال، لكنه لم يقبلها منهم، مستغنياً بما آتاه الله سبحانه من الخير الكثير والمال الوفير<sup>(1)</sup>، واكتفى منهم بمساعدتهم له بسواعدهم وما يوجد في بلادهم من الحديد والفولاذ، حيث قال تعالى على لسانه: ﴿ قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ﴾ [الكهف: 95]، وتعاون الجميع في بناء السد، الملك الصالح بحكمته وصناعه، وأهل البلاد بأيديهم وحديدهم وفولاذهم: ﴿ وَأَثُونِي بِرُؤْسِ الْحَدِيدِ حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ أَنْفُخُوا حَتَّى إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قَطْرًا ﴾ [الكهف: 96]، وهياً بناء السد، وتم المشروع، وأمن القوم مكر أعدائهم وراء الجبلين الشامخين والسد المنيع<sup>(2)</sup>، حيث قال تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَطَعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَعُوا لَهُ نَقْبًا ﴾ [الكهف: 97].

والقرآن الكريم لم يصرح لنا بأمر كثيرة عن هذا الرجل، بل أخبر بقليل عنه من كثير، قال تعالى: ﴿ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ﴾ [الكهف: 83] أي: أموراً قليلة ليست هي كل مسيرة حياته، وعلى الرغم من أن هذه الأمور التي ذكرت في القرآن الكريم عن هذا الفاتح العظيم فيها غنية وكفاية عن الخوض في أمور لا طائل كبير من ورائها<sup>(3)</sup>، إلا أننا مع ذلك نجد بعض المفسرين والمؤرخين، بل وأصحاب الدراسات الحديثة قد خاضوا في هذه القصة وهذه الشخصية وأتوا بآراء كثيرة لا فائدة عملية من ورائها، في محاولة للوقوف على حقيقة من هو ذو القرنين، ولا مفر لنا من استعراض أشهر هذه الأقوال وبيان ما فيها:

1- أن ذا القرنين هو الإسكندر بن فليس المقدوني، وعليه كثير من المفسرين وأصحاب السير والتواريخ، وانتصر لهذا الرأي الفخر الرازي<sup>(4)</sup>، ومن المتأخرين فريد وجدي<sup>(5)</sup>، إلا أنه من خلال الدراسات التي تتبععت هذا الموضوع تبين فساد هذا الرأي من وجوه كثيرة، منها: أن الإسكندر المقدوني لم يكن مؤمناً وإنما كان وثنياً، وكان تلميذاً لأرسطو أشهر الفلاسفة

(1) انظر: الطباخ، محمد، ذو القرنين وسد الصين من هو وأين هو؟، ص 139.

(2) انظر: رمضان، محمد خير، ذو القرنين القائد الفاتح والحاكم الصالح، ص 228-229.

(3) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج 16/ ص 18.

(4) انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 21، ص 493-495.

(5) انظر: وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، ج 1، ص 324.

آنذاك<sup>(1)</sup>، وادعى الربوبية لنفسه حسب ما ورد في القصة السريانية عن الإسكندر، ولم يفتح مشارق الغرب ولا مغاربها ولا بلاد ما بين السدين، ولم يحكم في الأرض بما أمر الله سبحانه به، ولم يقيم ببناء سور فاصل يحول بين يأجوج ومأجوج وبين بلاد ما بين السدين، ليقبهم فسادهم، فتبين من خلال كل ذلك فساد الرأي الذي يقول إن ذا القرنين هو الإسكندر المقدوني<sup>(2)</sup>.

2- أن ذا القرنين هو الصعب الحميري، أو غيره من ملوك اليمن، وممن قال به الإمام المقرئزي<sup>(3)</sup> وبين أن التحقيق عند العلماء أنه عربي لكثرة ذكره في أشعار العرب، وأن "لفظة ذو عربية، وذو القرنين من ألقاب العرب ملوك اليمن"<sup>(4)</sup>، ومن أشهر ما روي من أشعار العرب قول تبع الحميري يفخر بأجداده:

قد كان ذو القرنين جدي مسلماً      ملكاً تدين له الملوك وتحشد  
بلغ المشارق والمغارب بيتغي      أسباب أمر من حكيم مرشد  
فرأى مغيب الشمس عند غروبها      في عين ذي خلب وتأط حرم<sup>(5)</sup>

وتبنى هذا الرأي من المتأخرين الشيخ محمد راغب الطباخ<sup>(6)</sup> في رسالة له في الموضوع، واعتمد فيها<sup>(1)</sup> على كتاب "التيجان" عن وهب بن منبه، وهو كتاب فيه ما فيه من هنات تاريخية كثيرة، خاصة

(1) انظر: ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ص318. ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج2، ص264.

(2) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص865.

(3) هو أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس، المقرئزي البعلبي الأصل المصري، مؤرخ، محدث، مشارك في بعض العلوم، ولي حسبة القاهرة، وعرض عليه قضاء دمشق فأبى. وتوفي سنة (845 هـ). من تصانيفه: "المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار"، و"السلوك في معرفة دول الملوك". انظر: [ابن العماد، شذرات الذهب، ج7/ ص254، والسخاوي، الضوء اللامع، ج2/ ص221، والزركلي، الأعلام، ج1/ ص172].

(4) المقرئزي، المواعظ والاعتبار، ج1، ص285.

(5) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج17، ص332. ودرويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى، إعراب القرآن وبيانه، ج6، ص21. وقال: "والخلب بضمميتين: الحمأة وهي الطين، والتأط: الحمأة المختلطة بالماء فتزيد رطوبة وتفسد، والحرمد: الطين الأسود".

(6) هو محمد راغب بن محمود بن هاشم الطباخ الحلبي، مؤرخ حلبي، قرأ على علماء حلب، واشتغل بالتجارة، وكتب كثيراً في الصحف والمجلات، ولا سيما مجلة (المجمع العلمي العربي) وكان من أعضائه. وتوفي بحلب سنة

وأن تاريخ اليمن القديم لا يمكن الوثوق به، لامتلائه بالقصص التي هي أقرب إلى الأساطير منها إلى الحقيقة<sup>(2)</sup>، قال ابن خلدون: "ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة في أخبار التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى أفريقية والبربر من بلاد المغرب... وكذلك يقولون في تبع الآخر وهو أسعد أبو كرب... أنه مَلِك الموصل وأذربيجان، ولقي الترك فهزمهم وأثنخ، ثم غزاهم ثانية وثالثة كذلك، وأنه بعد ذلك أغزى ثلاثة من بنيه بلاد فارس وإلى بلاد الصغد من بلاد أمم الترك وراء النهر وإلى بلاد الروم، فملك الأول البلاد إلى سمرقند، وقطع المفازة إلى الصين فوجد أخاه الثاني الذي غزا إلى سمرقند قد سبقه إليها، فأثنخنا في بلاد الصين ورجعا جميعاً بالغنائم وتركوا ببلاد الصين قبائل من حمير، فهم بما إلى هذا العهد، وبلغ الثالث إلى قسطنطينية فدرسها ودوخ بلاد الروم ورجع، وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم والغلط وأشبهه بأحاديث القصص الموضوعية"<sup>(3)</sup>.

والذي يظهر من بحث الشيخ الطباخ أنه احتاج إلى ليّ أعناق كثير من النصوص والأحداث، للتدليل على ما ذهب إليه من أن ذا القرنين هو الصعب الحميري، علماً أنه لم يشتهر عند أحد من أهل التاريخ ولا السير أن أحداً من ملوك اليمن قد فتح مشارق الأرض ومغربها وبلاد ما بين السدين<sup>(4)</sup>، كما أن ما ذهب إليه الشيخ<sup>(5)</sup> من أن سور الصين العظيم هو المقصود بالردم المذكور في القرآن الكريم وأنه من الحديد والنحاس المذاب، فهو رأي باطل لأن سور الصين العظيم مبني من الحجارة<sup>(6)</sup>.

3- أن ذا القرنين هو كورش الفارسي ملك فارس<sup>(7)</sup>، وقد تبني هذا الرأي من المتأخرين الزعيم أبو الكلام آزاد أبادي<sup>(1)</sup>، وقد استدلل على ذلك بما ورد في التوراة من نصوص تفيد

---

(1370هـ). من تصانيفه: "إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء"، و"عظة الأبناء بتاريخ الأنبياء"، و"ذو

القرنين والسد"، وغير ذلك. انظر: [الزركلي، الأعلام، ج6، ص124].

(1) انظر: الطباخ، محمد راغب، ذو القرنين وسد الصين، من هو؟ وأين هو؟، ص71-94.

(2) انظر: رمضان، محمد خير، ذو القرنين القائد الفاتح والحاكم الصالح، ص16-207.

(3) ابن خلدون، المقدمة، ص12.

(4) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص865.

(5) انظر: الطباخ، محمد راغب، ذو القرنين وسد الصين، من هو؟ وأين هو؟، ص212.

(6) انظر: العسكري، عبدالله بن إبراهيم، "ذو القرنين بين الخبر القرآني والواقع التاريخي"، مجلة الدارة، ع3،

1398هـ، ص24-31.

(7) انظر: دروزة، عزت، التفسير الحديث، ج5، ص98.

أن كورش ملك مشارق الشمس ومغاربها، وأنه كان مؤمناً، بالإضافة إلى ما اطلع عليه من مدونات فارسية قديمة عن أعمال كورش وبنائه السد لمنع أذى القبائل المغولية المنعوتة بـ «أجوج» ومأجوج<sup>(2)</sup>، كما استدل كذلك بالتمثال الأثري الذي وجد في إيران يعلوه تاج ذو قرنين، ومكتوب أسفل هذا التمثال ذو القرنين<sup>(3)</sup>، إلا أنه من خلال الدراسات التي اعتنت بهذا الموضوع تبين أن كورش لم يكن مؤمناً، بل كان وثنياً، وأنه لم يفتح مشارق الأرض ولا مغربها، وأنه لم يقيم ببناء سد بين يأجوج ومأجوج وبين بلاد ما بين السدين، كما أن نصوص التوراة لا يمكن الاعتماد عليها، لأنها في أغلبها ثبتت مصادمتها للواقع التاريخي<sup>(4)</sup>.

أما بالنسبة إلى (التمثال الذي وقف عليه في إيران وأنه يعلوه تاج ذو قرنين، ومكتوب أسفل هذا التمثال ذو القرنين)، فإنه قد عثر كذلك في نفس الوقت على أسطوانة من الخزف فيها إعلان للملك كورش عن حرية العبادة وافتخاره بنفسه وآبائه، وإقراره على نفسه أنه يقوم على تقديم القرابين للآلهة<sup>(5)</sup>.

4- أن ذا القرنين هو أحد ملوك الصين واسمه (تسين شي هوانق تي)، وقد تبني هذا الرأي الإمام العلامة محمد الطاهر بن عاشور التونسي<sup>(6)</sup>، واستدل على ذلك بأمر، منها: أن أهل الصين عرفوا بأنهم أهل تديير وصنائع وسياسة، وأن من سماتهم تطويل شعر رؤوسهم وجعلها في ضفيرتين، وأن حديث «ويل للعرب من شر قد اقترب فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج هكذا»<sup>(7)</sup> قد تحقق بزوال سلطان العرب على يد المغول في بغداد فتعين أنهم يأجوج ومأجوج، وأن الردم المذكور في القرآن هو سور الصين العظيم. وأن بلاد الصين في

---

(1) هو أحمد بن خير الدين، محيي الدين أبو الكلام آزاد: من زعماء المسلمين في الهند أيام حركتها التحررية. ولد بمكة. ودرس بها ثم في الأزهر. ثم عاد فكان من أعضاء حزب المؤتمر الهندي، وفي أيامه استقلت الهند (1947م). وتولى رئاسة البرلمان، ثم وزارة المعارف إلى أن توفي. من تصانيفه: "تفسير للقرآن الكريم" بالأردية. و"من دلائل النبوة" انظر: [الزركلي، الأعلام، ج1، ص122].

(2) انظر: دروزة، عزت، التفسير الحديث، ج5، ص98.

(3) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في البيانات السماوية الثلاث، ج2، ص866.

(4) انظر: المصدر السابق، ج2، ص866.

(5) انظر: المصدر السابق، ج2، ص866.

(6) انظر: ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج15، ص124.

(7) سيأتي تحريجه، ص162.



ذلك العصر كانت متدينة بدين "كونفوشيوس" المشرع المصلح، فلا جرم أن يكون أهل شريعته صالحين. ويؤخذ من كتب التاريخ أن هذا الملك ساءت حالته في آخر عمره وأفسد كثيراً وقتل علماء وأحرق كتباً<sup>(1)</sup>.

وإني لأعجب من الإمام ابن عاشور كيف رجح هذا القول مع ظهور بطلانه، ويكفي لإثبات ذلك أنه لو كان من أهل الصين، "القبيل في القرآن العزيز بعد سفره إلى المغرب: إنه رَجَعَ إلى المشرق، كالراجع إلى وطنه"<sup>(2)</sup>، وظاهر القرآن يدل على أنه ليس من أهل المشرق ولا من أهل المغرب، وإنما هو من أهل ما بينهما. وأما قوله (أن المغول هم يأجوج ومأجوج وأن الردم المذكور في القرآن هو سور الصين)، فهذا تناقض، لأن سور الصين لا يمنع المغول من أرض العرب، فلا داعي لنقبه، إنما هو يمنع المغول من أرض الصين. وأما كون (هذا الملك ساءت حالته في آخر عمره وأفسد كثيراً وقتل علماء وأحرق كتباً) فهو يتعارض مع الظاهر من حال ذي القرنين الملك العادل المصلح.

5- أن ذا القرنين هو أخناتون الملك المصري<sup>(3)</sup>، وقد تبني هذا الرأي الباحث السعودي حمدي بن حمزة الجهني، وهي دراسة حديثة جداً، وقد تكلف كثيراً ليدلل على ما ذهب إليه، إلا أنه رأي باطل من وجوه كثيرة، منها: أن الملك أخناتون لم يكن موحداً لله، بل كان من عباد إله الشمس، ولم يفتح مشارق الأرض ولا مغاربها، ولم يقيم ببناء سور فاصل بين يأجوج ومأجوج وبين بلاد ما بين السدين<sup>(4)</sup>، كما أنه ذهب إلى أن الردم المذكور في القرآن الكريم هو جزء معين من سور الصين العظيم<sup>(5)</sup>، وهذا فاسد كما سبق.

والذي يتضح ويتبين من خلال ما سردناه من أقوال أنه لا يمكن الوصول إلى معرفة حقيقة هذه الشخصية التي ورد ذكرها في القرآن الكريم، وعرفت على مدى التاريخ بلقب (ذي القرنين)، ولا شك أنه لو كان من وراء الوقوف على تحديدها وتمييزها فائدة لكشف الله لنا عن حقيقتها، لكن الله جل وعلا إنما ذكر ما فيه العبرة والفائدة من قصته.

(1) انظر: ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج15، ص124-125.

(2) الكشميري، أنور شاه، فيض الباري شرح البخاري، ج4، ص355.

(3) انظر: الجهني، حمدي بن حمزة، فك أسرار ذي القرنين، ص72.

(4) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص866.

(5) انظر: الجهني، حمدي بن حمزة، فك أسرار ذي القرنين، ص353.

أما عن يأجوج ومأجوج فقد وردت إشارات إليهم في القرآن الكريم وذلك في سورة الكهف ضمن قصة ذي القرنين السالفة الذكر، ﴿قَالُوا يَا قَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا﴾ [الكهف: 94]، وورد لهم ذكر كذلك في سورة الأنبياء، ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ [الأنبياء: 96]، كما وردت إشارات إليهم في السنة النبوية، منها ما أخرجه البخاري من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا آدَمُ، فَيَقُولُ: لَبَيْكَ وَسَعْدَيْكَ، وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ، قَالَ: يَقُولُ: أَخْرِجْ بَعَثَ النَّارِ. قَالَ: وَمَا بَعَثَ النَّارِ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعِمِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ. قَالَ: فَذَاكَ حِينَ يَشِيبُ الصَّغِيرُ، وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمَلٍ حَمْلَهَا، وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ، وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ. قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّنَا ذَلِكَ الرَّجُلُ؟ فَقَالَ: أَبْشِرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفًا وَمِنْكُمْ رَجُلٌ» (1).

وما أخرجه من حديث أم المؤمنين زينب بنت جحش -رضي الله عنها- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فزعاً، يقول: «لا إله إلا الله، وَيَلِّ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِ اقْتَرَبَ، فَتُحَ الْيَوْمِ مِنْ رَدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مِثْلُ هَذِهِ -وَحَلَّقَ بِأَصْبَعِهِ: الْإِبْهَامَ وَالَّتِي تَلِيهَا-، فَقَالَتْ زَيْنَبُ بِنْتُ جَحْشٍ: فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْتَ هَلْكَ وَفِينَا الصَّالِحُونَ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِذَا كَثُرَ الْحَبْتُ» (2).

وكذلك ما أخرجه مسلم من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر الدجال في حديثه الطويل، حيث قال فيه: «... وَبَيَعْتُ اللَّهَ

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب قوله عز وجل إن زلزلة الساعة شيء عظيم، ج8، ص110، ورقم (6530). ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قوله يقول الله لآدم أخرج بعث النار من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، ج1، ص139، رقم: (222).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قصة يأجوج ومأجوج، ج4، ص137، رقم: (3346). ومسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب اقتراب الفتن وفتح ردم يأجوج ومأجوج، ج8، ص165، رقم: (2880).

يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ، فَيَمُرُّ أَوَائِلُهُمْ عَلَى بُحَيْرَةِ طَبْرِئَةَ، فَيَشْرَبُونَ مَا فِيهَا، وَيَمُرُّ آخِرُهُمْ فَيَقُولُونَ: لَقَدْ كَانَ يَهْدِيهِ مَرَّةً مَاءً... الخ»<sup>(1)</sup>.

وأما ما عدا ذلك من أقوال تشير إلى أن يأجوج ومأجوج لهم صفات تختلف عن صفات البشر، وأن أطوالهم وأعراضهم تختلف عن المألوف، وأن أشكالهم غير أشكال البشر العاديين، فهي أقوال لا دليل عليها من علم، ولا طائل من ورائها<sup>(2)</sup>.

والسؤال الذي يفرض نفسه هل السد الذي بناه ذو القرنين لا يزال موجوداً، وخلفه يأجوج ومأجوج، أم أنه زال من مكانه وتفرق من وراءه؟.

الذي عليه أكثر العلماء قديماً وحديثاً أن يأجوج ومأجوج الوارد ذكرهم في القرآن الكريم في سورة الكهف هم الذين كانوا وراء السد أو الردم الذي بناه ذو القرنين، وأنهم سيظلون على تلك الحالة حتى يأذن الله لهم بالخروج حسب ما ورد في آية الأنبياء: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِّنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ [الأنبياء: 96]، وهو الذي ورد كذلك في حديث النواس بن سميان رضي الله عنه المتقدم، قال الشنقيطي عن هذا الحديث: "فيه تصريح النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله يوحى إلى عيسى ابن مريم خروج يأجوج ومأجوج بعد قتله الدجال، فمن يدعي... أن السد قد اندك منذ زمان فهو مخالف لما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم مخالفة صريحة لا وجه لها"<sup>(3)</sup>.

ويرى آخرون<sup>(4)</sup> أن سد ذي القرنين قد اندك، وأنه لا يوجد في القرآن ما يدل على بقائه إلى يوم القيامة، ولا ما يدل على كونه مانعاً لهم من الخروج، وأن مراد ذي القرنين في قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءً﴾ [الكهف: 98] "تنبيه تلك الأمم على عدم الاغترار بمناعة هذا السد، أو الإعجاب والغرور بقوتهم،

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، ج8، ص196، رقم (2936).

(2) انظر: رمضان، محمد خير، ذو القرنين القائد الفاتح والحاكم الصالح، ص300-304.

(3) الشنقيطي، محمد الأمين، أضواء البيان، ج3، ص344.

(4) منهم العلامة جمال الدين القاسمي كما في تفسيره محاسن التأويل، ج16، ص23، وأنور شاه الكشميري كما في فيض الباري شرح البخاري، ج4، ص358. والشيخ عبد الرحمن السعدي كما في رسالة يأجوج ومأجوج، ص271.

فإنها لا شيء يذكر بجانب قوة الله، فلا يصح أن يستنتج من ذلك أن هذا السدّ يبقى إلى يوم القيامة، بل صريحه أنه إذا قامت القيامة في أي وقت كان، وكان هذا السد موجوداً، دكّه الله دكاً، وأما إذا تأخرت فيجوز أن يدك قبلها بأسباب أخرى، كالزلازل إذا قدم عهده، وكالثورات البركانية كما قلنا، وليس في الآية ما ينافي ذلك<sup>(1)</sup>.

وليس في القرآن كذلك ما يدل على أن خروجهم يكون عقيب الاندكاك مباشرة، بل فيه وعد باندكاه فقط، وقد اندك كما وعد، "ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم عدّ من أشراط الساعة: قبضه من وجه الأرض، وفتح بيت المقدس، وفتح القسطنطينية، فهل تراها متصلة، أو بينها فاصلة متفاصلة، فكذلك في النص، نعم فيه: أن خروجهم لا يكون إلا بعد الاندكاك، أما إنه لا يندك إلا عند الخروج، فليس فيه ذلك"<sup>(2)</sup>.

وأما قوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ...﴾ [الأنبياء: 96] فالمراد منه خروجهم بكثرة وانتشارهم في الأرض، كما يخرج الشيء المحبوس أو المضغوط إذا انفجر. وقوله: ﴿فُتِحَتْ﴾ مجاز كقولك فتحوا البلاد، وكذلك يأجوج ومأجوج لا باب لهم، بل هم من كل حدب ينسلون<sup>(3)</sup>.

والذي يظهر لي -والله أعلم- أن المراد بيأجوج ومأجوج في سورة الكهف غير المراد بهم في سورة الأنبياء، فإنهما في سورة الكهف قبيلة من تلك الأمم البربرية الهمجية، وقد أراح الله الناس من شرورهم في عصر ذي القرنين وبسببه، "بأن جعل دونهم سدّاً صاروا محجوزين وراءه، ثم ظلوا وراءه"<sup>(4)</sup> حتى استطاعوا نقبه، وقد كان ابتداءؤه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقد تقدم لنا في حديث زينب بنت جحش -رضي الله عنها- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها فرعاً، يقول: «لا إله إلا الله، وَيْلٌ لِلْعَرَبِ مِنْ شَرِّ قَدِ اقْتَرَبَ، فُتِحَ اليوم من رُدْمِ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مثلُ هذه، وَحَلَّقَ بِأَصْبَعِهِ: الإِبْهَامَ وَالتِّي تَلِيهَا». ثم "خرجوا بطريقة أو بأخرى عبر الجبال أو البحار أو غير ذلك، ومن ثم انصهروا مع البشر، واختلطوا

(1) القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، ج16، ص23.

(2) الكشميري، أنور شاه، فيض الباري شرح البخاري، ج4، ص358.

(3) القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، ج16، ص23.

(4) عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص868.

معهم مرة ثانية<sup>(1)</sup>، ومن المحتمل أن يكون من عقبهم المغول والترك والتتار وفقاً لما ذكره البعض<sup>(2)</sup>، ويمكن أن نعتبر هذا هو البعث الأول.

وأما في سورة الأنبياء - ويمثل البعث الأخير - فإنهم شعوب وأمم من نسل أولئك، يخرجون في آخر الزمان فينشرون الفساد في الأرض، ويدل على ذلك قوله تعالى في الآية: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ﴾، فقوله: ﴿فُتِحَتْ﴾ أي أرسلت كما فسرها قتادة<sup>(3)</sup> وغيره، قال أبو الليث السمرقندي: "قوله عز وجل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ﴾ يعني أرسلت، كقوله: ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابَ رَبِّكَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ [الأعراف: 96] يعني أرسلنا. ﴿وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ [الأنبياء: 96] أي من كل أكمة ونشزة من الأرض يخرجون"<sup>(4)</sup>.

وكذلك ما أخرجه "مسلم" - كما تقدم - من حديث النواس بن سمعان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال فيه: «...وَيَبْعَثُ اللَّهُ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ، وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ، فَيَمُرُّ أَوَائِلَهُمْ عَلَىٰ بُحَيْرَةِ طَبْرِيَّةَ، فَيَشْرَبُونَ مَا فِيهَا، وَيَمُرُّ آخِرُهُمْ فَيَقُولُونَ: لَقَدْ كَانَ يَهْدِيهِ مَرَّةً مَاءً... الخ»، فعبّر عن خروجهم الأخير بالبعث تفسيراً لكلمة ﴿فُتِحَتْ﴾ في الآية المتقدمة.

ولو افترضنا أن يأجوج ومأجوج المذكورين في سورة الكهف هم أنفسهم المذكورون في سورة الأنبياء للزم أن يكون خروجهم جميعاً من وراء السد، لا من كل مكان في الأرض، كما تشير إليه آية الأنبياء: ﴿وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ﴾ [الأنبياء: 96].

فإن قال قائل: إن يأجوج ومأجوج وصف لغير المؤمنين وليسوا فئة معينة من الناس، ويدل على ذلك الحديث -المتقدم- عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه وفيه يقول الله سبحانه لأدم عليه السلام: «أَخْرِجْ بَعَثَ النَّارِ. قَالَ: وَمَا بَعَثَ النَّارِ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعِمِائَةٍ وَتِسْعَةً وَتِسْعِينَ. ثُمَّ قَالَ: فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُّنَا ذَلِكَ الرَّجُلُ؟»

(1) المصدر السابق، ج2، ص868.

(2) انظر: القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، ج16/ ص24، والمرافي، تفسير المرافي، ج16/ ص19، ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج15/ ص133.

(3) انظر: أبو الحسن، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، ج2، ص369.

(4) السمرقندي، أبو الليث، تفسير بحر العلوم، ج2، ص441.

فَقَالَ: أَبْشِرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفًا وَمِنْكُمْ رَجُلٌ»<sup>(1)</sup>، فقد جعلهم في مقابلة المؤمنين عندما طلب بعث النار، فدل ذلك على أن يأجوج ومأجوج وصفٌ وليسوا فئة.

قلت وبالله التوفيق: يجاب عن هذا بما يأتي:

أولاً: اتفق العلماء على أن يأجوج ومأجوج من ذرية آدم، قال ابن كثير: "هم من ذرية آدم بلا خلاف نعلمه"<sup>(2)</sup>، ثم استدل على ذلك بحديث أبي سعيد -ولكن بلفظ آخر- وفيه: «يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: يَا آدَمُ، يَقُولُ: لَبَّيْكَ رَبَّنَا وَسَعْدَيْكَ، فَيَنَادِي بِصَوْتٍ: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكَ أَنْ تُخْرِجَ مِنْ دُرَّتِكَ بَعَثًا إِلَى النَّارِ»<sup>(3)</sup>. ثم إنهم تناسلوا إلى شعوب وقبائل.

ثانياً: قوله أول الحديث: «أَخْرِجْ بَعَثَ النَّارِ، قَالَ: وَمَا بَعَثَ النَّارِ؟ قَالَ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعِمِائَةٍ وَتِسْعَةَ وَتِسْعِينَ»، هذا عام في جميع الأمم وليس خاصاً بيأجوج ومأجوج، ويدل عليه ورود الحديث من رواية أخرى أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم دون ذكر يأجوج ومأجوج، وفيه: «فَيَقُولُ: أَخْرِجْ بَعَثَ جَهَنَّمَ مِنْ دُرَّتِكَ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ كَمْ أَخْرِجُ، فَيَقُولُ: أَخْرِجْ مِنْ كُلِّ مِائَةٍ تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِذَا أُخِذَ مِنَّا مِنْ كُلِّ مِائَةٍ تِسْعَةَ وَتِسْعُونَ»<sup>(4)</sup> فَمَاذَا يَبْقَى مِنَّا، قَالَ: إِنَّ أُمَّتِي فِي الْأُمَّمِ كَالشَّعْرَةِ الْبَيْضَاءِ فِي الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ»<sup>(5)</sup>.

وقوله في آخر الحديث: «فَقَالَ: أَبْشِرُوا فَإِنَّ مِنْ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ أَلْفًا وَمِنْكُمْ رَجُلٌ» قال فيه تقي الدين السبكي: "ولما اشتد ذلك على الصحابة أعلمهم النبي صلى الله عليه وسلم من كثرة الخلائق بأن من يأجوج ومأجوج ألفاً ومنهم واحداً، أي إذا عُدت الخلائق وُجدوا كذلك، وليس هو إشارة إلى تلك الألف المخرج منها بعث النار، ولا الواحد الذي

(1) تقدم تخريجه في ص 160.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2/ ص 129.

(3) أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، سورة الحج، باب وترى الناس سكارى، ج 6، ص 97، رقم (4741).

(4) اختلفت النسبة في بعث النار ففي حديث أبي سعيد من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون وفي حديث أبي

هريرة من كل مائة تسعة وتسعون "والتوفيق بينهما: أن النسبة في تلك الرواية -أي رواية أبي هريرة- هي ما

بين الكفار والمسلمين. وأما ما عند البخاري، فهي بعد ضم يأجوج ومأجوج معهم" انظر: الكشميري، فيض

الباري على صحيح البخاري ج 5/ ص 331.

(5) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب كيف الحشر، ج 8، ص 110، رقم (6529).

يبقى منها، بل هو قسمة مبتدأة لبيان كثرة الخلق"<sup>(1)</sup>، وقال كذلك: "وإنما ذكر يأجوج ومأجوج في آخر الحديث، لبيان كثرة الخلق وعدد الآلاف، ليقرب رجاؤهم، وقد يكون من يأجوج ومأجوج مسلمون يبقى منهم آحاد يدخلون الجنة"<sup>(2)</sup>.

ثالثاً: وردت رواية أخرى للحديث عن عمران بن حصين رضي الله عنه، وفيها: «فَيَقُولُ يَا آدَمُ ابْعَثْ بَعْثَ النَّارِ، فَيَقُولُ: يَا رَبِّ وَمَا بَعْثُ النَّارِ، فَيَقُولُ: مِنْ كُلِّ أَلْفٍ تِسْعُ مِائَةٍ وَتِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ فِي النَّارِ وَوَاحِدٌ فِي الْجَنَّةِ، فَيَسِّرَ الْقَوْمُ حَتَّى مَا أَبَدُوا بِصَاحِكَةٍ، فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي بِأَصْحَابِهِ قَالَ: اْعْمَلُوا وَأَبْشُرُوا فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ إِنَّكُمْ لَمَعَ خَلِيقَتَيْنِ مَا كَانَتَا مَعَ شَيْءٍ إِلَّا كَثُرَتَا، يَا جُوجُ وَمَأْجُوجُ وَمَنْ مَاتَ مِنْ بَنِي آدَمَ وَبَنِي إِبْلِيسَ، قَالَ: فَسُرِّيَ عَنِ الْقَوْمِ بَعْضُ الَّذِي يَجِدُونَ، فَقَالَ: اْعْمَلُوا وَأَبْشُرُوا فَوَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا أَنْتُمْ فِي النَّاسِ إِلَّا كَالشَّمَامَةِ فِي جَنْبِ الْبَعِيرِ أَوْ كَالرَّقْمَةِ فِي ذِرَاعِ الدَّابَّةِ»<sup>(3)</sup>.

وقوله: « خَلِيقَتَيْنِ » أي مخلوقتين، فهذا يدل على أنهم فئة معروفة وليسوا وصفاً للكفار على اختلاف شعوبهم وقبائلهم، قال الكشميري: "فدل -أي الحديث- على أن النسبة المذكورة بعد انضمام قوم يأجوج ومأجوج مع الكفار"<sup>(4)</sup>.

(1) السبكي، فتاواه، ج2/ص546.

(2) المصدر السابق، ج2/ص546.

(3) أخرجه الترمذي، كتاب التفسير، باب ومن سورة الحج، وقال: حسن صحيح، ج5/ص231، رقم (3168).

(4) الكشميري، أنور شاه، فيض الباري شرح البخاري، ج6/ص341.

## المطلب الثاني

### قصة ذي القرنين وأجوج ومأجوج في اليهودية والنصرانية

#### أولاً: قصة ذي القرنين وأجوج ومأجوج في اليهودية:

من خلال البحث في مصادر اليهود المختلفة كالتوراة العبرانية والسامرية والترجمة العربية للعهد القديم، والكتب الحديثة التي تولت شرح التوراة والتعليق عليها، وغير ذلك من المصادر، يتضح عدم وجود ذكر لقصة ذي القرنين مع أجوج ومأجوج كما هي في القرآن الكريم<sup>(1)</sup>، وإنما يوجد بعض النصوص التي تشير إلى هذا اللقب، وإلى بعض الأوصاف التي جاءت في القرآن الكريم، وكذلك توجد إشارات إلى أجوج ومأجوج، وعلى الرغم من ذلك لا تنوه تلك الإشارات الخاصة بهم إلى العمل الذي قام به ذو القرنين من بناء السور الفاصل بينهم وبين الأمم المجاورة، ومن تلك الإشارات ما جاء في سفر إشعياء، أن كورش ملك فارس ومادي كان ذا قرون، وأنه ملك مشارق الأرض ومغربها، وأنه كان مؤمناً، ومسيحاً لله، وأنه كان يدعو إلى عبادة الله تعالى ونشر العدل في الأرض، ونصه: (1). هَكَذَا يَقُولُ الرَّبُّ لِمَسِيحِهِ، لِكُورَشَ الَّذِي أَمْسَكَتُ بِيَمِينِهِ لِأَدُوسَ أَمَامَهُ أُمَّماً، وَأَحْقَاءَ مُلُوكِ أُمَّلٍ، لِأَفْتَحَ أَمَامَهُ الْمِصْرَاعَيْنِ، وَالْأَبْوَابَ لَا تُغْلَقُ. 2. «أَنَا أَسِيرُ قُدَّامَكَ وَالْهَضَابُ أُمَهَّدُ. أُكْسِرُ مِصْرَاعِي النُّحَاسِ، وَمَعَالِيْقَ الْحَدِيدِ أَقْصِفُ. 3. وَأُعْطِيكَ دَحَائِرَ الظُّلْمَةِ وَكُنُوزَ الْمَحَابِي، لِكَيْ تَعْرِفَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ الَّذِي يَدْعُوكَ بِاسْمِكَ، إِلَهَ إِسْرَائِيلَ. 4. لِأَجْلِ عَبْدِي يَعْقُوبَ، وَإِسْرَائِيلَ مُخْتَارِي، دَعَوْتُكَ بِاسْمِكَ. لَقَبْتُكَ وَأَنْتَ لَسْتَ تَعْرِفُنِي. 5. أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ. لَا إِلَهَ سِوَايَ. نَطَقْتُكَ وَأَنْتَ لَمْ تَعْرِفْنِي. 6. لِكَيْ يَعْلَمُوا مِنْ مَشْرِقِ الشَّمْسِ وَمِنْ مَغْرِبِهَا أَنَّ لَيْسَ غَيْرِي. أَنَا الرَّبُّ وَلَيْسَ آخَرُ. 7. مُصَوِّرُ النُّورِ وَخَالِقُ الظُّلْمَةِ، صَانِعُ السَّلَامِ وَخَالِقُ الشَّرِّ. أَنَا الرَّبُّ صَانِعُ كُلِّ هَذِهِ»<sup>(2)</sup>.

(1) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في البيانات السماوية الثلاث، ج2، ص656-657.

(2) العهد القديم، سفر إشعياء، الإصحاح 45، فقرات 1-7. انظر:

<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapters.php?book=29&from=1&to=66>



وورد في سفر دانيال نبوءة رأى فيها دانيال كورش في صورة كبش قوي ذي قرنين، قال: (1) فِي السَّنَةِ الثَّلَاثَةِ مِنْ مُلْكِ بَيْلَشَاصَّرَ الْمَلِكِ، ظَهَرْتُ لِي أَنَا دَانِيَالُ رُؤْيَا بَعْدَ الَّتِي ظَهَرْتُ لِي فِي الْإِبْتِدَاءِ. 2. فَرَأَيْتُ فِي الرُّؤْيَا،... 3. وَإِذَا بِكَبْشٍ وَقِفٍ عِنْدَ النَّهْرِ وَلَهُ قَرْنَانِ وَالْقَرْنَانِ عَالِيَانِ، وَالْوَّاحِدُ أَعْلَى مِنَ الْآخَرِ، وَالْأَعْلَى طَالِعٌ أَحْيَرًا. 4. رَأَيْتُ الْكَبْشَ يَنْطَحُ غَرْبًا وَشِمَالًا وَجَنُوبًا فَلَمْ يَقِفْ حَيَوَانٌ قُدَّامَهُ وَلَا مُنْقِدٌ مِنْ يَدِهِ، وَفَعَلَ كَمَرَضَاتِهِ وَعَظَمَ. 5. وَبَيْنَمَا كُنْتُ مُتَأَمِّلًا إِذَا بَتَيْسٍ مِنَ الْمَعْرِ جَاءَ مِنَ الْمَعْرِبِ عَلَيَّ وَجِهَهُ كُلِّ الْأَرْضِ وَلَمْ يَمَسَّ الْأَرْضَ، وَلِلْبَتَيْسِ قَرْنٌ مُعْتَبِرٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ. 6. وَجَاءَ إِلَى الْكَبْشِ صَاحِبِ الْقَرْنَيْنِ الَّذِي رَأَيْتُهُ وَاقِفًا عِنْدَ النَّهْرِ وَرَكَضَ إِلَيْهِ بِشِدَّةٍ فُوتِهِ. 7. وَرَأَيْتُهُ قَدْ وَصَلَ إِلَى جَانِبِ الْكَبْشِ، فَاسْتَشَاطَ عَلَيْهِ وَضَرَبَ الْكَبْشَ وَكَسَرَ قَرْنَيْهِ، فَلَمْ تَكُنْ لِلْكَبْشِ قُوَّةٌ عَلَيَّ الْوُقُوفِ أَمَامَهُ، وَطَرَحَهُ عَلَيَّ الْأَرْضِ وَدَاسَهُ، وَلَمْ يَكُنْ لِلْكَبْشِ مُنْقِدٌ مِنْ يَدِهِ. 8. فَتَعَظَّمَ تَيْسُ الْمَعْرِ جِدًّا<sup>(1)</sup>.

ثم ذكر بعد تمام الرؤيا أن جبريل عليه السلام تراءى له، وعبر رؤياه بقوله: (20) أَمَّا الْكَبْشُ الَّذِي رَأَيْتُهُ ذَا الْقَرْنَيْنِ فَهُوَ مُلُوكٌ مَادِي وَفَارِسَ. 21. وَالتَّيْسُ الْعَاقِبِي مَلِكُ الْيُونَانِ، وَالْقَرْنُ الْعَظِيمُ الَّذِي بَيْنَ عَيْنَيْهِ هُوَ الْمَلِكُ الْأَوَّلُ<sup>(2)</sup>. فعبّر له أن الكبش ذا القرنين هو كورش ملك فارس، وقرناه مملكتا فارس، والتيس ذو القرن الواحد هو الإسكندر المقدوني.

مع ما في هذه الإشارات المنقولة في التوراة من إيجاء ولو من بعيد إلى أن هذه الصفات تتطابق مع صفات ذي القرنين في القصة القرآنية، لكن نلاحظ أن شروح أسفار العهد القديم لم تشر إلى أن كورش الفارسي هو ذو القرنين الذي ملك مشارق الأرض ومغاربها، وإنما كل ما ذكر فيها عن كورش لا يعدو أن يكون تمجيداً له ولشخصيته، لسماحته مع اليهود، خاصة المنفيين من بابل وسماحه لهم بالعودة إلى أرض إسرائيل<sup>(3)</sup>.

أما ادعاء أن كورش (كان مؤمناً، وكان يدعو إلى عبادة الله تعالى ونشر العدل في الأرض) فقد تقدم معنا - في المطلب السابق - أن الحقائق التاريخية أثبتت وثنية كورش

(1) العهد القديم، سفر دانيال: الإصحاح 8، فقرات 1-8. انظر:

[http://st-](http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=34&chapter)

[takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=34&chapter](http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=34&chapter)

(2) المصدر السابق، الإصحاح، فقرات 20-21.

(3) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في البيانات السماوية الثلاث، ج2، ص666.

الفارسي - من خلال النقوش الأثرية وغيرها- لتبرهن بما لا يدع مجالاً للشك على مخالفة التوراة للواقع التاريخي، الأمر الذي يعضد ما ورد في القرآن الكريم بشأن تحريفها، حيث قال تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا وَتَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَأَعْفُ عَنْهُمْ وَأَنْفَعُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴾ [المائدة: 13].

ولم يرد ذكر لذي القرنين القرآني إلا في بعض الدراسات اليهودية المتأخرة فقد ذهبت إلى أن الإسكندر المقدوني هو ذو القرنين، وبالغت هذه الدراسات في وصفها لسيرة الإسكندر، وتبعها في هذا الرأي مترجمو القرآن الكريم للعبرية ك: ابن شيمش وأوري روبين<sup>(1)</sup>. أما بالنسبة ليأجوج ومأجوج فقد وردت - في أسفار العهد القديم - الكثير من النبوءات التي تفيد أنهم من نسل يافث بن نوح عليه السلام، وأنهم عبارة عن مجموعة قبائل همجية متوحشة تسكن أقاصي الشمال في القوقاز وأرمينيا، أطلق عليهم اليونانيون اسم (سقطيم)، وأنهم قوم مفسدون سيظهرون بتروس ومجان... وغير ذلك من أدوات الحروب<sup>(2)</sup>.

لكن من الملاحظ على جميع تلك المواضع التي ذكروا فيها أنه لا توجد إشارة واحدة تشير إلى علاقتهم بذي القرنين، أو أنهم كانوا يغيرون على بلاد ما بين السدين، وأن ذي القرنين أقام دولتهم سداً منيعاً فاصلاً يحصن أهل تلك البلاد من فسادهم وبطشهم كما ورد في القصة القرآنية.

### ثانياً: قصة ذي القرنين ويأجوج ومأجوج في النصرانية:

لا يخفى أن زمن ذي القرنين يرجع إلى الأزمنة القديمة، أي: ما قبل النصرانية، وبالرجوع إلى المصادر النصرانية المختلفة كالنسخة الآرامية للعهد الجديد، والترجمة العربية للعهد الجديد وأناجيل برنابا وتوما وبابل والديداكي وغيرها من كتب النصرانية يظهر عدم

(1) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص666-667.

(2) انظر للتوسع: سفر التكوين: 10: 1-5. وسفر أخبار الأيام الأول: 1: 10-1، 5: 1-8. وسفر

حزقيال: 38: 1-23، 39: 1-29. وسفر إرميا: 14: 13-22. انظر:

[http://st-takla.org/SiteMap/StTakla\\_Stile\\_Map\\_.html](http://st-takla.org/SiteMap/StTakla_Stile_Map_.html)

وجود أي إشارة إلى ذي القرنين الذي ورد ذكره في القرآن الكريم<sup>(1)</sup>، غير أن بعض المصادر السريانية التراثية (إحدى عظات يعقوب السروجي) تفيد بأن الاسكندر المقدوني هو ذو القرنين الذي ملك مشارق الأرض ومغاربها، ونصها: (ركب الإسكندر والمعسكر كله وجميع الجنود، وذهبوا إلى بين البحر المنن والبحر اللامع، إلى حيث تدخل الشمس خادمة الرب، ولا تتوقف عن سيرها ليلاً أو نهاراً، وتطلع مباشرة فوق البحر، وحينما تقترب من طلوعها يهرب الناس من أشعتها، ويختبئون في البحر خوفاً من أن يحترقوا، وتعتبر هذه الشمس في وسط السموات إلى حيث تدخل نافذة السماء...)<sup>(2)</sup>، فالنص يشير إلى الشخصية العظيمة التي بلغت مشارق الأرض ومغاربها، ويجدها بالإسكندر، ثم قال: (تحدث الله بواسطة الملاك قائلاً: سأرفعك فوق كل ملوك وحكام العالم، هذه البوابة العظيمة التي بنيتها في هذه الأرض ستغلق حتى تأتي نهاية الأزمنة فقد تنبأ إرمياء بهذا، وسمعت الأرض ذلك، سوف تفتح بوابات الشمال بنهاية العالم، وفي هذا اليوم سيأتي على الأشرار شرهم)<sup>(3)</sup>، وهذا يشبه كثيراً ما جاء في القرآن الكريم من بناء السد الذي يمنع مجيء الأشرار.

ثم يشير صراحة إلى يأجوج ومأجوج وما سيفعلونه في العالم حين يرسلون إليه، قال: (سيقوموا وينطلقوا ويملؤوا الأرض بتجمعهم، بالحرب والأسر والشقاق، والدم والمذابح العظيمة، حين يحمي غضب الرب على الأشرار، سيرسل على الأرض شعب يأجوج وشعب مأجوج قبل نهاية العالم، سينطلقوا لتدمير الأرض، وسيضطرب البشر، وترتعد الجبال).

تفيد هذه الوثيقة السريانية بأن الإسكندر المقدوني هو ذو القرنين، وتقدم معنا في المطلب الأول من هذا الفصل هذا القول ومن قال به قديماً وحديثاً، وقد بينا هناك بطلان هذا القول بسبب ثبوت وثنية الاسكندر، وهذا يتعارض مع ما كان عليه ذو القرنين من توحيد الله سبحانه وتعالى والإيمان به.

أما يأجوج ومأجوج فلم ترد له أي إشارة في المصادر النصرانية على كثرتها، إلا في سفر يوحنا اللاهوتي في نبوءة على لسان كاتب السفر تفيد بخروجهم للفساد في العالم كله

(1) انظر: عافية، إبراهيم ثروت، قصص سورة الكهف في الديانات السماوية الثلاث، ج2، ص703.

(2) المصدر السابق، ج2/ص705-707.

(3) المصدر السابق، ج2/ص711.

آخر الزمان، قال: (7). ثُمَّ مَتَى تَمَّتِ الْأَلْفُ السَّنَةِ يُحِلُّ الشَّيْطَانُ مِنْ سِجْنِهِ. 8. وَيَخْرُجُ لِيُضِلَّ الْأُمَّمَ الَّذِينَ فِي أَرْبَعِ زَوَايَا الْأَرْضِ: جُوجَ وَمَأْجُوجَ، لِيَجْمَعَهُمْ لِلْحَرْبِ، الَّذِينَ عَدَدُهُمْ مِثْلُ رَمْلِ الْبَحْرِ. 9. فَصَعِدُوا عَلَى عَرْضِ الْأَرْضِ، وَأَحَاطُوا بِمُعَسْكَرِ الْقَدِّيْسِيِّنَ وَبِالْمَدِينَةِ الْمَحْبُوبَةِ، فَنَزَلَتْ نَارٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مِنَ السَّمَاءِ وَأَكَلَتْهُمْ<sup>(1)</sup>. ولكن لا توجد إشارة واحدة في المصادر النصرانية تفيد أن ذا القرنين كانت له علاقة بهم البتة، أو أنه كان لهم دور في الفساد قديماً، مما كان سبباً في إقامة السد المانع بينهم وبين تلك البلاد المتضررة من فسادهم.

### تعقيب: مناقشة ونقد

من خلال ما سبق يتضح جلياً أن القرآن الكريم قد تفرد من بين الكتب السماوية الأخرى بقصة ذي القرنين<sup>(2)</sup> بما تناولته من أحداث وخاصة ما يتعلق بياجوج ومأجوج، أما ما ورد في الوثيقة السريانية والذي يعتبر مشابهاً كثيراً لما ورد في القرآن الكريم، فإن في القلب شك من هذه الوثيقة خاصة إذا علمنا أن راوي هذه الوثيقة هو يعقوب السروجي، وقد انفرد هو بروايتها دون باقي الكتب السريانية، ثم لماذا انفرد يعقوب السروجي برواية قصة ذي القرنين وقبلها برواية قصة أهل الكهف؟

والأمر الآخر فإن هذه الوثيقة تنص على أن ذا القرنين هو الإسكندر المقدوني، وهذا باطل كما بينا سابقاً، وذلك لأنه مشرك وذا القرنين كان مؤمناً بالله تعالى.

ثم نحن وأمام هذا الاختلاف الواسع في تعيين شخصية ذي القرنين يحق لنا أن نستخلص في ضوء الآيات التي تناولت قصته "أحوال تقرب تعيينه وتزييف ما عداه من الأقوال، وليس يجب الاقتصار على تعيينه من بين أصحاب هذه الأقوال بل الأمر في ذلك أوسع، وهذه القصة القرآنية تعطى صفات لا محيد عنها:

1- أنه كان ملكاً صالحاً عادلاً.

2- أنه كان ملهماً من الله.

(1) العهد الجديد، رؤيا يوحنا، الإصحاح 20، فقرة 7-9. انظر:

<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=76&chapter=20&q>

(2) نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، ص 210.

- 3- أن ملكه شمل أقطاراً شاسعه.
- 4- أنه بلغ في فتوحه من جهة المغرب مكاناً كان مجهولاً وهو عين حمئة.
- 5- أنه بلغ بلاد يأجوج ومأجوج، وأنها كانت في جهة مما شمله ملكه غير الجهتين الشرقية والغربية فكانت وسطاً بينهما كما يقتضيه استقراء مبلغ أسبابه.
- 6- أنه أقام سداً يحول بين يأجوج ومأجوج وبين قوم آخرين.
- 7- أن يأجوج ومأجوج هؤلاء كانوا عاثين في الأرض فساداً وأنهم كانوا يفسدون بلاد قوم موالين لهذا الملك.
- 8- أنه كان معه قوم أهل صناعة متقنة في الحديد والبناء.
- 9- أن خبره خفي دقيق لا يعلمه إلا الأخبار علماء إجمالاً كما دل عليه سبب النزول.
- وأنت إذا تدبرت جميع هذه الأحوال نفيت أن يكون ذو القرنين<sup>(1)</sup> أحد ممن تقدم ذكره في الأقوال السابقة، وأن الصحيح أن ذا القرنين الوارد ذكره في القرآن شخصية مستقلة عمّن ذكروا وأنه كان في زمن إبراهيم الخليل عليه السلام وذلك قبل الإسكندر المقدوني بأكثر من ألفي سنة تقريباً، ومال إلى هذا الرأي الإمام البخاري كما يفهم من صنيعه في الصحيح وانتصر له الحافظ ابن حجر، بأدلة كثيرة<sup>(2)</sup>.
- أما قصة يأجوج ومأجوج فقد تفردت الرواية القرآنية عن سائر المرويات في الكتب السماوية الأخرى، حيث ذكرت علاقتهم بذوي القرنين، وأنهم كانوا يغيرون على بلاد ما بين السدين، وأن ذا القرنين أقام دونهم سداً منيعاً فاصلاً يحصن أهل تلك البلاد من فسادهم وبطشهم. واكتفى المصدر النصراني بالإشارة إلى أن خروجهم سبب للفساد في العالم كله آخر الزمان.

(1) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج15، ص124.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج6، ص382-383.

## المبحث الرابع

### نقد دعوى التداخل النصي من خلال المعهود القرآني في ذكر قصص السابقين

لقد استعرضنا في المباحث السابقة قصص سورة الكهف مقارنة بما ورد مشابهاً لها في المصادر الأخرى كالتوراة والإنجيل، وبيننا ما فيها من الإعجاز الذي يجعل القول باقتباسها من الكتب المتقدمة كالتوراة والإنجيل وغيرهما، نوعاً من التخرص بالباطل.

وزيادة في إبراز البراهين الدالة على نقد دعوى التداخل النصي بين قصص القرآن وبين غيرها في الكتب السابقة ومنها التوراة والإنجيل، سنذكر أمثلة من القصص التي لم تذكر في سورة الكهف ونقارنها بما ورد في المصادر الأخرى لنزيد البحث عمقاً وإتقاناً. وسنقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: قصص وردت في القرآن وغيره.

المطلب الثاني: قصص انفرد القرآن بذكرها.

وبيان ذلك على النحو الآتي:

### المطلب الأول

#### قصص وردت في القرآن وغيره

وسنضرب لذلك عدة أمثلة:

#### المثال الأول: قصة آدم بين القرآن الكريم والتوراة<sup>(1)</sup>

تكمن أهمية قصة سيدنا آدم عليه السلام في أنه أول مخلوق بشري خلقه الله تعالى، وهو كذلك أول نبي في الأرض، والإنسان مجبول بفطرته على الافتخار بنسبه وبخاصة إذا كان يعتقد تميزه وشرف هذه النسبة، وكون آدم عليه السلام هو أبو البشر جميعاً يجعل الاهتمام مضاعفاً بحياته وتعبه وحمله للرسالة، فلننظر كيف ذكرت التوراة حال آدم عليه السلام، ثم نقارنه بما ذكر في القرآن الكريم، لنرى الفارق بين القرآن وغيره، وذلك من خلال عرض عدد من المواضع.

1- ورد في سفر التكوين، قوله: (26). وَقَالَ اللَّهُ: «نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَسَبْهِنَا...27. فَخَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللَّهِ خَلَقَهُ»<sup>(2)</sup>. وتلك هي أول وقفة لنا مع

(1) انظر: المطعني، عبد العظيم، محمد صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين (دعوى اقتباس القرآن من التوراة

والإنجيل)، مجلة الأزهر، ج11، السنة74، ذو القعدة1422هـ-فبراير2002م، ص1839-1843.

(2) العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح1، فقرة26-27. انظر:

أول ذكر للإنسان في التوراة... فمن هذا السياق نجد أن الله خلق الإنسان كشبهه، كشبه من؟ كشبه الله... على صورة الله.

ودلالة هذا الكلام أن الإنسان لو نظر إلى صورته لعرف صورة الله تعالى -تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً- فأين التمييز إذاً بين المخلوق والخالق؟، بل إن الإنسان السوي الحيي يجعل من ذكر تسمية بعض أعضائه فهل يتخيل وجود مثلها في الله جل جلاله؟.

أما النظرة الإسلامية بخصوص هذه النقطة فإنه وبالرجوع إليها تلوح لنا أول قاعدة مهمة في هذا الباب، وهي قوله تعالى عن نفسه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11] إذن لما نفى الله تعالى المثلية بدت على الفور ملامح التمييز بين المخلوق والخالق، فلا يظن الإنسان بنفسه أهمية خاصة، بل هو مخلوق من آلاف الملايين من المخلوقات لا تفاضل بين جميعها إلا بمقدار طاعة الله تعالى وعبادته التي خلقوا من أجلها، يقول عز وجل: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] وهذا أول اختلاف حقيقي وواضح، وهو خلاف جوهرى.

فالتوراة في نسختها المحرفة تدعي أن آدم عليه السلام يتشابه مع الله تعالى في الخلق، والقرآن الكريم يصرح بأن الله تعالى لا يشبهه شيء من مخلوقاته: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11].

2- وورد في سفر التكوين كذلك، قوله: (20). فَدَعَا آدَمُ بِأَسْمَاءِ جَمِيعِ الْبَهَائِمِ وَطُيُورِ السَّمَاءِ وَجَمِيعِ حَيَوَانَاتِ الْبَرِّيَّةِ<sup>(1)</sup>، هذا النص يبين لنا أن آدم عليه السلام قد تعلم أسماء البهائم والطيور وجميع الحيوانات البرية، فأين هذا مما ورد في القرآن الكريم؟ قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ رَاقِبِينَ﴾ [البقرة: 31]، فلفظة ﴿الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ أشمل وأعم من تحديد بعض أسماء الكائنات الحية كما ورد في التوراة. وعليه يمكننا أن نتساءل هل علم الله تعالى آدم أسماء الملائكة والجن وغيرهم من مخلوقاته؟. في التوراة لم يرد شيء يفيد ذلك، وأما في القرآن فقد ورد ما يؤكد ذلك، بقوله: ﴿الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ بصيغتين من صيغ ألقاب العموم، ولاشك أن هذا فيه مزيد لتكريم سيدنا آدم عليه السلام لم يخبر به النص التوراتي.

<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=1&chapter=1&q>

(1) العهد القديم، سفر التكوين، الإصحاح 2، فقرة 20. انظر:

<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=1&chapter=2&q>

3- ورد في سفر التكوين: (25). وَكَانَا كَيْلَاهُمَا عُزَيَاتَيْنِ، آدَمُ وَأَمْرَأَتُهُ، وَهُمَا لَا يَخْجَلَانِ(1)، ثم بعد الأكل من الشجرة، نقرأ: (7). فَأَنْفَقَتْ أَعْيُنُهُمَا وَعَلِمَا أَنَّهُمَا عُزَيَاتَانِ. فَخَاطَا أَوْزَاقَ تَيْنٍ وَصَنَعَا لِأَنْفُسِهِمَا مَآزِرَ(2).

فما هي النظرة القرآنية إلى هذا النص؟ يقول الله تعالى: ﴿يُبَيِّنِي ءَادَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أُورِثَكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰنَهُمَا إِنَّهُ يَرَٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿[الأعراف: 27].

فالفارق هنا كبير وجوهري جداً، فسيدنا آدم وحواء -عليهما السلام- كانا مستورين، ولكن الشيطان أوقعهما فيما وقعاً فيه من المخالفة التي كانت سبباً لتعريضهما، ثم سارعاً في البحث عن الستر الذي كان يستترهما ﴿وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ﴿[الأعراف: 22]، ومعنى ذلك أن الأصل في القرآن الستر، والأصل في التوراة المحرفة العري.

4- ذكر في القرآن أن توبة سيدنا آدم عليه السلام كانت على الفور، بعكس التوراة التي لم يُذكر له فيها توبة أصلاً، يقول تعالى: ﴿فَتَلَقَّى ءَادَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿[البقرة: 37]، والفاء للتعقيب الذي يفيد الفور والسرعة.

5- وكذلك القرآن يذكر أن الله تعالى استخلف آدم في الأرض، فقال: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿[البقرة: 30]، والتوراة لا تذكر هذا على الإطلاق، ولا شك أن الإنسان إذا كان خليفة لله تعالى في الأرض فهذا أظهر وأبلغ في التكريم من أن يكون سيداً ومتسلطاً على المخلوقات فقط، كما أن الله تعالى جعل آدم هو السيد في البيت لتحمله أعباء المسؤوليات، ويفهم هذا من قوله: ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿[البقرة: 35]، فقدمه سبحانه وتعالى على زوجته لكي يبين لنا أنه هو المسؤول الأول عن بيت الزوجية، حتى لا تختلط الأمور فيحدث التفكك الأسري الذي نراه الآن.

وقد ورد في القرآن الكريم أن الله تعالى أسجد الملائكة لآدم: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي خَلَقْتُ شَرًّا مِّنْ لَّصُلِّ مِّنْ حَمَآءِ مَسْنُونٍ ۚ ۨ۸ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سٰٓجِدِينَ ۚ ۨ۹ فَسَجَدَ الْمَلٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۚ ۓ۰ إِلَّا إِبْرٰٓهٖمَ ۖ إِذْ قَالَ لِيٰۤأَن يَكُونَ مَعَ السٰٓجِدِينَ

(1) المصدر السابق، 2: 25.

(2) المصدر السابق، 3: 7. انظر:



﴿ [الحجر: 28-31] لإظهار فضله ومزيد تكريمه وتشريفه، في حين أنه لم يرد نص توراني واحد يشير إلى هذا الشرف وهذا السمو والرفعة على الإطلاق، فهل لعاقل بعد هذا أن يدعي تداخلاً نصياً أو اقتباساً بين التوراة والقرآن؟ والقرآن الكريم قد حوى كل ما هو أفضل في المبني والمعنى، فالمبني البديع للنص القرآني لا يقارن بركاكة النص التوراني، والمعاني السامية التي أشار لها القرآن في وصف خصال سيدنا آدم عليه السلام لا يشير النص التوراني إلى الكثير من جواهرها وأساسياتها، فلعمر الله هل بعد هذا البيان من إنكار المنكر.

### المثال الثاني: قصة يوسف عليه السلام بين القرآن والتوراة<sup>(1)</sup>

إن اللفتة الأولى التي تبدو لأول وهلة في قصة يوسف عليه السلام في التوراة أن امرأة العزيز راودت يوسف عن نفسه ليفعل بها الفحشاء، وتنتهي تلك اللفتة بقرار وضع يوسف في السجن، وسنورد النص التوراني ثم نتبعه بالنص القرآني حتى يتجلى لنا الفرق بين ما يليق منهما وما لا يليق في بيان حال الكريم ابن الكريم ابن الكريم -عليهم الصلاة والسلام-.

**النص التوراني:** جاء في سفر التكوين: (7. وَحَدَّثَ بَعْدَ هَذِهِ الْأُمُورِ أَنَّ امْرَأَةً سَيِّدِهِ رَفَعَتْ عَيْنَيْهَا إِلَى يُوسُفَ وَقَالَتْ: «اضْطَجِعْ مَعِي». 8. فَأَبَى وَقَالَ لَامْرَأَةَ سَيِّدِهِ: «هُوَ ذَا سَيِّدِي لَا يَعْرِفُ مَعِي مَا فِي الْبَيْتِ، وَكُلُّ مَا لَهُ قَدْ دَفَعَهُ إِلَى يَدَي. 9. لَيْسَ هُوَ فِي هَذَا الْبَيْتِ أَعْظَمَ مِنِّي. وَلَمْ يُمْسِكْ عَنِّي شَيْئًا غَيْرِكَ، لِأَنَّكَ امْرَأَتُهُ. فَكَيْفَ أَصْنَعُ هَذَا الشَّرَّ الْعَظِيمَ وَأُخْطِئُ إِلَى اللَّهِ؟». 10. وَكَانَ إِذْ كَلَّمَتْ يُوسُفَ يَوْمًا فَيَوْمًا أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ لَهَا أَنْ يَضْطَجِعَ بِجَانِبِهَا لِيَكُونَ مَعَهَا. 11. ثُمَّ حَدَّثَ نَحْوَ هَذَا الْوَقْتِ أَنَّهُ دَخَلَ الْبَيْتَ لِيَعْمَلَ عَمَلَهُ، وَلَمْ يَكُنْ إِنْسَانًا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ هُنَاكَ فِي الْبَيْتِ. 12. فَأَمْسَكَتْهُ بِتَوْبِهِ قَائِلَةً: «اضْطَجِعْ مَعِي!». فَتَرَكَ تَوْبَهُ فِي يَدَيْهَا وَهَرَبَ وَخَرَجَ إِلَى خَارِجِ. 13. وَكَانَ لَمَّا رَأَتْ أَنَّهُ تَرَكَ تَوْبَهُ فِي يَدَيْهَا وَهَرَبَ إِلَى خَارِجِ، 14. أَنَّهَا نَادَتْ أَهْلَ بَيْتِهَا، وَكَلَّمَتْهُمْ قَائِلَةً: «انظُرُوا! قَدْ جَاءَ إِلَيْنَا بَرَجُلٌ عِبْرَانِيٌّ لِيُدَاعِبَنَا! دَخَلَ إِلَيَّ لِيَضْطَجِعَ مَعِي، فَصَرَخْتُ بِصَوْتِ عَظِيمٍ. 15. وَكَانَ لَمَّا سَمِعَ أَبِي رَفَعْتُ صَوْتِي وَصَرَخْتُ، أَنَّهُ تَرَكَ تَوْبَهُ بِجَانِبِي وَهَرَبَ وَخَرَجَ إِلَى خَارِجِ». 16. فَوَضَعَتْ تَوْبَهُ بِجَانِبِهَا حَتَّى جَاءَ سَيِّدُهُ إِلَى بَيْتِهِ. 17. فَكَلَّمَتْهُ بِمِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ قَائِلَةً: «دَخَلَ إِلَيَّ الْعَبْدُ الْعِبْرَانِيُّ الَّذِي جِئْتُ بِهِ إِلَيْنَا لِيُدَاعِبَنِي. 18. وَكَانَ لَمَّا رَفَعْتُ صَوْتِي وَصَرَخْتُ، أَنَّهُ تَرَكَ تَوْبَهُ بِجَانِبِي وَهَرَبَ إِلَى خَارِجِ». 19. فَكَانَ

(1) المطعني، عبد العظيم، محمد صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين (دعوى اقتباس القرآن من التوراة والإنجيل)، مجلة الأزهر، ج10، السنة74، ذو القعدة 1422هـ-فبراير 2002م، ص 1681-1686، باختصار. وانظر: عبد المحسن، عبد الراضي محمد، الغارة على القرآن الكريم، ص110-116، عباس، فضل حسن، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص65-73، عامري، سامي، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، ص561-589.

لَمَّا سَمِعَ سَيِّدُهُ كَلَامَ امْرَأَتِهِ الَّذِي كَلَّمَتْهُ بِهِ قَائِلَةً: «بِحَسَبِ هَذَا الْكَلَامِ صَنَعَ بِي عَبْدُكَ»، أَنَّ غَضَبَهُ حَمِي. 20. فَأَخَذَ يُوسُفُ سَيِّدُهُ وَوَضَعَهُ فِي بَيْتِ السِّجْنِ، الْمَكَانِ الَّذِي كَانَ أَسْرَى الْمَلِكِ مُحْبُوسِينَ فِيهِ<sup>(1)</sup>.

النص القرآني: قال الله تعالى: ﴿ وَرَوَدْتَهُ الَّتِي هُوَ فِيهَا يَتَّبِعُهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ٢٣ وَلَقَدْ هَمَمْتُ<sup>٢٤</sup> وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى<sup>٢٥</sup> الرَّهْمَانَ كَذَلِكَ لِنَصَّرَفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ٢٤ وَأَسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ وَأَلْفَا سَيِّدَهَا لَدَا الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلَّا أَنْ يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٢٥ قَالَ هِيَ رُوَدَّتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ قَبْلِ فَصَدَّقْتَ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ٢٦ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَّبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ٢٧ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدًّا مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَذِّبِكُمْ إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ ٢٨ يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ إِنَّكَ كُنْتَ مِنَ الْخَاطِئِينَ ٢٩ ﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرْوَدُ فَتَلْهَى عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿...إلى قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ دَا لَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا رَأُوا الْآيَاتِ لَيْسَجُنُّهُ حَتَّىٰ حِينٍ ﴿ [يوسف: 23-35].

ولا شك أنه يمكن لأي منصف عاقل قرأ النصين، قراءة متأنية فاحصة، أن يلمس بنفسه الفرق بين المصدرين بفروق يستحيل معها التداخل فضلاً عن الاقتباس والتطابق في الكل أو في البعض، وإليك بعض تلك الفروق التي لا تخفى على ذي عينين:

- 1- في التوراة المراودة حصلت مراراً، ونصح يوسف لسيدة كان قبل المرة الأخيرة. أما في القرآن فحصلت المراودة مرة واحدة، واقتربت بعزم المرأة على يوسف لينفذ رغبتها.
- 2- يخلو النص التوراتي من الإشارة إلى تغليق الأبواب، ويقول: أن يوسف ترك ثوبه بجانب امرأة العزيز وهرب وهي انتظرت قدوم زوجها وقصت عليه القصة بعد أن أعلمت بها أهل بيتها. أما القرآن الكريم فيصرح بأن امرأة العزيز غلقت الأبواب، وأن يوسف قد هم بالخروج فقدت قميصه من الخلف، وحين وصلا إلى الباب فوجئا بالعزيز يدخل عليهما فبادرت المرأة بالشكوى في الحال.
- 3- في التوراة لم يكن يوسف موجوداً حين دخل العزيز، ولم يدافع عن نفسه لدى العزيز. أما في القرآن فيوسف كان موجوداً حين قدم العزيز، وقد دافع عن نفسه بعد وشاية المرأة، وقال: هي راودتني عن نفسي.

(1) العهد القديم، سفر التكوين: الإصحاح 39، فقرات 7-19. انظر:

<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=1&chapter=39&q>

4- يخلو النص التوراتي من حديث الشاهد، وتقول إن العزيز اشتد غضبه على يوسف بعد سماع قول المرأة. أما القرآن الكريم فيذكر بالتفصيل شهادة الشاهد، كما يذكر اقتناع العزيز بتلك الشهادة، ولومه لامرأته وتذكيره لها بخطئها.

5- في التوراة أن العزيز أمر في الحال بوضع يوسف في السجن، ولم يعرض أمره على رجال حاشيته. أما القرآن فيشير إلى أن القرار بسجن يوسف كان بعد مداولة بين العزيز وحاشيته.

6- تخلو التوراة من حديث النسوة اللاتي لمن امرأة العزيز على مرادتها فتأها عن نفسه، وما حاولت به اقناعهن لما أمرته بالخروج عليهن، وما وقع فيه أولئك النسوة لما رأين يوسف إلى آخر تلك القصة. أما القرآن الكريم فيذكر حديث النسوة بالتفصيل، كما يذكر موقف امرأة العزيز منهن، ودعوتها إياهن ملتزمة العذر لديهن. ومصرة على تنفيذ رغبتها.

فهذه ستة فروق بارزة بين ما ورد في القرآن الكريم وما ذكر في النص التوراتي، وبالنظر الفاحص في المصدرين يتضح لنا أنهما لم يتفقا حقيقة إلا في أصل الواقعة من حيث هي واقعة فقط، واختلفا بعد ذلك في كل التفاصيل، على أن ثمة ملاحظتين لا يمكن لنا أن نغفلهما<sup>(1)</sup>:

أولهما: أن القرآن الكريم أورد جديداً لم يعرفه النص التوراتي، ومن أبرز ذلك الجديد:

1- شهادة الشاهد الذي هو في أهل امرأة العزيز.

2- حديث النسوة وموقف امرأة العزيز منهن.

ثانيهما: أن القرآن الكريم قد صحح بعض الأخطاء التي وقعت في النص التوراتي، والتي من

أبرزها:

1- أن يوسف لم يترك ثوبه لدى المرأة، بل كان مرتدياً له، وإنما الذي وقع هو الذي قطعه

المرأة من الخلف، ليكون ذلك دليلاً وعلامة على عفة يوسف وطهارته وهو ما شهد به الشاهد.

2- عدم غياب يوسف عند حضور العزيز، ودفاعه عن نفسه بأنها هي من راودته عن نفسه،

بعكس الذي جاء في النص التوراتي من أنه كان غائباً، وعدم الإشارة إلى أنه دافع عن نفسه عند العزيز.

المثال الثالث: بشارة زكريا بيحيي -عليهما السلام- من القرآن والإنجيل<sup>(2)</sup>

النص الإنجيلي: جاء في إنجيل لوقا، قال: (7). *وَلَمْ يَكُنْ لَهُمَا (1) وَلَدٌ، إِذْ كَانَتْ أَلْيَصَابَاتُ (2) عَاقِرًا.*

*وَكَاثًا كِلَاهُمَا مُتَقَدِّمِينَ فِي أَيَّامِهِمَا. 8. فَبَيَّنَمَا هُوَ يَكْهَنُ فِي نَوْبَةِ فِرْقَتِهِ أَمَامَ اللَّهِ، 9. حَسَبَ عَادَةِ*

(1) انظر: المطعني، عبد العظيم، محمد صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين (دعوى اقتباس القرآن من التوراة

والإنجيل)، مجلة الأزهر، ج10، السنة74، ص 1684-1686.

(2) انظر: المصدر السابق، ج11، السنة74، ص 1844-1847.

الْكَهْوتِ، أَصَابَتْهُ الْفُرْعَةُ أَنْ يَدْخُلَ إِلَى هَيْكَلِ الرَّبِّ وَيُبْحَرَ. 10. وَكَانَ كُلُّ جُمْهُورِ الشَّعْبِ يُصَلُّونَ خَارِجًا وَفَتَ الْبُحُورِ. 11. فَظَهَرَ لَهُ مَلَاكُ الرَّبِّ وَاقْفَا عَنْ يَمِينِ مَذْبَحِ الْبُحُورِ. 12. فَلَمَّا رَأَى زَكَرِيَّا اضْطَرَبَ وَوَقَعَ عَلَيْهِ خَوْفٌ. 13. فَقَالَ لَهُ الْمَلَاكُ: «لَا تَخَفْ يَا زَكَرِيَّا، لِأَنَّ طِلْبَتَكَ قَدْ سُمِعَتْ، وَامْرَأَتُكَ أَلْيَصَابَاتُ سَتَلِدُ لَكَ ابْنًا وَتُسَمِّيهِ يُوحَنَّا. 14. وَيَكُونُ لَكَ فَرْحٌ وَابْتِهَاجٌ، وَكَثِيرُونَ سَيَفْرَحُونَ بِوِلَادَتِهِ، 15. لِأَنَّهُ يَكُونُ عَظِيمًا أَمَامَ الرَّبِّ، وَحَمْرًا وَمُسْكِرًا لَا يَشْرَبُ، وَمِنْ بَطْنِ أُمِّهِ يَمْتَلِي مِنَ الرُّوحِ الْقُدْسِ. 16. وَيَزِدُّ كَثِيرِينَ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَى الرَّبِّ إِلَهُهِمْ. 17. وَتَتَقَدَّمُ أَمَامَهُ بِرُوحٍ إِيْلِيًا وَقُوَّتِهِ، لِيُرِدَّ قُلُوبَ الْآبَاءِ إِلَى الْآبَاءِ، وَالْعَصَاةَ إِلَى فِكْرِ الْأَبْرَارِ، لِكَيْ يُهَيِّئَ لِلرَّبِّ شَعْبًا مُسْتَعِدًّا. 18. فَقَالَ زَكَرِيَّا لِلْمَلَاكِ: «كَيْفَ أَعْلَمُ هَذَا، لِأَنِّي أَنَا شَيْخٌ وَامْرَأَتِي مُتَقَدِّمَةٌ فِي أَيَّامِهَا؟» 19. فَأَجَابَ الْمَلَاكُ وَقَالَ لَهُ: «أَنَا جِبْرَائِيلُ الْوَاقِفُ قُدَّامَ اللَّهِ، وَأُرْسَلْتُ لَأَكَلِمَكَ وَأُبَشِّرَكَ بِهَذَا. 20. وَهَذَا أَنْتَ تَكُونُ صَامِتًا وَلَا تَقْدِرُ أَنْ تَتَكَلَّمَ، إِلَى الْيَوْمِ الَّذِي يَكُونُ فِيهِ هَذَا، لِأَنَّكَ لَمْ تُصَدِّقْ كَلَامِي الَّذِي سَمِعْتُمْ فِي وَقْتِهِ». 21. وَكَانَ الشَّعْبُ مُنْتَظِرِينَ زَكَرِيَّا وَمُنْتَعَجِبِينَ مِنْ إِنْطَائِهِ فِي الْهَيْكَلِ. 22. فَلَمَّا خَرَجَ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يُكَلِّمَهُمْ، فَمَهْمُوا أَنَّهُ قَدْ رَأَى رُؤْيَا فِي الْهَيْكَلِ. فَكَانَ يَوْمِي إِلَيْهِمْ وَبَقِيَ صَامِتًا»<sup>(3)</sup>.

### القرآن الكريم:

أولاً: في سورة آل عمران، قال الله تعالى: ﴿ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ٣٨ فَنَادَتْهُ الْمَلِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا كَلِمَةً مِنْ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ ٣٩ قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَقَدْ غَلَبْتُ لِغَنِيِّ الْكِبَرِ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ٤٠ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَادَّكُرَ ٤١ كَثِيرًا وَسَبِّحَ الْعَشِيِّ وَإِلَّا كُرُ ٤٢ ﴾ [آل عمران: 38 - 41].

ثانياً: في سورة مريم، قال تعالى: ﴿ كَهَيْعَتِ ١ ذَكَرَ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا ٢ إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا ٣ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاسْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ٤ وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوْلَى مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ٥ يَرِثُنِي وَيَرِثْ مِنْ عَالِ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ٦ يُزَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلْمٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ٧ قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ لِي غُلْمٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا وَقَدْ لَعُنْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيًّا ٨ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا ٩ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ١٠ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا كُرَّةً وَعَشِيًّا ١١ لِيُحْيِيَ ١٢ ﴾

(1) يعني: زكريا وامرأته

(2) يعني امرأة زكريا

(3) العهد الجديد، إنجيل لوقا: الإصحاح 1، فقرات 1-22. انظر:

خُذِ الْكِتَابَ قُوَّةً ۖ وَءَاتَيْنَاهُ الْحَكْمَ ۖ بِيَا ۙ ۱۲ وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَاةً ۖ وَكَانَ تَقِيًّا ۙ ۱۳ وَأَرَأَىٰ  
 ۖ وَوَلَدِيهِ وَلَمْ يُكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا ۙ ۱۴ وَسَلَّمْ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ  
 وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴿١٥﴾ [مريم: 1 - 15].

نلاحظ هنا أن القارئ المنصف لو قرأ النص الإنجيلي مرات ومرات ثم تلا ما ذكر من هذه  
 القصة في الآيات التي أسلفناها لتضح له جلياً أنه من المستحيل علمياً وعقلياً أن يكون هذا النص  
 الإنجيلي مصدراً لهذه الآيات التي وردت في سورتي آل عمران ومريم في شأن زكريا ويحيى عليهما السلام،  
 ثم إنه وبالمقارنة بين هذه النصوص يتضح انفراد النصوص القرآنية بحقائق لا وجود لها البتة في النص  
 الإنجيلي، ومن أبرزها ما يأتي<sup>(1)</sup>:

#### أولاً: في سورة آل عمران:

1- قدم على ذكر البشارة قصة نذر امرأة عمران ما في بطنها محرراً، وهذا ما لم يرد في النص  
 الإنجيلي.

2- الإخبار بأن امرأة عمران ولدت أنثى وهي مريم عليها السلام وكانت ترجو أن يكون  
 المولود ذكراً، ولم يرد ذكر لشيء من ذلك في النص الإنجيلي.

3- كفالة زكريا عليه السلام لمريم، وما كانت تجده من الكرامات، وكان كان يجده هو عندها  
 من رزق دون معرفة مصدره الذي أوصله إليها. ولم يرد شيء من ذلك في النص الإنجيلي.

4- توجه زكريا عليه السلام بالدعاء المنصوص عليه وذكر القرآن لفظه، وليس له أي ذكر في  
 النصوص الإنجيلية.

#### ثانياً: في سورة مريم.

1- السبب الذي حمل زكريا عليه السلام على دعاء ربه وهو طلب الولد بعد أن وهن العظم  
 منه واشتعل الشيب في رأسه، وخاف على الموالى من ورائه. والنص الإنجيلي يخلو من ذكر لمثل ذلك.

2- نص زكريا عليه السلام في دعائه وسؤاله للولد أن يرثه ويرث من آل يعقوب. ولم يرد ذكر  
 لذلك في النص الإنجيلي.

3- ما أرشد إليه زكريا عليه السلام قومه عند خروجه من المحراب بأن يسبحوا بكرة وعشياً.  
 ولا وجود لذلك في النص الإنجيلي.

4- الثناء على المولود الجديد يحيى عليه السلام وأنه سيكون براً بوالديه ولن يكون جباراً عصياً  
 وأن الله آتاه الحكم صبياً، وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً، وغير ذلك من الثناء عليه.  
 ولم يرد ذكر لشيء من ذلك في النص الإنجيلي.

(1) المطعني، عبد العظيم، محمد صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين، (دعوى اقتباس القرآن من التوراة  
 والإنجيل)، مجلة الأزهر، ج11، السنة74، ص1845-1847.

ولا شك أن هذه تعقيبات واضحة، وإضافات كثيرة جاءت في القرآن الكريم ولم يرد لها ذكر في النصوص الإنجيلية.

وبقيت مهمة أخرى تكفل بها القرآن الكريم تجاه ما ورد في النصوص الإنجيلية والتوراتية من قبلها وهي تصحيح بعض الأخطاء والمفاهيم التي وردت في تلك النصوص، ومن ذلك على سبيل المثال<sup>(1)</sup>:

1- الإنجيل اعتبر الصمت الذي قام به زكريا عليه السلام عقوبة له من الملاك، فصحح القرآن الكريم هذه الدعوى وجعل الصمت آية وعلامة على استجابة الله تعالى لنبيه زكريا، وأورد ذلك في النصين القرآنيين، ففي سورة آل عمران قال: ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا ﴾ [آل عمران: 41]، وفي سورة مريم: ﴿ قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا ﴾ [مريم: 10].

وللقارئ أن يتساءل ما هو الذنب الذي اقترفه زكريا عليه السلام حتى يعاقب من الله تعالى أو من ملاك؟ هل إقراره بحاله أثناء مسأله من أنه بلغ من الكبر عتياً وكانت امرأته عاقراً، يوجب هذه العقوبة؟!.

2- الإنجيل يحدد مدة الصمت بخروج زكريا عليه السلام من الهيكل إلى يوم ولادة يحيى. وجاء القرآن الكريم ليصحح هذا الخطأ فحدد تلك المدة بثلاثة أيام بلياليهن بعد الخروج من المحراب.

3- الإنجيل يجعل البشارة على لسان ملك واحد، بينما القرآن الكريم يجعل البشارة على لسان جمع من الملائكة: ﴿ فَنادَتْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ ﴾ [آل عمران: 39].

4- الإنجيل يجعل التسمية بـ(يحيى) أو (يوحنا) من اختيار زكريا وأن الملاك هو الذي تنبأ بها، بينما القرآن الكريم يجعل هذه التسمية وحيماً من الله تعالى إلى زكريا، فقال: ﴿ أَسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴾ [مريم: 7].

5- الإنجيل يذكر أن زكريا عليه السلام حين جاءه الملاك وقع عليه خوف واضطراب، وخلا القرآن من ذكر ذلك، وهو دليل على عدم وقوعه لأن القرآن الكريم عودنا في سرده لوقائع مثل هذه أن يسجل الانفعالات عند حدوثها، كما نص عليها في واقعة السحرة مع موسى عليه السلام: ﴿ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى ﴾ [طه: 67]، وحكاها عن إبراهيم عليه السلام حين جاءته الملائكة تبشره، وهي على هيئة ضيوف ﴿ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُونَ ﴾ [الحجر: 52]، فحرص القرآن على ذكر الانفعالات عند حدوثها يدل على أن زكريا لم يقع منه شيء من ذلك قطعاً.

(1) انظر: المطعني، عبد العظيم، محمد صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين (دعوى اقتباس القرآن من التوراة والإنجيل)، مجلة الأزهر، ج11، السنة74، ص 1846-1847.

فهذه بعض من الأخطاء التي تولى القرآن الكريم تصحيحها وتشذيبها من التحريفات التي اعترت النص الإنجيلي، وبهذا نسجل أن القرآن الكريم أدى في تعقباته هذه مهمتين جليلتين<sup>(1)</sup>:  
أولاهما: تصوير الواقعة المقصودة تصويراً أميناً كاملاً.  
الثانية: تصحيح الأخطاء التي لحقت الإنجيل من تحريفات المحرفين وانتحال المبطلين.

---

<sup>(1)</sup> انظر: المطعني، عبد العظيم، محمد صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين (دعوى اقتباس القرآن من التوراة والإنجيل)، مجلة الأزهر، ج11، السنة74، ص 1846-1847.

## المطلب الثاني

### قصص انفراد القرآن بذكرها

هذا الدليل يعد من أبرز الأدلة على نقد دعوى التداخل النصي في قصص القرآن، بسبب كون المصدر الذي يُدعى الإفادة منه يُفتقد لمادة القصص التي انفرد القرآن بها<sup>(1)</sup>، وذلك في حالة القصص الكاملة، أما إذا كان الأمر يتعلق بإضافة تفاصيل على القصة التي أُتي بها في الكتب المتقدمة فإن الأمر يزيد قوة في الإثبات والإفحام، فمن الأمثلة على ذلك:

1- قصص انفراد القرآن الكريم بذكرها كاملة، مثل: قصة نبي الله صالح<sup>(2)</sup>، ونبي الله هود<sup>(3)</sup>، ونبي الله شعيب<sup>(4)</sup>.

2- تفاصيل دقيقة زادها القرآن الكريم وانفرد بها مخالفاً للتوراة والإنجيل، وهي كثيرة إلا أنني سأكتفي ببعض الأمثلة:

أ- ما جاء في القرآن من أمر الله للملائكة بالسجود لآدم وامتناع إبليس، ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 34].

ب- ما ورد في القرآن الكريم من محاورة بين نوح عليه السلام وابنه الكافر، وعدم ركوبه في السفينة وغرقه، ومحاورة نوح مع ربه<sup>(5)</sup>.

ج- ما جاء في القرآن الكريم من خبر سحرة فرعون، وانقلاب العصا إلى حية عظيمة والتقامها لحبال السحرة وعصبيهم، ثم إيمانهم بالله تعالى وسجودهم له<sup>(6)</sup>.

د- ما جاء في القرآن من أن الشخص الثاني الذي أراد موسى عليه السلام أن ييطش به كان من أعدائه<sup>(7)</sup>، بخلاف ما جاء في العهد القديم من أنه شخص عبراني<sup>(1)</sup>.

(1) انظر: عبد المحسن، عبد الراضي محمد، الغارة على القرآن الكريم، ص 101-103.

(2) انظر مثلاً: الأعراف: 73-79، وهود: 61-68، والشعراء: 141-159، وفصلت: 17-18، والنمل: 45-53، والذاريات: 43-45، والهاقة: 4-5، والشمس: 11-15.

(3) انظر مثلاً: الأعراف: 65-72، وهود: 50-60، والشعراء: 123-140، وفصلت: 13-16، القمر: 18-21، والهاقة: 6-8.

(4) انظر مثلاً: الأعراف: 85-92، وهود: 84-95، والعنكبوت: 36-38.

(5) انظر: سورة هود، 42-48.

(6) انظر: سورة طه، 57-76. الشعراء، 32-51.

(7) انظر: سورة القصص، 19.



- هـ- ما جاء في القرآن من أن الذي صنع العجل لبني إسرائيل هو السامري<sup>(2)</sup>، بخلاف التوراة التي تدعي أنه هارون عليه السلام<sup>(3)</sup>.
- و- ما جاء في القرآن من كلام عيسى عليه السلام في المهدي<sup>(4)</sup>.
- ز- ما جاء في القرآن من صنع عيسى عليه السلام للشيء من الطين على شكل الطير فيصير بعد ذلك طيراً بإذن الله<sup>(5)</sup>.
- ح- ما جاء في القرآن من قصة المائدة التي نزلت من السماء<sup>(6)</sup>.

---

(1) انظر: العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح 2، فقرة 12-14. انظر:

<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=2&chapter=2&q>

(2) انظر: سورة طه، 85-97.

(3) انظر: العهد القديم، سفر الخروج، الإصحاح 32، فقرة 35. انظر:

<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/showChapter.php?book=2&chapter=32&q>

(4) انظر: سورة آل عمران، 46، المائدة، 110، مريم، 30-34.

(5) انظر: سورة آل عمران، 49.

(6) انظر: سورة المائدة، 112-115.

## المبحث الخامس

### نقد دعوى التداخل النصي من خلال شخصية الرسول

#### صلى الله عليه وسلم وسيرته

إن في السيرة النبوية ما يجلي بشكل واضح لا لبس فيه حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل بعثته وبعدها مما يشهد قطعاً على أن مصدر ما جاء به من القرآن الكريم هو من عند الله تعالى، لا من عند نفسه ولا اقتبس من غيره، فقد كان صلى الله عليه وسلم يعلن لمكذبيه أول ما بعث أن ما جاء به هو وحي من الله تعالى نزل به الروح الأمين على قلبه، وهذا الإعلان عن وحدة المصدر القرآني يعد شهادة موضوعية على صدق المحتوى، وثبوت مصدر التلقي، وذلك لأنها شهادة تركيبها السيرة النبوية وترتقي بها إلى درجة الثبوت القطعي.

وبيان ذلك أن هذا الرجل الكريم الذي اسمه محمد بن عبد الله -صلوات الله وسلامه عليه-، كان رجلاً معروفاً بالنسب والحسب والخلق في قومه الذين نشأ وشب وترعرع بين أظهرهم طوال حياته، ولقد تواتر عندهم قبل الإسلام أنه كان رجلاً أميناً لا يكذب، وشهد بذلك من ناصبه العداء بعد بعثته ويكفي أن يذكر في هذا الصدد أنه كان يلقب قبل بعثته بالصادق الأمين، وأن عمه أبا لهب الذي عادى دعوته أشد العداوة كان يعترف له بالصدق، ويدعي أن ما جاء به وهم أو مس من الجن، ونفس الحال مع أبي سفيان بن حرب سيد أهل مكة الذي كان قبل إسلامه من ألد الأعداء هو الآخر لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم التي جاء بها، ومع ذلك فقد شهد له بالصدق لما استشهده على ذلك هرقل عظيم الروم<sup>(1)</sup>.

قال ابن القيم تعليقاً على قول علي رضي الله عنه في صفة النبي صلى الله عليه وسلم: "وأصدقهم لهجة"<sup>(2)</sup>: "هذا مما أقر له به أعداؤه المحاربون له، ولم يجرب عليه أحد من أعدائه كذبة

(1) أخرجه البخاري في صحيحه، بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله، ج1، ص8، رقم:

(7)، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب كتاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إلى هرقل يدعوه إلى

الإسلام، ج5، ص163، رقم: (1773).

(2) أخرجه الترمذي في جامعه، أبواب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج6، ص26، رقم:

(3637)، وقال: وهو حديث حسن .

واحدة قط، دع شهادة أوليائه كلهم له به، فقد حاربه أهل الأرض بأنواع المحاربات مشركوهم وأهل الكتاب منهم وليس أحد منهم يوماً من الدهر طعن فيه بكذبة واحدة صغيرة ولا كبيرة<sup>(1)</sup>.

ويحق لنا التساؤل هنا: هل يمكن أن يقبل عادة أو عقلاً أن يتصف النبي صلى الله عليه وسلم أربعين عاماً بالصدق -الذي شهد له به جميع الناس-، ثم يعمد إلى الكذب بعد ذلك، فيصنع كلاماً من عنده أو يأخذه من غيره من الناس ويدعي أنه من عند الله؟.

الجواب أن هذا الاحتمال لا يقره عقل ولا تقبله فطرة سوية ولا عادة محكمة عرفت في حياة الناس، فلم يبق إذاً إلا أن تكون هذه السيرة النبوية بما اتصفت به من ديمومة الصدق شاهدةً على صدق الإعلان النبوي، بأن القرآن نزل من عند الله تعالى بواسطة جبريل الأمين على قلبه صلى الله عليه وسلم ليكون من المنذرين<sup>(2)</sup>.

ثم إن دعوى التداخل النصي المزعومة تنبني على عناصر أساسية لا بد منها لتكتمل شروط حجة الإدانة على فرض أن النبي صلى الله عليه وسلم جاء بالقرآن من عند نفسه مقتبساً إياه من غيره من يهود أو نصارى، وغيرهم.

ومن أهم تلك العناصر: **الطعن في أمية النبي صلى الله عليه وسلم وإثبات امتلاكه للأدوات العلمية المكتسبة للاطلاع المباشر على الأسفار التي يدعي أصحاب هذه الدعوى أنه اقتبس منها، لكن التأكيد الإسلامي على أمية رسول الله صلى الله عليه وسلم يعتبر عقبة تحجم عنها ركائب المستشرقين ومن تتلمذ على أيديهم، إذ لا سبيل للعبور إلى إثبات دعواهم إلا بإبطال حقيقة هذه الأمية<sup>(3)</sup>.**

وأول ما يواجه هؤلاء وأمثالهم في هذا الشأن أن القرآن الكريم والحديث النبوي والسيرة النبوية هي المصادر التاريخية المعتبرة لمعرفة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بكل شؤون حياته، وليس للمستشرقين ولا لتلامذتهم مدخل آخر لهذا الموضوع، ولا أدوات أخرى موضوعية حاسمة للبحث فيه<sup>(4)</sup>.

وقد نص على نسبة الأمية إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الكتاب والسنة وذلك في مواضع عدة، إلا أن المستشرقين ومن شايعهم يتعاملون مع تلك النصوص بأحد طريقتين:

(1) انظر: ابن القيم، جلاء الأفهام، ص 183.

(2) الإيسيسكو، القرآن الكريم دراسة لتصحيح الأخطاء، ص 42.

(3) انظر: عامري، سامي، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، ص 59-60، والعمري، أكرم

ضياء، الاستشراق والقرآن، ص 40.

(4) انظر: بدوي، عبد الرحمن، دفاع القرآن ضد منتقديه، ص 11-13 بتصرف.

الأول: رد النصوص واعتبارها افتعالاً إسلامياً، لا حقيقة تاريخية، وهو موقف أيسر مؤنة من ناحية ترتيب المصادر والتوفيق بينها، لكنه في نفس الوقت هو الأعسر من حيث علمية المنهج وحجية المصادر.

الثاني: قبول مجمل النصوص التاريخية (الإسلامية)، ولكن مع رفض مضمونها المباشر، ومحاولة استنطاقها معاني تخالف مدلولاتها التي وضعت لها أصالة<sup>(1)</sup>.

إن من يقرأ قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ يَمِينًا إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ ﴾ [العنكبوت: 48]، وأمثالها من الآيات التي تؤكد نسبه صلى الله عليه وسلم إلى الأميين، سوف يتقرر عنده لا محالة بطلان دعوى أنه صلى الله عليه وسلم درس أسفار أهل الكتاب أو استنسخها، ومما يؤكد صحة ذلك سكوت المخالفين له المتربصين بدعوته وبما جاء به، إذ لم يجادل في ذلك ألد خصومه وأعدائه المعاصرين له ممن لم يتورعوا عن محاولة سفك دمه وإيذائه بكل صنوف الإذائية، بل وتأتي آيات أخرى أصرح في علم أهل مكة بعدم دراية النبي صلى الله عليه وسلم بأسفار أهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿ مَا كُنْتُمْ تَدْرِي مَا أَلْكَتُبُ وَلَا الْإِيمُنُ ﴾ [الشورى: 52]، وقوله: ﴿ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَبُكُمْ إِلَيْهَا فَفَقَدَ لَبِئْتُمْ فِيكُمْ عُمَرًا مِّن قَبْلَةٍ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ [يونس: 16]، وفي مقابل جحد المعاندين لمنطوق هذه الآيات التي تبطل أصل دعاويهم، يقول من استقام عنده منطق الاستدلال من أمثال الإمام النحاس<sup>(2)</sup>: وهذه الآيات دليل على نبوته، لأنه لا يكتب ولا يخالط أهل الكتاب، فجاءهم بأخبار الأنبياء والأمم وزالت الريبة والشك<sup>(3)</sup>.

ثم يأتي صريح كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم مؤكداً ومبيناً حقيقة هذه الأمية بما يقطع الشك باليقين، قال: « إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا وَعَقَدَ الْإِبْهَامَ فِي الثَّالِثَةِ وَالشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَهَكَذَا يَعْنِي تَمَامَ ثَلَاثِينَ »<sup>(4)</sup>.

(1) انظر: عامري، سامي، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، ص 60.

(2) هو أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس النحوي المصري أبو جعفر، مفسر، أديب، له تصانيف مفيدة منها: "تفسير القرآن الكريم" و"كتاب إعراب القرآن" و"كتاب الناسخ والمنسوخ" و"كتاب في النحو اسمه التفاحة"، توفي سنة (338هـ). انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 15، ص 401، والزركلي، الأعلام، ج 1، ص 208.

(3) الشوكاني، فتح القدير، ج 4، ص 239.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا نكتب ولا نحسب، ج 3، ص 27، رقم: (1913)، ومسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، ج 3، ص 122، رقم: (1080)، من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

قال ابن الأثير: "أراد أنهم على أصل ولادة أمهم لم يتعلموا الكتابة والحساب فهم على جبلتهم الأولى، وقيل للعرب: الأميون لأن الكتابة كانت فيهم عزيزة أو عديمة، ومنه قوله تعالى ﴿لَعَلَّ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾ [الجمعة: 2]"(1).

ففي هذا الحديث شرح محكم لمعنى الأمية جاء على لسان النبي صلى الله عليه وسلم بما يجمع من الدخول في مهارات ومحاكات تأويلية ولفظية، فإن الأمية التي كان عليها هي عدم الدراية بالكتابة والحساب(2) فقط لا أنه لا يقرأ من حفظه بل كان يحفظ القرآن أحسن حفظ، ثم إنه حيث ثبت في السيرة أنه قد اتخذ عدة كتّاب منهم الخلفاء الأربعة ومنهم زيد بن ثابت ومعاوية بن أبي سفيان -رضى الله عنهم أجمعين-(3) وهو ما عقده صاحب قرة الأبصار، بقوله:

بيان من كان من الكتّاب له      صَلَّى عَلَيْهِ رُبُّنَا وَفَضَّلَهُ  
 زيدٌ أبيٌّ والـزبيرُ والعـلـلا      والـخـالـدان الخـلفـاءُ الفـضـلـا  
 وثابتٌ وعـمـامـرٌ وعـمـرُ      عمـارٌ سـلـمانُ بـلالُ الصـدرُ  
 وابـنُ أبي سـفـيـانَ مـع أبانٍ      وابـنُ الرـيـعِ فـاسـتـمـعَ يـيـانـي  
 ثم ابنُ مـسـعود أخـو الـوداد      وحمزةٌ مـنـهـم مـع المـقـداد(4)

وهؤلاء الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين- منهم من كان يكلفه النبي صلى الله عليه وسلم بكتابة الوحي، ومنهم من يكلفه بكتابة بعض العهود، ومنهم من يكلفه بكتابة كتبه إلى ملوك الأرض ورؤوس الطوائف، ومنهم من استكتبه إلى عماله وولاته وسعاته ... ولم يرو عن أحد ممن يعتد به أنه صلى الله عليه وسلم قام بكتابة الوحي، بنفسه أو أنه كتب شيئاً من هذه الكتب جميعاً بيده الشريفة(5)، ولذلك ما كان العرب يستغربون من أمية الشخص الأمي، وإنما كانوا يتعجبون ممن يحسن الكتابة والقراءة، إذ إن معرفة هاتين الصنعتين كان استثناءً ليس هو الأصل في عامة الناس، ولذا كان جيران العرب من اليهود وغيرهم يعيرونهم بهذه الأمية، بل ويستباحون حقوقهم بذلك، وقد حدثنا القرآن الكريم عن اليهود حينما ﴿قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران: 75]، وكذلك لم تكن نظرة الفرس والروم إلى العرب بأحسن من نظرة اليهود(6).

(1) ابن الأثير، النهاية في غريب الأثر، ج 1، ص 68.

(2) عامري، سامي، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، ص 59.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 17، ص 436.

(4) الخديم، محمد الحسن، بغية الأبرار، ص 89-90.

(5) انظر: عامري، سامي، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، ص 60.

(6) انظر: عباس، فضل حسن، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص 199.

ولقائل من أولئك المستشرقين وأمثالهم أن يقول إن المجتمع العربي لم يكن بغالبية على تلك الحالة، فقد كان فيه أناس ممن يسمون بالحنفاء وهم قوم متمردون على عبادة الأصنام وبعض الأعراف الجاهلية، ولقد اشتهرت لهم أشعار كانوا يتحدثون فيها عن قضايا الدين واليوم الآخر والجنة والنار، فلم لا يكون أولئك مصدراً من مصادر القرآن أخذ عنهم الرسول صلى الله عليه وسلم وتأثر بهم واقتبس منهم؟<sup>(1)</sup>.

وللإجابة على هذا الافتراض، نقول: نعم كان هناك من يسمون حنفاء في المجتمع الجاهلي كعبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزيد بن عمر بن نفيل، وورقة ابن نوفل، وأممية بن أبي الصلت... الخ، وغيرهم ممن كانوا يدعون أنهم على ملة إبراهيم عليه السلام، ولكن السؤال الذي يفرض نفسه ما مدى تأثير هؤلاء في المجتمع؟ وهل سجل لهم التاريخ معركة كلامية فضلاً عن معركة حسية بينهم وبين غيرهم من أبناء المجتمع الجاهلي؟ لا شك ولا ريب أنه لم يكن شيء من ذلك كله<sup>(2)</sup>. أما أشعارهم التي يتحدثون فيها عن بعض العقائد، فإن ذلك لا يدل على أن القرآن قد أفاد منها، وذلك لأسباب ثلاثة<sup>(3)</sup>:

أولها: أن القرآن الكريم ليس كله إخبار عن قضايا الألوهية أو اليوم الآخر، وإنما فيه أحكام وتشريعات وهي التي لا نجد لها أي أثر في أشعارهم.

ثانيها: الشك في نسبة تلك الأشعار إلى قائلها، بناء على معايير النقد العلمي، ولو سلمنا بثبوتها فإن أكثر ما يعول عليه من ذلك شعر أممية بن أبي الصلت الذي عاصر نزول الوحي، وأممية مع أنه لم يدع النبوة فإن شعره كان مزيجاً مأخوذاً من الكتب السماوية، والذي عليه كثير من الباحثين أن أممية كما أخذ من التوراة والإنجيل أخذ من القرآن لا العكس<sup>(4)</sup>.

ثالثها: أن العرب الذين نزل فيهم القرآن كانوا يرصدون النبي صلى الله عليه وسلم في كل كلمة تصدر منه، فلو وجدوا جزئية واحدة تدل على هذا التأثير المزعوم لكانت فرصتهم السانحة لتكذيب القرآن والطعن فيه.

(1) انظر: المصدر السابق، ص 200-201.

(2) انظر: المصدر السابق، ص 200-201.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 200-201.

(4) انظر للتوسع: دراز، محمد عبد الله، مدخل إلى القرآن الكريم، ص 144. ورضوان، عمر بن إبراهيم، آراء

المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ج 1، ص 259.

فإذا ما تركنا الحنفاء جانباً فإنه من الممكن أن ينشأ سؤال آخر: وهو أنه كانت في المجتمع الجاهلي مجموعة تدعى (الصابئة) وقد أشار القرآن إليهم في أكثر من آية، فلم لا يكون أولئك مصدراً من مصادر القرآن أخذ عنهم الرسول صلى الله عليه وسلم وتأثر بهم واقتبس منهم؟<sup>(1)</sup>.

ولعمر الله إن الجواب عن هذا التساؤل لأيسر من سابقه، ذلك أن الصابئة كانوا يحجون إلى حران في العراق بدل الكعبة، والنبى صلى الله عليه وسلم لم يثبت أنه سافر إلى العراق فأنى له أن يلتقي بهم، ثم إنهم كانوا يعبدون النجوم والكواكب، وكانت طقوسهم الدينية عند طلوع الشمس وعند زوالها وعند غروبها، وهي الأوقات التي نهى الإسلام عن الصلاة حينها، وكانوا يبيحون الزواج من بعض المحارم<sup>(2)</sup>، وكل عقائد هؤلاء وعباداتهم يبعد كل البعد أن يقتبس القرآن منها شيئاً، بل إن المجتمع الجاهلي بكل أطرافه وفتاته لا يصلح أن يكون مصدراً لهذا القرآن الذي جاء ليصحح له قواعده وعقائده حالاً ومآلاً<sup>(3)</sup>.

وفي البحث عن احتمال آخر يمكن أن نفترض فرضية الاقتباس من اليهود والنصارى، وهذا الاحتمال رده القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ شَرٌّ لِّسَانِ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [النحل: 103].

ثم إن مكة لم يكن فيها يهود أو نصارى قبل البعثة غير أفراد قلائل اضطرتهم ظروف الحياة للعمل بما ليقوموا ببعض الحرف، ولا يُعقل أن يكونوا مصدراً من مصادر القرآن الكريم، ثم إنه لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتردد على أولئك مع أن أوقاته كلها كانت مستغرقة بين رحلة لتجارة أو رعي لغنم أو جلوس مع قومه لما تتطلبه أمور الحياة اليومية، ثم إنه في مدته الأخيرة قبل البعثة حُبب إليه فيها الخلاء فكان يخرج إلى غار حراء فيتحنث فيه الليالي ذوات العدد، ثم لو افترضنا أنه كان يتردد على بعض اليهود أو النصارى فإن قريشاً كان بإمكانهم أن يأخذوا من هؤلاء ما يريدون به على النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عندهم شيء يؤخذ، وعليه يتضح لك بدهاء سقوط هذا الاحتمال أمام أبسط القواعد المنطقية<sup>(4)</sup>.

فإن قيل: إنه اقتبس من اليهود والنصارى خلال رحلاته التجارية إلى الشام واليمن، قيل لهم: إن هذا الاحتمال يعكس عليه أن الذين كان يلاقيهم النبي صلى الله عليه وسلم في أسفاره لم يكونوا إلا من العرب المنتصرين، حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذهب أبعد من سوق حباشا في تهامة

(1) انظر: عباس، فضل حسن، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص 201.

(2) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل، ج 4/ ص 6، والقاسمي، محاسن التأويل، ج 1/ ص 80.

(3) انظر: عباس، فضل حسن، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، ص 201.

(4) انظر: المصدر السابق، ص 201-202.

وسوق غراش في اليمن، أما بصرى الشام فلقد ذهب إليها في صغره بصحبة عمه أبي طالب، وكان أكثر الذين يُلاقِيهم في طريقه من العرب ما بين عابدي وثني أو معتنقي النصرانية، وعباد الوثن ليس عندهم ما يزيد على الذي عند المجتمع المكي آنذاك، وعلى هذا فمعرفة عن الدين والأنبياء معرفة محدودة ساذجة، أما العرب الذين اعتنقوا النصرانية فلم يكن عندهم أيضاً على الأرجح شيء أكثر من إخوانهم الوثنيين، ولهذا كان على بن أبي طالب -رضى الله عنه- يقول عن نصارى تغلب: (لم يأخذوا من النصرانية إلا شرب الخمر)<sup>(1)</sup>.

تبقى الفرضية الأخيرة وهي أن هذا القرآن من إنشاء النبي صلى الله عليه وسلم نفسه مستفيداً من جميع العوامل والثقافات المتضاربة في عصره ومجتمعه.

فنقول: لو سلمنا بصحة هذه الفرضية فلماذا يؤلف النبي صلى الله عليه وسلم هذا الكلام العظيم، وتلك اللوحة البيانية المذهلة، ثم ينسبها إلى غيره، ولماذا لم يتحدّث هو نفسه العالمين أن يأتيوا بمثلها، وكيف له أن يحيط بأخبار الأولين وأن يتوصل إلى علوم الآخرين، وكيف تنبأ بالغيوب الكثيرة التي ملأت صفحات كتابه، ومنها ما تحقق في حياته ومنها ما يشهد وقوعه بصدقه إلى قيام الساعة، ثم لو كتب شخص ما كتاباً، فماذا نتوقع أن نجد فيه؟<sup>(2)</sup>، المعهود عن البشر أن أحدهم حين يكتب كتاباً فإنه يمجّد فيه نفسه ويعظم ذاته، ليخلد بذلك ذكره ومفاخره متعامياً بالطبع عن ذكر معايبه وأخطائه، بل إن التاريخ البشري لم يسجل عن كاتبٍ ما ما سجله القرآن من عتاب لنبيه صلى الله عليه وسلم على بعض ما فعله، ولو كان القرآن من إنشاء النبي صلى الله عليه وسلم لبرز في أفعاله وصوّب ما يمكن أن يُرى من تلك الأفعال مما عُوتب فيه، لكن آي القرآن جاء على خلاف ما نعتاده من البشر وطرائقهم في التأليف<sup>(3)</sup>.

والمواضع التي عاتب الله فيها نبيه صلى الله عليه وسلم عديدة، منها مثلاً:

- لما جاء إليه زيد بن حارثة رضي الله عنه يستشيره في طلاق امرأته زينب بنت جحش - رضي الله عنها - فأمره صلى الله عليه وسلم بإمساكها مع أن الله أعلمه أن زيدا سيطلقها وأنها ستكون زوجة له صلى الله عليه وسلم وأماً للمؤمنين، فكشف القرآن ذلك السرّ معاتباً نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ [الأحزاب: 39]

(1) المصدر السابق، ص 209-210، بتصرف.

(2) انظر: السقار، تنزيه القرآن عن دعاوى المبطلين، ص 39.

(3) انظر: المصدر السابق، ص 40-41.



[37]<sup>(1)</sup>، فتقول عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها-: « وَلَوْ كَانَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَأَيِّمًا شَيْئًا مِمَّا أَنْزَلَ عَلَيْهِ، لَكُنْتُمْ هَذِهِ الْآيَةَ »<sup>(2)</sup>.

- ومنها أنه لما دخل عليه صلى الله عليه وسلم نفر من سادات قريش فجعل يعرض عليهم الإسلام وهو يطمع في إسلامهم، وبينما هو كذلك إذ دخل عليه عبد الله بن أم مكتوم -رضي الله عنه- وكان رجلاً أعمى، فجعل يسأله فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأقبل على السادة طمعاً في إسلامهم، فجاء القرآن يعاتبه في ذلك بقوله تعالى: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۖ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى ۚ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى ۚ أَمَّا مَنْ اسْتَعْزَىٰ ۚ فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّىٰ ۚ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزَّكَّىٰ ۚ ۗ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ ۚ وَهُوَ يَخْشَىٰ ۚ ۙ فَأَنْتَ عَنْهُ تَلَهَّىٰ﴾ [عبس: 1-10]<sup>(3)</sup>.

ولا شك أن القرآن لو كان من كلام النبي صلى الله عليه وسلم لما سطر فيه مثل هذا، وهو ما لفت نظر المستشرق الإنجليزي الدكتور (لايتنر) فقال في كتابه (دين الإسلام): "مرة أوحى الله إلى النبي وحياً شديداً المؤاخذاً؛ لأنه أدار وجهه عن رجل فقير أعمى ليخاطب رجلاً غنياً من ذوي النفوذ، وقد نشر ذلك الوحي، فلو كان محمدٌ كاذباً لما كان لذلك الوحي من وجود)<sup>(4)</sup>.

ثم إن القرآن الكريم لا نجد فيه أي مشاعر شخصية -لنبي صلى الله عليه وسلم-، فلا يظهر فيه حزن الاستضعاف المكّي ولا نشوة النصر المدني، ولا نجد فيه أي حديث يتعلق بالأم النبي صلى الله عليه وسلم وأفراحه وآماله وتطلعاته، فكما أنه لا يتحدث عن موت زوجته خديجة وعمه أبي طالب اللذين حزن عليهما حزناً شديداً بحيث سمي العام الذي توفيا فيه عام الحزن، كما أنه لا يذكر شيئاً عن زواجه أو ميلاد أولاده أو وفاتهم أو غير ذلك من الأمور الشخصية المتعلقة بزواجه أو أصحابه -رضي الله عنهم أجمعين-، فالقرآن غير مَعْنِي بتسجيل السير والحكايات، لذلك لم يرد فيه ذكر اسم زوجة من زوجاته صلى الله عليه وسلم أو ابن من أبنائه وبناته، بل ولا اسم عدو من أعدائه ولا صاحب من أصحابه خلا أبا لهب وزيد بن حارثة -رضي الله عنه-<sup>(5)</sup>.

(1) انظر: السقار، تنزيه القرآن عن دعاوى المبطلين، ص42.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب وتحفي في نفسك ما الله مبديه وتحشى الناس والله أحق أن تخشاه، ج6، ص117، رقم: (4787). ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل ولقد رآه نزلة أخرى، ج1، ص110، رقم: (177).

(3) انظر: السقار، تنزيه القرآن عن دعاوى المبطلين، ص42-43، دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن دار بريل في لايدن، ص49.

(4) انظر: خليل، عماد الدين، قالوا عن الإسلام، ص134.

(5) انظر: السقار، تنزيه القرآن عن دعاوى المبطلين، ص40.

بل إن القرآن الكريم لم يذكر اسم النبي صلى الله عليه وسلم إلا خمس مرات، بينما ذكر عيسى عليه السلام باسمه خمساً وعشرين مرة، وذكر موسى عليه السلام بما يربو على المائة مرة، ليكون ذلك برهاناً ساطعاً لكل قارئ للقرآن أنه كتاب الله تعالى وليس كتاب محمد صلى الله عليه وسلم<sup>(1)</sup>.

---

(1) انظر: المصدر السابق، ص40.



## الخاتمة

### النتائج:

سعى هذا البحث إلى إنجاز مقارنة تحليلية نقدية لأطروحة الدكتور محمد أركون المتعلقة بالتداخل النصي في قصص سورة الكهف، وقد انتهت إلى النتائج الآتية:

1- مصطلح (التداخل النصي) من المصطلحات الحديثة التي تم التواضع عليها في مجال الدراسات الأدبية والنقدية، وخاصة بعد انتقال الفلسفة الأدبية والنقدية من البنيوية إلى ما بعد البنيوية.

2- دراسة التداخل النصي في الدراسات اللسانية الغربية، تمت من خلال كوكبة من أعلامه بدءاً بـ(ميخائيل باختين) مروراً بـ(جوليا كريستيفا) و(رولان بارت) وصولاً إلى (جيرار جينيت)، وخلصت إلى أنه مجموعة من العلاقات القائمة بين نص أدبي ونصوص أخرى تحيلنا إلى نصوص خارجية تثبت تعالق النصوص بعضها ببعض.

3- تمت دراسة التداخل النصي في الدراسات اللسانية العربية، من خلال أبرز من كتب فيه ابتداء بـ(محمد منيس) ومروراً بـ(محمد مفتاح)، وصولاً إلى (صبري حافظ)، وقد احتفى هؤلاء بمصطلح التداخل النصي أيما احتفاء، كما أنهم تمثلوه من خلال العودة إلى التراث العربي القديم، ومن خلال مؤلفات نظرائهم من الغربيين، وكانت النتيجة رغم تعدد دوال المصطلح (التناص، تداخل النصوص، النص الغائب..)، إلا أنها تشترك جميعها في مدلول واحد هو علاقات التأثير والتأثير، وأن عملية التداخل معقدة في الغالب لا تظهر إلا بامعان الفكر، مع ذلك فإنهم لم يخرجوا عما جاءت به جوليا كريستيفا.

4- تأثر محمد أركون ومشروعه النقدي بنظرية فلهاوزن "تعدد المصادر في الكتب المقدسة"، ونظرية نولدكه "الترتيب الزمني لسور القرآن الكريم".

5- تبين عدم ورود قصة أهل الكهف في شئ من الكتب اليهودية، ولا شيء من الكتب النصرانية المتقدمة، وكان أول ورود لها في القرن الخامس الميلادي، في قصيدة للشاعر مار يعقوب السروجي، وتسمى بقصة النيام السبعة، أي أنها لم تحدث في عهد المسيح عليه السلام، وإنما في عهود بعده.

6- تبين أن قصة أصحاب الكهف في النصرانية لا تكاد تتفق مع القصة الواردة في القرآن الكريم، إلا في إثبات حقيقة البعث بعد الموت، أما باقي تفصيلاتها فلا تتفق مع القصة القرآنية، بل إنها تخرج القصة من ثوب الإيمان الخالص إلى ثياب الكفر الصريح.

7- تبين أن قصة الخضر عليه السلام في المصادر اليهودية تشبه كثيراً القصة القرآنية، أما ما ورد في المصادر الأخرى كملحمة جلجامش فإنها بعيدة كل البعد عن القصة القرآنية.

- 8- عدم وجود ذكر لقصة ذي القرنين في المصادر التوراتية، وكذلك لا وجود لذكرها في المصادر النصرانية المعتمدة، إلا ما ذكر في بعض المصادر السريانية التراثية من كون الاسكندر المقدوني هو ذو القرنين، غير أن روايتهم تتناقض في تفاصيلها مع ما في القصة القرآنية.
- 9- تبين أن يأجوج ومأجوج لهم بعثان للناس، البعث الأول تم بعد هدم السد والخروج منه ولعل غزو المغول للعرب وإسقاط الخلافة ببغداد كان هو، والبعث الثاني سيتم عند قرب الساعة.
- 10- تبين أن وجود تشابه أحياناً بين ما ورد في قصص التوراة والإنجيل وقصص القرآن أمر لا غرابة فيه، وذلك لأن المصدر واحد، ولكن أهل التوراة والإنجيل غيروا فيهما وحرفوا، ومن الأمثلة على ذلك قصة آدم وقابيل وهابيل ويوسف في التوراة، وبشارة زكريا بيحيى في الإنجيل.
- 11- تبين أن القرآن الكريم تفرد بمرويات قصصية خاصة، إما بإيراد قصص كاملة لم ترد في شيء من الكتب السابقة، كقصة صالح وهود وشعيب، أو بذكر تفصيلات لقصص موجودة فيها لكنها لم تعرف هذه التفاصيل، كأمر الله الملائكة بالسجود لآدم، وقصة أصحاب السبت ومسحهم قرده، وبعض تفاصيل قصة سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام.
- 12- تبين أن حياة النبي صلى الله عليه وسلم من نشأته إلى أن بعثه الله تعالى تثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن ما جاء به صلى الله عليه وسلم من الوحي لا يمكن أن يكون من إنشائه، لأن صياغة هذا الكلام المعجز وما تضمنه من توجيهات وأحكام، فضلاً عما فيه من معلومات وأخبار مستقبلية، يستحيل أن يصدر من بشر.

#### التوصيات:

- 1- تبني الجامعات ومراكز البحوث لمشاريع بحثية تعنى بدراسة ظاهرة القراءة المعاصرة للقرآن لتحديد كافة أبعادها، وكشف جميع أهدافها، وذلك عن طريق وضع خطة علمية على شكل سلسلة بحثية تغطي جميع اتجاهات مدرسة القراءة المعاصرة.
- 2- حث طلاب الدراسات العليا على تكثيف الكتابة في موضوع مقارنة ما ورد في القرآن الكريم من قصص وأحكام بما ورد في الكتب السماوية السابقة، لأنني لمست قلة في البحوث من ناحية وضعفاً من ناحية أخرى.
- وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

## قائمة المصادر والمراجع

- 1- أركون، محمد: الاسلام..أوروبا..العرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، دار الساقى، ط2، د ت).
- 2- .....، الأنسنة والاسلام، ترجمة محمود العزب. (دار الطليعة، بيروت، د ط، 2010م).
- 3- .....، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2: 1996 م).
- 4- .....، السيرة الذاتية باللغة الفرنسية، ملحق ببحث: الأسطورة والمعرفة في فكر محمد أركون، الفارس، أحمد إبراهيم المصطفى، رسالة ماجستير، (الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، الأردن، 2000م).
- 5- .....، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2، 1996م).
- 6- .....، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، (بيروت، دار الساقى، ط1، 1999م).
- 7- .....، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، (بيروت، دار الطليعة، ط2، 2005م).
- 8- .....، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، دار الساقى، ط1، 2011م).
- 9- ابن الأثير، نصر الله بن محمد، المثل السائر، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت، المكتبة العصرية، دط، 1995م).
- 10- اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، (بيروت، دار الطليعة، ط4، 1997م).
- 11- الأصفهاني، علي بن الحسين أبو الفرج، الأغاني، ت. سمير جابر، (بيروت، دار الفكر، ط2، دت).
- 12- امرئ القيس، ديوانه، تحقيق: مصطفى عبد الشافي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط5، 1425هـ-2004م).
- 13- الإيسيسكو، القرآن الكريم دراسة لتصحيح الأخطاء الواردة في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن دار بريل في لايدن، مراجعة: الدكتور محمد توفيق أبو علي، (بيروت، دار التقريب بين المذاهب، ط1، 2003م).

- 14- بارت، رولان: لذة النص، ترجمة: منذر عياشي، (بيروت، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1992م).
- 15- .....، نظرية النص، بحث مترجم ضمن كتاب دراسات في النص والتناصية، ترجمة محمد خير البقاعي، (حلب-سوريا، مركز الإنماء الحضاري، ط1/1998م).
- 16- باقر، طه، ملحمة كلكامش، (الدوحة، وزارة الثقافة، د ط، دت).
- 17- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري=الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ت. محمد زهير بن ناصر الناصر، (السعودية، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).
- 18- بدوي، عبدالرحمن، موسوعة المستشرقين، (بيروت، دار العلم للملايين، ط3، 1993م)
- 19- البزدوي، وابن محمد، عبد العزيز بن أحمد، والبخاري، علاء الدين، كشف الأسرار، ت. عبد الله محمود محمد عمر، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ- 1997م).
- 20- البغدادي، عبد القادر بن عمر، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، ت. محمد نبيل طريقي واميل بديع يعقوب، (بيروت، دار الكتب العلمية، دط، 1998م).
- 21- البغوي، الحسين بن مسعود أبو محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ).
- 22- البنعلي، أحمد بن حجر، الرد الشافي الوافر على من نفى أمية سيد الأوائل والأواخر، ضمن مجموعة الشيخ أحمد بن حجر آل بوطامي البنعلي رحمه الله، (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م).
- 23- البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة، تحقيق: د. عبد المعطي قلنجي، (دار الكتب العلمية، دار الريان للتراث، ط1، 1408 هـ - 1988 م).
- 24- بنيس، محمد: حادثة السؤال، (الرباط، المركز الثقافي العربي، ط2، 1988م).
- 25- .....، الشعر العربي الحديث، بنياته وإبدالاتها (الشعر المعاصر)، (الدار البيضاء، دار توبقال، ط1، 1990م).
- 26- ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، (بيروت، دار العودة، ط1، 1979م).
- 27- باختين، ميخائيل: الخطاب الروائي، ت. محمد برادة، (القاهرة، دار الفكر للدراسات، ط1، 1987م).
- 28- .....، المبدأ الحوارية، ترجمة، فخري صالح، (بيروت، المؤسسة العربية، ط2، 1996م).
- 29- بوحوش، رابح، اللسانيات وتحليل النصوص، (الأردن، عالم الكتب الحديثة، ط1، 2007م).

- 30-التادلي، أحمد بن عبد السلام، الحماسة المغربية، ت. محمد رضوان الداية، (بيروت، دار الفكر المعاصر، دط، 1991م).
- 31-الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذي=الجامع الكبير، ت. بشار عواد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م).
- 32-التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د علي دحروج، (بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م).
- 33-التيومومي، الهادي، نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين، مختارات معربة، ط1، 2008م، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون.
- 34-ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم: مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزائر، (دار الوفاء، ط3، 1426هـ-2005م)،
- 35-.....، منهاج السنة النبوية، ت. د. محمد رشاد سالم، (السعودية، مؤسسة قرطبة، ط1، 1406هـ).
- 36-الثعالبي، عبد الملك بن محمد، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، ت. د. مفيد محمد قمحية، (بيروت، دار الكتب العلمية ط1403، 1هـ-1983م).
- 37-الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1996م).
- 38-جارودي، رجاء، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة: جورج طرايشي، (بيروت، دار الطليعة، د ط، 1985م).
- 38-الجرجاني، التعريفات، ت. إبراهيم الأبياري، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1405).
- 40-جرير، الديوان، ضبط معانيه وشروحه إيليا الحاوي، (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، ط2، 1995م).
- 41-الخصاص، أحمد بن علي، أحكام القرآن، ت. محمد صادق القمحاوي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط، 1405هـ).
- 42-جنزبرج، لويس، أساطير اليهود، ترجمة: حسن حمدي، (القاهرة، دار الكتاب العربي، ط1، 2007م).
- 43-الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، (مصر، دار الوفاء، ط4، 1418هـ).
- 44-الجهني، حمدي بن حمزة، فك أسرار ذي القرنين، الرياض، د ن، ط2، 2007م.



- 45- جيون، إدوارد، اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها، ترجمة: محمد سليم سالم، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1997م).
- 46- الخاتمي، أبو علي بن الحسن، الرسالة الموضحة، تحقيق محمد يوسف نجم، (بيروت، دار صادر، دط، 1965م).
- 47- الحاج، إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن، (بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ-2008م).
- حرب، علي:
- 48- الممنوع والممتنع، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، دط، 1995م).
- 49- نقد النص، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م).
- 50- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، (القاهرة، مكتبة الخانجي، دط، 1271هـ).
- 51- الحريري، أبو محمد القاسم بن علي، مقامات الحريري، (بيروت، مطبعة المعارف، دط، 1873م).
- 52- حسن، محمد خليفة، مدخل نقدي إلى أسفار العهد القديم، (د ت، د م).
- 53- ..... وهويدي، أحمد محمود، اتجاهات نقد العهد القديم، (دار الثقافة العربية، ط1، 1422هـ-2001م)
- 54- أبو الحسن، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2003م).
- 56- الحسيني، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي، نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر، (بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1420 هـ، 1999م).
- 57- حماد، حسن، تداخل النصوص في الرواية العربية، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 1998م).
- 58- الحمداي، حميد، النقد الروائي والإيديولوجيا، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1990م).
- 59- حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدثبة، من البنيوية إلى التفكيك، (الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دط، 1998م).
- 60- الحموي، ابن حجه، خزانة الأدب وغاية الأرب، ت. عصام شعيتو، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، دط، 1987م).

- 61- ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد وآخرون، (مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ - 2001م).
- 62- حنفي، حسن، دراسات فلسفية، (القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1987م).
- 63- الحنفي، عبد المنعم، المعجم الفلسفي، (القاهرة، الدار الشرقية، ط1، 1410-1990م)
- 64- الخديم، محمد الحسن، بغية الأبرار من شرح قررة الأبصار، ت. أبو محمد بن محمد الحسن، (ط2، دت، دم).
- 65- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون=ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، (بيروت، دار الفكر، دط، 2007م).
- 66- درويش، محيي الدين بن أحمد مصطفى، إعراب القرآن وبيانه، (دمشق وبيروت، دار اليمامة ودار ابن كثير، ط4، 1415هـ).
- 67- الدقيقي، رضا محمد، كتاب تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه ترجمة وقراءة نقدية، (قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 2011م).
- 68- بن ذريل، عدنان، النص والأسلوبية بين النظرية والتطبيق، (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، دط، 2000م).
- 69- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ت. بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، (عمان، مؤسسة الرسالة، ط3، 1405هـ - 1985م).
- 70- الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، مفاتيح الغيب، (دار إحياء التراث العربي، دط، دت).
- 71- رضوان، عمر بن إبراهيم، آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، (الرياض، دار طيبة، ط1، 1413هـ، 1992م).
- 72- روزنتال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة: صالح أحمد علي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط2، 1983م).
- 73- ابن الرومي، علي بن العباس بن جريج، ديوان ابن الرومي، تحقيق: أحمد حسن بسج، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 1423هـ - 2002م).
- 74- الريسوني، قطب، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، (المغرب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1431هـ - 2010م).
- 75- ريكور، بول، صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2005م).

- 76- الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط1، 1376هـ-1957م).
- 77- الزركلي، الأعلام، (بيروت، دار العلم للملايين، ط15، 2002م).
- 78- زنكي، صالح قادر، البعد المصدري لفقه النصوص، (الدوحة، كتاب الأمة، ع113، جهادى الأولى، 1427هـ).
- 79- أبو زهرة، محمد بن أحمد، محاضرات في النصرانية، (القاهرة، دار الفكر العربي، ط3، 1966م).
- 80- الزوزني، حسين بن أحمد، شرح المعلقات السبع، (القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1423هـ-2002م).
- 81- أبوزيد، نصر: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2014م).
- 82- .....، النص، السلطة، الحقيقة، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م).
- 83- .....، نقد الخطاب الديني، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط3، 1995م).
- 84- سالم، شريف حامد، نقد العهد القديم، دراسة تطبيقية على سفري صموئيل الأول والثاني، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ط1، 2011م).
- 85- السبكي، تاج الدين، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ-1991م).
- 86- .....، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي ود. عبد الفتاح محمد الحلوي، (القاهرة، دار هجر، ط2، 1413هـ).
- 87- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، ت. فرانز روزنتال، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1407هـ-1986م).
- 88- أبو السعود، عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، (الإسكندرية، منشأة المعارف، دط، دت).
- 89- السقار، تنزيه القرآن عن دعاوى المبطلين، (مكة، رابطة العالم الإسلامي، دط، دت).
- 90- السكران، إبراهيم بن عمر، التأويل الحدائثي، (الرياض، ط، 2015م).
- 91- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن محمد بن إبراهيم، بحر العلوم، تحقيق: د. محمود مطرجي، (بيروت، دار الفكر، ط1، 1420هـ-2000م).
- 92- سمير، حميد، الهرمونوطيقا والنص القرآني نقد وتجريح، (عمان، دار البيارق، ط1، 2001م).

- 93- السيد، علاء الدين رمضان: ظاهرة التناص بين الإمام عبد القاهر الجرجاني وجوليا كريستيفا، (بحوث المؤتمر العلمي الدولي الأول لكلية اللغة العربية بأسبوط ( الإمام عبد القاهر الجرجاني وجهوده في إثراء علوم العربية)، دط، 1430هـ-2014م).
- 94- .....، ظواهر فنية في لغة الشعر، (مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، 2000م).
- 95- الشافعي، منى بهي الدين، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، (القاهرة، دار اليسر، ط1، 1429هـ).
- 96- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ت. إبراهيم الزبيق، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط د، 1418هـ/ 1997م).
- 97- الشايب، أحمد، تاريخ النقائص في الشعر العربي، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1954م).
- 98- أبو شريح، محمد عادل، تاريخ الفلسفة الغربية والأسس النبوية لفكر الحداثة الغربية، (دمشق، دار الفكر، ط1، 2007م).
- 99- الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (دمشق وبيروت، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب، ط1، 1414هـ).
- 100- فضل، صلاح، مناهج النقد المعاصرة، (القاهرة، ميريت للنشر، ط1، 2002م).
- 101- الفرزدق، همام بن غالب بن صعصعة أبو فراس، ديوان الفرزدق، تحقيق: علي فاعور، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1407 - 1987م).
- 102- القرشي، عبد القادر بن محمد، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، (كراتشي، مير محمد كتب خانة، دط، دت).
- 103- ابن قُطُوبغا، قاسم زين الدين، تاج التراجم، ت: محمد خير رمضان يوسف، (دمشق، دار القلم، ط1، 1413هـ-1992م).
- 104- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، (بيروت، الشركة العالمية للكتاب، دط، 1414هـ-1994م).
- 105- الصكر، حاتم، ترويض النص: دراسة للتحليل النصي في النقد المعاصر: إجراءات.. ومنهجيات، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب. دط، 2007م).
- 106- الطباخ، محمد راغب، ذو القرنين وسد الصين، من هو؟ وأين هو؟، ت. أبو عبيدة مشهور حسن، (الكويت، دار غراس، ط1، 1412هـ-2003م).
- 107- طبانة، بدوي، السرقات الأدبية، (القاهرة، مكتبة نخضة مصر، دط، 1376هـ).

- 108-الطبري، أبي جعفر محمد بن جرير: تاريخ الطبري=تاريخ الأمم والملوك، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط3، 2005م).
- 109-.....، تفسير الطبري=جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: أحمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ-2000م).
- 110-الطريحي، سحر جاسم، الدراسات القرآنية في الاستشراق الألماني، رسالة دكتوراة، (وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الكوفة، كلية الفقه، إشراف: د محمد حسين الصغير، 2012م).
- 111-الطعان، أحمد، العلمانيون والقرآن تاريخية النص، (الرياض، دار ابن حزم، ط1، 1428هـ-2007م).
- 112-طومسون، توماس، التاريخ القديم للشعب الإسرائيلي، ترجمة: صالح علي سوداح، (بيروت، بيسان للنشر والتوزيع، ط1، 1995م).
- 113-الظاهري، ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، (القاهرة، دار الحديث، ط1، 1404م).
- 114-ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، (بيروت، مؤسسة التاريخ العربي، ط1، 1420هـ/2000م).
- 115-عامري، سامي، هل القرآن الكريم مقتبس من كتب اليهود والنصارى، (مبادرة البحث العلمي لمقارنة الأديان، دط، دت).
- 116-عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، (بيروت، دار الثقافة، ط4، 1983م).
- 117-عباس، فضل حسن، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية نقد مطاعن ورد شبهات، (عمان، دار البشير، دط، دت).
- 118-العباقي، الحسن، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، (دمشق، دار صفحات، ط1، 2009م).
- 119-عبد الرحمن، طه، روح الحداثة، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2006م).
- 120-عبد النور، جبور، المعجم الأدبي، (بيروت، دار العلم للملايين، ط2، 1984م).
- 121-العروي، عبدالله، مفهوم التاريخ، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط4، 2005م).
- 122-عزام، محمد: النص الغائب، تجليات التناس في الشعر العربي، (دمشق، اتحاد الكتاب العرب، ط1، 2001م).
- 123-.....، شعرية الخطاب السردية، (دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دط، 2005م).

- 124- ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل، ت. عمر بن غرامة العمري، (بيروت، دار الفكر، دط، 1995م).
- 125- ابن عطية، عبدالحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت. عبد السلام عبد الشافي محمد، (لبنان، دار الكتب العلمية، د ط، 1413هـ- 1993م).
- 126- العقيقي، نجيب، المستشرقون، (القاهرة، دار المعارف، ط3، 1964م).
- 127- علوش، سعيد، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، (بيروت والدار البيضاء، دار الكتاب اللبناني وسوشيريس، ط1، 1985م).
- 128- عمر، أحمد، مختار، عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة، عالم الكتب، ط1، 2008م).
- 129- العمري، أكرم ضياء، الاستشراق والقرآن، (الدوحة وبيروت، روايا للدراسات وابن حزم، ط1، 2013هـ).
- 130- بوعود، أحمد، الظاهرة القرآنية عند محمد أركون تحليل ونقد، (الدار البيضاء، منشورات الزمن، دط، 2010م).
- 131- عناني، محمد، المصطلحات الأدبية الحديثة، (القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر، ط3، 2003م).
- 132- غروس، ناتالي ببيقي، مدخل إلى التناص، ترجمة: عبد الحميد بورايو (دمشق، دار نينوى، ط، 2012م).
- 133- الغزالي، محمد بن محمد أبو حامد، المستصفي في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ).
- 134- الغزالي، مشتاق بشير، القرآن الكريم في دراسات المستشرقين، (دمشق، دار النفائس، ط1، 1429هـ- 2008م).
- 135- غيث، محمد عاطف، قاموس علم الاجتماع، (الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2006م).
- 136- ابن فارس، أحمد بن زكريا أبو الحسن، معجم مقاييس اللغة، ت. عبد السلام هارون، (مصر، مؤسسة مصطفى الحلبي وأولاده، ط2، 1972م).
- 137- فايول، روجيه، نحو علم الأدب، اتجاهات النقد المعاصر، ضمن كتاب دراسات في النص والتناصية، ترجمة محمد خير البقاعي، (حلب-سوريا، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1998م).

- 138- فوكو، ميشيل: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1987م).
- 139- .....، ما معنى مؤلف؟، في كتاب القصة الرواية المؤلف، مجموعة مؤلفين فوكو وآخرون، ترجمة خيرى دومة، (القاهرة، دار شرقيات، دط، 1990م).
- 140- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426-2005م).
- 141- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت، المكتبة العلمية، دط، دت).
- 142- القاسمي، جمال الدين، محاسن التأويل، ت. محمد باسل عيون السود، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ).
- 143- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (دار الكتاب العربي، ط3، 1387-1967م).
- 144- القزويني، محمد، بن عبد الرحمن، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق فوزي عطوان، (بيروت، دار إحياء العلوم، ط4، 1998م).
- 145- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، (مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ط7، 1323هـ).
- 146- القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط1، 1991م).
- 147- القمني، سيد، إسرائيل، التوراة، التاريخ التضليل، (القاهرة، دار قباء، دط، 1998م).
- 148- قنديلجي، عامر، المنهج التجريبي، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات التقليدية والإلكترونية، (عمان، دار اليازوي، ط1، 2008م).
- 149- القيرواني، الحسن بن رشيق: العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت. محمد محي الدين عبد الحميد، (سوريا، دار الجيل، ط5، 1401 هـ-1981م).
- 150- .....، قراضة الذهب في نقد أشعار العرب، ت. منيف موسى، (لبنان، دار الفكر اللبناني، ط1، 1991م).
- 151- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ت. محمد حامد الفقي، (بيروت، دار المعرفة، ط2، 1975م).

- 152- .....، جلاء الأفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، ت. شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، (الكويت، دار العروبة، ط2، 1407 – 1987م).
- 153- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، ت. علي شيري، (القاهرة، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1408هـ).
- 154- كريستيفا، جوليا، علم النص، ترجمة: فريد الزاهي، (الدار البيضاء، دار توبقال، ط2، 1997م).
- 155- كاصد، سليمان، عالم النص، دراسة بنيوية في الأساليب السردية (فؤاد التكرلي نموذجاً)، (عمان، دار الكندي، ط1، 2003م).
- 156- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، (القاهرة، مؤسسة هنداوي، دط، دت).
- 157- الكشميري، محمد أنور شاه، فيض الباري على صحيح البخاري، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1426هـ-2005م).
- 158- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل احمد خليل، (بيروت، منشورات عويدات، ط2، 2001م).
- 159- لوكاتش، جورج، دراسات في الواقعية، ترجمة: نايف بلوز، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط3، 1405-1985م).
- 160- المرشد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، ت. محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة، دار الفكر العربي، ط3، 1417هـ-1997م).
- 161- مجموعة من العلماء، الموسوعة العربية الميسرة، (بيروت، المكتبة العصرية، ط1، 1431هـ-2010م).
- 162- محفوظ، محمد، الإسلام الغرب وحوار المستقبل، (الدار البيضاء وبيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م).
- 163- محمد، خير البقاعي، دراسات في النص والتناسية، (حلب، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 1998م).
- 164- المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (القاهرة، دار الشروق، ط1، 1999م).
- 165- مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، (القاهرة، دار الدعوة، د ط، د ت).



- 166- معروف، سعاد، القيم التربوية في قصص سورة الكهف، دراسة تحليلية مقاصدية، دراسة ماجستير، (كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم العلوم الإنسانية، شعبة العلوم الإسلامية، تخصص تفسير وعلوم القرآن، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2013-2014م).
- 167- مفتاح، محمد: تحليل الخطاب الشعري (استراتيجية التناص)، (الدار البيضاء وبيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 1992م).
- 168- ..... المفاهيم معالم: نحو تأويل واقعي، (الدار البيضاء وبيروت، المركز الثقافي العربي، ط1، 1999م).
- 169- ..... دينامية النص (تنظير وإنجاز)، (الدار البيضاء وبيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1990م).
- 170- ..... النص من القراءة إلى التنظير، (الدار البيضاء، المدارس للنشر، ط1، 2000م).
- 171- المقرئ، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ).
- 172- المنجد، صلاح الدين، المستشرقون الألمان تراجمهم وما أسهموا به في الدراسات العربية، (بيروت، دار الكتاب الجديد، ط1، 1978م).
- 173- ابن منقذ، أسامة بن مرشد، ديوانه، ت. أحمد أحمد بدوي - حامد عبد المجيد، (بيروت، عالم الكتب، ط2، 1403 - 1983م).
- 174- ميشال أرفيه، البحث عن فردينال دو سوسير، ترجمة: محمد خير البقاعي، ط1، 2009م، دار الكتاب الجديد، بيروت.
- 175- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى=سنن النسائي الكبرى، ت. حسن عبد المنعم شلي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ-2001م).
- 176- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط1، دت).
- 177- نولدكه، تيودور، تاريخ القرآن، ترجمة: د. جورج تامر، (بيروت، مؤسسة كونراد-أدناور، ط1، 2004م).
- 178- الهيثمي، ابن حجر، الفتاوى الحديثة، (القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، د ط، دت).
- 179- هورس، جوزف، قيمة التاريخ، (بيروت، منشورات عويدات، ط3، 1986م).
- 180- وافي، علي عبد الواحد، الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، (القاهرة، مكتبة نهضة مصر، ط1، 1384هـ-1964م).

- 181- وجددي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، (لبنان، دار المعرفة، ط3، 1971م).
- 182- وزوز، فيصل، عثمان، إسماعيل، العلمانية في فكر محمد أركون، رسالة ماجستير، (الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، الأردن، 1996م).
- 183- يقطين، سعيد: انفتاح النص الروائي (النص والسياق)، (الدار البيضاء وبيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 2001م).
- 184- .....، الرواية والتراث السردي، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1992م).
- الجرائد والمجلات:
- 185- الأسدي، عبد الجبار، "ماهية التناص"، مجلة الرافد، العدد40، مارس 2011م.
- 186- بريش، محمد الرجراجي، ماذا يريد محمد أركون، مجلة الهدى، ع16-17، 1408هـ-1987م.
- 187- حافظ، صبري، "التنص وإشارات العمل الأدبي"، مجلة عيون المقالات، العدد 2، 1986م.
- 188- حسني، المختار، "التنص في الإنجاز النقدي أنموذج محمد بنيس"، مجلة علامات في النقد، العدد 49، المجلد 13، رجب 1424هـ-سبتمبر 2003م.
- 189- الحلوجي، عبد الستار، "هذا هو تراثنا"، مجلة تراثيات، العدد 1، يناير 2003م.
- 190- دوبيازي، مارك، "نظرية التناصية"، ترجمة: الرحموي عبدالرحيم، مجلة علامات في النقد، (المجلد السادس، جدة، نادي جدة الثقافي الأدبي، سبتمبر 1996م).
- 191- رمضان، إبراهيم عبد الفتاح، "التنص في الثقافة العربية المعاصرة دراسة تأصيلية بليوجغرافيا المصطلح"، مجلة الحجاز العالمية، العدد الخامس، محرم 1435هـ -نوفمبر 2013م.
- 192- سالم، خالد، حوار مع د. نصر أبو زيد، مجلة العربي، العدد 450، 1996م.
- 193- الفقهي، صبحي إبراهيم، "التنص بين القرآن الكريم والحديث الشريف"، مجلة علوم اللغة، المجلد السابع، العدد الثاني، 2004م.
- 194- قحام، حسين، "التنص"، مجلة اللغة والأدب، العدد 12، ديسمبر 1997م.
- 195- لوكام، سليمة، "شعرية النص عند جيرار جينيت من الأطراس إلى العتبات"، مجلة تواصل، العدد 23، جانفي، 2009م، جامعة باجي مختار، عنابة- الجزائر.
- 196- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، تصدير: إبراهيم مذكور، (القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، دط، 1983م).

- 197-المطعني، عبد العظيم، محمد صلى الله عليه وسلم في كتابات المستشرقين (دعوى اقتباس القرآن من التوراة والإنجيل)، مجلة الأزهر، الجزء 11، السنة 74، ذو القعدة 1422هـ-فبراير 2002م.
- 198-مفتاح، محمد، "دور المعرفة الخلقية في الابداع والتحليل"، مجلة فصول، المجلد العاشر، العدد الثالث والرابع، يناير 1992م.
- 199-المغربي، حافظ جمال الدين، "التناسق.. المصطلح والقيمة"، مجلة علامات، المجلد الثالث عشر، الجزء 51، محرم 1425هـ- مارس 2004م.
- 200-الموسى، خليل، "النص لغة واصطلاحاً"، جريدة الأسبوع الأدبي، العدد 823، 2002/9/7م.
- 201-هشام، صالح، مقال، "أركون من قاع الفقر إلى قمة الهرم الاجتماعي"، جريدة الراية القطرية، الاثنين 1431/10/12هـ - الموافق 2010/9/20م، .

#### المواقع الالكترونية:

- 202-حسو، أحمد، "حوار أجراه مع محمد شحرور"، 14 /09 /2004م.  
<https://ar.qantara.de/content/mhmd-shhrwr-l-ml-fy-slh-sysy-dwn-slh-dyn>
- 203-السيرة الذاتية محمد أركون، موقع ابن رشد.  
<http://ibn-rushd.org/pages/int/Awards/2003/documents/cv-ar.html>
- 204-مؤلفات محمد أركون، وموقع مؤسسة محمد أركون للسلام بين الثقافات.  
[http://www.fondation-arkoun.org/livre\\_mohammed\\_arkoun.html](http://www.fondation-arkoun.org/livre_mohammed_arkoun.html)
- 205-وفاة محمد أركون، موقع قناة BBC العربية، 15 /سبتمبر=أيلول/2010م.  
[http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2010/09/100915\\_arkoun\\_tc2.shtml](http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2010/09/100915_arkoun_tc2.shtml)
- 206-العهد القديم والعهد الجديد، موقع الأنبا تكلاهيمنوت القبطي الأرثوذكسي، الكنيسة القبطية الأرثوذكسية، مصر.  
<http://st-takla.org/Bibles/BibleSearch/search.php>
- 207-عوض، إبراهيم، القرآن: مخيال جماعي أم وحى إلهي؟ انظر:  
<http://alarabnews.com/alshaab/2005/30-09-2005/awad.htm>
- 208-محمد شحرور، الموقع الرسمي:  
[http://www.shahrour.org/?page\\_id=2](http://www.shahrour.org/?page_id=2)
- 209-محمد، مصاييح، "مفهوم النص والخطاب"، 06/فبراير/2009م.  
<http://www.nashiri.net/articles/literature-and-art/4022-v15-4022.html>



## الملاحق

تحتوي الملاحق على الصفحات التي لا تتناسب مع محتوى المستند مثل جداول البيانات، الخطابات، استمارات الموافقة، رموز برمجة، وغيرها. يمكن استخدام أي نمط أو حجم للنص في الملحق. أما المتطلبات الوحيدة فهي:

- استخدام العناوين التالية للملاحق: الملحق رقم (أ): العنوان، الملحق رقم (ب): العنوان، الخ.
- الهوامش في الملاحق هي كما في المتن.
- يجب أن تظهر الملاحق وعناوينها في فهرس المحتويات.